



انجمن ایرانی حقوق جزا

نشریه علمی

پژوهشنامه حقوق کیفری

سال هفدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، پیاپی ۳۴



دانشگاه گیلان

صفحات مقاله: ۷-۳۱

مقاله پژوهشی

امکان سنجی کاربست «عبادت» در تعزیر بر پایه سنج‌های فقه امامیه و عامه

- ۱- سید محسن قائمی خرق* (نویسنده مسئول)
استادیار گروه حقوق بشر و محیط زیست، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. ✉ sm_ghaemi@sbu.ac.ir
- ۲- حامد علیزاده
گروه حقوق، دانشکده حقوق، دانشگاه علوم قضایی، تهران، ایران.
- ۳- محمدولی نیکزاد
دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و حقوق کیفری، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵	تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵
-------------------------	-------------------------

چکیده:

در سالیان اخیر هم در ایران و هم در کشورهای اسلامی دیگر، رویه قضایی به سوی درج عبادت در زمره مجازات‌های تعزیری حرکت نموده است. این امر با وجود ندرت، چالش‌های متعددی را در ابتدا در ذهن پدیدار می‌سازد که این نوشتار در مقام بررسی این مسائل از منظر فقه امامیه و عامه به روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است. در مجموع می‌توان چنین گفت که رویکرد غالب در این دو ساحت فقهی، امکان تعزیر از طریق عبادت است ولی ملاحظات متعددی از جمله «ممنوعیت تنفیر از دین»، «عدم استخفاف جنایت»، «تضییع ناشدن حقوق متظلمین»، «محکومیت به مجازات‌های سنگین در صورت رادعه نبودن و عدم تحقق هدف تعزیر»، «تناسب میان عقوبت از طریق عبادت با طبیعت جرم» بایستی در آن رعایت شود.

واژگان کلیدی: فقه کیفری، عبادت به مثابه تعزیر، واجبات تعبدی، فقه امامیه، فقه عامه.

مقدمه

در فقه کیفری، «تعزیرات» اهمیت خاصی دارد و امکان روزآمدسازی انواع مجازات براساس تحولات زمان و مکان و نیز بسته به شخصیت‌های گوناگون مجرمان در آن فراهم‌تر است. همچنان‌که قواعد فقهی متعددی نسبت به این بخش از سزاهای فقهی طراحی شده است؛ به‌عنوان مثال، در خصوص مرجع تصمیم‌سازی نسبت به کم و کیف تعزیر، قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» تعیین‌کننده است؛ یا نسبت به قلمرو تعزیرات و مصادیق تحت‌الشمول آن، قاعده «التعزیر لکل عمل محرم» مورد استناد قرار می‌گیرد و همچنین نسبت به ویژگی تناسب میان احوال و زمان و مکان با تعزیر «قاعده تعزیر کل أحد بحسبه» مدنظر خواهد بود. مسأله این نوشتار نیز موضوعی مرتبط با قاعده نخست و قاعده اخیر است؛ با این توضیح که آیا حاکم می‌تواند عبادات (واجبات تعبدی) همانند نمازهای یومیه یا نماز جمعه را موضوع مجازات تعزیری قرار دهد؟ نسبت به اهمیت و ضرورت این نوشتار نیز گفتنی است که یکی از مباحثی که بنابه تتبع صورت یافته، از چندسال اخیر در محافل رسانه‌ای طرح شده، برخی از آرای قضایی قضات ایرانی است و براساس آن، مجرم را به انجام برخی اعمال عبادی نظیر شرکت در نماز جمعه یا انجام برخی اعمال مستحبی محکوم و ملزم نموده‌اند؛ به‌عنوان نمونه، بنابر اعلام معاون فرهنگی و دانشجویی وزارت علوم (۱۳۹۷)، دانشجویی از سمنان که در جریان اتفاقات دی ماه ۱۳۹۶ بازداشت شده، «محکوم شده به مدت دو سال یک هفته در میان در نماز جمعه شرکت کند»^۱.

در نمونه دیگری، رییس شعبه ۱۰۱ دادگاه جزایی کرمان (دادگاه جرایم اطفال) نوجوان ۱۷ ساله به علت رانندگی بدون گواهینامه و بی احتیاطی منجر به ایراد صدمه بدنی به عابر پیاده مجرم شناخته شده است و به استناد مواد ۷۱۷ و ۷۱۸ قانون مجازات اسلامی، به پنج ماه حبس تعزیری محکوم شده است. با توجه به نوجوان بودن متهم و به استناد ماده ۲۰ قانون مجازات اسلامی حبس نام‌برده به مدت سه سال تعلیق و مجازات جایگزین در نظر گرفته شده است. بر این اساس وی باید به مدت یکسال از تاریخ قطعیت دادنامه هر هفته چهار روز در نماز مغرب و عشاء مسجد محل سکونت خود شرکت و هر سه ماه یکبار گواهی حضور از امام جماعت مسجد به اجرای احکام کیفری ارائه کند^۲. همچنین در مورد دیگری، دادیار شعبه اول دادسرای عمومی و انقلاب شهرستان پلدختر، برای یک فرد که به ایجاد مزاحمت برای بانوان در معابر عمومی متهم و از او شکایت شده بود، بعد از اظهار ندامت و پشیمانی و همچنین فقدان سابقه محکومیت مؤثر کیفری، چنین حکم کرد: حضور در نماز جمعه عبادی و سیاسی شهرستان پلدختر به مدت ۶ ماه به‌عنوان نمونه‌ای از جلسه و کلاس فرهنگی و آموزشی دینی و عقیدتی و اخلاقی که متهم از حضور در جمع نمازگزاران و ارتباط معنوی با پروردگار و بهره‌مندی از خطبه‌های امام جمعه محترم شهرستان پلدختر، که احتمالاً به سمت اعمال خلاف اخلاق مبادرت نمی‌نماید که باید متهم گواهی حضور در نماز جمعه توسط دفتر امام جمعه را به این شعبه ارائه نماید^۳. و در نمونه آخر، دادسرای عمومی و انقلاب شهرستان بهمنی استان کهگیلویه و بویر احمد، در پرونده شماره ۲۲۹۲۲۱/۱۴۰۳/۳/۲۹ را محکوم به شرکت در نماز جمعه ظرف ۳ ماه نموده که گواهی آن باید پس از اتمام مدت مذکور از امام جمعه شهرستان دریافت شده و تحویل قاضی اجرای احکام کیفری شود. در دیگر کشورهای اسلامی نیز می‌توان نمونه کیفر از طریق اعمال عبادی را یافت؛ به‌عنوان نمونه، حفظ قرآن کریم به‌عنوان عقوبت جایگزین حبس در عربستان سعودی (أمر ملکی کریم فی المملكة السعودیة عام ۱۴۰۸ و عام ۱۴۱۱). همچنان‌که قاضی محکمه استان بدر در ۱۵۰ کیلومتری مدینه، حکم الزام یکی از شهروندان به گفتن اذان به مدت یک ماه در یکی از محلات بدر به اضافه حفظ یک جزء کامل قرآن کریم را صادر نموده است^۴.

بر این اساس به نظر می‌رسد با توجه به روند رو به رشد مقوله حکم به «عبادت» در محاکم کیفری، این موضوع (اعم از امکان و شرایط آن) مورد بررسی فقهی در دو ساحت فقه امامیه و عامه قرار گیرد. نسبت به پیشینه تحقیق در کتب و مقالات و سایر آثار فارسی نیز اثری یافت نشد و از این حیث، موضوع این نوشتار، بدیع به شمار می‌آید.

1. See: <https://fararu.com/fa/news/372335/%D8%AD%DA%A9%D9%85-%D8%A8%D8%B1%D8%A7%DB%8C>

2. See: <https://www.tabnak.ir/fa/news/251801/%D8%B4%D8%B1%DA%A9%D8%AA-%D8%AF%D8%B13>

3. See: <https://borna.news/fa/news/667007/%D8%AD%DA%A9%D9%85-%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%A8-%D8>

4. See: <http://www.alriyadh.com/201123/01//article597368.html>

ساختار تحقیق نیز بدین صورت است که نخست، رویکرد فقه عامه در دو قالب رویکرد امتناع و امکان مشروعیت تعزیر از طریق عبادت مورد بررسی قرار گرفته و پس از آن، براساس سنجه‌های فقه عامه، مساله مقاله تحلیل خواهد شد.

۱. رویکرد فقه عامه به «تعزیر از طریق عبادت»

مبنای اختلاف بین فقه‌های عامه این است که آیا تعزیر به صورت عام، از جمله مجازات‌هایی است که در شرع (یعنی در کتاب و سنت) برای آن دلیل و اصلی وجود دارد، یا خیر دلیلی برای آن در شرع وجود نداشته و از جمله مجازات‌های شرعی نمی‌باشد بلکه این مجازات در اختیار قاضی است که متناسب با جرم، زمان جرم و مکان جرم آنها را تعیین نماید. بعد از بررسی نظریات کتب فقهی نمی‌توان کسی از دانشیان سابق و متقدم در فقه عامه را یافت که نص صریحی در خصوص جواز انجام تعزیرات از طریق عبادت داشته باشد؛ به عبارت کامل‌تر، نه نص صریحی بر جواز و نه چنین نصی مبنی بر نهی و منع آن یافت نمی‌شود و تمرکز کتب فقهی بیشتر متوجه آن مجازات‌های تعزیری بوده است که دارای دلیل شرعی در قرآن یا سنت یا عمل اصحاب می‌باشند. به هر روی، از مطالعه منابع فقه عامه، در خصوص امکان یا امتناع تعزیر از طریق اقوال دو قول اصطیاد می‌گردد:

۱.۱. رویکرد ناظر به منع فقهی «تعزیر از طریق عبادت»

برخی از فقه‌های حنفیه (Ibn Abidin, 2003: 4/61, Ibn Nujaym 5/44) قائل به منع فقهی تعزیر به شکل عبادت هستند؛ در واقع ایشان، قائل بر منع تفویض تعزیر به قاضی هستند؛ چراکه این مجازات‌های تعزیری بنا به حالات مختلف قضات گوناگون فرق کرده و متفاوت می‌شوند؛ در حالی که در حالی که شریعت اسلام، قواعد، جنس و چهارچوب‌های مجازات تعزیری را بیان کرده و به صورت منصوص درآورده است به نحوی که این قبیل مجازات‌ها، قابلیت اختلاف و دگرگونی نداشته باشند. در همین راستا، طرابلسی می‌نویسد: «تعزیر مختص به یک فعل معین و یک قول معین نیست» (Al-Trabalsi, 1892:195) یعنی مجازات مطلق است. همسو با این رویکرد، ابو الاعلی المودودی، شیخ علی الحفیف، مصطفی شلبي و وهبه زحیلی (Al-Qasim, 1966:24) مطرح نموده‌اند که نمی‌توان با مجازاتی که امت‌های سابق با آن مجازات نکرده‌اند، مجازات کرد. شیخ البوطی نیز می‌نویسد: در حقیقت «جنس» مجازات و ذات و مقدار آن به طور مطلق به ولی امر تفویض نشده است؛ چرا که ممکن نیست مصالح عباد و اسباب سعادت عباد را به وسیله‌ی کسب تجربه و موازین عقلی بطور مستقل از وحی درک کرد و فهمید» (Al-Bouti, 1983:67.68) و مجازات غیرمنصوص را مورد حکم قرار داد. مستند این اقوال، آیات شریفه متعددی است؛ به عنوان مثال، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹) بیان می‌دارد که تحاکم و داوری از راهی غیر از راه کتاب و سنت جایز نیست و با توجه به عبارت نکره «فی شیء» در سیاق شرط، همه منازعات مومنین و مردم در هر مساله‌ای می‌شود و منطقی در صورت اختلاف، برای کسی که امکانی برای حل اختلاف ندارد، امکان ندارد خداوند متعال دستور برگرداندن آن را بدهد (Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, 1970: 1/39). ممنوعیت مخالفت با حکم خداوند و پیامبر در «همه امور» نیز از آیه شریفه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب: آیه ۳۶) به دست می‌آید (Ibn Kathir, 1999: 6/423). توضیح آنکه، شریعت اسلامی مجازات جرایم حدی را بیان کرده است؛ اما مجازات جرایم تعزیری را مطلق گذاشته و مجازات خاصی برای آن بیان نکرده است؛ بلکه آن را تابع نظر قاضی قرار داده و قاضی باید با در نظر گرفتن مقتضیات جامعه و جرم و همچنین لحاظ حالات و احوالات وقوع جرم مانند جنس جرم، تعداد ارتکاب جرم، و اقناع احساسات جامعه و لحاظ عواملی چون حفظ ضروریات (دین، نفس، نسل، عقل، عرض و مال)، مجازات مناسبی را برای مجرم تعیین نماید. اما قاضی ملتزم است اصل جرم‌انگاری فعل ارتكابی و مجازات آن را در شرع مورد بررسی قرار دهد؛ به طوری که نص دال بر جرم‌انگاری آن عمل را در شرع بیابد و اگر فهمید آن عمل در شرع جرم‌انگاری نشده یا چنین مجازاتی وجود ندارد (مانند تعزیر با عبادت شرعیه)، حق مجازات مرتکب آن را ندارد (Abu Zahra, 1998: 179).

استدلال دوم وجود چنین قاعده‌ای در خصوص معیار کلی مشروعیت مجازات‌ها (و از جمله مجازات تعزیری) است: «هر مجازاتی که برای تادیب و اصلاح و زجر دادن مجرم باشد و نیز در راستای حمایت از جامعه در برابر آسیب رساندن مجرم باشد، آن مجازات، مشروع خواهد بود» (Odeh, 2003: 1/686). بنابر این قاعده، مجازات به نحو مطلق نبوده و مقید به قاعده ذات مجازات است؛ یعنی مجازات بایستی دارای فایده و بازدارندگی باشد؛ بر همین اساس، طبیعت عبادت شرعی، مجازات نام نمی‌گیرد؛ چرا که موجب انزجار دیگران نمی‌شود.

استدلال سوم نیز عبارت است از اینکه، وفق دو آیه شریفه: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری: ۴۰) و «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل: ۱۲۶) خداوند دستور می‌دهد که مجازات از نوع جرم باشد؛ بنابراین سزاوار آن است که مجازات حتی‌الامکان از جنس همان عمل ارتكابی باشد (Al-Ramli, 1985: 8/22; Ibn Qudamah, 2008: 10/347; Ibn Hubayrah, 2008: 2/412). درحالی که عبادت شرعیه هرگز از جنس جرم و جنایت نیست و بنابراین صحیح نیست که عبادت را مجازات بدانیم؛ بلکه عبادت حسنه است و موجب حصول ثواب و اجر می‌شود.

از دیگر سو، عبادت، واجد مجموعه‌ای از شرایط و ضوابط می‌باشد که با وجود آنها می‌توان گفت عبادت به صورت کامل اداء شده و اهدافی که شارع از وضع آن عبادت داشته است محقق گشته است، آن شرایط عبارتند از (۱) اخلاص در نیت که به معنای صاف و عاری بودن شی است و زمانی محقق خواهد شد که آن شی از تمام آن چیزهایی که باعث مکدر شدن آن می‌شود عاری شود^۲ و (۲) موافقت و تطابق عبادت با آن چیزی که شرع بخاطر آن آمده است؛ به طوری که عبادت نباید مخالف با نصوص شرعیه و با قصد آن فردی که آن را قصد کرده، باشد و الا اگر با یکی از این موارد در موافقت نباشد، از عبادت بودن خارج می‌شود [همانند عبادت تعزیری!؛ چرا که بدعت و نوآوری در دین چه به زیادی باشد؛ چه به نقصان در عمل جایز نیست و این عمل، فایده‌ای برای اتیان کننده‌اش در پی نخواهد داشت؛ به دلیل روایت پیامبر که می‌فرمایند: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» (Muslim, 1996: 3/1343). همچنین، براساس روایت نبوی «انما الاعمال بالنیات و انما لكل امری ما نوى، فمن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امره ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه» (Al-Bukhari, 1998: 1/7). نیت در کلیه اعمال انسان بخصوص اعمال عبادی شرط است و در صورتی که عبادت، مجازات فرض شود، قصد از عبادت خارج شده و عبادت بدون قصد، به استناد روایت مذکور عملی بدون فایده و اثر خواهد بود. از دیگر سو، برخی رویکردها، قائل به این هستند که می‌توان از مجازات‌های مقدر در روایات نبوی (مانند جلد کمتر از حد، نفی، تهدید و توبیخ و...) حکم مجازات‌های هم‌جنس غیر مقدر را که فرع بر آن مجازات‌های مقدر هستند، استنباط کرد. بنابراین مجازات بایستی مشابه آن مجازات منصوص باشد و در صورت تعدی از جنس مشابه و وقوع اتلاف و تخریب، ضمان را واجب دانسته‌اند.

از حیث دلیل عقلی نیز، یکی از اهداف مجازات، تشفی خاطر مجنی علیه است و این تشفی خاطر تنها با انتقام یا انجام عملی مثل همان عملی که جانی بر مجنی علیه وارد ساخته، حاصل خواهد شد (Ibn Ashur, 2000: 206) و هیچ یک از این دو مورد در تعزیر به عبادت حاصل نخواهد شد.

۱. البته برخی همانند حنفیه و نیز قولی در مذهب مالی و مذهب شافعی و نیز ابن تیمیّه در حنبله تعزیر

را به رای امام دانسته و هم‌جنس بودن با نوع حد را لازم نمی‌داند (Al-Zayla'i, 1905: 3/208; Ibn Nujaym: 5/44; Ibn Taymiyyah, 2018: 149).

۲. الاخلاص لغه: تصفیة الشيء و تنقیته، يقال: خلص الشيء من الشوائب اذا صفا و اخلص الشيء: نقاه و خلّصه: أزال عنه ما یکدره» در برخی تعاریف چنین آمده است که قربات عبارتست از فعلی که بعد از معرفت به آنکه بدان تقرب جسته می‌شود بر آن ثواب نیز مترتب شود ولو آنکه متوقف بر نیت نباشد اما عبادت آن چیزی است که لزوما مشروط به وجود نیت است (Al-Kafavi, 1998: 724). بنابراین قربت اعم از عبادت است.

همچنین یکی دیگر از اهداف مجازات این است که باعث بازدارندگی مجرم و تالم خاطر او، سبب سرزنش او و دیگران از انجام آن عمل مجرمانه گردد؛ ابن قیم می نویسد: «مقصود خداوند صرفاً مصون ماندن از تکرار نیست، بلکه مقصود او زجر و سرزنش و مجازات جنایت و عبرت گیری دیگران است» (Ibn Qayyim, 1970: 2/121-126)؛ درحالی که در عبادات شرعیه بازدارندگی و سرزنشی از بلبت ارتکاب جرم برای مجرم و دیگران وجود ندارد (Odeh, 2003: 1/611). همچنین، عبادت موجب تالم خاطر مجرم نشده و برایش دردناک نیست؛ بنابراین با قرار دادن عبادت به عنوان مجازات غرض و هدف از انجام تعزیرات محقق نمی شود و در اثر عدم بازدارندگی تعزیر از طریق عبادت، مرتکب جرم «متجری» شده و به سوی انجام حرام های الهی و ظلم به مردم و انتشار جرایم در سطح جامعه سوق داده می شود (Ibn Qayyim, 1970: 2/122).

دلیل دیگر آن است که در صورت تعزیر با عبادات، این امر به «تنفر مردم از عبادات و عدم اقبال به سوی آن» خواهد انجامید و به نحوی مخالفت با هدف شارع از عبادات صورت خواهد گرفت. بر همین اساس است که در خصوص تعزیرات برخی به این قاعده «لا جریمه ولا عقوبه فی التعزیر بغیر نص» تمسک جسته اند (Al-Muhammad, 2008: 137).

۱.۲. رویکرد فقهی به «مشروعیت تعزیر از طریق اعمال عبادی»

وفق مذهب مالکی (Ibn al-Hajib al-Maliki, 1998: 462) و شافعی (Al-Subki, Imam Taqi al-Din, 2003: 22/225) و حنبلی (Ibn Qudamah, Abdullah, 2008: 14/9) و قول راجح در مذهب حنفیه (Ibn Abidin, 2003: 4/60)، مجازات تعزیری به حاکم شرع تفویض شده و اعمال آن براساس نظر حاکم شرع است و اساساً عمده فرق بین حدود و تعزیرات همین است که مجازات تعزیری را حاکم طبق صلاحدید خود تعیین می نماید؛ اما مجازات حدی را شارع مقدس معین می نماید و حاکم در تعیین مجازات تعزیری بایستی اوضاع و احوال جنایت و مجرم را مد نظر قرار دهد. ابن عابدین نظر داده است که: «مجازات تعزیری حسب افراد مختلف، متفاوت است و اگر بدون در نظر گرفتن مجازات تعزیری، مقصود واقع و حاصل می شود، دیگر در نظر گرفتن تعزیر بی معنا می شود و این تعزیر بسته به نظر حاکم و در دست اوست و حاکم به مقداری که مصلحت بداند به اقامه آن می پردازد» (Ibn Abidin, 2003: 4/60). السندی نیز می نویسد: «حداقل مقدار تعزیری که حاکم در اتیان و اعمال آن اختیار دارد، به مقداری است که برای مجرم بازدارندگی از ارتکاب مجدد جرم ایجاد نماید؛ چرا که مقصود در تعزیرات بازدارندگی می باشد؛ در حالی که مقدار مجازات برای حصول بازدارندگی برای هر فردی، فرق می نماید». حسب نظر مالکی نیز، «قطعاً تعزیر از حیث مقدار، جنس و صفات مجازات، برای هر فردی متفاوت است از حیث سن و سال و حالات نفسانی شخص مجرم؛ و در هر حال تعیین آن موکول به نظر و اجتهاد حاکم است» (Ibn Farhun, 1997: 2/289).

بنابراین حسب این نظریات، تعیین مجازات تعزیر از اختیارات حاکم است و او می تواند با لحاظ حالات و احوالات جرم و مجرم، مجازات تعزیری را تعیین، تخفیف یا تشدید نماید.

از جمله ادله ای که بر این باور دلالت دارد، عبارت است از آیه شریفه «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّاكِرِينَ» (هود: آیه ۱۱۴). حسب این آیه شریفه، کثرت حسنات، بدی ها را دفع کرده و پاکی، پلیدی ها (از جمله جرم) را از بین می برد؛ با توجه به اینکه آیه شریفه، شامل هر کار خیری است و نماز از امهات و بزرگترین حسنات است، پس به طریق اولی شامل آن خواهد بود (Qutb: 4/1932). همین مضمون در آیه شریفه «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (فرقان: آیه ۷۰) تکرار شده است؛ ابن عباس در توضیح معنای این آیه می نویسد: «کارهای خوب، کارهای بد را دفع می کنند» (Al-Tha'labi, 2003: 5/286). البغوی نیز همین معنا را تایید می نماید (Al-Baghawi, 2000: 3/18). بعد از این توضیح، با توجه به اینکه، از اهداف و حکمت های وضع مجازات، بخشش و کفاره گناهان کسی است که آنها را مرتکب شده، و نیز این اغراض و اهداف با انجام عبادات قابلیت تحقق دارند، پس عبادت می تواند به عنوان مجازات وضع شود.

دلیل دوم، وجود رویات دال بر جواز تعزیر از طریق عبادت است؛ از جمله: «ما روی عن عبدالله قال جاء رجل الى النبي فقال يا رسول الله اني عالجت امره في اقصى المدينه و اني اصبت منها ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت، فقال له عمر: لقد سترك الله لو سترت نفسك، قال: فلم يرد النبي شيئا فقام الرجل فانطلق فاتبعه النبي رجلا دعاه تلا عليه هذه الايه: (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ) فقال رجل من القوم: يا نبي هذا له خاصه؟ قال: بل للناس كافه» (AlMuhammad, 2008: 4/2116) جهت استدلال به این روایت این است که: این مرد مرتکب جنایتی شد که مستحق تعزیر است؛ زیرا با آن زن هر کار بدی انجام داد جز اینکه با او همبستر نشد.

باوجود این پیامبر چنین فرمودند که نمازهای یومیه و نماز شب، آثار جنایت را از او پاک می‌نماید، پس نیکی‌ها بدی‌ها را از بین می‌برد. حسب روایت دیگری، «عن انس بن مالک قال: كنت عند النبي فجاء رجل فقال: يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي، قال: و لم يساله عنه، قال: و حضرت الصلاه فصلى مع النبي فلما قضى النبي قام اليه الرجل فقال: يا رسول الله اني اصبت حدا فاقم في كتاب الله، قال: اليس قد صليت معنا، قال: نعم، قال: فان الله قد غفر لك ذنبك، او قال حدك» (Al-Bukhari, 1998: 8/166).

مردی، در جلسه اقرار به گناه، موضوعی را که مستلزم اقامه حد باشد افشا ننموده و شاید، گناه صغیره‌ای را مرتکب شده که تصور می‌کرده کبیره است و از این رو پیامبر نیز جستاری در این خصوص انجام نداد؛ زیرا موجبات حد به نحو احتمالی اثبات نمی‌شود و جستار حضرت نیز داخل در عنوان تجسس حرام می‌شد و شاید هم به دلیل تستر و بزه‌پوشی حضرت از این فرد بوده؛ چه آنکه حضرت دید که فرد چنین احساس می‌نماید که اگر مجازات شود، پشیمان می‌شود و باز می‌گردد» (Asqalani, 1959: 12/134). در روایت دیگری، ابوهیره از پیامبر چنین نقل می‌کند: «قال رسول الله صلوات الخمس و الجمعة و رمضان الى رمضان مكفرات ما بينهن اذا اجتنب الكبائر» (Ibn Al-Hajjaj, 1996: 1/209) و «عن ابي ذر: ان رسول الله قال: اتق الله حيثما كنت، و اتبع السيئه الحسنه تمحها، و خالق الناس بخلق حسن» (Tirmidhi, 4/355) وجه استدلال به روایات بدین بیان است که: این روایات، همگی بر این مطلب دلالت صریح دارند که عبادات شرعیه بخصوص عبادتی مانند نماز، اثر ویژه داشته و بر بخشش گناهان و به عنوان کفاره بدی‌ها هستند و گناهان فاعل آن را از بین می‌برند؛ خصوصا که وفق حدیث منقول ابی هریره از نبی اکرم، عامل اساسی جرم از نگاه شریعت، ضعف ایمان است «لا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ، وَ لَا يَشْرِبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرِبُ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارُهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ» (AlBukhari, 1998: 8/256).

این قول به جواز تعزیر از طریق عبادت با روح تعزیرات هماهنگی دارد؛ بطوری که به قاضی این اختیار را می‌دهد تا در صورت صلاح دید خود و تناسب آن مجازات، عبادت را برای اصلاح فرد در نظر بگیرد؛ همانطور که قرار دادن عبادت به عنوان مجازات با هدف تعزیرات نیز هماهنگ است؛ چرا که هدف تعزیرات اصلاح مجرم بوده و عبادات هم برای اصلاح افراد و تهذیب آنان وضع شده‌اند. دلیل دیگر برای ترجیح قول جواز تعزیر به عبادات، آن است که تعزیر از طریق عبادت، ستر و پوششی برای مجرم بوده و با اصل تستر و بزه‌پوشی همسوست؛ همانطور که پیامبر دعوت به بزه پوشی کرده‌اند؛ چرا که این امر باعث می‌شود فرد در پی تربیت نفس خویش برآمده و از انجام آن جرم، نادم و پشیمان گردد. پیامبر در روایتی می‌فرمایند: «اجْتَنِبُوا هَذِهِ الْقَاذِرَاتِ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَنْهَا، فَمَنْ أَلَمَّ فَلْيَسْتَرِ بَسْتِرِ اللَّهِ، وَلْيَتَّبِعْ إِلَى اللَّهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِ لَنَا صَفْحَتَهُ، نُقِمَ عَلَيْهِ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (Sanani, 2010: 1/174).

افزون بر اینها، امکان تعیین عبادات به عنوان مجازات، ممتنع نیست و این دو پارادوکس نما نخواهد بود؛ چه آنکه در سیره شارع، مواردی مانند کفاره ظهار، کفاره وقاع در ماه رمضان و کفاره قتل شبه عمد، صیام است و خداوند روزه را عقوبت این معاصی قرار داده است و بنابه تعبیر فقها «کفاره در اصل نوعی عبادت است» (AlRazi, 2011: 24). البته در خصوص امکان قیاس به کفارات در این بحث، اختلافاتی در گذشته و حال میان اصولیین حنفی و متکلمان وجود دارد (Hariz, 2007: 89-115). همچنین برخی معتقدند که کفارات، جزو مقدرات هستند و نمی‌تواند به تعزیر که غیرمقدر است قیاس شود و یا کفارات جزو زواجر و مجازات‌ها نیست و جزو جوابر است؛ زیرا عبادت تنها با نیت صحیح است و تقرب به خداوند نمی‌تواند زاجر باشد (AlSalami Al-Damascus, 1993: 1/150).

همچنین در موافقی تاریخی، مانند آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدَی نجواکم صدقه» خداوند صدقه را که از جمله قربات شرعی است برای تادیب و زجر مسلمانان که به دنبال خلوت نمودن با پیامبر بودند قرار داد تا مسلمانانی که در اثر این امر رسول الله را از پرداختن به مسائل مهمتر و مشکلات مسلمانان در اثر این تفرّدجویی باز می داشتند، تادیب شوند (AlWahidi, 2004: 230). همچنین براساس حدیث «مَا مِنْ مُسْلِمٍ یُذْنِبُ ذَنْبًا ثُمَّ یَتَوَضَّأُ فِیْصَلِّی رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ یَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ تَعَالٰی لِنَاسٍ لِّلذَّنْبِ اِلَّا غُفِرَ لَهُ» (Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, 1970: 1/218)، امام در موارد وقوع برخی مخالفت ها به قربات تادیب نموده است مانند امر به وضو در صورت وقوع قهقهه در نماز که مستند به روایت اخیر، به وضو امر شده است (Ibn Baz, 2000: 26/235). امام احمد نیز گفته است: «أمر من أمره بإعادة الوضوء و الصلاة بالغیب أو أذى المسلمین إثمًا هو بالتکفیر لما مضی من الذنب و الله أعلم» (Al-Bayhaqi, 2003: 303).

نسبت به قاعده استنادی «لا جریمه و لا عقوبه فی التعزیر بغیر نص» نیز این قاعده مخالف نظر جمهور فقهاست و ایشان اعتقاد دارند که تعزیر تا دون الحد بر گناهان و جرایمی است که شریعت مجازاتهای محدد و مسمایی بر آن ندارد و حکم آن بنابر اختلاف احوال و شرایط مجرم متفاوت شده و افزون بر این، به نظر امام تفویض شده است (Al-Fara, 2000: 297)؛ به عبارت دیگر، تعزیر، اجتهادی و غیر توقیفی است و تا زمانی حدود الهی مورد تعدی قرار نگیرد، نوع و میزان آن بنبله اجتهاد حاکم خواهد بود (Ibn Abidin, 2003: 4 /62).

بنابراین خلاصه ی قول دوم چنین خواهد بود که قاضی یا ولی الامر می تواند عبادات شرعیه را به عنوان مجازات تعزیری تعیین نماید، مانند اعمال دیگر مجازات های تعزیری؛ مشروط به آنکه در انجام آن مجازات، مصلحتی وجود داشته باشد؛ حال فرقی ندارد مصلحت صرفا برای فرد جانی است یا برای جامعه، به ویژه اینکه هدف ما از اعمال مجازات ها اصلاح جامعه و تهذیب اجتماع و اصلاح شخص مجرم است، و شکی نیست در اعمال مجازات تعزیری از طریق عبادت برای مجرم آثار واضحی وجود دارد؛ مضاف بر اینکه بر این تعزیر از طریق عبادت منافی بار می شود که به اجتماع برمی گردد. به عبارت بیشتر، بنابر یک دسته بندی، عبادت از حیث عموم و خصوص به دو قسم تفکیک می شود؛ دسته نخست، عبادات خاص هستند که بر انسان واجب عینی می باشد؛ بطوری که تا انسان آن را اداء ننماید، گویی اطاعت امر مولی را اتیان نکرده است، و منفعت این نوع از عبادت صرفا شامل خود مکلف می شود و دیگران از قصد و فعل او منفعتی نخواهند برد؛ همانند کلیه اعمال عبادی محض مانند نماز، روزه، حج، زکات. اما عبادات عام، به عباداتی اطلاق می شود که نفع آن عمل علاوه بر اینکه شامل خود فاعل عمل می شود، شامل دیگر مسلمانان نیز می شود؛ مانند: اذان، اقامه، قضاء، افتاء، حسبه، تعلیم قرآن و علوم شرعی و... (Ibn Hazm: 8 /191, AlSarkhasi 1992: 4/258) و تعزیر از طریق عبادت، در دسته دوم قرار می گیرد که تهذیب جامعه بصورت کلی و اصلاح و تهذیب خود مجرم بصورت خاص و بازدارندگی برای مجرم و دیگران در اثر آن رخ خواهد داد.

همچنانکه عبدالقادر می نویسد: «اصولی که مجازات در شرع بر آن استوار است، ناشی از دو اصل اساسی یا کلی است که برخی ناظر به محافظت از جامعه در برابر جرم بوده و برخی ناظر به اصلاح شخص مجرم است» (Odeh, 2003: 1/611) و ابوزهره بر ماهیت پیشران شریعت در پیشگیری از جرم از طریق انضباط روانی تاکید کرده و می نویسد که: «همه عبادات اسلامی برای اعتلای وجدان و تهذیب نفس و پرورش روحیه وحدت (ائتلاف) در قلب مؤمن است که این روحیه، تکوین گر این احساس در شخص است که وی جزو جامعه ای است که در سایه و حمایت آن زندگی می کند و از اوست. این تفکر وی را از ارتکاب جرم بازداشته و یا او را از اصرار و تکرار جرم باز می دارد» (Abu Zahra, 1998: 2/24).

این تاثیر مطرح شده نسبت به عبادات در حقوق کیفری، امری است که قرآن و روایات در تعبیر متعددی بدان تصریح داشته اند؛ از جمله آنکه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (Al-Ankabut: 41) یا روایت نبوی «الصوم جنة» (AlBukhari, 1998: 6/2723).

پس از بیان امکان می‌توان در میان مطالب فقهای عامه ضوابطی را برای استخدام اعمال عبادی به‌عنوان «تعزیر» یافت:

الف- وجود ظن به اینکه تعزیر از طریق قربات شرعیه، مصلحت مدنظر شارع را محقق خواهد نمود؛ یعنی تأدیبات و اصلاح را. چه آنکه در صورتی که تصرف امام منصرف از تحصیل مقاصد باشد، آن عمل باطل خواهد بود (AlQarafi, 2003: 4/281), 184 (AlGhamdi, 2008). به عبارتی، «زجر و اصلاح و تأدیبات» مقاصد هستند و وسائل (تعزیر) نیز در صورت عدم انتاج به این اهداف، ساقط می‌شوند (AlShatibi, 1996: 2/353).

ب- عقوبت به عبادات استخفاف و کم شمردن جنایت واقع شده نشود.

ج- عقوبت به عبادات، به تضییع حقوق متظلمین منجر نشود.

د- در عقوبت از طریق عبادات، به شخصیت جانی توجه شود و در صورت تکرار جرم، عقوبتهای شدید و رادعه تعیین شود.

هـ- عقوبت مناسب با طبیعت جرم و متکافی با آن باشد (Asqalani, 1959: 12/179)؛ همچنانکه عقوبت تجاهر به روزه‌خواری، تکلیف به روزه در ایام محدودی است.

و- جرم مدنظر، خطر نسبت به جامعه نباشد مانند ناآمن کردن راه‌ها، تعدی بر امنیت دولت، نشر رذائل در جامعه

ز- رفتار جانی، افکار عمومی را برنیانگیزاند.

ح- تعزیر از طریق عبادت با عقوبت مقرر برای فعل مرتکب، شرعاً یا قانوناً تعارض نداشته باشد.

و- حکم به اتمام حقوق برآمده از فعل مجرمانه جانی قبل از حکم به تعزیر از طریق عبادات (AlGhamdi, 2008: 2825).

برخی نیز معتقدند که هر عمل عبادی که اخذ اجرت بر آن جایز باشد، می‌تواند عقوبت تعزیری قرار گیرد. همچنین هر عمل عبادی که نتوان بدان الزام کرد، نمی‌تواند عقوبت تعزیری قرار گیرد مانند نماز!

۲. امکان‌سنجی تعزیر از طریق اعمال عبادی در فقه امامیه

در فقه امامیه می‌توان این مسأله را از جهات گوناگونی مورد بررسی قرار داد:

نخست آنکه، از حیث فقهی می‌توان الزام حکومتی به عبادت (فارغ از آنکه عنوان آن مجازات باشد یا نباشد) را فاقد منع فقهی دانست. وظایف عبادی مسلمانان، صرفاً جنبه فردی و شخصی ندارد، بلکه در عین نیاز به قصد قربت، با ابعاد گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی توأم است. و از این جهت، با جامعه و حکومت ارتباط می‌یابد. همچنانکه، حسب آیه شریفه «و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز الذین ان مکنهم فی الارض اقاموا الصلوٰة و آتوا الزکوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبة الامور» (Hajj: 40 & 41)، از خصایص تمکن آن است که زمینه برپایی نماز و انجام امر به معروف و نهی از منکر فراهم می‌شود. منظور از «تمکن» نیز در اختیار داشتن همه شرایط و امکانات لازم برای انجام یک کار است؛ همانند دانش و فن، ابزار و لوازم، قدرت و توان، مدیریت و تشکیلات (Tusi: 7/323) که مفسران در این آیه آن را به «در اختیار گرفتن حکومت» معنا نموده‌اند (Mughniyyah, 1952: 7/140; Tabarsi, 1952: 7/140; Maraghi: 17/120). افزون بر نماز، حج (Hurr Al-'Amili, 2002: 8/15)، حضور در نماز جماعت مسجد (Hurr Al-'Amili, 2002: 5/377) و نیز دریافت زکات نیز موضوع اجبار و الزام حکومتی در منابع دینی قرار گرفته است. همچنین، قصد قربت در اعمال، چه تعبدی و چه توصلی نمی‌تواند مانع از تعلق الزام حکومتی به آن اعمال شود. در واقع، لزوم قصد قربت در اعمال تعبدی (مانند نماز) به دلیل تعلق امر الهی بر آن است (Iraqi, 1983: 1/183; Al-Sabzevari, 1417: 1/66)؛ اما این بدان معنا نبوده که فرد محکوم در انجام دستور دادگاه مبنی بر عبادت تعزیری، نمی‌تواند قصد قربت نماید.

1. See: Al-Harithi, 2024.

۲. تمکین در آیات دیگری از قرآن نیز به معنای سلطه اجتماعی و حکومت بکار رفته است (Yusuf: 21; Al-Kahf: 84; Al-A'raf: 10).

در ادامه این نکته، البته تعزیر به مواردی همچون نماز جماعت، از دو جهت نمی‌تواند مانع فقهی داشته باشد؛ چه آنکه نخست، اگر کسی به اجبار در جماعت شرکت کند، ولی قصد ریا نداشته، ریا حساب نمی‌شود و نمازی که با قصد عبادت می‌خواند صحیح است (Mousavi Khomeini, 2013: Question. 947). در ثانی، چنین الزامی، اغلب از قبیل الزام به «مقدمات العمل» است و به‌عنوان مثال، رفتن به مسجد، موضوع الزام و گواهی شدن رفتار مجرم می‌باشد که ظاهر عدم بطلان چنین عمل عبادی است (Maliki: 2/444). فقهای همچون امام خمینی (رحمه‌الله‌علیه) نیز در پاره‌ای از مسائل دینی، اجبار را می‌پذیرند و بر این باورند: این که خدای متعال در قرآن کریم فرمود: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) ناظر به این است که عقاید را نمی‌توان تحمیل نمود اما آنچه می‌توان به آن اِکراه و اجبار نمود صورت دین الهی است؛ لذا پیامبران (علیه‌السلام) مأمور بودند، هر طور که ممکن است صورت دین را بر مردم تحمیل کنند تا صورت عالم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند، تا مردم به قدم خود آن را بپیمایند و به سعادت برسند. (Mousavi Khomeini, 1989: 1/37).

نکته دوم آن است که تعزیر در فقه امامیه چه از حیث نوع و چه مقدار، حد و حصری ندارد. به نحوی که حتی قانونگذار نیز نمی‌تواند هیچ‌گونه محدوده و حد و مرزی را برای آن تعیین نماید و تعیین نوع مجازات تعزیری نیز به نظر خود قاضی بستگی داشته، و تعیین مجازات قانونی خلاف شرع به نظر می‌رسد (AlMuhaqqi AlKaraki, 1993: 1/320; AlMaqdisiArdabili: 3/15; AlNajafi, 1983: 41/599). شهید اول در این خصوص می‌نویسد: «حاکم در انتخاب نوع مجازات در تعزیرات اختیار دارد؛ ولی در حدود به جز در محاربه چنین اختیاری وجود ندارد» (Hurr Al-'Amili, 2002: 2/144). در واقع، از نظر فقهای امامیه «تعزیر، عبارت است از عقوبتی که در غالب موارد در اصل شرع برای آن حد و اندازه‌ای، تعیین نگردیده است» (Fayyaz, 1976: 49-50) و برخلاف حد، مقدار و کیفیت تعزیر به صلاح‌دید حاکم شرع واگذار شده است (A Group of Authors, 2009: 93-94). در روایات امامیه نیز «از باب نمونه و تمثیل» به شیوه‌های مختلف تعزیر، مانند تشهیر، توبیخ، سخت‌گیری در خوراک، سیاه کردن صورت، محروم کردن از اشتغال به برخی شغل‌ها و مناصب خاص و گرفتن اموال اشاره شده است (Hurr Al-'Amili, 2002: 27/333; Alkaline, 1986: 7/240; Sheikh Saduq, 1992: 3/59). آن به صلاح‌دید حاکم (بمیراه الحاکم) (AlNajafi, 1983: 42/169) و نیز ارتباط تعزیر با شخصیت روحی و جسمی مجرم نیز نشان می‌دهد که با وجود یافت نشدن تعزیر به عبادت در نصوص دینی، چنین امری نمی‌تواند تلقی به منع شود. شرایطی هم که در فقه امامیه برای تعیین تعزیر بیان گشته است فاقد اشعار نسبت به مقوله تعزیر از طریق عبادت است؛ این شروط عبارت است از: «کمتر از حد بودن» (Al-Hilli, 1987: 4/155) و منع از تعزیر با مجازات مالی و جانی (Al-Hilli, 1999: 5/349)، راه‌حل آخر بودن تعزیر (جز با تعزیر دست از جرم برندارد) (Al-Tusi, 1967: 8/66)، اشتراط به وجود مصلحت (Al-Safi: 76).

نکته دیگر آن است که تعزیرهای مختلف در روایات که مجازات‌های رایج و عقلایی عصر شارع است، قریبه است بر اینکه در تعزیر، تأدیب و اصلاح مجرم و تطهیر ظاهر جامعه از آلودگی گناه، مورد نظر است، نوع خاصی از تعزیر مورد نظر نیست و انواع منصوص تعزیر، طریقت دارند، نه موضوعیت و روشن است که همه مجرمان در همه زمان‌ها با یک نوع مجازات اصلاح نمی‌شوند. احکام تعزیرات نیز بایستی به گونه‌ای باشد که بتواند اغلب مردم را به احترام به شریعت و جلوگیری از نقض آن در ملأ عام وادارد؛ نه اینکه بی‌اثر باشد یا آنان را نسبت به شریعت بدبین کند. این هدف جز با توسعه در انواع تعزیر ممکن نیست (Montazerghaem, 2020: 235).

به عبارت دیگر همانطور که حاکم می‌تواند با استناد به دلیل عقل و بنای عقلا برای برخی کارهای موجب هرج و مرج یا فساد اجتماعی یا اختلال نظم عمومی، تعزیر غیر منصوص وضع کند، می‌تواند برای بعضی از اسباب تعزیرات منصوص، اگر مجازات عقلایی جدید رایج سبک‌تر و مؤثرتر وجود داشته باشد از آنها استفاده کند. به نظر برخی فقها حتی اگر انحصار تعزیر در ضرب را بپذیریم در صورتی که مستحق تعزیر به نوع دیگر مجازات کمتر از ضرب، ردع می‌شود، محکوم کردن او به ضرب جایز نیست (Al-Safi: 70).

بنابراین در انتهای این نکته می‌توان لزوم تدریجی و سلسله‌مندی تعزیر از مراتب پایین به مراتب اشد را نیز مطرح کرد که در مراتب پایین، تعزیر از طریق عبادت قرار داشته که قاضی می‌تواند در صورت تناسب با احوال مجرم و طبیعت جرم و میزان امکان بازدارندگی بدان حکم نماید (Chitsazian, 2022: 171-194; Asqalani, 1959: 2/197). همچنانکه برخی بر این عقیده هستند که در تعزیر ابتدا بایستی، کیفی‌های خفیف، اعمال شود و در صورتی که این امور مؤثر واقع نشود، حکم تازیانه اجرا گردد (Montazeri, 1988: 2/329).

همچنانکه در منابع فقهی امامیه، فقها به این دو روایت که مشتمل بر اکتفا به نماز در برابر معصیت مجرم بوده، استناد نموده‌اند؛^۱ از جمله آنکه، از امیر مومنان نقل شد که در مسجد، به انتظار وقت نماز بودیم. فردی از میان جمعیت بلند شده و گفت: یا رسول خدا گناهی را مرتکب شده‌ام. حضرت از وی روی برگرداند. پس از نماز دوباره بلند شد و همین مطلب را تکرار نمود. پیامبر فرمود: این نماز را با طهارت نیک خوانده‌ای؟ گفت: بلی. حضرت فرمود: این نماز، کفاره گناه تو خواهد بود (Tabarsi, 1952: 5/307). همچنین، فردی به پیامبر عرضه داشت، مرا مجازات کن؛ چه آنکه زنی را هنگام معالجه لمس نموده و بوسیدم. حضرت جوابی نداد. وی رفت و سپس کسی را فرستاد تا او را برگرداند. حضرت برای او این آیه را خواند: اقم الصلاة طرفی النهار و زلفا من اللیل ان الحسنات یدھبن السيئات (Hud: 114). فردی این سوال را پرسید که این فقط برای اوست؟ حضرت گفت: برای همه مردم است (Montazeri, 1988: 2/402). در حدیث دیگری از یکی از یاران پیامبر ص بنام "ابی امامه" می‌خوانیم که می‌گوید: روزی در مسجد خدمت پیامبر ص نشستیم بودیم که مردی آمد و عرض کرد یا رسول الله من گناهی کرده‌ام که حد بر آن لازم می‌شود، آن حد را بر من اجرا فرما، فرمود: آیا نماز با ما خواندی؟ عرض کرد آری، ای رسول خدا، فرمود: خداوند گناه تو - یا حد تو - را بخشد (Makarem Shirazi, 2004: 9/267). همچنین «من قال لصاحبه: ... لا و ابي فليقل أشهد أن لا اله الا الله فاتنھا كفاره لقوله: کسی که به دوستش بگوید: به جان پدرم قسم که فلان کار را انجام نداده‌ام، باید بگوید: أشهد أن لا اله الا الله و همین جمله، کفاره سخن او محسوب می‌شود» (Makarem Shirazi, 2004: 9/71). تعابیر عام فقهای امامیه نیز که متأثر از رویکرد «غایت‌انگار» ایشان است، تصریح بر این دارد که تعزیر، به هر نوع رفتاری که مجرم را از «تکرار جرم» بازدارد، اطلاق می‌شود (Makarem Shirazi, 2004: 9/32-49; Mousavi Ardebili, 1992: 62).

ماهیت الزام حکومت به تعزیر از طریق عبادت نیز گرانیگاه لغوی «تعزیر» (نیاری رساندن به مجرم) را در خود مستتر دارد؛ توضیح آنکه، راغب اصفهانی، تعزیر را به معنای نصرت و یاری گرفته، و معتقد است که آیات «وَتُعْزَّرُوهُ وَتُقَوِّرُوهُ» (Fath: 9) و «وَأَمْنُكُمْ بِهِ رُسُلِي وَعَزَّزْتُمُوهُمْ» (مائده: ۱۲) به این معنا اشاره دارد و سپس اضافه می‌نماید که تعزیرکننده نیز در مقام یاری نمودن بر آمده و تأدیب‌شونده را از آنچه به زیان اوست دور می‌سازد (Al-Raghib Al-Isfahani, 1985: 345). حال با توجه به آنکه بسیاری از جرایم به دلیل دوری از یاد خدا و حقیقت اتصال به درگاه ربوبی اوست، همچنانکه آیه شریفه ۱۲۴ سوره طه می‌فرماید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»، اجرای درست و متناسب تعزیر از طریق عبادت می‌تواند، مصداق یاری مجرم باشد (برخلاف آنچه در قسمت فقه عامه، چنین امری سبب تنفیر از دین تلقی می‌شد)؛ همانند آیه شریفه که می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ... وَلَيَبْدِلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» به نحوی که بر اثر انجام اعمال صالح و ایمان، جامعه به آسایش و امنیت روانی خواهد رسید. بنابراین با وجود اینکه برخلاف حد که فلسفه اجرای آن، دفاع از مصالح بنیادین جامعه است، در تعزیر، امید به اصلاح و تأدیب مجرم شرط است (Shahid Awwal, 1980: 142-144; Mousavi Ardebili, 1992: 90)، ولی با این حال در تعزیر از طریق عبادت، جامعه نیز منتفع خواهد شد.

۱. لازم به ذکر است ظاهر تعابیر برخی فقها در تحلیل این قبیل روایات آن است که حضرت در این موارد، تعزیری اعمال ننموده و به صرف نهی از منکر اکتفا نموده است (Khansari, 1986: 7/121). مشعر از این عبارت، چنین خواهد بود که این روایات دال بر تعزیر از طریق عبادت نبوده و تنها نهی از منکر به شمار می‌آید.

نکتہ دیگر آن است کہ مفهوم عبادت، ابای از اندراج ذیل ماهیت «عقوبت» ندارد؛ در واقع، خود شارع از این ہمائی عقوبت و عبادت و بہ تعبیری «اطلاق عبادت بر برخی عقوبت‌ها»، احترازی نداشته است؛ همچنان کہ مقصود از کفارہ در اصطلاح فقہی، عبادتی مخصوص است (AlNajafi, 1983: 33/167; Sabzevari, 1996: 22/326). در تعاریف دقیق تر دیگری، کفارہ بہ عبادتی خاص اطلاق شدہ کہ غالباً تخفیف دہندہ یا اسقاط کنندہ عقوبت است، تعریف شدہ است؛ چہ آنکہ برخی موارد کفارہ مانند کفارہ قتل خطا، عقوبت بہ شمار نیامدہ؛ بلکہ رویکرد تادیبی و تنبیہی در آن ہست (Al-Fadhel Miqdad, 1983: 3/391).

ولی بہ ہر حال نظام قضایی بایستی بہ این امر توجہ داشتہ باشد کہ در تعزیر از طریق عبادت، بایستی صورت فقہی عبادت (و صیانت از آن در برابر ریا و آمیختگی آن با نیت غیرالہی) حفظ شدہ تا اثری کہ شارع و نیز قاضی بہ دنبال آن ہستند، کہ ہمانا بازدارندگی مجرم و بازگشت وی بہ اجتماع و ادغام در آن است محقق شود. بدیہی است کہ نوشتار مربوط بہ فقہ امامیہ بہ مباحثی همچون تالی فاسد و محذور تنفیر از دین نیز توجہ دارد و در صورتی کہ تعزیر از طریق عبادت منجر بہ ناخوش آیی مردم از عبادت و بازدارندہ ناشدگی این مصادیق از تعزیر شود، در این صورت، قاضی بایستی از حکم بہ تعزیر از طریق عبادت امتناع نماید؛ ہنمچنانکہ انس بن مالک از پیامبر نقل کردہ است: «آسان بگیرید، سخت نگیرید؛ بہ مردم آرامش دہید و آنان را فراری ندهید» (Al-Nawawi, 1995: 327). البتہ بہ نظر می رسد در مقایسہ با آثار منفی محتمل ناشی از تعزیر از طریق عبادت-کہ طبعاً با توجہ بہ احوال و موارد خاص بدان حکم می شود و با توجہ بہ مبانی پیش گفته نوع تعزیر احتراز از تقنین داشتہ و بہ صلاح حدید قاضی بستگی دارد- در مقایسہ با آثار مثبت برآیند از این نوع تعزیر غیرقابل توجہ خواہد بود. در واقع، وفق آیہ ۷ عنکبوت: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ: "کسانی کہ ایمان آوردند و عمل صالح انجام دارند گناہان آنان را می پوشانیم". و بہ این ترتیب اثر خنثی کنندہ گناہ را در طاعات و اعمال نیک تثبیت می کند. از نظر روانی نیز شک نیست کہ کار نیک کہ از انگیزہ الہی سر چشمہ گرفته بہ روح آدمی لطافتی می بخشد کہ آثار گناہ را می تواند از آن بشوید و آن تیرگیہا را بہ روشنائی مبدل سازد (Makarem Shirazi, 2004: 9/267).

نتیجہ گیری

براساس آنچه گذشت بنابر فقہ عامہ، تعزیر مقید بہ ضوابطی از جملہ شرعی بودن، تحقیق مصلحت بواسطہ آن، ہم جنس بودن با جرم، عدم زیادت بر حد مقدر شدہ در امثال آن تعزیر است. در این میان عبادات نیز از آنجایی کہ نقشی مہم در دگرگونی آدمی و ہدایت وی و انفصال از جرم و انحرافات دارد، می تواند در صورت صلاح حدید قاضی بہ عنوان عقوبت در نظر گرفتہ شود. بنابراین، ملاحظہ می شود کہ فقہای عامہ در برخورد با تعزیر از طریق عبادت، بہ صورتی موسع فتوا دادہ، بہ گونه ای کہ در صورت وجود مصلحت، این امر را نیز مجاز می شمارند. رویکرد فقہ امامیہ گرچہ در تنافی با رویکرد سزاگرایی و فقہ اللغہ است ولی بیگانہ با غایتگرایی در کیفر (اصلاح مجرم و ادغام وی در اجتماع) ہم نیست؛ بہ عبارت دیگر، از آنجایی کہ بازدارندگی جزو مقومات تعزیر است و در تعزیر شخصیت مجرم، وضع روحی و جسمی و زمان و مکان دخالت دارد، کیفر تعزیر نامعین و متناسب با شدت جرم و تأثیر آن در جامعہ و شخصیت مجرم است، بنابراین، می تواند حکم بہ عبادت در تعزیر کرد. البتہ مناسب تر آن است کہ از اقدام اصلاحی تعبیر بہ میان آید. ولی بہ ہر روی، حکم بہ عبادت، ہم با تستر و بزه پوشی و ہم با حق بازگشت مجرم بہ جامعہ و قواعد فقہی مانند وزر و شخصی بودن مجازات ہمرستا است و بیشتر نشانگر مبنای رحمت الہی در کیفر است.

۱. برخی نیز در تجویز سایر تعزیرات (بہ نحو لا بشرط نسبت بہ نوع خاصی از تعزیر) اطلاقات باب تعزیر و امر بہ معروف و نہی از منکر را مکفی می دانند (Muhaqiq Damad, 2013: 220).

References:

The Holy Quran

- A Group of Authors, (2009), Ta'zirat az Didgah-e Fiqh va Huquq-e Jaza (Ta'zir from the Perspective of Jurisprudence and Penal Law), 2nd Ed., Tehran: Research Institute for Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Abu Zahra, (1998), Al-Jarimah wal-Iqab fi Fiqh Al-Islami (Crime and Punishment in Islamic Jurisprudence), Cairo: Dar Al-Fikr Al-'Arabi.[In Arabic]
- Al-Baghawi, Husayn ibn Mas'ud, (2000), Tafsir Al-Baghawi: Ma'alim Al-Tanzil, Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi.[In Arabic]
- Al-Bahuti Al-Hanbali, Ibn Idris, Kashshaf Al-Qina' 'an Matn Al-Iqna', Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah [In Arabic]
- Al-Bayhaqi, Ahmad ibn Al-Husayn, (2003), Al-Jami' li Shu'ab Al-Iman, 1st Ed., Riyadh: Maktabat Al-Rushd. [In Arabic]
- Al-Bouti, Muhammad Sa'id Ramadan, (1983), Dawabit Al-Maslaha fi Al-Shari'ah Al-Islamiyyah (Principles of Public Interest in Islamic Law), Beirut. [In Arabic]
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Isma'il, (1999), Sahih Al-Bukhari, Riyadh: Bayt Al-Afkar International. [In Arabic]
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il, (1998), Sahih Al-Bukhari, Al-Maktabah Al-'Asriyyah. [In Arabic]
- Al-Dasuqi, Ahmad Al-Dardir Muhammad 'Arfa, (1999), Hashiyat Al-Dasuqi 'ala Al-Sharh Al-Kabir, Beirut: Dar Al-Fikr Publishing. [In Arabic]
- Al-Hajjawi, Mansur ibn Yunus, (1996), Zad Al-Mustaqni' fi Ikhtisar Al-Muqni', Riyadh: Dar Al-Watan. [In Arabic]
- Al-Hasani, Muhammad ibn Ismail, (2011), Al-Tanwir Sharh Al-Jami' Al-Saghir, Riyadh: Dar Al-Salam Library. [In Arabic]
- Al-Hilli, Hasan ibn Yusuf, (1989), Qawa'id Al-Fiqhiyyah, Qom: Al-Mu'assasah Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Hilli, Hasan ibn Yusuf, (1992), Tahrir Al-Ahkam, Qom: Al-Mu'assasah Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (1987), Al-Mukhtasar al-Nafi', Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (1987), Sharai' Al-Islam fi Masa'il Al-Halal wal-Haram, Qom: Al-Isma'iliyyah Press. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (1989), Sharh Al-Muqaddimah Al-Hadramiyyah, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (1992), Al-Jami' li Sharh Al-Muqaddimah Al-Hadramiyyah, Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (1994), Al-Nahj al-Sawi fi Sharh Qawa'id al-Fiqh, Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (1997), Al-Wafi bi al-Wafi, Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (1999), Al-Masalik ila Masalih Al-Malik, Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]
- Al-Hilli, Ja'far ibn Ahmad, (2001), Sharh Al-Nahj Al-Sawi, Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]
- Al-Hilli, Zayn al-Din (Al-Shahid al-Thani), (1987), Raudat al-Bahiyyah fi Sharh Al-Lum'ah Al-Dimashqiyyah, Qom: Al-Dawri Press. [In Arabic]
- Al-Hilli, Zayn al-Din (Al-Shahid al-Thani), (1990), Sharh Lum'at Dimashqiyyah, Qom: Al-Dawri. [In Arabic]
- Al-Hilli, Zayn al-Din (Al-Shahid al-Thani), (1991), Masalik al-Muhajja fi Sharh Al-Lum'ah Al-Dimashqiyyah, Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]
- Al-Hilli, Zayn al-Din (Al-Shahid al-Thani), (1993), Jami' al-Maqasid fi Sharh Al-Qawa'id, Qom: Al-Mu'assasah Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Hilli, Zayn al-Din (Al-Shahid al-Thani), (1996), Al-Radd 'ala Al-Awasil, Qom: Al-Hadi Foundation. [In Arabic]

- Al-Jassas, Abu Bakr Al-Razi, (2011), Sharh Mukhtasar Al-Tahawi, Dar Al-Basha'ir Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Mawardi, Abu Al-Hasan Al-Basri, (1993), Al-Hawi Al-Kabir, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Mawardi, Abu Al-Hasan, (1991), Al-Iqna' fi Hall Alfaz Abi Shuja', Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Mousavi Al-Sabzevari, Abd Al-A'la, (1996), Tahdhib Al-Usul, 3rd Ed., Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
- Al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya ibn Sharaf, (1999), Al-Majmu' Sharh Al-Muhadhdhab, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Nawawi, Muhyiddin, (1991), Raudat Al-Talibin wa Umdat Al-Muftin, Translator, Beirut: Al-Maktab Al-Islami. [In Arabic]
- Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf, (1988), Minhaj Al-Talibin, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf, (1995), Riyad Al-Salihin, Beirut: Al-Maktab Al-Islami. [In Arabic]
- Al-Nawawi, Yahya, (1990), Al-Salihin, Min Hadith Sayyid Al-Mursalin, Beirut: Dar Al-Fikr Al-Mu'asir. [In Arabic]
- Al-Nisaburi, Muslim ibn Al-Hajjaj, (1996), Sahih Muslim, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Niyazi, Muhammad ibn Yusuf, (1996), Tanwir Al-Hawalik 'ala Muwatta' Malik, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Raghib Al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad, (1985), Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an, Qom: Al-Kitab Publishing. [In Arabic]
- Al-Ramli, Ahmad ibn Hamzah, (1985), Nihayat Al-Muhtaj, Beirut: Dar Al-Fikr Publishing. [In Arabic]
- Al-Subki, Imam Taqi al-Din, (2003), Takmilat Al-Majmu', Riyadh: Dar Alam Al-Kutub for Distribution and Publishing. [In Arabic]
- Al-Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad, (2003), Al-Kashf wa Al-Bayan, Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Wahidi Al-Naysaburi, Abu Al-Husayn Ali ibn Ahmad, (2004), Asbab Al-Nuzul, Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyyah. [In Arabic]
- Al-Zayla'i, Uthman ibn Ali, (1905), Tabyin Al-Haqaiq, Cairo: Al-Kubra Al-Amiriyyah Publishing, Cairo. [In Arabic]
- Hilli, Hasan ibn Yusuf, (1999), Tahrir Al-Ahkam Al-Shar'iyyah 'ala Madhhab Al-Imamiyyah, Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Hilli, Ibn Idris, (1990), Al-Sara'ir Al-Hawi li Tahreer Al-Fatawi, Qom: Al-Islami Publishing. [In Arabic]
- Humaydi Al-Harithi, bin Muhammad, (2024), "Al-Ta'zir bi A'mal Al-Qurb" «Ta'zir by Acts of Worship», Umm Al-Qura University, College of Judicial and Regulatory Studies, Vol. 7, Issue 65, pp. 562-579. Available at: https://adlm.moj.gov.sa/topic_d_d.aspx?ID=43&IDd=861 [In Arabic]
- Hurr Al-'Amili, Muhammad ibn Hasan, (2002), Tahdhib Wasail Al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il Al-Shari'ah, Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Abidin, (2003), Radd Al-Muhtar, 2nd Ed., Beirut: Dar Al-Fikr Publishing. [In Arabic]
- Ibn Ashur, Muhammad Al-Tahir, (2000), Maqasid Al-Shari'ah Al-Islamiyyah, Mecca: Dar Al-Fajr Publishing. [In Arabic]
- Ibn Baz, Abdulaziz Ibn Abdullah, (2000), Majmu' Fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah, Qom: Dar Al-Qasim Publishing. [In Arabic]
- Ibn Baz, Abdulaziz Ibn Abdullah, Majmu' Fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah, Compiled by Dr. Muhammad Al-Shuwaier, Available at: <http://www.binbaz.org.sa/book/m026.pdf>. [In Arabic]
- Ibn Farhun, Ibrahim ibn Ali, (1997), Tabsirat Al-Hukkam fi Usul Al-Qadhiyah wa Manahij Al-Ahkam, Library of Al-Azhar Colleague. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, Ahmad, (2007), Musnad Al-Imam Ahmad ibn Hanbal, 1st Ed., Beirut: Al-Risalah Foundation. [In Arabic]
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali, Al-Muhalla bi Sharh Al-Mujalla, Beirut: Dar Al-Jil Publishing. [In Arabic]

- Ibn Hubayrah, Yahya, (2008), Al-Ifsah 'an Ma'ani Al-Sihah, Cairo: Dar Al-Watan Publishing. [In Arabic]
- Ibn Kathir, Isma'il ibn Umar, (1999), Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Muflih, Shams al-Din, (2004), Al-Furu', Beirut: Al-Risalah Foundation. [In Arabic]
- Ibn Nujaym, Zayn al-Din, Al-Bahr Al-Raiq Sharh Kanz Al-Daqa'iq, Dar Al-Kitab Al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, (1970), Sharh Sunan Abi Dawud, Medina: Muhammad Abd Al-Muhsin Publisher. [In Arabic]
- Ibn Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr, (1970), Sharhuhu 'ala Sunan Abi Dawud, Verified by Abd al-Rahman Uthman, 2nd Ed., Medina: Al-Maktabah Al-Salafiyyah. [In Arabic]
- Ibn Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr, (2002), I'lam Al-Muwaffiqin 'an Rabb Al-'Alamin, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Amaliyyah. [In Arabic]
- Ibn Qudamah, Abdullah, (2008), Al-Mughni, 3rd Ed., Riyadh: Dar Alam Al-Kutub. [In Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Abd al-Halim, Majmu' Al-Fatawa, Rabat: Maktabah Al-Ma'arif Publishing. [In Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad, (2018), Al-Siyasah Al-Shar'iyyah fi Islah Al-Ra'i wal-Ra'iyyah, Riyadh: Dar 'Ata'at Al-Ilm. [In Arabic]
- Karkhi, Abu Bakr, (1993), Mukhtasar Al-Tahawi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Kasani, 'Ala' al-Din Abu Bakr, (1983), Bada'i' Al-Sana'i' fi Tartib Al-Shara'i', Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Khwansari, Sayyid Ahmad, (1986), Jam' Al-Madarik, Qom: Isma'ilian Publishing. [In Arabic]
- Mahmud, Ahmad, Al-Wasit fi Masa'il Adab Al-Qada'. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir, (1982), Bihar Al-Anwar, Tehran: Al-Islamiyyah Library. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir, (1982), Zad Al-Ma'ad fi Ahkam Al-Akhirah, Tehran: Al-Islamiyyah Library. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser, (2004), Ta'zir va Gostareh An (Ta'zir and Its Scope), Qom: Imam Ali bin Abi Talib School. [In Arabic]
- Malik, Ibn Anas, (1985), Al-Muwatta', Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi. [In Arabic]
- Montazerghaim, Mehdi, (2020), "Ta'zirat Mansus va Kastiha-ye An" «Explicit Ta'zir and Its Shortcomings», Judicial Views, Issue 90, pp. 225-245. Available at: https://jlvviews.ujss.ac.ir/article_703619.html [In Arabic]
- Montazeri, Hossein-Ali, (1988), Dirasat fi Wilayat al-Faqih, Qom: Tafakkur. [In Arabic]
- Mousavi Ardebili, Abd al-Karim, (1413), Fiqh Al-Hudud wal-Ta'zirat, Qom: His Office. [In Arabic]
- Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah, (1989), Adab Al-Salah, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah, (2013), Risalah Tawdih Al-Masail, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Muhaddith Yazdi, Al-Husayn ibn Al-Hasan, (1985), Al-Wafi bi al-Wafi, Qom: Al-Hadi Press. [In Arabic]
- Muhaqiq Damad, Seyyed Mustafa (2013). Rules of Jurisprudence (Criminal Section). Vol. 7, Tehran: Islamic Sciences Publishing Center. [In Persian]
- Musavi Jafari, Seyyed Muhammad, (1985), Ahkam Al-Hudud wa Al-Ta'zirat, Qom: Al-Hada'iq Al-Mahdi. [In Arabic]
- Musavi Khoei, Sayyid Abolghasem, (1989), Mabani Al-Istinbat, Qom: Dar Al-Mabani. [In Arabic]
- Musavi Yazdi, Sayyid Muhammad Kazem, (1988), Al-Jawahir Al-Fikriyyah fi Sharh al-'Urwah Al-Wuthqa, Qom: Al-Ma'arif Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Mutahhari, Morteza, (1988), The Islamic Concept of Man, Tehran: Sadra Publications. [In Arabic]
- Mutahhari, Morteza, (1990), Nezam-e Huquq-e Zan dar Islam (The Rights System of Women in Islam), Tehran: Sadra Publications. [In Arabic]
- Najafi, Muhammad Hasan, (1983), Jawahir Al-Kalam fi Sharh Shara'i' Al-Islam, Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabiyyah. [In Arabic]
- Qarafi, Ahmad ibn Idris, (1994), Al-Dhakhirah, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Qudamah, Abdallah ibn Ahmad, (1984), Al-Mughni, Qom: Maktabat Al-Dar Al-Islamiyyah. [In Arabic]

Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, (1984), Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Qutb, Muhammad, Jihad fi Islam, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Research Session on Obligation by Voluntary Acts in Punitive Ta'zir, (2009), Riyadh: Research Excellence Center in Contemporary Issues of Fiqh, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, dated 5/4/1430 AH. Available at: <https://search.mandumah.com/Record/107477> [In Arabic]

Wahbah, Zuhayli, (1985), Al-Wajiz fi Fiqh Al-Islam, Damascus: Dar Al-Fikr. [In Arabic]

Wahbah, Zuhayli, (1997), Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh, Damascus: Dar Al-Fikr. [In Arabic]

پشاور ہشتامہ حقوق کینٹری سال ۱۷/ دورہ ۲/ پائیز و زمستان ۱۴۰۵/ سال (۳۴) ۲۱//