

ملاک‌های دخیل در جرم‌انگاری رفتارها و تعیین مجازات با رویکردی به برخی از آموزه‌های علوی (در قلمرو تعزیرات)^۱

لیلا گلی^۲

عبدالعلی توجهی^۳

چکیده

بخشی از آموزه‌های امام علی (ع) ناظر بر مؤلفه‌های سیاست جنایی و متضمن اندیشه‌ها و تدابیری خاص در مقابله با پدیده مجرمانه می‌باشد. ابزار جرم‌انگاری رفتارها و تعیین مجازات در قوانین برای کاهش یا کنترل پدیده مجرمانه یکی از این مؤلفه‌ها می‌باشد. در این مقاله بر طبق منابع کتابخانه‌ای و با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی ملاک‌های دخیل در جرم‌انگاری رفتارها و تعیین مجازات در قبال ارتکاب رفتارهای جرم‌انگاری شده مبتنی بر برخی از آموزه‌های امام علی (ع) پرداخته شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که رفتارهای ناسازگار با مقاصد پنج‌گانه جان، مال، نسب، عقل و دین از میزان سرزنش‌پذیری بالایی برخوردار می‌باشند. از این رو، ضرورت مداخله کیفری در چنین مواردی غیر قابل انکار است و از آن‌جا که مقاصد مذکور جزء مصالح ضروری تلقی می‌شوند، جرم‌انگاری رفتارهای ناسازگار با آن در پرتو اصول جرم‌انگاری، راهکاری برای کاهش و کنترل بزه‌کاری محسوب می‌شود. همچنین، با عنایت به این‌که جرم‌انگاری و متعاقب آن وضع مجازات در پرتوی خیرخواهی است، اگر روش‌های دیگری غیر از مجازات برای مقابله با بزهکاری وجود داشته باشد، تمسک جستن به مجازات صائب به نظر نمی‌آید و به‌کارگیری مجازات کارکرد حداقلی دارد و به عنوان آخرین ابزار و متناسب با جرم مورد استفاده واقع می‌شود.

واژگان کلیدی: جرم‌انگاری، مجازات، جرم، مقاصد خمس، مصالح ضروری، اعتدال

در کیفر، خیرخواهی.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده مسئول با عنوان «مؤلفه‌های سیاست جنایی در سیره و کلام امیرالمؤمنین (ع)» با راهنمایی دکتر عبدالعلی توجهی و دکتر سیدابوالقاسم نقیبی و مشاوره دکتر سیدصادق موسوی در دانشگاه شهید مطهری (ره) است.

۲. دانشجوی دکترا دانشگاه شهید مطهری تهران (نویسنده مسول)

leila.goli.1392@gmail.com

۳. دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه شاهد

atavajohi@yahoo.com

درآمد

بررسی اهم دیدگاه‌ها درباره مفهوم سیاست جنایی بیان‌گر دو رویکرد نسبت به مفهوم سیاست جنایی می‌باشد. از یک سو، مفهوم مضیقی از سیاست جنایی وجود دارد که بزه، بزه‌کار و بزه‌کاری، پاسخ‌های سرکوب‌گرانه و پیش‌گیرانه از طریق مراجع دولتی ارکان آن به شمار می‌آیند. در این معنا، از دخالت سرکوب‌گرانه دولت، با عنوان «مجازات» یاد می‌شود، و تصریح به مجرمانه بودن یک رفتار در قانون شرط است. اگر هنجارهای اخلاقی و اجتماعی نقض شوند، ولی تصریح قانونی وجود نداشته باشد، چنین نقضی، جرم تلقی نمی‌شود (استفانی و بولوک، ۲/ ۱۳۷۷: ۵). از طرف دیگر، مفهوم موسع سیاست جنایی چنین تعریف شده است: «مجموعه روش‌هایی که هیأت اجتماع با توسل به آن‌ها پاسخ‌های خود به پدیده مجرمانه (اعم از جرم و انحراف) را سازمان می‌بخشد» (مارتی، ۱۳۸۱: ۲۴).

ویژگی مهم این مفهوم، جایگاه برجسته به‌کارگیری ابزارهای غیرکیفری در مقابله با پدیده‌ی مجرمانه است. آنچه که در این پژوهش مد نظر قرار گرفته، رویکرد اخیر است که دارای دو بخش «پدیده‌ی مجرمانه» و «پاسخ‌های هیأت اجتماع» است. بر اساس این مطلب مؤلفه‌های سیاست جنایی عبارت است از: پدیده مجرمانه (جرم یا بزه، انحراف یا کژمداری) و هیأت اجتماع (دولت و جامعه مدنی) (لازرژ، ۱۳۸۲: ۳۷). وجود رفتارهایی که ناقض هنجارهای اساسی پذیرفته شده در جامعه باشند، موضوعی نیست که استمرار آن‌ها قابل توجیه باشد. از ابزارهای قابل استفاده برای مقابله با رفتارهای مذکور که از یک سو، پاسخ‌دهی به آن‌ها مورد توجه قرار گیرد و از طرفی، راهکاری برای کاهش یا کنترل آن‌ها محسوب شود، جرم‌انگاری است. در تعریف جرم‌انگاری آمده است: «جرم‌انگاری، فرآیندی است که به وسیله آن، اعمال یا رفتارهای خاصی به موجب قوانین کیفری ممنوع، و برای آن‌ها مجازات در نظر گرفته می‌شود» (نجفی ابرنآبادی و هاشم‌بیگی، ۱۳۷۷: ۷۶).

توجه به ملاحظه‌هایی قبل و بعد از جرم‌انگاری ضرورت دارد. در این باره، در گزارش کمیته ویژه مسائل جنایی شورای اروپا بر چند معیار تأکید شده است: «۱- وجود یک رفتار نامطلوب یا مشکل ساز قابل انتساب به افراد؛ ۲- توانایی نظام عدالت کیفری در مقابله با این رفتارها؛ ۳- در دسترس نبودن سازوکارهای غیرکیفری

بهبتر برای برخورد با چنین رفتارهای نامطلوب و مشکل‌ساز؛ ۴- سنگین‌تر نبودن «هزینه‌های اجتماعی رفتارهای نامطلوب از منافع آن» (عزت، ۱۳۸۱: ۱۳۶). معیارهای چهارگانه پیش‌گفته رویکرد مجموعی دارند؛ بدین معنا که در جرم‌انگاری همه آن‌ها باید احراز شوند و با فقدان یکی از آن‌ها جرم‌انگاری مطلوب نیست.

بر این اساس، مهم‌ترین مؤلفه‌های سیاست جنایی ناظر بر جرم‌انگاری و اجرای مجازات می‌باشد. در این راستا، از آن‌جا که امام علی (ع) تنها امام همامی است که پس از پیامبر اکرم (ص) حکومت تشکیل داد و توانست اندیشه‌های اسلامی را به منصفه اجرا گذارد، بررسی شیوه کشورداری امام علی (ع) در اجرایی کردن عدالت کیفری و سیاست جنایی ایشان ما را در رسیدن به یک سیاست جنایی کارا و مطلوب بهترین راهنما می‌باشد. اصلاح محاکم، بنیان‌گذاری سیستم دادرسی بر مبنای عدل، سامان‌بخشیدن به محکمه قضا، وضع و رواج اصول ناظر بر محاکمات به صورت علمی و تدوین قوانین محاکمات از جمله ویژگی‌های مهم عهد علی (ع) می‌باشد.

این نوشتار بر آن است که با بررسی برخی از آموزه‌های علی (ع) به ملاک‌های دخیل در جرم‌انگاری رفتارها و تعیین مجازات نائل آید. بر همین اساس، با تمرکز بر دو مسأله جرم‌انگاری و تعیین مجازات، بر چند سؤال محوری در این نوشتار تأکید می‌شود؛ نخست، ملاک‌های دخیل و توجیه‌کننده جرم‌انگاری رفتارها در آموزه‌های علی (ع) چیست؟ دوم، با توجه به لازم و ملزوم بودن جرم‌انگاری و تعیین مجازات، رعایت چه ملاک‌هایی در تعیین مجازات لازم است؟

با توجه به این مقدمه، در این نوشتار تلاش می‌شود که ابتدا ملاک‌های دخیل در جرم‌انگاری و آن‌گاه ملاک‌های دخیل در تعیین مجازات بر مبنای آموزه‌های علی (ع) ارائه شوند.

۱. ملاک‌های دخیل در جرم‌انگاری رفتارها^۱

این‌که چرا باید برخی رفتارها جرم‌انگاری شوند، از زاویه‌های مختلفی قابل تحلیل است. در این قسمت، با واکاوی آموزه‌های علی (ع) این موضوع روشن می‌شود که ملاک توجیه‌کننده جرم‌انگاری برخی رفتارها چیست؟ منظور از ملاک

۱. لازم به ذکر است پرداختن به تمامی ملاک‌های دخیل در جرم‌انگاری رفتارها و تعیین مجازات در این نوشتار میسر نمی‌باشد. آنچه که در این نوشتار مورد تأکید است به منزله نفی سایر موارد نیست.

توجیه‌کننده جرم‌انگاری آن است که حکومت با توسل به آن ملزم است که به مداخله کیفری روی آورد و حسب مورد، رفتاری را مستوجب مجازات بداند. تعدی به مقاصد پنج‌گانه، تکیه بر عنصر خیرخواهی و حفظ نظم و امنیت اجتماعی ملاکاتی است که در ادامه، بررسی می‌شود. آن‌گاه رابطه آن‌ها با یکدیگر و نسبت آن‌ها با مجازات‌های تعزیری ارزیابی می‌شود.

۱-۱. جرم‌انگاری رفتارهای ناسازگار با مقاصد پنج‌گانه

درباره جرم‌انگاری با تأکید بر رفتارهای ناسازگار با مقاصد خمسسه ضرورت دارد اهمیت جرم‌انگاری این نوع رفتارها بررسی و نسبت این نوع رفتارها با روایات و احکام مسلم جزایی مشخص شود. از این‌رو، به ترتیب به این موارد اشاره می‌شود:

۱-۱-۱. جایگاه رفتارهای ناسازگار با مقاصد خمسسه در جرم‌انگاری

غایت تقسیم‌بندیهای ارائه شده در ابواب فقهی ناظر به مقاصدی است که از آن‌ها به مقاصد پنج‌گانه تعبیر می‌شود و عبارت است از: حفظ نفس، عقل، دین، نسب و مال (شهید ثانی، ۱۴۲۱/۲: ۷۶۸). آنچه که به عنوان ملاک توجیه‌کننده جرم‌انگاری رفتارها در کلام امام علی (ع) قابل بررسی است بر این محور مهم سامان یافته که جرم‌انگاری ناظر به حفظ ارزش‌هایی است که قوام حیات فردی و اجتماعی وابسته به آن ارزش‌ها می‌باشد. ارزش‌های ثابت مادی، معنوی، فردی و اجتماعی که در مقاصد پنج‌گانه مذکور متجلی شده و حفظ آن زمانی امکان‌پذیر است که از تجاوز و تعدی به آن منع شود. این مقاصد در دایره رحمت الهی بر بندگان در راستای جلب مصالح و دفع مفسدات از ایشان ملاک جرم‌انگاری برخی رفتارها می‌باشد. در این خصوص می‌توان به حکمت ۲۴۴ نهج‌البلاغه اشاره کرد: «و قصاص را برای پاسداری از خون‌ها، و اجرای حدود را برای بزرگداشت محرمات الهی و ترک می‌گساری را برای سلامت عقل، و دوری از دزدی را برای تحقق عفت، و ترک زنا را برای سلامت نسل آدمی و ترک لواط را برای فزونی فرزندان ... واجب کرد» (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۸۳). چه بسا حمایت از مقاصد پنج‌گانه و حفظ مصالح ضروریه در پرتوی «سرزنش‌پذیری» رفتارهای مغایر با مقاصد پنج‌گانه قابل تطبیق باشد؛ زیرا «میزان سرزنش‌آمیز بودن هر رفتار، تا حدی بستگی به این دارد که چه ارزش‌ها و مصالحی زیر پا گذاشته شده یا تهدید شده است. میزان سرزنش‌پذیری همچنین تا اندازه‌ای به

این بستگی دارد که آیا آن رفتار در بردارنده نقض (ضرر) واقعی است، یا آن رفتار، خطر چنین نقضی را به وجود می‌آورد، یا آن رفتار با چنین نقضی ارتباط دوری دارد» (جیربورگ، ۱۳۹۰: ۳۹۲). پس سرزنش‌آمیز بودن یک رفتار، در جرم‌انگاری اهمیت دارد و در پاسخ به این پرسش که دلایل جرم‌انگاری در چه زمانی قوی‌تر می‌باشند، گفته شده است: «رفتاری که به‌طور قابل توجهی سرزنش‌آمیز نیست، نباید جرم‌انگاری شود. هر قدر ارزش کیفی، بالاتر (انتزاعی‌تر) باشد، دلایل جرم‌انگاری قوی‌تر است» (جیربورگ، ۱۳۹۰، ۳۹۷).

در حکمت ۲۴۴ تنها به برخی از رفتارهای مشمول اعتداء بر مقاصد پنج‌گانه اشاره شده است و تصریح به آن‌ها به معنای نفی سایر رفتارها نمی‌باشد. توجه به رفتارهای جرم‌انگاری شده در این حکمت نشان‌دهنده آن است که جرم‌انگاری در محدوده‌ی اوامر و نواهی الهی واقع شده است. بر اساس این مطلب، با نگاهی کلی‌تر به حکمت مورد بحث می‌توان گفت که در حکومت امام علی (ع)، رعایت حدود الهی و تبعیت از قانون خدا و سنت نبوی جایگاه ویژه‌ای دارند. در این باره حکمت ۱۰۲ می‌فرماید: «همانا خدا واجباتی را بر شما لازم شمرده، آن‌ها را تباہ نکنید، و حدودی برای شما معین فرموده، اما از آن‌ها تجاوز نکنید، و از چیزهایی نهی فرمود، حرمت آن‌ها را نگاه دارید و نسبت به چیزهایی سکوت فرمود نه از روی فراموشی، پس خود را درباره آن‌ها به رنج و زحمت دچار نسازید» (دشتی، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

با توجه به مفاد این حکمت به خوبی نوعی ملاک تعیین‌کننده برای جرم‌انگاری رفتارها مشخص می‌شود؛ اگر رفتاری در محدوده سکوت و خارج از اوامر و نواهی الهی باشد، ضرورتی برای جرم‌انگاری آن وجود ندارد. شهید مطهری در شرح این فراز می‌نویسد: «خدا درباره بعضی از مسائل سکوت کرده است. البته فراموش نکرده، بلکه خواسته است که سکوت کند و بندگانش در آن مسائل آزاد و مختار باشند. در آنچه که خدا مردم را آزاد گذاشته است، شما دیگر تکلیف معین نکنید» (مطهری، ۲۱/ بی تا: ۱۹۴-۱۹۵). در چرایی این سکوت، گفته شده: «بدان جهت در کتاب و سنت مسکوت مانده که آزادی انسان را در بخشی از زندگی تأمین کند و بتواند در آن بخش بدون گردن نهادن به قانون مشخصی به اختیار خویش زندگی کند و الزامی در آن نداشته باشد» (عمید زنجانی، ۳/ ۱۴۲۱: ۱۱۱).

بر اساس مطالبی که بیان شد، تضمین رعایت قوانین شرعی می‌تواند به عنوان پایه اصلی تئوری جرم‌انگاری علوی به شمار آید؛ به ویژه آن‌جا که آزادی انسان نیز موضوعیت دارد. قرآن و سنت قانونی محسوب می‌شوند که مفاسد و مصالح نفس‌الامری در جهت رسیدن به کمال مطلوب حقیقی انسان است. این رویکرد مستلزم آن نیست که همه گناهان و کژروی‌های مرتبط با اوامر و نواهی الهی جرم‌انگاری شوند. تمرکز و تأکید بر دو دسته از مجازات قصاص و حدود در بیان امام علی (ع) به خوبی جرم‌انگاری همه گناهان و کژی‌ها را نفی می‌کند.

۱-۱-۲. واکاوی نسبت رفتارهای ناسازگار با مقاصد خمسه با روایات و

احکام مسلم جزایی

تردید وجود ندارد که روایات به عنوان منبع بیان‌کننده رفتارهای ناقض مقاصد خمسه به‌طور جزئی می‌باشند. به این معنا، نوع رفتار با اختصاص عنوان خاصی به آن مشخص شده و از این جهت نص و توقیفی است. در این راستا، مهم آن است که منقح شود رفتارهای ناقض مقاصد پنج‌گانه در منابع روایی دقیقاً به عنوان مصداق کدام‌یک از مقاصد مطرح شده‌اند. بررسی این مهم کمک می‌کند تناسب رفتارهای مذکور در روایات با مقاصد خمسه معلوم و مهم‌ترین مصادیق قابل جرم‌انگاری از منظر شرع شناسایی شوند.

بر اساس مقایسه مؤدای حکمت ۲۴۴ با روایات جزایی، می‌توان گفت: وجه مشترک بین این حکمت و روایات مذکور به جرم‌انگاری رفتارها بر می‌گردد، البته گستره رفتارهای مغایر با مقاصد خمسه در روایات جزایی در مقایسه با آنچه که در این حکمت ذکر شده، بیشتر است و بر این اساس، در جرم‌انگاری نمی‌توان رفتارهای ناقض مقاصد خمسه را به مصادیق مندرج در این حکمت محدود کرد. مثلاً در الکافی، سحر، اتیان بهیمه، قذف، محاربه، ارتداد و سحر، رفتارهای مستوجب حد تلقی شده (کلینی، ۱۴۰۷/۷: ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۴۵ و ۲۶۰) که در حکمت ۲۴۴ نیامده است. وجه افتراق آن است که در روایات جزایی با تفصیل و جزئیات بیشتری به مسأله مجازات‌ها در قبال رفتارهای مغایر با مقاصد خمسه پرداخته شده است. مثلاً در الکافی باب‌هایی با عنوان «الرجم و الجلد و من یجب علیه ذلک»، «ما یوجب الجلد»، «ما یوجب الرجم»، «نفی الزانی» (کلینی، ۱۴۰۷/۷: ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۷) مشاهده

می‌شوند.

حال سؤال این است که آن دسته از رفتارهای موجب حد که در منابع روایی احصا شد، چه نسبتی با مقاصد پنج‌گانه دارند. در این راستا، مشاهده می‌شود برخی از رفتارها در ذیل دو یا چند مورد از مصادیق خمسسه جای می‌گیرد. مثلاً با آن‌که برخی از فقها تحریم قذف و اقامه حد در این خصوص را فقط با مصلحت حفظ نسب سنجیده‌اند (شهید اول، ۱/بیتا: ۳۸) اما به نظر می‌رسد ذیل مصلحت عرض و آبرو هم جای می‌گیرد. اثر مهم قابل تطبیق بودن دو مصلحت بر یک جرم آن‌جا رخ عیان می‌کند که اگر رفتاری ناقض دو یا چند مورد از مقاصد خمسسه باشد، تردیدی وجود ندارد که جرم‌انگاری آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. البته، این مطلب به معنای نفی جرم‌انگاری در فرض صدق یک مورد از مصلحت‌های پنج‌گانه نمی‌باشد، بلکه فقط در راستای شناسایی بهتر رفتارهای قابل سرزنش است.

سؤال دیگر در مورد حصری بودن مصادیق خمسسه در جرم‌انگاری است؛ آیا جرایم مذکور در روایات جزایی فقط در چارچوب مصادیق خمسسه می‌باشند یا آن‌که فراتر از مصادیق خمسسه نیز جرایمی وجود دارد؟ در این راستا، می‌بینیم برخی از رفتارهای جرم‌انگاری شده در قرآن کریم و منابع روایی تحت شمول هیچ یک از مصادیق خمسسه جای نمی‌گیرد. مثلاً در نگاه اول هیچ یک از موارد پنج‌گانه بر جرم محاربه که موجب سلب امنیت از جامعه است، یا جرائم علیه محیط زیست که تعدی به سلامت زیست جمعی است، قابل تطبیق نیست. وفق این مطلب، می‌توان چنین نتیجه گرفت که جرم‌انگاری در پرتوی مصادیق خمسسه حصری نیست و رفتارهای قابل مجازات محدود به نقض هنجارهای مرتبط با مصادیق خمسسه نمی‌باشد.

توضیح بیشتر آن‌که اگر از رفتارهای ناقض مقاصد پنج‌گانه به عنوان رکن و اصل در جرم‌انگاری یاد شود، آیا اهتمام و اولویت‌بخشی به رفتارهای ناقض مقاصد خمسسه در جرم‌انگاری حصر عقلی دارد؟ اثر مترتب بر حصر عقلی آن است که در مقام عمل جرم‌انگاری رفتارها فقط در چارچوب مقاصد پنج‌گانه ممکن است و اقدام به جرم‌انگاری نسبت به رفتارهایی خارج از این مقاصد موضوعیت پیدا نمی‌کند. در مقابل، احراز عدم حصر و تأکید بر آن موجب می‌شود که قانون‌گذار در جرم‌انگاری رفتارها مبسوط‌الید باشد و محدودیتی در جرم‌انگاری وجود نداشته باشد. در این

زمینه، از آنجا که مسائل مستحدثه به وجود می‌آیند، لزوماً این‌طور نیست که آن مسائل دقیقاً هم‌سنخ با مصادیق خمسه باشند، بر این اساس، باید از نگرش حصری بودن مصادیق خمسه دست کشید. بنابراین، بر پایه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، اهمیت مقاصد خمسه موجب نفی جرم‌انگاری سایر رفتارها نمی‌باشد، بلکه از آنجا که مقاصد مورد اشاره قابل تطبیق بر رفتارهای متعددی هستند و این‌که آن مصالح شکل‌دهنده نگرش قانون‌گذار می‌باشند، بیش از هر چیزی واجد جایگاه در رویکرد قانون‌گذار در جرم‌انگاری رفتارهای قابل سرزنش به دلیل نقض آن مصالح هستند. به بیان دیگر، مصادیق خمسه فاقد حصر عقلی بوده و مهم‌تر آن‌که بر مبنای استقرای تامی شکل نگرفته‌اند. از این‌رو، اصل بودن این مقاصد در جرم‌انگاری نقض می‌شود. اگر گفته شود مصالح مورد اشاره با استقراء تام به دست آمده و تعدی به آن‌ها صحیح نمی‌باشد، پاسخ آن است که با تفسیر موسع این عناوین می‌توان جرم‌انگاری مواردی چون قذف، محاربه و جرایم علیه محیط زیست را توجیه کرد. مثلاً منظور از مصلحت نفس، مصلحت انسان است که جسم، جان، عرض و آبرو و امنیت حیات جمعی را در بر می‌گیرد. با این تفسیر، چرایی جرم‌انگاری قذف و محاربه روشن می‌شود. یا منظور از مصلحت مال تمام امور دارای ارزشی است که در بقاء و ارتقاء حیات مادی انسان نقش دارد و با این تفسیر چرایی جرم‌انگاری جرایم علیه محیط زیست قابل توجیه است. پس با یکی از دو مورد گسترش دامنه مصالح یا تفسیر موسع از دامنه معنایی هر یک از این مصالح می‌توان جرم‌انگاری همه عناوین مجرمانه را توجیه کرد.

۲-۱. جرم‌انگاری با تکیه بر عنصر خیرخواهی

توجه و تأکید بر عنصر خیرخواهی، ویژگی دیگر جرم‌انگاری در کلام امام علی (ع) است. در خطبه ۳۴ نهج‌البلاغه دو نوع مسئولیت برای مردم و امام ترسیم شده که وجه مشترکی دارد که از آن به «نصیحه» تعبیر شده که نخستین حق امت بر امام (ع) است؛ «ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است، حق شما بر من، آن که از خیرخواهی (النَّصِيحَةَ لَكُمْ) شما دریغ نورزم» (دشتی، ۱۳۷۹: ۸۹). مفاد این خطبه، در خطبه ۱۰۴ نیز دیده می‌شود؛ «همانا بر امام واجب نیست جز آنچه را که خدا امر فرماید، و آن، کوتاهی نکردن در پند و نصیحت، تلاش در خیر

خواهی ...» (دشتی، ۱۳۷۹: ۱۹۶).

از نصیحت به «ارادة الخیر للمنصوح له» تعبیر شده که اگر نصیحت برای عامه مسلمانان مورد نظر باشد، به این معناست که مسلمانان به سوی مصالح‌شان ارشاد و راهنمایی شوند (جزری، ۵/بی‌تا: ۶۳). درباره مفهوم نصیحت در خطبه مذکور گفته شده که نصیحت به معنای خیرخواهی در جمیع امور، ارشاد و راهنمایی کردن، مساعدت و همکاری است. اگر شخصی خواهان خیر شخص دیگری باشد، همه جهات حُسن را برای وی در نظر می‌گیرد و همه جهات ضعف و ذلت را از او نفی می‌کند (حسینی تهرانی، ۴/۱۴۱۸: ۱۳۲). نمونه بارز این خیرخواهی در فقه جزایی حکومت امام علی (ع) وجود دارد که با توجه به کرامت انسان و در راستای سعادت جامعه بشری ترسیم شده است و در آن تلاش شده تا مداخلات حکومت تحت عنوان جرم‌انگاری کمتر موجب نقض آزادی عمل افراد شود و در امور غیر ضروری ورود پیدا نکند. به عبارتی، قانون‌گذار در حیطة خیرخواهی به محدود کردن آزادی افراد تحت عنوان جرم‌انگاری پردازد نه از روی استبداد.

درباره جایگاه کرامت انسانی در سیاست جنایی و به‌طور خاص جرم‌انگاری رفتارها خوانشی کرامت‌مند و عادلانه از سیاست جنایی ارائه می‌شود که مجموعه‌ای از حقوق غیر قابل سلب و انتقال مبتنی بر عدالت، محور و میزان سایر مؤلفه‌های سیاست جنایی است و بین آن‌ها تعادل برقرار می‌کند. این تعادل بین کرامت انسانی و سیاست جنایی شامل کلیه تدابیر مقابله با جرم و کج‌روی از جمله مراحل مداخله سیستم کیفری از مرحله جرم‌انگاری تا مرحله اجرای مجازات و حتی پس از اجرای مجازات می‌شود؛ امری که همواره در آموزه‌های اسلامی مورد توجه بوده و تبلور عملی این توجه در حکومت امام علی (ع) دیده می‌شود. آنچه که این مهم را تأیید می‌کند، آن است که از نظر امام علی (ع)، حکومت زمانی دارای ارزش است که شخص حاکم و زمام‌دار به کمک این ابزار سیاسی بتواند، احقاق حقی کند یا از ظلمی جلوگیری نماید و کرامت انسانی را که در طول قرون و اعصار به وسیله قدرتمندان و ظالمان از بین رفته، به جوامع انسانی بازگرداند (مازندرانی، ۲/۱۳۷۹: ۲۷۲). بر اساس همین نگاه امام علی (ع) راه اصلاح دین و دنیای مردمان را جز در عدالت، این بن‌مایه نظام حقوقی اسلامی، ممکن نمی‌داند (آمدی، ۲/۱۳۷۸: ۹۲).

۳-۱. جرم‌انگاری با محوریت حفظ نظم و امنیت اجتماعی

اهمیت و ضرورت نظم و امنیت اجتماعی امری انکارناپذیر است. اگر جلو ستمگری و خودکامگی گرفته نشود و نظم و امنیت اجتماعی برقرار نگردد، فساد و تباهی جامعه را فرا گرفته و زمینه رشد و تکامل از بین می‌رود. خطبه ۲۰۷ بالاترین و والاترین فریضه در باب حقوق را حقوق متقابل والی و مردم شمرده که مراعات آن مایه تحقق «نظام» که خود موجب الفت میان مردم و عزت دین می‌شود، معرفی کرده است (دشتی، ۱۳۷۹، ۴۴۳). «امنیت» شالوده اصلی نظم اجتماعی است که وجود آن در هر جامعه‌ای، از نخستین ضروریات محسوب می‌شود که بدون آن زندگی سعادت‌مندانه برای آحاد مردم، امکان‌پذیر نیست. امری که فی‌الواقع زیربنای تمامی امور بوده و با عدم آن هیچ‌گونه فعالیت فردی و اجتماعی امکان ندارد (آمدی، ۱۳۷۸/۴: ۱۷۱).

مسئله‌ای که در وصایای علی (ع) بر آن تأکید شده؛ «شما و همه فرزندانم و کسانی که این کتابم به آنان می‌رسد به تقوای الهی و نظم در کارها و اصلاح در میان خود توصیه می‌کنم» (دشتی، ۱۳۷۹: ۵۵۹). چنان‌چه از این وصیت‌نامه، صرفاً به همین سه دستور توجه و عمل شود، سرنوشت جامعه بر اساس تقوا و نظم اجتماعی و اصلاح روابط اداره خواهد شد. شاخصه‌هایی که حفظ کیان جامعه و بقای آن را در بردارد. همان اموری که علی (ع) در خطبه ۱۳۱ نهج‌البلاغه، برپایی دین و حدود الهی را در آن می‌بیند؛ «خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش باز گردانیم، و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستم‌دیده‌ات در أمن و آمان زندگی کنند، و قوانین و مقررات فراموش شده تو بار دیگر اجراء گردد» (دشتی، ۱۳۷۹: ۲۴۹).

۴-۱. نسبت ملاک‌های جرم‌انگاری با یکدیگر

در ارتباط با نسبت بین این ملاک‌های سه‌گانه در جرم‌انگاری رفتارها از چند منظر می‌توان بحث نمود: یک منظر بر پایه نگاه مجموعی است که طبق آن اگر رفتاری مشمول و مصداق این ملاک‌های سه‌گانه باشد، جرم‌انگاری آن غیر قابل اغماض است و مصداق اتم جرم‌انگاری یک رفتار صدق می‌کند و اگر رفتاری مصداق و مشمول

یکی از این ملاک‌ها نباشد، جرم‌انگاری صورت نمی‌گیرد. منظر دیگر بر مبنای نگاه استقلالی به هر یک از این ملاک‌ها در جرم‌انگاری می‌باشد که بر طبق آن هر یک از این ملاک‌ها استقلالاً این ظرفیت را دارا می‌باشند که موجبی برای جرم‌انگاری باشند. مشخص است که اکتفا به هر یک از این ملاک‌ها به‌طور جداگانه و اتخاذ نگاه استقلالی نسبت به آن‌ها از لحاظ قلمرو و شمول آن‌ها بر رفتارهای مختلف، با یکدیگر متفاوت می‌باشند. به این معنا که ممکن است مثلاً ملاک نظم و امنیت رفتارهای بیشتری در مقایسه با ملاک مقاصد خمسه شامل شود. البته با آن‌که، اهمیت ملاک مقاصد خمسه بیشتر از سایر موارد است ولی در این پژوهش به تقدم یا تأخر این ملاک‌ها نفیاً و اثباتاً ورود نشده است.

با توجه به این مطالب، هر کدام از این ملاک‌های سه‌گانه به صورت استقلالی شرط لازم می‌باشند. هر رفتاری که یکی از این ملاک‌ها را داشته باشد، جرم‌انگاری آن امکان‌پذیر است و در عین حال، می‌تواند شرط کافی نیز باشند. بسته به موارد و اهمیت موضوعات است، که مشخص می‌شود آیا این ملاک‌ها شرط لازم می‌باشند یا شرط کافی؟ ناگفته نماند این ملاک‌هایی که ارائه شده‌اند به این معنا نیست که اگر هر مصداقی ذیل آن‌ها وارد باشد، قطعاً باید جرم‌انگاری صورت بگیرد بلکه، منظور آن است که اگر رفتاری به عنوان مصداق یکی از این ملاک‌ها باشد، قانون‌گذار می‌تواند جرم‌انگاری کند.

۵-۱. ملاک‌های جرم‌انگاری و مجازات‌های تعزیری

اجرای مجازات‌های تعزیری در زمان حکومت امام علی (ع)، از جهات مختلف قابل تحلیل است؛ از جمله منقح شدن نسبت ملاک‌های سه‌گانه مورد بحث در این نوشتار با تعزیرات. در این راستا، ترسیمی کلی از جایگاه مجازات‌های تعزیری مبتنی بر برخی از آموزه‌های امام علی (ع) ارائه می‌شود.

۱. «لَا أَقْطَعُ فِي الدَّعَاةِ الْمُعْلَنَةِ وَ هِيَ الْخُلْسَةُ وَ لَكِنِّي أُعَزِّرُهُ». «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ أَتَى بِرَجُلٍ اخْتَلَسَ دُرَّةً مِنْ أُذُنِ جَارِيَةٍ قَالَتْ هَذِهِ الدَّعَاةُ الْمُعْلَنَةُ فَضَرَبَهُ وَ حَبَسَهُ». «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ أَتَى بِطَرَّارٍ قَدْ طَرَّ مِنْ رَجُلٍ مِنْ رُدْنِهِ دَرَاهِمَ قَالَ إِنْ كَانَ طَرٌّ مِنْ قَمِيصِهِ الْأَعْلَى لَمْ نَقْطَعْهُ وَ إِنْ كَانَ طَرٌّ مِنْ قَمِيصِهِ الْأَسْفَلِ قَطَعْنَا».

«أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ بَرَجَلَيْنِ قَدْ قَذَفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ بِالزَّيِّ فِي بَدَنِهِ فَدَرَأَ عَنْهُمَا الْحَدَّ وَ عَزَّرَهُمَا».

«قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ فِي الْهَجَاءِ التَّعْزِيرَ» (کلینی، ۷/ ۱۴۰۷: ۲۲۷-۲۲۵، ۲۴۳-۲۴۲).

۲. «لَيْسَ عَلَى الطَّرَارِ وَ الْمُخْتَلِسِ قَطْعٌ - لِأَنَّهَا دَعَاةٌ مُعْلَنَةٌ وَ لَكِنْ يُقَطَّعُ مَنْ يَأْخُذُ وَ يُخْفِي» (حر عاملی، ۲۸/ ۱۴۰۹: ۲۶۹).

۳. «فِي الرَّجُلِ يَسُبُّ الرَّجُلَ أَوْ يُعْرِضُ بِهِ الْقَذْفَ مِثْلَ أَنْ يَقُولَ لَهُ يَا خَنْزِيرُ أَوْ يَا حَمَارُ أَوْ يَا فَاسِقُ أَوْ يَا فَاجِرُ أَوْ يَا خَبِيثُ أَوْ مَا أَشْبَهَ هَذَا أَوْ يَقُولُ فِي التَّعْرِيزِ احْتَلَمْتُ بِأُمَّكَ أَوْ بِأَخْتِكَ أَوْ مَا أَشْبَهَ هَذَا فَفِي هَذَا كُلِّهِ الْأَدَبُ وَ لَا يَبْلُغُ بِهِ الْحَدَّ».

«مَنْ نَفَى رَجُلًا عَنْ أَبِيهِ ضَرَبَ حَدَّ الْقَاذِفِ وَ إِنْ نَفَاهُ مِنْ نَسَبِ قَبِيلَتِهِ أَدَبٌ» (مغربی، ۲/ ۱۳۸۵: ۴۶۳؛ نوری، ۱۸/ ۱۴۰۸: ۱۰۳).

۴. «فِي الرَّجُلِ يَقُولُ لِلرَّجُلِ يَا أَكَلِ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ وَ يَا شَارِبِ الْخَمْرِ قَالَ عَلَيْهِ التَّعْزِيرُ دُونَ الْحَدِّ».

«فِي رَجُلٍ يَقُولُ لِلرَّجُلِ يَا خَنْزِيرُ أَوْ يَا حَمَارُ قَالَ عَلَيْهِ التَّعْزِيرُ».

«أَنْ عَلِيًّا عَ أَتَى بَرَجُلٌ قَالَ يَا مَالِكُ أُمُّهُ فَعَزَّرَهُ وَ لَمْ يَجْلِدْهُ الْحَدَّ».

«مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ يَا فَاجِرُ أَوْ يَا كَافِرُ أَوْ يَا خَبِيثُ أَوْ يَا فَاسِقُ أَوْ يَا مُنَافِقُ أَوْ يَا حَمَارُ فَاضْرِبُوهُ تِسْعَةً وَ ثَلَاثِينَ سَوْطًا».

«أَنَّهُ أَتَى بَرَجُلٌ قَالَ لِرَجُلٍ مَا تَأْتِي أَهْلَكَ إِلَّا حَرَامًا فَجَلَدَ التَّعْزِيرَ وَ لَمْ يُحَدِّهِ» (کوفی، بیتا، ۱۳۶-۱۳۴؛ نوری، ۱۸/ ۱۴۰۸: ۱۰۳-۱۰۲).

به‌طور کلی، با توجه به روایات مندرج در جدول فوق، اعمال مجازات در قبال رفتارهای ناقض مصادیق خمسسه در دو سطح تحقق می‌یابد. اقامه واکنش یکسان در مواردی که مصالح خمسسه ملاک توجیه‌کننده جرم‌انگاری رفتارها باشد منتفی است، بلکه هر رفتاری حسب مورد مجازات متفاوتی را طلب می‌کند. حال این سؤال مطرح می‌شود که اساساً بر پایه چه کیفیاتی ارتکاب برخی از رفتارهای متضمن تعدی یا تجاوز به مصالح خمسسه موجب جرم‌انگاری و صدور حکم مجازات‌های تعزیری می‌باشد. در این راستا، به نظر می‌رسد نفس شکل گرفتن تعدد مجازات‌ها (به صورت دوگانه حد و تعزیر) اهداف و غایات مطلوب نظام کیفری را بهتر تأمین می‌کند. به

این معنا که اگر چنین رویه‌ای در پیش گرفته شود که در قبال هر نوع رفتاری و با هر کیفیتی فقط بر اجرای مجازات حدی اصرار شود، از یک سو، ممکن است که تناسب بین رفتارهای مجرمانه و مجازات حدی از بین برود و از طرف دیگر، این رویه بستر اختلال در امور جامعه و از هم گسیختن نظم و امنیت درونی حکومت را فراهم کند. بنابراین، با توجه به لحن و سیاق حکم‌فرما در برخی از روایات مذکور در جدول فوق که متضمن دو جزء مهم «نفی حد» و «تعزیر مرتکب» است، چنین به نظر می‌رسد که در مقام تأسیس مجازات «تعزیر» در راستای تناسب بین برخی از رفتارها و مجازات مناسب و متناظر با آن‌ها بوده‌اند. اختلال در نظم و امنیت آن‌جا برجسته می‌شود که در صورت منتفی شدن اقامه مجازات حدی، بر سلب تعزیر نیز تأکید شود. از این رو، فوایدی که از رهگذر ایجاد مجازات تعزیری عاید جامعه می‌شود، ناشی از غلبه گفتمان «خیرخواهی» در جرم‌انگاری برخی از رفتارها می‌باشد. خیرخواهی برای جامعه موجب می‌شود که از اقامه مجازات حدی در همه موارد اجتناب شود، و در عین حال، مجازات تعزیری زمینه را برای نظم و امنیت فراهم و از رهگذر ایجاد تناسب بین جرایم و مجازات‌ها در تأمین نظم و امنیت تأثیرگذار باشد.

۶-۱. اصول ناظر بر جرم‌انگاری

دستیابی به حقوق کیفری کارآمد، عادلانه و متناسب با نیازها و واقعیت‌ها ممکن نیست مگر این‌که به حوزه‌ای از آزادی فردی که اساس زندگی اجتماعی به آن وابسته است، احترام بگذارد (اصل اباحه) و از آن حمایت نماید، به گونه‌ای که بتوان حوزه‌ای از آزادی فردی و اخلاق را از دخالت حکومت مصون نگه داشت. همچنین قاعده «عدم ولایت» که بیان‌گر عدم سلطه انسان‌ها بر یکدیگر و نفی جواز تصرف و دخالت در سرنوشت دیگران است، می‌طلبد که جرم‌انگاری رفتارها و مجازات که نوعی تصرف در مال، جان، حیثیت و آزادی دیگران است، در چارچوب خاصی باشد و نتوان بدون معیار هر رفتاری را ممنوع و جرم‌انگاری نمود. از این رو، استفاده حکومت‌ها و دولت‌ها از قدرت علیه آزادی شهروندان و اعمال ممنوعیت‌هایی در قالب جرم‌انگاری رفتارها در قوانین کیفری مستلزم ارائه اصولی از جانب حکومت می‌باشد تا با توسل به آن بتواند مداخله خود در قلمرو آزادی شهروندان را توجیه نماید. این اصول، سنجه‌هایی هستند که حکومت با استفاده از آن‌ها اقدام به معرفی

رفتارهای غیر مجاز می‌کند. در راستای این امر، حاصل تلاش اندیشمندان و مطالعات گسترده ایشان تبیین سه اصل ضرر، پدرسالاری حقوقی و اخلاق‌گرایی حقوقی است. اصل ضرر^۱ جلوگیری از ایراد ضرر به دیگران و جامعه را بیان می‌دارد. اصل پدرسالاری حقوقی^۲ حمایت از افراد در برابر خودشان و باز داشتن افراد جامعه از ایراد صدمه به خود است. اصل اخلاق‌گرایی حقوقی^۳ حمایت از اخلاق و مذهب و جلوگیری از ایراد آسیب به اخلاق یا مذهب است که سایر اصول بیان شده در این راستا به همین سه اصل بازگشت دارند.

مهم‌ترین این اصول برای جرم‌نگاری رفتارها، اصل ضرر می‌باشد، که بر اساس آن تنها رفتارهایی که به دیگران ضرر می‌رسانند باید در حوزه حقوق کیفری وارد شوند و مسئولیت افراد در اعمال خود تنها محدود به اعمالی است که آثار آن متوجه اجتماع و دیگران باشد؛ آن هم فقط در صورتی که آن اثر ضرر و خسارت به غیر باشد. گرچه این اصل زیر بنای جرم‌نگاری بسیاری از جرایم به نظر می‌رسد، لکن در قلمرو کیفری منشأ از نگرش اسلامی، به تنهایی ملحوظ نظر قرار نگرفته، بلکه در کنار سایر معیارها لحاظ شده است. برای نمونه نسبت به اطلاع‌رسانی به کارگزار خائن که موجب ضرر و زیان سایر مسلمان شود و با مصالح نظام اجتماعی جامعه در تقابل باشد، جرم اعلام شده و بر آن مجازات حبس مقرر نموده است (نوری، ۱۷/ ۱۴۰۸: ۴۰۳-۴۰۴).

در کنار منع از ضرر به غیر، مصلحت‌اندیشی قانونی در فقه جزایی اسلام که خوانشی نزدیک با مفهوم پدرسالاری و یا قیم‌مآبی قانونی در حقوق کیفری است (محمودی جانکی، ۱۳۸۲: ۲۱۶). در کنار اصل ضرر در جرم‌نگاری مورد نظر قرار گرفته است. به‌ویژه، در حکومت علوی (ع) که رابطه مردم با حکومت رابطه پدر فرزندی است، نه ارباب رعیتی. امام علی (ع) رابطه زمامدار و مردم را بر اساس دو نوع مسئولیت که به خاطر برقراری عدالت اجتماعی و مصالح عمومی، به عهده آن‌ها گذاشته شده، می‌شناسد و برای هر کدام در دایره خیرخواهی و حفظ مصالح ملی، حقوق و وظایفی مقرر می‌فرماید و پدرسالاری حقوقی را تحت عنوان خیرخواهی

1. Harm principle.
2. Legal paternalism.
3. Legal moralism.

در می‌آورد. نمونه بارز این خیرخواهی در سیاست تقنینی جزایی است که با توجه به کرامت انسان و در راستای حیات طیبه و سعادت جامعه بشری ترسیم شده است. تمرکز بر کرامت انسانی و حیات طیبه در جرم‌انگاری حکومت علوی علت پس‌روی جرم‌انگاری و مانع به‌کارگیری الزام کیفری به بهانه کسب فضایل اخلاقی است؛ زیرا فضایل اخلاقی بر بنیادهای کرامت انسانی یعنی «عقل» و «اختیار» استوار است و حمایت از فضایل و ارزش‌ها، از طریق الزام کیفری، نادیده گرفتن ظرفیت عقلانی، درک و شعور و آزادی انسان است. در پرتو این نگرش به انسان و حیات انسانی متخلقی به اخلاق، حکومت علوی از جرم‌انگاری به منظور مهار رفتارهای نابهنجار و ایجاد نظم و امنیت مطلوب اجتماعی از اصولی چون اصل ضرورت یا اصل حداقل بودن حقوق کیفری بهره برده و تنها نسبت به شدیدترین انواع تعدیات نسبت به مصالح و منافع فردی و اجتماعی از مداخله کیفری استفاده نموده و نسبت به سایر رفتارهای نابهنجار تدابیر و اقدامات غیرکیفری (ارشادی تربیتی) را به کار برده است.

۲. ملاک‌های دخیل در تعیین مجازات

به همان‌سان که پیش از اندراج رفتاری ذیل عنوان جرم، ضرورت دارد که ملاحظات بسیاری مورد توجه قرار گیرد، این مهم در خصوص مسأله مجازات نیز صدق می‌کند. در این باره، بررسی در برخی از آموزه‌های امام علی (ع) رعایت چند چارچوب در مقام تعیین و استیفای مجازات در قبال پدیده مجرمانه مورد تأکید واقع شده‌اند، که به تفصیل ارائه می‌شود.

۲-۱. واکنش به «شر» با «شر»؛ تجویز مجازات

از سزاهموری و فایده‌گرایی به عنوان دو گفتمان قابل توجه در حوزه کیفرشناختی و اهداف مجازات‌ها یاد شده است. در گفتمان سزاهموری از مجازات به عنوان پاسخ به خطایی یاد شده که با رفتار مجرمانه ظهور یافته است (فلچر، ۱۳۹۴: ۷۱). وفق این مطلب، رعایت تناسب بین جرم و مجازات بسیار مهم به شمار می‌آید. از آموزه‌های منتسب به امام علی (ع) که با تناسب جرم و مجازات مرتبط است، حکمت ۳۱۴ نهج البلاغه می‌باشد. وفق این حکمت: «رُدُّوا الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ جَاءَ فَإِنَّ الشَّرَّ لَا يَدْفَعُهُ إِلَّا الشَّرُّ» نسبت به این حکمت تفسیرهای متفاوتی مطرح شده است؛ یک تفسیر مبتنی بر رویکردی حداقلی است و در آن گستره حکمت مذکور به مجازات

قصاص محدود شده است (هاشمی خویی، ۲۱ / ۱۳۵۸: ۴۰۲). همسو با این برداشت، فرازهای این حکمت همانند آیه ۱۹۴ سوره‌ی بقره [فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم] دانسته شده است (کیدری، ۲ / ۱۳۷۵: ۶۸۷؛ سید رضی، ۲ / ۱۳۷۸: ۷۶۲). طبق این مبنا، ضرورت دارد تمامی نکاتی که درباره آیه مزبور ارائه شده و صدق می‌کند، در خصوص کلام امام علی (ع) نیز جاری باشد. مثلاً در هر دو عبارت فعل‌های امر «اعتدوا» و «ردوا»، چه آن‌ها امر مولوی و چه امر ارشادی دانسته شوند، لازم است از یک مبنا، استفاده شود. چه در آیه و چه در کلام امام (ع) از پاسخ متقابل همسان با آن رفتار یاد شده است و «اعتداء» در مقابل «اعتداء»، و «شر» در برابر «شر» دیده می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که اعتداء دوم، اعتدای حقیقی محسوب نمی‌شود و از باب مزاجه یا مشاکله آمده و معنای آن مجازات است (راوندی، ۱ / ۱۴۰۵: ۳۳۲؛ محقق اردبیلی، بی تا: ۳۱۰). این نکته در خصوص «شر» دوم نیز صدق می‌کند.

سؤالی که درباره این حکمت وجود دارد آن است که آیا مفاد آن عام است یا آن‌که دامنه آن محدود می‌باشد. در جواب این سؤال، برخی با این استدلال که «سنگ کنایه از بدی است و بازگرداندن سنگ کنایه از مقابله با بدی، به مانند آن است. امام (ع) در این گفتار به وسیله قیاس مضموری وادار به مقابله کرده است که مقدمه صغرای آن عبارت: «فان الشر...» و کبرای مقدر آن چنین است: و هر چه را که جز به وسیله بدی قابل دفع و قطع نباشد پس باید بدان وسیله آن را قطع کرد، البته این مطلب کلیت ندارد، زیرا که خود آن بزرگوار در موارد زیادی به بردباری امر فرموده است» (ابن میثم، ۵ / ۱۳۶۲: ۴۰۰). کلی بودن کلام علی (ع) را نفی کرده‌اند.

درباره انصراف حکمت مذکور به مجازات قصاص به نظر می‌رسد که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و از این رو جایز است که نگاه کلی تری نسبت به مضمون حکمت ارائه شود و آن را قانونی کلی قلمداد کرد. همچنین، عدم کلیت کلام امام علی (ع) نیز قابل مناقشه است، بلکه این عبارت، قانونی کلی است در برابر افرادی که جز با توسل به زور از کارهای خلاف خود باز نمی‌گردد که باید با آنان مقابله به مثل نمود. مهم‌تر آن‌که از فعل امر جمع مخاطب نیز بهره گرفته شده است و می‌توان چنین گفت که مخاطب این آموزه علوی هر کسی است که در موقعیت پاسخ‌دهی به رفتار

ظالمانه قرار گرفته است و قدرت بر دفع آن ظلم دارد. در چنین حالتی بحث انتقام گرفتن مطرح نمی‌باشد، بلکه برای جلوگیری از جرأت و تجری ظالم و دفع ظلم اقدام می‌شود. این که امام علی (ع) در بسیاری از موارد به صبر و بردباری امر کرده است، نسبت به آن تردیدی وجود ندارد ولی آنچه از عبارات‌های ناظر بر اغتیال خلیفه سوم برداشت می‌شود، نشان می‌دهد که مدارا کردن و صبر در حالتی پذیرفتنی است که جلوگیری از تجاوز و تعدی به ارزش‌های بنیادین فردی و اجتماعی و رفع ظلم قبل از اتخاذ مجازات میسر باشد؛ بنابراین چه بسا موضوع امر به بردباری در بسیار از کلام‌ها با موضوع کلام «ردوا الحجر» متفاوت باشد.

تفسیر دیگری که وجود دارد آن است که حکمت مورد اشاره ناظر به انتقام گرفتن به میزان جایز می‌باشد (مازندرانی، ۱/ ۱۳۸۲: ۳۱۲). در تفسیر عام‌تری از حدیث مذکور گفته شده است که شخص در معرض ضربه خوردن (پرتاب سنگ و قتل) اگر بداند که فقط با ضربه زدن می‌تواند آن را دفع کند، اجازه دارد که با مثل آن‌ها به دفاع بپردازد؛ زیرا از نظر عقل و نقل چنین اقدامی جایز است و چنانچه به هلاک شدن ظالم منجر شود، در صورت عدم تعدی دفاع‌کننده چیزی بر دفاع‌کننده ثابت نمی‌باشد (مازندرانی، ۱/ ۱۳۸۲: ۳۰۰). نکته اساسی در این تفسیر آن است که اقدام به رفتار مشابه در مقام پاسخ مشروط است به این که راهی غیر از آن وجود نداشته باشد.

به‌طور کلی، توجه به «مثل» در مفهوم‌شناسی این حکمت مورد تأکید واقع شده است (ابن میثم، ۱۳۶۶: ۶۵۱؛ سرخسی، ۱۳۷۷: ۳۰۷). وجه اشتراک این دیدگاه‌ها آن است که جواز پاسخ‌گویی به میزان مشخصی به رسمیت شناخته شده است که روی هم رفته می‌توان گفت که مجازات بیشتر از رفتار مجرمانه را نفی می‌کند و اشاره به تناسب جرم و مجازات دارند. با این حال، در خصوص حکمت مذکور این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که همان‌طور که رفتار و عمل پرتاب سنگ، «شر» می‌باشد، از اقدام متقابل آن عیناً با عنوان «شر» یاد شده است. این نشان می‌دهد که مجازات با آن که دارای همان ویژگی منفی رفتار مجرمانه می‌باشد، ولی چه بسا در مواردی تنها راه دفع شر، استفاده از شر باشد و چنانچه روشی متضمن غیر شر در مقابل شر مورد توجه قرار گیرد، شر دفع نمی‌شود و اهداف قابل انتظار را به ثمر نمی‌نشانند. از این رو،

به نظر می‌رسد مضمون حکمت با اصل کاربرد کمینه حقوق کیفری مشابه باشد. درباره محتوای اصل مذکور این‌گونه آمده است: «محتوای اصل بیشتر از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که مجازات به خودی خود مستلزم برخوردی خشن است؛ انتخاب مجازات، به دلیل این‌که کیفر در ذات خود بد و خشن است، همواره نیازمند توجیه کافی است» (Duff and Garland, 1994: 2)، به نقل از: نوبهار، ۱۳۹۰: ۹۳. نکته دیگری که در ارتباط با حدیث «ردوا الحجر» وجود دارد، این‌که حدیث مذکور دو موضوع کیفیت مجازات کردن، و نفس و طبیعت مجازات کردن را شامل می‌شود و می‌توان این حدیث را در مورد تجویز مجازات نیز به کار برد.

تناسب جرم و مجازات و به‌طور خاص مجازات قصاص، در خطبه ۱۴۴ چنین آمده است: «فَيَكُونُ الثَّوَابُ جَزَاءً وَالْعِقَابُ بَوَاءً». «بواء» در لغت برابری در قصاص است (ابن منظور، ۱/ ۱۴۱۴: ۳۸؛ قرشی، ۱/ ۱۴۱۲: ۲۴۵) و در این فقره نیز به همین معنا تفسیر شده است. (جزری، ۱/ بیتا: ۱۶۰)؛ پس هرگونه زیاده و تعدی بیش از جرم مورد پذیرش نیست و تناسب بین جرم و مجازات از رهگذر مفهوم «مثل» قابل برداشت است و از بین این‌که مفهوم مثل به نوع مجازات منصرف باشد یا آن‌که به میزان مجازات تفسیر شود، با توجه به جواز اعتداء به مثل، مماثلت بیشتر به میزان مجازات محدود است.

۲-۲. تقدم روش‌های غیر کیفری بر مجازات

این‌که در مقام دفع و واکنش به پدیده مجرمانه ممکن است راه‌کارهای متعددی اعم از کیفری و غیر کیفری وجود داشته باشد، غیر قابل انکار است. در این زمینه، در مواردی که امکان به‌کارگیری روش‌های مختلفی در مقابله با بزهکاری وجود دارد، سؤال این است که: آیا اساساً رعایت نوعی از سلسله مراتب بین روش‌های کیفری و غیر کیفری الزامی است؟ تقدم روش غیر کیفری بر روش کیفری به چه دلیل است؟ پیش از این به سازمان‌دهی پاسخ‌های هیأت اجتماع به پدیده مجرمانه در تبیین مفهوم سیاست جنایی اشاره شد. استفاده از لفظ جمع «پاسخ‌ها» بیان‌گر آن است که تعدد پاسخ در مقابله با پدیده مجرمانه امکان‌پذیر است و این‌گونه نیست که تنها راه‌کار کاهش و کنترل بزهکاری محدود به جرم‌انگاری باشد. تأمل در آموزه‌های امام علی (ع) بر این مطلب صحه می‌گذارد و آن را تأیید می‌کند. کاربردی‌ترین آموزه

ناظر بر این موضوع فرمایش امام علی (ع) در پاسخ به درخواست گروهی از صحابه مبنی بر مجازات شورشیان علیه عثمان است که بعد از تبیین موقعیت می‌فرماید؛ «وَسَأْمِسُكَ الْأَمْرَ مَا اسْتَمْسَكَ وَ إِذَا لَمْ أَجِدْ بُدًّا فَآخِرُ الدَّوَاءِ الْكَيِّ: این جریان سیاسی را تا می‌توانم مهار می‌کنم، اما اگر راه چاره‌ای نیابم با آنان می‌جنگم (که سرانجام درمان، داغ کردن است)» (دشتی، ۱۳۷۹: ۳۲۱-۳۲۲). گرچه گفته شده «الکئی» در عبارت مذکور کنایه از قتل می‌باشد (سید رضی، ۱۴۱۴: ۵۳۶)، با این حال، ملاحظه رفتارهای مقدم بر قتل، به‌عنوان آخرین دواء بر سنجش بسیاری از امور دلالت دارد و این که مجازات اولین اقدام به شمار نمی‌آید. به عبارتی فراز پایانی «فآخر الدواء الکئی» بیان‌گر وجود نوعی سلسله مراتب است و نشان‌گر این است که در مقام مقابله و واکنش در مقابل یک رفتار از همه راهکارها با عنوان «دواء» یاد می‌شود و این قدر مشترکی است که بر غایت نهایی به‌کارگیری دواء دلالت دارد؛ بدین معنا که هر راهکاری که مصداق دواء به شمار آید، در راستای کاهش یا ریشه‌کن کردن رفتار یا عمل خاص می‌باشد. مسأله دیگر آن‌که، اگر از مجازات به عنوان آخرین راهکار استفاده نشود، ممکن است پیامدهای نامطلوبی به دنبال داشته باشد. تشریح شرایط و هشدار نسبت به پیامدهای مترتب بر اقدام احتمالی مبنی بر این که مبادا موجب وهن و سستی شود، ناظر بر حل و فصل موضوع با روشی غیر از مجازات کردن است و این که ملاحظه آینده اهمیت دارد و از توجه به پیامدهای آتی نباید غفلت شود. امام علی (ع) ابتدا سایر شیوه‌های کنترلی را می‌سنجد و با انتفای آن‌ها نوبت به «آخر الدواء» می‌رسد. استفاده از ترکیب ادبی مشتمل بر شرط و جزای شرط نیز این مطلب را تأیید می‌کند. البته نباید غفلت شود که «بُدًّا» واژه‌ای نکره است و از آن‌جا که سیاق نفی دارد، عمومیت قابل برداشت است و انصراف «بُدًّا» به راهکاری خاص قابل پذیرش نمی‌باشد.

۳-۲. ملاحظه رأفت و رحمت

زاویه دیگری که ضرورت دارد گستره آن مورد بررسی قرار گیرد، آن است که حکومت چگونه می‌تواند زمینه برای ایجاد محدودیت در مجازات افراد جامعه را فراهم کند. در این راستا، در نامه ۵۳ نهج البلاغه خطاب به مالک اشتر چند گزاره به چشم می‌آید. بر اساس عبارت‌های «وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ

اللُّطْفَ بِهِمْ» و «فَأَعْطَاهُمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ» به رحمت، محبت و لطف و همچنین به اعطای عفو و صفح نسبت به رعیت تصریح شده است. حال این سؤال به وجود می‌آید که دلیل این تصریح چیست. عبارت «يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلْلَ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلَ وَ تُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمَدِ وَ الْخَطَاءِ» می‌تواند پاسخ این پرسش را روشن کند. در این زمینه، این قسمت از نامه ۵۳ به خوبی بیان‌گر بروز رفتارها و ارتکاب اعمال مستوجب مجازات از سوی مردم می‌باشد. واژه «زلل» به مقام اثبات و رفتار ارتکاب یافته بر می‌گردد و کلمه «علل» نیز می‌تواند به عوامل مؤثر در ارتکاب جرم اشاره داشته باشد، موضوعی که با مطالعات جرم‌شناسی مرتبط است. در هر حال، ارائه «زلل» و «علل» به صورت جمع نشان از فراوانی رفتارهای مستوجب مجازات و عوامل جرم‌زا دارد. آنچه که از فراز پایانی قابل برداشت است آن است که عفو و صفح این‌گونه نیست که فقط رفتارهای خطائی را در برگیرد بلکه، نسبت به رفتارهای عمدی نیز صدق می‌کند. رأفت و رحمت در مجازات‌ها در عبارت «وَلَا تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ وَلَا تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبِهِ وَ لَا تُسْرِعَنَّ إِلَى بَادِرَةٍ وَ جَدَّتْ مِنْهَا مَنْدُوحَةٌ» برجسته شده است. بر اساس این عبارت، عدم پشیمانی از عفو مجازات‌ها جایگاه برتر این موضوع را نسبت به خود اجرای مجازات‌ها نشان می‌دهد. این مطلب می‌تواند نوعی بکارگیری محدودیت در اجرای مجازات‌ها تلقی گردد. آنچه که از لحاظ استفاده از اسلوب ادبی در این قسمت قابل مشاهده است، استفاده از «تأکید» است که مفید این مطلب است که عدم پشیمانی و عدم خوشحالی در نهایت تأکید قرار گرفته است و مسأله‌ای جزئی محسوب نمی‌شوند. در فراز اخیر این قسمت عطف دیگری نیز وجود دارد که بیان‌گر عدم روی آوردن به مجازات به عنوان اولین راهکار در مقابله با رفتار مستوجب واکنش مجازات می‌باشد. واژه «مندوحه» از ریشه «الندح» می‌باشد. درباره مفهوم این ریشه این‌گونه آمده است: «الندح» و «مندوحه»: «سعه» و «فُسْحَه» (فراهیدی، ۱۴۱۰/۳: ۱۸۴؛ فیومی، ۲/ بی تا: ۵۹۷). بر اساس این مفهوم اگر در مقام مقابله با رفتاری بتوان از شیوه دیگری غیر از مجازات کردن بهره گرفت، اساساً لزومی ندارد که حتماً با مجازات به واکنش در مقابل آن رفتار اقدام شود.

مجموع این چند آموزه نشان‌گر آن است که استفاده از کیفر متأخر از رأفت و رحمت است و کارکردهای مترتب بر رأفت و رحمت در دو مقام نقش‌آفرینی می‌کند؛

یکی آن‌که ممکن است اساساً رأفت و رحمت، کیفردهی را به کلی نفی کند و دیگر آن‌که ممکن است مجازات کردن به کلی منتفی نشود ولی در چارچوب متعادلی باشد. مسأله دیگر آن‌که این گزاره‌ها به خوبی محل رحمت، محبت، لطف نسبت به مردم را نشان می‌دهند که بیشتر در حوزه ارتکاب رفتارهای مجرمانه قابلیت دارند یعنی مردم در چنین موقعیت‌هایی به آن نیاز دارند. به بیان دیگر، عبارت «يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلَّ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلُ...» به مثابه تعلیلی برای عبارت‌های «وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ...» و «فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ» به شمار می‌آید.

۴-۲. آسان‌گیری در مجازات

قلمرو تدابیر کیفری در سیاست جنایی امام علی (ع)، به‌ویژه در قلمرو تعزیرات بسیار محدود است. به‌کارگیری ابزارهای کیفری با توجه به قاعده «الاسهل ثم الاسهل» می‌باشد و اولویت با ابزارهایی است که از شدت کمتری برخوردار است. تا آن‌جا که از منظر امام علی (ع) گاه صرف اعلام نمودن بزه به مرتکب آن (آمدی، ۱/ ۱۳۷۸: ۴۴۳) یا در هم کشیدن چهره (حرّ عاملی، ۱۶/ ۱۴۰۹: ۱۴۳) عقوبت اوست.

از دیگر جلوه‌های آسان‌گیری در مجازات در تدابیر کیفری امام علی (ع)، می‌توان به اجرای مجازات‌های مختلف بر فعل واحد در شرایط و اوضاع گوناگون (حر عاملی، ۲۸/ ۱۴۰۹: ۶۶) و آزاد گذاشتن مجرم در انتخاب نوع مجازات (کلینی، ۷/ ۱۴۰۷: ۲۰۱) اشاره کرد؛ چرا احکام جزایی متناسب با بزه و شخصیت بزه‌کار و اوضاع و احوال مرتکب و فعل ارتكابی یا انتخاب مجرم با توجه به روحیات و وضع جسمانی خود یا حتی عذاب وجدان او از ارتکاب بزه، همگی تحمل مجازات را بر بزه‌کار آسان‌تر می‌کند و چه بسا آثار تربیتی و اصلاحی که از اهداف مجازات‌هاست، بهتر برآورده شود.

۴-۵. اعتدال در کیفر

یکی از کلیدواژه‌های پرکاربرد که جایگاه ویژه‌ای در آموزه‌های امام علی (ع) دارد، عدل است. در کتاب مستدرک الوسائل حدود سی روایت از امام علی (ع) درباره عدل احصا شده است (ر.ک: نوری، ۱۱/ ۱۴۰۸: ۳۱۸-۳۲۰). فارغ از آثار و فواید متعددی که در این روایات برای عدل ذکر شده، اهمیت عدل به‌گونه‌ای است که در فرایند کیفرگذاری نیز نباید از آن غفلت شود. در این راستا، امام علی (ع) آن‌گاه که

به شاخصه‌های دوگانه «عدل» و «جود» در حکمت ۴۲۹ نهج البلاغه اشاره می‌کند، دو شاخص ویژه را برای عدل احصا می‌کند: «العدل یضع الأمور مواضعها و الجود یخرجها عن جهتها»؛ از آن‌جا که در این عبارت «الأمر» جمع محلی به الف و لام می‌باشد، انصراف عدل به موارد خاصی و محدود کردن محل کاربرد عدل صائب به نظر نمی‌آید و رعایت عدل عمومیت دارد. از این‌رو، این امکان فراهم می‌شود که از اعتدال در کیفر به عنوان یکی از مصادیق آن نام برده شود. لازم به ذکر است وزن «فُعول» بیان‌گر مفهوم کارها و افعال می‌باشد و بر این اساس، رعایت عدالت در امر تعیین کیفر موجب آن می‌شود که دقیقاً کیفر در جایگاه و موقعیت خودش قرار گرفته باشد نه آن‌که بیشتر از آن موقعیت دیده شود و نه آن‌که کمتر از آن مشاهده شود. «العدل سائس عام و الجود عارض خاص»؛ در این فراز از حکمت ۴۲۹ نیز از منظر دیگری بر عمومیت عدل تأکید شده است و در نتیجه، در موضوع مجازات نیز حکم فرما می‌باشد.

برآمد

بر اساس آنچه در این نوشتار بیان شد، در ارتباط با ملاک توجیه‌کننده جرم‌انگاری رفتارها و اعمال مشخص شد که تعیین مجازات نسبت به برخی از ارزش‌های اساسی جایگاه برجسته‌تری دارد. بنابراین، نوعی تفکیک وجود دارد که ایجاد مداخله کیفری از طریق جرم‌انگاری آن‌گاه موضوعیت پیدا می‌کند که حفظ مصالح ضروریه و در رأس آن‌ها مقاصد پنج‌گانه منوط به آن باشد. به‌طور کلی، نظام جرم‌انگاری بر محور ارزش‌های حیاتی و مصالح اساسی فرد و جامعه دور می‌زند و توجه به ارزش‌های انسانی و رعایت مصالح انسان، در جرم‌انگاری مورد تأکید واقع شده است که جرم‌انگاری و کیفرگذاری در حفظ و امنیت این ارزش‌ها و مصالح از طریق ممانعت و جلوگیری از تجاوز و تعدی به این ارزش‌ها و مصالح می‌باشد. این رویکرد که در آموزه‌های امام علی (ع) متبلور شده است با آنچه که در راستای «سرزنش‌پذیری» رفتار در جرم‌انگاری مورد تأکید واقع شده است، هم‌معنا و قابل تطبیق می‌باشد.

جرم‌انگاری و تعیین مجازات تنها روش مقابله با بزه‌کاری نمی‌باشد و اگر روش غیر کیفری و به‌طور کلی، طیف وسیعی از پاسخ‌ها وجود داشته باشد، مجازات آن‌گاه تعیین می‌شود که در وهله نخست روش غیر کیفری مفقود باشد یا در صورت وجود داشتن سایر راهکارها، به دلیلی و از جمله مفید واقع نشدن، مورد اطمینان نباشد.

با تأمل در سیره امام علی (ع) به نظر می‌رسد نوعی ملازمه بین اوامر و نواهی الهی و جرم‌انگاری رفتارها وجود دارد. تمرکز بر رفتارهای منافی با جان، مال، دین، نسب و عقل می‌تواند به عنوان مصداق اتم جرم‌انگاری مشمول اوامر و نواهی الهی به شمار آید. به ویژه آن‌که مجازات‌های قصاص و حدود در این عرصه بروز پیدا می‌کنند.

اجرای مجازات‌های ناظر بر رفتارهای ناسازگار با آن‌ها نیز مورد تأکید می‌باشد، پاسخ‌دهی به پدیده مجرمانه از رهگذر مجازات نیز مستلزم آن است که تناسب جرم و مجازات و اعتدال در کیفر رعایت شود. آنچه که در آموزه‌های علی (ع) مشهود می‌باشد، جواز مقابله به مثل و نفی هر گونه زیاده در مقام اعمال مجازات با مفاد آیات قرآن هماهنگ و منسجم می‌باشد.

فهرست منابع

الف) فارسی

- * استفانی، گاستون، برنار بولوک و ژرژ لواسور (۱۳۷۷)، حقوق جزای عمومی، جلد ۲، ترجمه: حسن دادبان، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- * آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی (۱۳۷۸)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، جلد‌های ۱، ۲ و ۴، برگردان: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- * جیربورگ، نیلز (۱۳۹۰)، «جرم‌انگاری همچون آخرین چاره»، برگردان: رحیم نوبهار و فاطمه نوبهار، تحقیقات حقوقی، دوره ۱۴، شماره ۵۳.
- * دشتی، محمد (۱۳۷۹)، ترجمه نهج البلاغه امام علی (ع)، قم: مؤسسه انتشارات مشهور.
- * دلماس مارتی، می ری (۱۳۸۱)، نظام‌های بزرگ سیاست جنایی، برگردان: علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: نشر میزان.
- * زنجانی، عباس‌علی عمید (۱۴۲۱ق)، فقه سیاسی (عمید)، جلد ۳، چاپ چهارم، تهران: امیر کبیر.
- * عبدالفتاح، عزت (۱۳۸۱)، «جرم چیست و معیارهای جرم‌انگاری کدام است؟»، برگردان: اسماعیل رحیمی‌نژاد، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۶۶، شماره ۴۱.
- * فلچر، پی. جورج (۱۳۹۴)، مفاهیم بنیادین حقوق کیفری، برگردان: سید مهدی سیدزاده ثانی، چاپ چهارم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- * لازرژ، کریستین (۱۳۸۲)، درآمدی به سیاست جنایی، برگردان: علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: میزان.
- * محمودی جانکی، فیروز (۱۳۸۲)، «مبانی، اصول و شیوه‌های جرم‌انگاری»، رساله دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- * مطهری، مرتضی (شهید مطهری) (بی‌تا)، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، جلد ۲۱، قم: بی‌نا، بی‌تا.
- * موسوی، محمد بن حسین (سید رضی) (۱۳۷۸)، تنبیه الغافلین و تذکره العارفين،

جلد ۲، برگردان: ملافتح‌الله کاشانی، مصحح: سیدمحمدجواد ذهنی تهرانی، تهران: پیام حق.

* نجفی ابرندآبادی، علی حسین، حمید هاشم بیگی (۱۳۷۷)، دانش‌نامه جرم‌شناسی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

* نوبهار، رحیم (۱۳۹۰)، «اصل کاربرد کمینه حقوق کیفری»، آموزه‌های حقوق کیفری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره نخست.

ب) عربی

* ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، جلد ۱، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.

* اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا)، زبده البیان فی احکام القرآن، تهران: المکتبه الجعفریه لإحياء الآثار الجعفریه.

* بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۲ش)، شرح نهج البلاغه، جلد ۵، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب.

* بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۶ش)، اختیار مصباح الساکلین، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

* تهرانی، سید محمدحسین حسینی (۱۴۱۸ق)، ولایه الفقیه فی حکومت الإسلام، ج ۴، بیروت: دارالحجّه البيضاء.

* جبعی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۲۱ق)، رسائل (ط. الحدیثه)، ج ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

* جزری، مبارک بن محمد (ابن اثیر)، (بی‌تا)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

* حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، جلد‌های ۱۶ و ۲۸، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.

* راوندی، سعید بن عبدالله (قطب الدین راوندی)، (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، جلد ۱، چاپ دوم، قم: انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی (ره).

* سرخسی، علی بن ناصر (۱۳۷۳ش)، أعلام نهج البلاغه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- * فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، جلد ۳، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- * فیومی، احمد بن محمد مقری (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ج ۲، قم: منشورات دار الرضی.
- * قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، جلد ۱، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- * کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط. الإسلامیة)، جلد ۷، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- * کیدری بیهقی، قطب الدین (۱۳۷۵ش)، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، جلد ۲، قم: بنیاد نهج البلاغه - عطارد.
- * کوفی، محمد بن محمد اشعث (بی تا)، الجعفریات - الأشعثیات، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه.
- * مازندرانی، رشید الدین محمد بن علی (ابن شهر آشوب) (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب علیهم السلام، جلد ۲، قم: علامه.
- * مازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروی (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، جلد ۱، تهران: المکتبه الإسلامیة.
- * مغربی، نعمان بن محمد تمیمی (ابوحنیفه)، (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، جلد ۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- * مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (شهید اول)، (بی تا)، القواعد و الفوائد، جلد ۱، قم: کتابفروشی مفید.
- * موسوی، محمد بن حسین (سیدرضی - گردآورنده فرمایشات امام، امیرالمؤمنین علیه السلام) (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- * نوری، میرزا حسین (محدث نوری)، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، جلدهای ۱۱، ۱۷، ۱۸، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- * هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (۱۳۵۸ش)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، جلد ۲۱، چاپ چهارم، تهران: المکتبه الاسلامیة.