



A Jurisprudential Examination of the Legitimacy of Ta'zīr in Cases Where Qiṣāṣ Is Not Enforced: A Proposal for Amending Article 614 of the Ta'zīrāt Law

Amin Soleyman Kalavang^{*}, Reza Elhami^{**} and Javad Soltanifard^{***}

Received: 05 March 2026 | Recieved in revised form: 03 April 2026 | Accepted: 30 May 2026 | Published: 01 July 2026

Abstract

Articles 612 and 614 of the *Ta'zīrāt Law* prescribe *Ta'zīr* as a punishment where *Qiṣāṣ* cannot be carried out for intentional crimes against life or bodily integrity, provided that the perpetrator's conduct disrupts public order. This legislative approach has been the subject of disagreement among jurists regarding the legitimacy of imposing *Ta'zīr* in such circumstances. Given that *Qiṣāṣ* and *Diyah* constitute the primary punishments for intentional crimes, the governing principle is that *Ta'zīr* is not legally sanctioned unless evidence establishes otherwise. Employing a descriptive-analytical method, this study examines the jurisprudential grounds for the legitimacy of *Ta'zīr* in such cases. It demonstrates, first, that the objectives underlying the legislation of *Qiṣāṣ* can also be realized through *Ta'zīr*; second, that the rationale underlying the legislation of *Ta'zīr* supports its obligatoriness in such circumstances; and third, that the narration of Faḍl ibn Yasār confirms the legitimacy of imposing *Ta'zīr* where the victim's heirs pardon the offender. Accordingly, Article 614 of the *Ta'zīrāt Law* should be amended to recognize the legitimacy of *Ta'zīr* in all cases where *Qiṣāṣ* is not carried out.



Keywords: *Qiṣāṣ*; Preservation of public order; *Ta'zīr*; Life.

* Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran (Corresponding Author); Email: a.soleyman@tabrizu.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran; Email: dr.elhami.raza@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Private Law, Shahid Mottahari University, Tehran, Iran; Email: j.soltanifard@mottahari.ac.ir

■ Soleyman Kalavang, A., and others, (2026)., A Jurisprudential Examination of the Legitimacy of Ta'zīr in Cases Where Qiṣāṣ Is Not Enforced: A Proposal for Amending Article 614 of the Ta'zīrāt Law. *Journal of New Perspectives in Islamic Jurisprudence*, 4 (2)., 67-87. <https://doi.org/10.22091/rcjl.2025.12704.1177>



بررسی فقهی مشروعیت تعزیر در فرض عدم اجرای قصاص و پیشنهاد اصلاح ماده ۶۱۴ ق. تعزیرات

امین سلیمان کلوانق^{***}، رضا الهامی^{**} و جواد سلطانی فرد^{***}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۱/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۹ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

چکیده

قانون‌گذار در مواد ۶۱۲ و ۶۱۴ قانون تعزیرات، در فرض عدم امکان اجرای قصاص در جنایت عمدی بر نفس و مادون نفس، در صورتی که اقدام جانی نظم جامعه را مختل کند، حکم به تعزیر داده است. این در حالی است که فقها در مشروعیت این تعزیر اختلاف نظر دارند. از آنجا که در جنایات عمدی، قصاص و دیه مجازات‌های اصلی هستند، اصل بر عدم مشروعیت تعزیر است تا زمانی که دلیلی بر خلاف آن ارائه شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی وجوه مشروعیت تعزیر در این فرض پرداخته و نشان می‌دهد که: اولاً غرض از تشریع قصاص می‌تواند از طریق تعزیر نیز تأمین شود؛ ثانیاً فلسفه تشریع تعزیر خود دلالت بر وجوب آن دارد؛ و ثالثاً روایت فضل بن یسار مشروعیت تعزیر در صورت بخشش اولیای دم را تأیید می‌کند. بنابراین اصلاح ماده ۶۱۴ قانون تعزیرات برای تضمین مشروعیت تعزیر در تمام حالات عدم اجرای قصاص ضروری است.



کلیدواژه: قصاص، حفظ نظام، تعزیر، حیات.

* استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول) |

a.soleyman@tabrizu.ac.ir

** استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. | dr.elhami.raza@gmail.com

*** استادیار گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. | j.soltanifard@motahari.ac.ir

□ سلیمان کلوانق، امین و دیگران (۱۴۰۵). بررسی فقهی مشروعیت تعزیر در فرض عدم اجرای قصاص و پیشنهاد اصلاح ماده ۶۱۴ ق. تعزیرات، پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه. ۴ (۲)، ۶۷-۸۷. <https://doi.org/10.22091/rcjl.2025.12704.1177>

مقدمه

در جنایت بر اعضا و منافع اعضا، به اعتبار نوع جنایت (عمدی، شبه عمدی و خطای محض)، شارع مقدس حق قصاص و دیه یا ارش را ثابت می‌داند. قانون‌گذار جزایی در ماده ۶۱۲ قانون تعزیرات مصوب ۱۳۷۵^۱، در فرض عدم اجرای قصاص نفس و در ماده ۶۱۴ همان قانون در فرض عدم امکان قصاص مادون نفس، چنانچه اقدام جانی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا موجب بیم تجری جانی یا دیگران گردد، تعزیر را ثابت دانسته است. در خصوص مشروعیت تعزیر در فرض عدم اجرای قصاص میان فقها اختلاف است؛ برخی آن را مشروع دانسته و برخی دیگر وجهی برای مشروعیت آن نمی‌بینند. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که وقتی از جانب شارع مقدس برای جنایات عمدی، قصاص و دیه به عنوان حق مجنی علیه معین شده است، آیا تعزیر مشروعیت دارد؟ همچنین دقت در کلام مقنن، حکایت از رویکرد دوگانه‌ای نزد ایشان دارد؛ به نحوی که حکم به تعزیر را در جنایت بر نفس، در فرض «عدم اجرای قصاص» و در جنایت مادون نفس، در فرض «عدم امکان قصاص» پیش‌بینی کرده است، در حالی که میان این دو تفاوت وجود دارد و عدم اجرای قصاص مقسم است و تمامی وجوهی را که قصاص اجرا نمی‌شود — اعم از اینکه به جهت عدم امکان قصاص باشد (مثل جایی که رعایت مماثلت ممکن نباشد یا علم به مقدار جنایت نباشد یا علم به محل جنایت نباشد) یا به جهت عفو مجنی علیه باشد یا به جهت مطالبه دیه توسط مجنی علیه باشد — در بر می‌گیرد که عدم امکان قصاص یکی از این حالات است.

بر این اساس، دایره موضوعی که حکم تعزیر برای آن مشخص شده است، در جنایات مادون نفس مضیق بوده و در جنایت بر نفس، وسعت دارد. در راستای پاسخ به این پرسش، ضمن تبیین دیدگاه‌های متفاوت فقها در مسئله، از آنجایی که در جنایات عمدی، حق قصاص و دیه به عنوان مجازات تعیین شده و امری توقیفی است، لذا مشروعیت بخشی به تعزیر در این فرض نیازمند دلیل است؛ علاوه بر این، با در نظر گرفتن اصل عدم، عدم مشروعیت تعزیر وجهی می‌نماید. بر این اساس، برای مشروعیت سنجی تعزیر، وجوهی که می‌تواند در این زمینه به عنوان دلیل اقامه شود مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. همچنین رویکرد دوگانه قانون‌گذار مورد نقد و بررسی قرار گرفته و پیشنهاد اصلاح ماده ۶۱۴ در جهت رفع ابهام و برداشت‌های متفاوت ارائه خواهد شد.

۱. «هر کس مرتکب قتل عمد شود و شاکی نداشته یا شاکی داشته ولی از قصاص گذشت کرده باشد و یا به هر علت قصاص نشود در صورتی که اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد دادگاه مرتکب را به حبس از سه تا ده سال محکوم می‌نماید.»

۲. «هر کس عمداً به دیگری جرح یا ضربی وارد آورد که موجب نقصان یا شکستن یا از کار افتادن عضوی از اعضا یا منتهی به مرض دایمی یا فقدان یا نقص یکی از حواس یا منافع یا زوال عقل مجنی علیه گردد در مواردی که قصاص امکان نداشته باشد چنانچه اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد به دو تا پنج سال حبس محکوم خواهد شد و در صورت درخواست مجنی علیه مرتکب به پرداخت دیه نیز محکوم می‌شود.»

۱. آراء فقها در ارتباط با مشروعیت تعزیر در حالت عدم اجرای قصاص

در خصوص مشروعیت تعزیر در مواردی که قصاص اجرا نمی‌شود — اعم از اینکه عدم اجرای آن به جهت عدم امکان استیفای قصاص باشد (مثل عدم امکان رعایت مماثلت یا عدم علم به مقدار جنایت یا عدم علم به محل جنایت) یا به جهت عفو مجنی علیه باشد یا به جهت مطالبه دیه از سوی مجنی علیه باشد — فقهای امامیه با یکدیگر اختلاف دارند. برخی نظر به مشروعیت تعزیر می‌دهند و در مقابل، برخی نیز حکم به تعزیر را وجیه نمی‌شمارند. کلام فقیهان به اعتبار وجه عدم اجرای قصاص، دسته‌بندی شده است.

۱-۱. دیدگاه اول: جواز تعزیر

برخی فقها در صورتی که اجرای قصاص ممکن نباشد (مثلاً عدم امکان مماثلت)، جواز تعزیر را برای حاکم معتبر می‌دانند. به بیان دیگر، حتی وقتی مجازات اصلی (قصاص) قابل اجرا نیست، تعزیر می‌تواند برای تأمین نظم و امنیت جامعه مورد استفاده قرار گیرد (شهید ثانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۵). امام خمینی (ره) در جنایت عمدی موجب کنده شدن دندان که دندان مجدداً می‌روید، قائل بر این است که قصاص ثابت نیست و در کنار ثبوت ارش برای نقصان، تعزیر را ثابت می‌داند (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۲، صص ۵۴۷-۵۴۸). این دیدگاه با اصل بازدارندگی و حفظ نظام سازگار است و نشان می‌دهد که مشروعیت تعزیر در این فرض، نیازمند استناد مستقیم به روایات یا نصوص خاص نیست، بلکه از فلسفه تشریع قصاص قابل استخراج است. یکی دیگر از مواردی که ممکن است با وجود محکومیت جانی قصاص اجرا نشود، موردی است که مجنی علیه جانی را عفو کند یا از قصاص صرف نظر کرده و دیه مطالبه نماید. با توجه به اینکه قصاص در موارد جنایات عمدی است، لذا برخی از فقها قائل بر این هستند که در این موارد در صورتی که حاکم نظرش بر این باشد که بر عفو، ضرری مترتب می‌شود که متوجه امنیت است، می‌تواند جهت صیانت از امنیت، تصمیماتی را اتخاذ نماید (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۸). همچنین گفته شده که حاکم می‌تواند بر هر گناه و معصیتی هر چند در رابطه با حقوق الناس باشد، بزهکار را تعزیر و تأدیب نماید؛ در مواردی که حد معینی مقرر و اجرا می‌شود، تأدیب و حد تداخل می‌کند و تأدیب او نیز به وسیله حد انجام می‌گیرد، ولی در جایی که صاحب حق از حد گذشت کرده و بزهکار را بخشیده باشد، حق تأدیب و تعزیر متناسب با آن گناه برای حاکم باقی است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۰۲).

۱-۲. دیدگاه دوم: عدم جواز تعزیر

در مقابل، کلام برخی از فقها قول به عدم تعزیر را حکایت دارد. آیت‌الله صافی در جرائم عمدی که موجب نقص عضو فرد می‌شود و امکان قصاص هم نیست، معتقد است که زائد بر دیه چیزی ثابت نیست و نمی‌توان علاوه بر دیه که ضمان نقص عضو است، چیزی به عنوان مجازات و تعزیر از جانی گرفت (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۴۶۰). همچنین مرحوم

آیت الله فاضل لنکرانی نیز معتقد است که در جرائم عمدی که موجب نقص عضو فرد می شود و امکان قصاص هم نیست، زائد بر دیه چیزی مانند تعزیر ثابت نیست (فاضل لنکرانی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۰).

اگرچه برخی فقها به استناد اصل اولی، تعزیر را در فرض عدم امکان قصاص جایز نمی دانند، اما این دیدگاه با مقاصد الشریعه و فلسفه اجتماعی مجازات ها در تعارض است. تحلیل این دیدگاه نشان می دهد که این گروه، غرض شارع از تشریع قصاص را صرفاً اعمال عدالت فردی می دانند و به نقش آن در صیانت از نظم عمومی کمتر توجه کرده اند. در مقابل، دیدگاه موافقان تعزیر با تأکید بر وجوب حفظ نظام و منع اختلال در جامعه، تعزیر را نه به عنوان مجازاتی اضافی، بلکه به عنوان جایگزینی ضروری برای تحقق اهداف کیفری اسلام می دانند. این نگرش همسو با روایت فضل بن یسار و مبتنی بر عقلانیت فقهی است.

۲. امکان سنجی مشروعیت تعزیر در فرض عدم اجرای قصاص

با توجه به اینکه از طرفی در مشروعیت تعزیر در فرض عدم اجرای قصاص اختلاف نظر وجود دارد و از طرفی دیگر در جنایات عمدی قصاص و دیه به عنوان مجازات جانی تعیین شده است و تعدی از آن نیاز به دلیل دارد، لذا باید وجوه محتمل الدلاله بر مشروعیت تعزیر مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد و نحوه دلالت این وجوه بیان شود.

۲-۱. مقاصد الشریعه در قصاص و تحصیل آن با مجازات تعزیری در فرض عدم اجرای قصاص

اولین وجهی که بر مشروعیت قصاص می توان به آن استناد کرد، مقصود شارع مقدس از تشریع قصاص است؛ با این کیفیت که ابتدا غرض شارع از تشریع آن تبیین گردد و در گام بعدی امکان تحصیل غرض از تشریع قصاص با تعزیر اثبات شود.

۲-۱-۱. فلسفه تشریع قصاص^۱

خداوند سبحان در آیه ۱۷۹ از سوره مبارکه بقره، غرض از تشریع قصاص را حیات بخش بودن آن عنوان می نماید^۲. لازم به ذکر است که ملاک تشریع در اسلام، وجود مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی است؛ بدون اینکه توجهی به ضرر و نفع ادعایی داشته باشد. چه بسا حکمی که در نظر برخی ظاهراً ضرری باشد مثل قصاص، ولی در واقع مصلحتی دارد؛ یا اینکه چه بسا در ظاهر عملی منفعت فردی وجود داشته باشد از قبیل ربا، ولی به جهت مفسده ای عمومی که در آن نهفته است ممنوع شود.

۱. با در نظر گرفتن این نکته که فلسفه احکام را تنها علام الغیوب می داند و تنها اوست که به حقیقت امور آگاه است، در اینجا مواردی که یا در خود متون دینی به آن تصریح شده یا دانشمندان به عنوان فلسفه تشریع قصاص احتمال داده اند، ذکر می شود.

۲. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».

علامه طباطبایی با استناد به آیه ۱۷۹ سوره بقره، حیات‌بخشی و پیشگیری از فساد را به عنوان فلسفه اصلی تشریع قصاص معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۳۷). این دیدگاه نشان می‌دهد که قصاص صرفاً یک مجازات فردی نیست، بلکه ابزاری برای تأمین امنیت جمعی و بازدارندگی اجتماعی است. تحلیل این نگاه حاکی از آن است که هدف شارع از تشریع قصاص، ایجاد جامعه‌ای امن و عاری از فساد است که در آن، جان و حقوق افراد به صورت سیستماتیک حفظ شود. بنابراین، هرگاه اجرای قصاص به هر دلیلی ممکن نباشد، باید به سراغ مکانیزم‌های جایگزینی رفت که همان اهداف را محقق کنند. تعزیر در اینجا نه به عنوان مجازاتی کاملاً مستقل، بلکه به عنوان تکمیل‌کننده فلسفه قصاص و تضمین‌کننده همان غرض شارع (حیات و امنیت) قابل توجیه است.

ایشان همچنین توهمی را که ممکن است از تشریع عفو و دیه به ذهن برسد دفع می‌نماید. با اینکه مصلحتی در عفو هست، لیکن مصلحت عموم تنها با قصاص تأمین می‌شود. قصاص است که حیات را ضمانت می‌کند نه عفو کردن و دیه گرفتن و نه هیچ چیز دیگر، و این حکم مبتنی بر عقل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۳۳).

حقوق‌دانان نیز اشاره داشته‌اند که هدف از تشریع قصاص، بازداشتن شخص از کشتن و جرح به ناحق نسبت به دیگران است؛ زیرا علی‌الاصول، تصور قصاص موجب ارعاب احتمالی و مانع اقدام به قتل و جرح خواهد شد و در نتیجه زندگانی افراد در امنیت خواهد بود (گلدوزیان، ۱۳۸۳ ش، صص ۸۰-۸۱؛ شامیاتی، ۱۳۷۳ ش، صص ۳۱۶-۳۱۸).

چه بسا بتوان گفت قصاص نفس خصوصیتی ندارد و باید از آیه الغاء خصوصیت کرد؛ زیرا مطلق اجرای قصاص موجب زندگی و حیات مبارک می‌شود (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۳۳۹). شایان ذکر است که مطلق اجرای قصاص در موارد تشریع آن (یعنی قصاص نفس و قصاص اطراف)، حیات‌بخش است و نمی‌توان به غیر موارد تجویز شارع سرایت داد. اینکه گفته شود در خود قصاص حیاتی وجود ندارد زیرا قصاص از بین بردن حیات است و از بین بردن چیزی چگونه می‌تواند خود آن شیء باشد، باید گفت مراد این است که تشریع قصاص در حق سه گروه منتهی به حیات می‌شود:

• الف) کسی که می‌خواهد قتل انجام دهد: زیرا در صورتی که فرد بداند در صورت کشتن فردی دیگر

کشته می‌شود، چنین کاری انجام نمی‌دهد و در نتیجه زنده می‌ماند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۶۰۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۳۰۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۲۲۹؛ طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲، ص ۱۹۱). بر این اساس، کسی که یقین داشته باشد به مثل آنچه انجام داده مجازات می‌شود و بداند که وقتی عمداً عضوی از اعضای بدن دیگری را قطع کرد، مثل آن از بدن خودش قطع می‌شود، به طور کلی از ارتکاب این جرم روی برمی‌گرداند و دیگر جنایتکار و مجنی‌علیهی وجود نخواهد داشت (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۸) و همین انگیزه است که قصاص مشارکین در جنایت عمدی را تجویز می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ ق، ص ۵۳۴؛ سبزواری، ۱۴۲۱ ق، ص ۵۵۴).

- (ب) کسی که قرار است مقتول واقع شود: چون اگر قاتل از قصاص بترسد و قتل را ترک کند، فرد نیز مقتول نمی‌شود؛ و این موجب محقون‌الدم بودن افراد و مانع جرأت یافتن دیگران بر تجاوز و حفظ نفوس است (حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۲؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ق، ج ۲، ص ۳۸۲)؛ همان‌گونه که در روایتی از معصوم (ع) وارد شده است: «ای امت پیامبر (ص)! برای شما در قصاص حیات وجود دارد؛ برای اینکه هر کس که به قتل اهتمام داشته باشد و بداند که (در صورت ارتکاب) قصاص می‌شود، در این صورت از قتل اجتناب خواهد کرد. و این برای کسی که قرار بود مقتول واقع شود، موجب حیات است» (طبرسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۲، ص ۳۱۹).
- (ج) دسته سوم غیر از این دو دسته است: زیرا در صورتی که این دو دسته زنده بمانند، افرادی هم که به جهت تعصب به این دو دسته به محاربه برمی‌خواستند از این عمل اجتناب می‌کنند. همچنین برای غیر از این دو نفر نیز در صورتی که بدانند قصاص واجب است، دیگر جرأت بر قتل پیدا نمی‌کنند (طبرسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۲، ص ۳۱۹). از این رو گفته شده است که سطحی‌نگری که امروزه برخی افراد متأثر از غرب نسبت به احکام اسلامی دارند باید اصلاح شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱، صص ۶۰۸-۶۱۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ق، ج ۳، ص ۲۳۰) و مانع قرار دادن بر سر راه اجرای احکام با عناوینی چون حقوق بشر و... کار ناصوابی است. شاید این‌گونه فرض شود که غرض از تشریع قصاص با تقنین آن حاصل می‌شود و لزومی به اجرای حتمی آن نیست، لذا در مواردی که به هر جهتی قصاص اجرا نمی‌شود، غرض حاصل است؛ زیرا جانی وقتی بداند مجازات جنایت عمدی قصاص است، دیگر جرأت بر جنایت نخواهد داشت. در پاسخ باید گفت: اولاً در صورتی که قانون قصاص باشد ولی در مواردی عدم اجرای آن یقینی باشد (مثل عدم اجرا به جهت عدم امکان رعایت مماثلت یا عدم اندازه‌گیری دقیق جنایت)، در واقع غرض حاصل نخواهد شد؛ زیرا فرد می‌داند که در صورت چاقو زدن بر دیگری چون امکان قصاص نیست، فقط دیه ثابت می‌شود و چه بسا فرد به جهت متمول بودن هیچ مشکلی در پرداخت دیه ندارد. ثانیاً فرض تحقق غرض (یعنی بازدارندگی) با قانون‌گذاری، محدود به مرحله قبل از وقوع جرم است؛ به این نحو که افراد با اطلاع از وجود چنین قانونی جرأت بر ارتکاب جنایت پیدا نکنند و در واقع پیشگیری صورت گیرد؛ اما حیات‌بخشی بعد از وقوع جرم تحقق پیدا نمی‌کند؛ لذا نیاز به مجازاتی از سوی مقنن است تا تحصیل غرض با آن صورت بگیرد و موجب حیات جامعه گردد. بنابراین امتناع از اجرای قصاص اگر به جهت موانع شرعی باشد بحثی نیست، ولی اگر به جهت موانعی غیر منطقی باشد، باید اقدامات لازم در جهت از بین بردن این موانع صورت گیرد. دومین غرض از تشریع قصاص که در بیان فقها آمده، این است که با وجود اینکه خدای متعال بنای شریعت را بر تسهیل و تیسیر واقع کرده، اما تجویز قصاص به منظور حفظ نظام و از ریشه برکندن طغیان انسان‌ها است و نیز اینکه عدالت اسلامی

رعایت بشود (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۲۹، ص ۱۵؛ یزدی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۲۴). مشابه همین مطلب را می‌توان در کلمات حقوق‌دانان مشاهده کرد. به نظر برخی از آنان، در فلسفه قصاص، برپایی عدالت و نظم عمومی جامعه مطرح است؛ به این نحو که وقتی کسی بر جسم یا جان دیگری صدمه وارد کند و او را مجروح یا مقتول سازد، عادلانه‌ترین و منصفانه‌ترین مجازات او رفتار به مثل است (شامیاتی، ۱۳۷۳ ش، صص ۳۱۶-۳۱۸). همچنین اشاره شده است که قصاص موجب التیام روحی مجنی‌علیه و اولیای دم مقتول می‌شود (شامیاتی، ۱۳۷۳ ش، صص ۳۱۶-۳۱۸). البته باید دقت داشت که این از آثار قصاص است، نه فلسفه تشریع آن.

در خصوص ماهیت حق قصاص این سؤال به ذهن می‌آید که آیا قصاص، یک حق فقط برای مجنی‌علیه است یا اینکه ماهیت این حق فراتر از حق خصوصی است و مربوط به حفظ و صیانت از نظم اجتماع است؟ روشن است که حق قصاص تنها برای مجنی‌علیه یا اولیای دم است. این طور نیست که در صورت امتناع صاحبان حق، حاکم اختیار داشته باشد به استیفای آن مبادرت نماید؛ اما به این معنا هم نیست که حاکم هیچ اختیاری نداشته باشد، بلکه اغراض شارع از تشریع مجازات‌ها در اسلام باید تأمین گردد، خواه با اجرای حکم تشریع شده خواه با اجرای مجازاتی مطابق صلاح دید حاکم در صورت عدم امکان اجرای حکم قصاص؛ زیرا در غیر این صورت نقض غرض حاصل می‌شود. در مسئله مورد بحث نیز که حکم قصاص اجرا نشده، باید غرض از تشریع آن تأمین گردد؛ لذا باید دید غرض از تشریع آن چیست؟ همان‌طور که در بحث از قصاص گذشت، خداوند سبحان هدف از تشریع آن را ضمانت حیات جامعه دانسته به این نحو که اگر مجازات وجود نداشته باشد و افراد خطرناک احساس امنیت بکنند، جان مردم بی‌گناه به خطر می‌افتد.

۲-۱-۲. تعزیر، راهکار تأمین‌کننده غرض شارع از تشریع قصاص

آنچه در این بخش نیاز به ذکر است، این است که آیا در تشریع قصاص و تعزیرات اشتراک مقاصدی وجود دارد که در صورت عدم حصول غرض با یکی، حصول غرض با دیگری ممکن شود؟ به عبارتی دیگر، آیا مقصود شارع از تشریع تعزیرات با غرض او از تشریع قصاص هم‌پوشانی دارند یا خیر؟

در خصوص فلسفه تشریع گفته شده است که امر تعبدی محض نیست که برای مصلحت‌های غیبی تشریع شده باشد و ما اطلاعی از آن نداشته باشیم، بلکه غرض از آن تأدیب و برحذر داشتن فاعل و بیننده و شنونده آن است و به واسطه تعزیر، فرد و جامعه اصلاح می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۳۴۱). در خصوص روایات وارده در باب تعزیرات، برخی معتقدند که روایات دارای غایات منصوصه هستند، از جمله روایتی که می‌فرماید: «سَوِّجُهُ ضَرْبًا وَجِيعًا حَتَّى لَا يُؤْذِيَ الْمُسْلِمِينَ»؛ ما او را [به شکلی] درد آور می‌زنیم تا آن که مسلمانان را آزار ندهد (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۸).

روایت مزبور نشان می‌دهد که غرض این است که از تکرار این گناه (بدگویی به مردم و آزار آنان) جلوگیری شود. یا تعبیر دیگری که باز در کلام امیرالمؤمنین علی (ع) آمده است: «من او را ادب می‌کنم تا مجدداً مسلمانان را آزار ندهد» (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۸۴۲).

این دو روایت به روشنی می‌رساند که هدف از تعزیر، جلوگیری از تکرار شدن حرام است. فارغ از این، مناسبت حکم و موضوع نشان می‌دهد که هدف از تعزیر، جلوگیری از تکرار گناه است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، دوره ۲۴، ش ۱۱، ص ۱۲). همچنین گفته شده که بهترین عامل در تأمین عدالت اجتماعی و امنیت قضایی و تضمین حقوق انسان‌ها همان اجرای تعزیرات است (فیض، ۱۳۷۹ ش، ص ۵۳۴). بر پایه مطالب گفته شده باید دقت داشت که وقتی سخن از جلوگیری از تکرار جرم می‌شود، نباید تصور کرد که صرف عدم تکرار جرم موضوعیت دارد؛ بلکه عدم تکرار جرم برای ایجاد امنیت عمومی و حیات بخشی به نوع مردم در جامعه موضوعیت دارد و این همان مطلبی است که در بحث از مقصود شارع از تشریع قصاص گذشت. پس وقتی روشن است که غرض از تشریع قصاص حیات جامعه است و همان غرض در تعزیرات نیز هست، لذا با تأمین نشدن غرض با حکم اولی (قصاص)، همان غرض با حکم بعدی (تعزیر) تأمین می‌شود.

۲-۲. بررسی دلالت فلسفه تشریع تعزیرات بر مشروعیت مجازات در فرض عدم اجرای قصاص

تفاوتی که این بخش با بخش قبلی دارد در این است که در بخش قبلی، بنا بر وجود حکم قصاص بود و غرض از تشریع آن با تعزیر تأمین می‌شد؛ اما در این بخش بر فرض اینکه حکم قصاص وجود نداشته باشد، باز هم لزوم مجازات تعزیری مشروع می‌نماید.

برخی در مورد جنایات موجب قصاص معتقدند که حق قصاص، حقی است که شرع اسلام برای مجنی علیه منظور نموده و اصولاً قصاص در اصطلاح حقوق امروز، مجازات نیست؛ بلکه صرفاً حق خاص مجنی علیه است و حکومت صرفاً نقش حامی در جهت حمایت از حقوق شهروندان را دارد و به هیچ وجه مانع مجازاتی که حکومت برای حفظ نظم اجتماعی برای مرتکبین جرایم منظور می‌کند نمی‌شود. با این استدلال که جرایم مستوجب قصاص بی‌شک از محرمات الهی هستند و مشمول قاعده «التعزیر لکل عمل محرّم» است، ادله ثابت کننده حق قصاص برای مجنی علیه خود مستقل است و نسبت آن‌ها به عموم فوق‌الاشعار، مطلق و مقید نیست و به هیچ وجه نقش تقییدی ندارد؛ بلکه به اصطلاح فنی اصول فقه، «مثبتین» هستند؛ مثلاً در مورد قتل، دو دلیل «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا» و «التعزیر لکل عمل محرّم» هر یک به نوبه خود کارآیی دارند و نقش خود را ایفا می‌کنند (محقق داماد، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، صص ۲۴۶-۲۴۷).

باید دقت داشت که این سخن به این کیفیت مقبول است که این ادله در طول هم قرار بگیرند؛ والا ادله تعزیر در هر حرامی که از سوی شارع جرم‌انگاری و مجازاتش معین است مجرا دارد، از جمله حدود. در حالی که این یقینی است که با

اجرای حد، تعزیر مشروعیت ندارد -البته در قالب مجازات‌های تکمیلی جواز تعزیر بعید نیست- یا با اجرای قصاص، به جهت همان جنایت، دلیلی بر تعزیر وجود ندارد.

اثبات مشروعیت تعزیر در فرض مسئله متوقف بر این است که وجوب حفظ نظام و منع از اختلال در آن، جواز فراهم نمودن مقدمات حفظ نظام و منع از اختلال، و مشروعیت مجازات فردی که اختلال نظام ایجاد کند اثبات شود.

اینکه اختلال در نظام حرام است، امری است که به واسطه عقل و شرع ثابت شده است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۲۰) و نصوص وارده در این زمینه، ارشاد به حکم عقل است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۱۳). اهمیت حفظ نظام و منع از اختلال در آن به حدی است که بعید نیست بتوان از آن تحت عنوان مقاصد الشریعه یاد نمود؛ زیرا که مستند بسیاری از احکام قرار گرفته است. همچنین لازم به ذکر است که در اغلب موارد فقها به «حفظ» یا «اختلال» مطلق نظام اشاره کرده‌اند؛ اما مواردی هم هست که آن را در قیدی به کار برده‌اند که حاکی از دایره شمول وسیع برای نظام است. از جمله این موارد: اختلال نظام شرعی (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۴۴۱)، اقتصادی (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۵، ص ۳۲۳)، اجتماعی (اصفهانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۱۱) و نظام سعادت (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۸۹) است.

از آنجایی که هم اسلام به حفظ نظام مادی و معنوی و اجرای احکام در مجاری خود اهتمام خاصی دارد، طبیعی است که این امر اقتضا دارد که حاکم هر آنچه را که مخالف نظم بداند تعزیر نماید (خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۷، ص ۹۸)؛ به این جهت که هر کس مرتکب فعل حرامی شود یا واجبی را ترک نماید بدون اینکه عذری داشته باشد، در این صورت حاکم می‌تواند وی را تعزیر نماید؛ زیرا که حفظ نظام امری ضروری و لازم است و اسلام بر آن توجه دارد و یکی از طرقی که فقها برای تحصیل این مقصود شارع بیان داشته‌اند این است که بر هر خلاف شرعی تعزیر تشریع شود. از آنجایی که انجام یافتن این مجازات توسط همه مردم، خود موجبات اختلال نظام را فراهم می‌آورد، پس قدر متیقن از آن همان حاکم شرعی است (ایروانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳، صص ۳۰۰-۳۰۱). بالاتر از این می‌توان گفت که نه تنها حاکم این «اختیار» را دارد، بلکه این «وظیفه» حاکم است که حفظ نظام را انجام دهد و هر کس که با فساد و تعدی نسبت به حقوق دیگران و ایجاد مزاحمت برای سایرین اختلال در نظام ایجاد کرد، حاکم باید وی را تعزیر نماید. هم‌چنین بنا بر ادعای برخی از فقهای معاصر، این مطلب از سیره امیرالمؤمنین (ع) در موارد مختلف برمی‌آید (تبریزی، ۱۴۱۷ ق، صص ۲۷۰-۲۷۱).

لذا در محل بحث با گذشت مجنی‌علیه یا اولیای دم، قصاص منتفی می‌شود مگر اینکه تکرار آن اثر خاصی در جامعه بگذارد و نظم و امنیت را مختل سازد؛ در این صورت مسئله جنبه عمومی پیدا می‌کند و پای عناوین ثانویه به میان می‌آید و حاکم شرع می‌تواند به عنوان مقدمه حفظ نظم از تعزیرات بازدارنده مناسبی بهره بگیرد. گفته شده است که این مسئله را می‌توان به موارد دیگری که در شرع، حق جنبه شخصی دارد نیز تسری داد و هرگاه مشکل جنبه عمومی پیدا کند از تعزیرات

استفاده نمود؛ البته تشخیص موضوع بر عهده خود حاکم شرع است و گاه احتیاج به نظرخواهی از اهل خبره در این گونه موضوعات دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۳۸۰).

۲-۳. روایت خاص دال بر مشروعیت تعزیر

در منابع روایی، روایتی وجود دارد که می‌تواند در فرض مسئله به تعزیر مشروعیت ببخشد. در باب قصاص چنین وارد شده است:

فضیل بن یسار می‌گوید: به امام باقر(ع) عرض کردم: ده نفر مردی را کشته‌اند. حضرت فرمودند: اگر اولیای مقتول بخواهند می‌توانند همه آنان را بکشند و به اندازه نه نفر دیه پردازند؛ اگر هم بخواهند می‌توانند یکی از آنان را برگزینند و بکشند و آن نه نفر دیگر هر یک به بازماندگان و کسان این کشته دوم یک‌دهم دیه را پردازند. فرمودند: آنگاه والی پای به میان می‌گذارد و آنان را تأدیب و زندانی می‌کند^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۲۸۳).

تحلیل و نکات کلیدی روایت اول:

• **تمایز میان حق شخصی و حق عمومی:** روایت نشان می‌دهد که حتی پس از بخشودگی اولیای دم، حاکم

همچنان حق تأدیب مجرم را دارد. این نکته اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا به‌وضوح دو سطح متفاوت از حقوق در فقه کفیری اسلامی را تفکیک می‌کند:

- **الف) حق شخصی یا خصوصی:** حق اولیای دم در قصاص که بر مبنای خون‌خواهی یا رضایت برای گذشت شکل می‌گیرد. این حق مرتبط با افراد و خانواده مقتول است و در صورت رضایت آن‌ها قابل اعمال یا سلب است.

- **ب) حق عمومی:** حق جامعه و حکومت در تأمین نظم، امنیت و پیشگیری از جرایم مشابه. این حق هیچ‌گاه وابسته به رضایت افراد نیست و حاکمیت وظیفه دارد آن را اجرا کند.

بنابراین، مشروعیت اعمال تعزیر مستقل از خواست فردی مجنی‌علیه است و هدف اصلی آن حفظ نظم عمومی، بازدارندگی و جلوگیری از تکرار جرم می‌باشد. به عبارت دیگر، گذشت شخصی نمی‌تواند خلأ قانونی ایجاد کند یا نظم اجتماعی را به خطر بیندازد؛ تعزیر ضمانتی است برای محافظت از حقوق کل جامعه، نه صرفاً اجرای عدالت فردی.

۱. این روایت از لحاظ سندی تحت عنوان صحیح (مجلسی اول، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰، ص ۳۴۵)، موثق و حسن یاد شده است. (مجلسی دوم، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۶، ص ۴۵۸؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۴، ص ۳۱).

• **تعزیر به عنوان مکمل فلسفه تشریع قصاص:** تعزیر تنها یک ابزار جایگزین قصاص در صورت گذشت

اولیای دم نیست، بلکه مکمل فلسفه عدالت کیفری اسلامی محسوب می‌شود. فلسفه قصاص، علاوه بر انتقام

شخصی، بر عدالت و بازدارندگی تأکید دارد. اجرای تعزیر تضمین می‌کند که:

۱. حق الناس قربانی گذشت شخصی نشود: حتی اگر اولیای دم از حق خود صرف نظر کنند، نظم و امنیت جامعه همچنان حفظ می‌شود.

۲. خلأ قانونی برای فرار مجرم ایجاد نشود: مجرم نمی‌تواند با بهره‌گیری از گذشت اولیای دم، از مجازات اجتماعی یا حکومتی فرار کند.

۳. پیام بازدارنده برای جامعه ارسال شود: اجرای تعزیر نشان می‌دهد که جرایم عمدی بدون پاسخ قانونی باقی نمی‌مانند، و این امر به کاهش تکرار جرم کمک می‌کند.

به عبارت دیگر، تعزیر نه تنها مجازات، بلکه ابزار تقویت عدالت عمومی و تضمین انسجام اجتماعی است که فلسفه تشریع قصاص را تکمیل و تعمیق می‌کند.

• **اعتبار عرفی روایت و گستره مشروعیت تعزیر:** برخی ممکن است ادعا کنند که مشروعیت تعزیر

محدود به این روایت خاص است، اما این دیدگاه با برداشت عرفی و تاریخی از حکم حکومتی در تعزیر

ناسازگار است. تحلیل پایان حدیث نشان می‌دهد که امام (ع) قصد داشتند:

۱. حق عام و ضرورت اجرای کیفر بر معصیت را برجسته کنند.

۲. به جامعه تأکید کنند که حتی در صورت گذشت اولیای دم، نظم و امنیت عمومی نباید قربانی مصالح فردی شود

(هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۰۲).

بنابراین، اعمال تعزیر یک تکلیف حکومتی و لازم‌الاجرا است و نه یک اختیار شخصی یا مجوز مشروط. این اصل به

روشنی نشان می‌دهد که در فقه شیعه، حق عمومی بر حق خصوصی ارجحیت و استقلال دارد و اجرای تعزیر تضمین‌کننده این اولویت است.

تحلیل و نکات کلیدی روایت دوم:

روایت دوم که ابوبصیر از حضرت صادق (ع) نقل می‌کند، به‌طور روشن نقش و مسئولیت حاکم در تضمین عدالت

اجتماعی و حفظ نظم عمومی را نشان می‌دهد. در این روایت، امام (ع) بر این نکته تأکید دارند که حتی در صورت فرار قاتل

یا عدم دسترسی به وی، حاکم موظف است پس از تأمین دیه، مجرم را تأدیب و حبس کند. فقها در تبیین مضمون روایت بر

این باورند که مراد از «تأدیب»، اعمال شلاق یا مجازات متناسب دیگر توسط حاکم است (منتظری، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۵۰۵)

که در شرع مقدس بر تناسب میان جرم و مجازات تأکید شده است (ربانی کیا، ۱۴۰۲، ص ۲۷۲). این دیدگاه نشان می‌دهد

که اعمال تعزیر، برخلاف قصاص، تابع رضایت اولیای دم نیست و هدف اصلی آن تضمین اجرای عدالت اجتماعی و جلوگیری از تکرار جرم است.

همچنین، حتی اگر کسی که حق قصاص دارد گذشت کند یا از حق خود صرف نظر نماید، این امر موجب سقوط تعزیر نمی شود (تبریزی، ۱۴۲۶ ق، ص ۶۶). دلیل آن روشن است: تعزیر از حقوق عمومی و واجبات حکومتی است و هدف آن نه تنبیه شخصی، بلکه حفظ نظم جامعه، بازدارندگی از ارتکاب جرم و تثبیت مشروعیت قانون و حاکمیت اجتماعی است (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۳۵۱). به عبارت دیگر، اجرای تعزیر کاملاً مستقل از حقوق فردی مجنی علیه است و وظیفه ای حکومتی در جهت تأمین مصالح عمومی جامعه به شمار می رود.

تحلیل و جمع بندی مفهومی:

از تحلیل دو روایت می توان یک قاعده فراگیر و کلان در فقه کیفری اسلامی استخراج کرد: هرگاه قصاص یا هرگونه حد انسانی بخشوده شود یا قابل اجرا نباشد، اجرای تعزیر توسط حاکم واجب و لازم است. این قاعده چند پیام مهم دارد:

- **تعزیر به مثابه ابزار بازدارنده:** اجرای مجازات حاکم، چه در قالب شلاق و چه سایر مجازات های متناسب، پیام روشنی به جامعه ارسال می کند که جرایم بدون پاسخ قانونی باقی نمی ماند و تکرار آن ها با هزینه همراه است.
 - **تعزیر تضمین کننده حقوق اجتماعی و نظم عمومی:** حتی اگر اولیای دم از حق قصاص صرف نظر کنند، حق عمومی و امنیت جامعه نباید قربانی مصالح فردی شود. به بیان دیگر، تعزیر ابزاری است برای حفظ تعادل میان عدالت فردی و مصالح اجتماعی.
 - **تعزیر مکمل فلسفه تشریح قصاص:** اجرای تعزیر باعث می شود خلأ قانونی ناشی از گذشت اولیای دم پر شود و فلسفه عدالت کیفری اسلامی به طور کامل تحقق یابد؛ به این ترتیب، نه تنها عدالت فردی رعایت می شود، بلکه نظم اجتماعی و مشروعیت قانونی نیز مستحکم می گردد.
- در نتیجه، تعزیر نه تنها ابزاری برای اجرای عدالت فردی، بلکه ضامن نظم عمومی، بازدارندگی اجتماعی و استمرار مشروعیت قانونی در جامعه اسلامی است. جایگاه تعزیر در فقه، مستقل از حق شخصی و دارای اهمیت اجتماعی و حکومتی است و این امر نشان می دهد که فلسفه کلی تشریح احکام کیفری اسلامی، علاوه بر توجه به حقوق فردی، حفظ مصالح و امنیت جمعی را نیز در نظر دارد.

۴-۲. دلالت وجوب نهی از منکر بر مشروعیت تقنین

منکر چیزی است که عقلاً قبیح و شرعاً معصیت باشد (محمودی خراسانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۱) و برخی قدم فراتر از این نهاده و معتقدند اگر حرمت به وسیله عقل نیز [و نه نقل] کشف شود، نهی نسبت به آن ها در تعریف یادشده می گنجد (بهجت،

۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۴۳). با توجه به درجه اهمیت و اجماعی که در میان فقها بر وجوب منع از اختلال در نظام وجود دارد (طوسی، ۱۳۷۵ ق، ص ۱۴۶؛ عاملی و ساوجی، ۱۴۲۹ ق، ص ۴۰۷)، دیگر در صدق منکر بر اختلال نظام اشکالی نیست و از این رو است که امام خمینی آن را از ضروریات دین شمرده است (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۲). اگرچه در خصوص عینی و کفایی بودن آن اختلاف هست، ولی به هر حال مخاطب آن تمامی مکلفین اند و در مسائلی که منجر به اختلال نظام باشد بر عهده حکومت اسلامی است تا تمهیدات لازم را در راستای جلوگیری از آن اتخاذ نماید. حتی برخی روایات آن را بر عهده افراد قدرتمندی می‌داند که از آن‌ها اطاعت می‌شود.^۱ اگرچه در مرحله عملی نهی از منکر میان فقیهان اختلاف هست، ولی اختلاف در این است که آیا علاوه بر امام و نائب ایشان بر دیگران نیز جایز است یا خیر. صلاحیت حاکم یقینی است و در این زمینه گفته شده است: «در صلاحیت حاکم است، در زمان "حاکمیت" و "اقتدار" حکومت اسلامی، مراتب بعد از مرحله زبان، به حکومت واگذار می‌شود و مکلفین موظف‌اند به نهی از منکر زبانی اکتفا کنند؛ اما در زمان و مکانی که حاکمیت و اقتدار با حکومت اسلامی نباشد، مکلفین موظف‌اند با وجود شرایط، همه مراتب نهی از منکر را با رعایت ترتیب و تا حصول غرض انجام دهند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۴ ق، ص ۲۳۲). لذا فردی که جنایت عمدی انجام داده و به جهتی از جهات قصاص در خصوص وی اجرا نمی‌شود و عملش موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه است، مشمول عنوان مختل کننده نظام است که منکر عظیمی است و نهی از آن در قالب تعیین مجازات بر مرتکب آن، اگرچه که تنها طریق نیست، ولی مشروع است؛ به این جهت که مطابق با وجوب نهی از منکر است.

با وجود اینکه وجوب نهی از منکر می‌تواند مبنای تقنین مجازات باشد، اما باید دقت داشت که نهی از منکر در هر قالبی که باشد (از جمله تقنین مجازات)، به منظور اثرگذاری بر دیگری صورت می‌گیرد تا وی را به انجام واجبی وادارد یا از کار حرامی باز دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۵) و مربوط به پیش از انجام گناه است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۴۰۰)؛ اما اجرای مجازات نمی‌تواند مشمول عنوان نهی از منکر باشد، مگر اینکه گفته شود اجرای مجازات برای جلوگیری از ارتکاب مجدد آن توسط جانی، از مصادیق نهی از منکر خواهد بود، که این مطلب محل تأمل است. بر این اساس، در خصوص دلالت وجوب نهی از منکر، این مطلب نتیجه به دست می‌آید که تقنین مجازات برای مرتکب جنایت عمدی که قصاص در مورد وی اجرا نمی‌شود، مشمول نهی از منکر است؛ اما صدق نهی از منکر بر اجرای مجازات تعزیری در مورد وی، محل اشکال است.

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مُسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَ شِئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ - أَوْاجِبُ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا - فَيَقِيلُ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ - الخ.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۶، صص ۱۲۶-۱۲۷).

۳. بررسی مانعیت برخی از روایات نسبت به جواز تعزیر

در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «قطعاً خداوند برای هر چیزی حدّی قرار داده، و برای کسی که از آن حدّ و مرز تجاوز کند، مجازاتی در نظر گرفته است» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۱۷۵).

از این روایت دو نوع برداشت محتمل است:

- **احتمال اول** اینکه خدای متعال برای هر جرم مجازاتی قرار داده و هر کس از آن مجازات پا را فراتر نهد مجازات می‌شود. بر این اساس، به جهت تشریع قصاص برای جنایات عمدی، تجاوز از قصاص به تعزیر، عملی ممنوع است. در پاسخ باید گفت که مفروض در مسئله جایی است که قصاص اجرا نشده است، نه اینکه علاوه بر قصاص، تعزیر نیز اجرا می‌شود؛ زیرا در فرض اجرای قصاص، غرض شارع هم از جنبه حفظ حق شخصی و هم از جنبه حفظ حقوق عمومی جامعه تأمین می‌گردد. مضاف بر این، با تشریع تعزیر در مسئله، تفاوت‌های موجود میان تعزیر و حد — در معنای اعم از حدود و قصاص — رعایت خواهد شد که یکی از آن شرایط، «تعزیر بما دون الحد» است.
- **احتمال دوم** اینکه گفته شود طبق این روایت، خدای متعال برای جنایت عمدی حکم قصاص را قرار داده است، پس چطور شما از آن عدول می‌کنید و تعزیر اجرا می‌کنید؟ به نظر مناسب است این گونه پاسخ داده شود که اولاً عدول از مجازات تعیین شده به تصمیم حاکم نبوده و فرض بر این است که به جهتی از جهات - که خارج از اراده حاکم است - مجازات اجرا نمی‌شود؛ مثل اینکه رعایت مماثلت ممکن نیست یا مجنی علیه عفو می‌کند. ثانیاً جایگزین کردن مجازات تعزیری به جای قصاص، نه تنها تجاوز نیست، بلکه عدم اجرای آن چه بسا که منجر به نقض غرض شارع می‌شود. مؤید این مطلب آنکه برای مشروعیت تعزیر، همین روایت مستند برخی از فقها قرار گرفته است (خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۷، ص ۹۸؛ منتظری، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۳۱۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱، ص ۴۴۷). این در حالی است که نگارنده به روایات فوق استنادی نمی‌کند؛ زیرا در خصوص دلالت روایات بر تعزیر میان فقها اختلاف نظر وجود دارد و منشأ اشکال نیز تفاسیری است که از «شیء» و «حد» به دست می‌دهند. بلکه صرفاً عدم مانعیت روایات بر مشروعیت تعزیر در موارد اختلال نظام، مورد بحث قرار گرفت.

۴. ارزیابی رویکرد قانون‌گذار در مسئله و ارائه راهکار اصلاحی

۴-۱. تحلیل فلسفی و فقهی ماده ۶۱۴

قانون‌گذار در ماده ۶۱۴ قانون تعزیرات مقرر کرده است: «هر کس عمداً به دیگری جرح یا ضربی وارد آورد که موجب نقصان یا شکستن یا از کار افتادن عضوی از اعضا یا منتهی به مرض دائمی یا فقدان یا نقص یکی از حواس یا منافع یا زوال عقل مجنی‌علیه گردد، در مواردی که قصاص امکان نداشته باشد، چنانچه اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد، به دو تا پنج سال حبس محکوم خواهد شد و در صورت درخواست مجنی‌علیه، مرتکب به پرداخت دیه نیز محکوم می‌شود.»

این ماده به صورت صریح تعزیر جانی را مشروع دانسته است؛ اما تحلیل مفهومی و فقهی نشان می‌دهد که عبارت «در مواردی که قصاص امکان نداشته باشد» محدودکننده و ناقص است. فلسفه تشریع تعزیر، چه از منظر فقه امامیه و چه از منظر اهداف کیفری اسلامی، حفظ نظم عمومی، بازدارندگی و تضمین امنیت اجتماعی است و نه صرفاً اجرای حق شخصی. عدم اجرای قصاص می‌تواند دو صورت داشته باشد:

- عدم امکان واقعی قصاص: مانند نبود ابزار اجرای قصاص، عدم قابلیت مماثلت یا موانع فیزیکی و عملی دیگر.
- عدم اجرا به دلیل گذشت یا عفو مجنی‌علیه یا مطالبه دیه: در این حالت، امکان اجرای قصاص از نظر فقهی وجود دارد، اما اراده فردی مانع آن می‌شود.

بر این اساس، محدود کردن ماده ۶۱۴ تنها به حالت اول، با فلسفه اجتماعی تعزیر و اهداف بازدارندگی جرم در تعارض است؛ زیرا حتی اگر مجنی‌علیه از حق خود صرف‌نظر کند، حق عمومی و نظم اجتماعی نباید قربانی اراده فردی شود.

۴-۲. مقایسه با ماده ۶۱۲ و رویکرد قانون‌گذار در قتل عمد

ماده ۶۱۲ قانون تعزیرات این محدودیت را برطرف کرده و به وضوح شمول کامل تعزیر را مورد تأکید قرار داده است: «هر کس مرتکب قتل عمد شود و شاکی نداشته یا شاکی داشته ولی از قصاص گذشت کرده باشد و یا به هر علت قصاص نشود، در صورتی که اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد، دادگاه مرتکب را به حبس از سه تا ده سال محکوم می‌نماید.»

مقایسه این دو ماده نشان می‌دهد که ماده ۶۱۴ با محدود کردن تعزیر به «عدم امکان قصاص»، از شمول فلسفه کیفری تعزیر بازمی‌ماند و نیازمند اصلاح است.

۳-۴. نقد عملی و اجرایی ماده ۶۱۴

قسمت پایانی ماده ۶۱۴ که مقرر می‌دارد: «...در صورت درخواست مجنی علیه، مرتکب به پرداخت دیه نیز محکوم می‌شود» می‌تواند باعث برداشت محدود از شمول ماده شود. به‌ویژه ممکن است تصور شود که تعزیر جانی تنها در صورتی مشروع است که مجنی علیه دیه را مطالبه کند، در حالی که فلسفه تعزیر صرف‌نظر از اراده فردی باید اجرا شود تا نظم عمومی و بازدارندگی جرم تحقق یابد.

برخی ممکن است استدلال کنند که چون اجرای قصاص نیاز به اجازه صاحب حق دارد، در صورتی که مجنی علیه گذشت عملاً امکان قصاص وجود ندارد و بنابراین ماده ایرادی ندارد. پاسخ تحلیلی این است که عدم امکان قصاص به معنای واقعی، تنها مواردی را شامل می‌شود که اجرای قصاص از نظر عملی غیرممکن باشد، در حالی که عفو یا گذشت مجنی علیه مانع اجرای قصاص می‌شود اما مانع امکان قصاص نیست. بنابراین، عبارت «قصاص امکان نداشته باشد» نمی‌تواند شمول کامل عدم اجرای قصاص را منتقل کند و محل اختلاف با غرض شارع خواهد بود.

۴-۴. پیشنهاد اصلاحی و راهکار قانونی

برای رفع ابهام و تطبیق ماده با فلسفه تشریع تعزیر و فقه کیفری:

- عبارت «در مواردی که قصاص امکان نداشته باشد» با عبارت «در مواردی که قصاص به هر دلیلی اجرا نشود» جایگزین شود تا شامل همه حالات عدم اجرای قصاص گردد.
- فراز پایانی درباره الزام به پرداخت دیه صرفاً در صورت درخواست مجنی علیه حذف یا بازنویسی شود تا تمرکز ماده بر وجوب تعزیر برای حفظ نظم عمومی و بازدارندگی جرم باشد.
- این اصلاح باعث می‌شود ماده ۶۱۴:
 - با فلسفه اجتماعی و اهداف بازدارندگی جرم همسو شود؛
 - ابهام حقوقی و برداشت متناقض را برطرف کند؛
 - و مشروعیت تعزیر را حتی در صورت گذشت یا مطالبه دیه مجنی علیه به وضوح تضمین نماید.

۵-۴. جمع‌بندی تحلیلی و فقهی

با توجه به تحلیل فوق می‌توان یک قاعده عملی و مفهومی برای قانون‌گذاری استخراج کرد:

- تعزیر جانی وسیله‌ای برای تأمین نظم عمومی و بازدارندگی جرم است، نه صرفاً تکمیل حقوق شخصی مجنی علیه.
- عدم اجرای قصاص به هر دلیلی، مانع وجوب تعزیر نمی‌شود.

- اصلاحات پیشنهادی ماده ۶۱۴، هم فلسفه اجتماعی تشریع تعزیر را تقویت می‌کند و هم سازوکار اجرایی روشن و بدون ابهام ایجاد می‌نماید.
- این تحلیل، ماده ۶۱۴ را نه تنها از منظر حقوقی، بلکه از منظر فلسفه کیفری و فقه اجتماعی به صورت جامع و مفهومی بررسی کرده و مسیر اصلاح قانونی آن را روشن می‌سازد.

نتیجه‌گیری

در موارد عدم اجرای قصاص، عمده کلام فقیهان در دو بخش عدم اجرا به جهت «عدم امکان استیفای قصاص» و عدم اجرا به جهت «عفو مجنی علیه یا مطالبه دیه از جانب ایشان» است. در این خصوص میان فقها اختلاف نظر وجود داشت. از آنجایی که اصل بر عدم مشروعیت مجازات دیگری است مگر اینکه دلیلی وجود داشته باشد، لذا در فرض مسئله لازم بود تا تتبع در منابع فقهی انجام گیرد و مشروعیت آن مورد امکان‌سنجی قرار گیرد. در پی بررسی مبانی فقهی، نگارنده به این نتیجه رهنمون شد که بر مشروعیت تعزیر چهار وجه را می‌توان مطرح کرد:

اول اینکه با توجه به اینکه در فرض عدم اجرای قصاص، غرض شارع از تشریع قصاص معطل مانده است، لذا نهاد تعزیر می‌تواند عهده‌دار تحصیل این غرض باشد؛ زیرا حیات بخشی و تأمین امنیت جامعه هدف مشترک هر دو نوع مجازات می‌باشد و در فرضی که حصول آن با قصاص ممکن نباشد، به واسطه تعزیر میسر خواهد بود.

دوم اینکه حتی در فرض عدم تشریع قصاص، همچنان نهاد تعزیرات با توجه به اینکه در موارد ارتکاب محرمات و ترک واجبات جریان دارد، اگرچه در شمول آن نسبت به صغائر اختلاف وجود دارد، ولی با توجه به درجه اهمیتی که وجوب حفظ نظام و منع از اختلال آن در فقه امامیه دارد، قطعاً شامل این موارد می‌شود؛ بلکه فراتر از آن، حفظ نظام خود یکی از مقاصد شارع در تشریع تعزیرات می‌باشد.

وجه سوم، وجوب نهی از منکر است؛ بعد از ظرفیت‌شناسی دلیل مزبور، این نتیجه به دست آمد که یقیناً تقنین مقرره‌ای مبنی بر مجازات جانی عمدی در موارد عدم اجرای قصاص مشمول نهی از منکر است؛ اما صدق عنوان نهی از منکر بر اجرای مجازات، مطلبی است که نیاز به اثبات دارد.

در وجه چهارم، نگارنده روایاتی را که در این زمینه وارد است مورد نقل قرار داد و عدم مانعیت روایتی که احتمال عدم مشروعیت تعزیر در فرض مسئله را مطرح می‌کرد ثابت گردید.

در نهایت رویکرد قانون‌گذار در مسئله مورد ارزیابی قرار گرفت و رویکرد دوگانه ایشان در مواد ۶۱۴ و ۶۱۲ با وجود وحدت ملاک این دو ماده تبیین شد و چنین نتیجه گرفته شد که به منظور رفع ابهام و جلوگیری از تفاوت برداشت، لازم است که در ماده ۶۱۴ قانون تعزیرات، عبارت «قصاص اجرا نشود» جایگزین عبارت «قصاص امکان نداشته باشد» شود.

منابع

قرآن کریم.

- اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۷ ق). *فقه الحدود و التعزیرات*. قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید.
- اصفهانى، محمدحسین. (۱۴۰۹ ق). *الاجاره*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- اصفهانى (مجلسى اول)، محمدتقى. (۱۴۰۶ ق). *روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه*. قم: مؤسسه فرهنگى اسلامى کوشانپور.
- اصفهانى (مجلسى دوم)، محمدباقر بن محمدتقى. (۱۴۰۴ ق). *مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول* (ج ۹). تهران: دار الكتب الإسلامية.
- اصفهانى (مجلسى دوم)، محمدباقر بن محمدتقى. (۱۴۰۶ ق). *ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار* (ج ۱۶). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشى نجفی (ره).
- ایروانى، باقر. (۱۴۲۷ ق). *دروس تمهيدیه فى الفقه الاستدلالي على المذهب الجعفری*. بی جا: بی نا.
- بهجت، محمدتقى. (۱۴۲۶ ق). *جامع المسائل* (ج ۲). قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
- تبریزی، جواد. (۱۴۱۷ ق). *أسس الحدود و التعزیرات*. قم: دفتر مؤلف.
- تبریزی، جواد. (۱۴۲۶ ق). *تنقيح مبانی الأحكام: كتاب القصاص*. قم: دار الصدیقه الشهیده (س).
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). *تسليم* (ج ۲۳). قم: مرکز نشر اسراء.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه* (ج ۲۰). قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۸ ق). *الفصول المهمه فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)*. قم: مؤسسه معارف اسلامى امام رضا (ع).
- حسینی خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۲۴ ق). *اجوبه الاستفتاءات*. قم: انتشارات دفتر معظم له.
- حلی، محمد بن حسن (فخر المحققین). (۱۳۸۷). *ایضاح الفوائد فى شرح مشکلات القواعد* (ج ۲). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ ق). *جامع المدارک فى شرح المختصر النافع* (ج ۷). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ربانى کیا، رسول. (۱۴۰۲). *محاربه (افساد فى الارض) در فقه شیعه، حقوق ایران و مذاهب اسلامى*. پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه، ۲۵۵-۲۷۹، (۲)۱.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۵ ق). *الرسائل الأربع*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی تبریزی، جعفر. (بی تا). *استفتائات*. قم: دفتر معظم له.
- سبزواری، سید عبدالأعلى. (۱۴۱۳ ق). *مهذب الأحكام فى بیان الحلال والحرام* (ج ۲۹). قم: مؤسسه المنار.
- سبزواری، علی. (۱۴۲۱ ق). *جامع الخلاف و الوفاق*. قم: زمینه‌سازان ظهور امام عصر (عج).
- سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۵ ق). *مبانی الفقه الفعال*. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- شامبیاتی، هوشنگ. (۱۳۷۳). *حقوق کیفری اختصاصی*. تهران: انتشارات ویستار.
- شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ ق). *الانتصار فى انفرادات الإمامیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام* (ج ۲). بی جا: بی نا.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان فى تفسیر القرآن بالقرآن* (ج ۲). قم: انتشارات فرهنگ اسلامى.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۱۷ ق). *جامع الأحكام* (ج ۲). قم: انتشارات حضرت معصومه (س).
- طباطبایی بروجردی، آقا حسین. (۱۴۲۹ ق). *جامع أحادیث الشیعه* (ج ۳). تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فى تفسیر القرآن* (ج ۱ و ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامى.

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ج ۲). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۵). *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*. تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهلستون.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الإمامیه*. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). *تهذیب الأحکام* (ج ۱۰). تهران: دار الكتب الإسلامية.
- عاملی، بهاء‌الدین (شیخ بهایی)؛ ساوجی، نظام بن حسین. (۱۴۲۹ ق). *جامع عباسی و تکمیل آن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (۱۴۱۴ ق). *غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد* (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد. (بی تا). *جامع المسائل* (ج ۲). قم: انتشارات امیر قلم.
- فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر من وحی القرآن* (ج ۳). بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- فیض، علیرضا. (۱۳۷۹). *مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی* (ج ۷). تهران: دار الكتب الإسلامية.
- گلدوزیان، ایرج. (۱۳۸۳). *حقوق جزای اختصاصی*. تهران: انتشارات مجد.
- مازندرانی، محمدصالح بن احمد. (۱۳۸۲). *شرح الکافی* (ج ۵). تهران: المكتبة الإسلامية.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ ق). *قواعد فقه* (ج ۴). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمّدی خراسانی، علی. (بی تا). *شرح تبصرة المتعلمین* (ج ۱). بی جا: بی نا.
- مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ ق). *القصاص علی ضوء القرآن و السنة* (ج ۳). قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *بزرگ‌ترین فریضه*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۳). *فلسفه حدود و تعزیرات در اسلام*. نشریه مکتب اسلام، دوره ۲۴، ش ۱۱، ۱۲-۱۸.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه* (ج ۱). تهران: دار الكتب الإسلامية.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۰۹ ق). *أنوار الفقاهة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: منشورات دار الأعلام لمدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ ق). *استفتائات جدید* (ج ۱). قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۳۱ ق). *رساله استفتائات*. قم: بی نا.
- منتظری نجف آبادی، حسینعلی. (۱۴۰۹ ق). *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية* (ج ۲). قم: نشر تفکر.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. (بی تا). *تحریر الوسیله* (ج ۱ و ۲). قم: موسسه دار العلم.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ ق). *موسوعة الإمام الخوئی (مبانی تکملة المنهاج)*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- مؤمن قمی، محمد. (۱۴۲۵ ق). *الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية* (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (صاحب الجواهر). (۱۴۰۴ ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام* (ج ۴۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۲۴ ق). *مصباح الظلام* (ج ۱). قم: مؤسسه العلامة المجدّد الوحید البهبهانی.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۱۹ ق). *بایسته‌های فقه جزا*. تهران: نشر میزان - نشر دادگستر.
- یزدی، محمد. (۱۴۱۵ ق). *فقه القرآن* (ج ۲). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

References

The Holy Qur'an

- Ardabīlī, Sayyid ‘Abd al-Karīm. (1427 AH). *Fiqh al-Ḥudūd wa al-Ta’zīrāt*. Mu’assasat al-Nashr li-Jāmi‘at al-Mufīd. [In Arabic]
- Guldūziyān, Īraj. (1383 SH). *Ḥuqūq-i Jazā-yi Ikhtiṣāṣī*. Majd Publications. [In Persian]
- Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1387 SH). *Īdāh al-Fawā’id*. Mu’assasat Ismā‘īliyyān. [In Arabic]
- Khamenei Husseinī, Sayyid Ali. (1424 AH). *Ajwibat al-Istiftā’āt*. Qom: Intishārāt-i Daftar-i Ayatollah Khamenei. [In Arabic]
- Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhullah. (n.d.). *Tahrīr al-Wasīlah*. Mu’assasat Dār al-‘Ilm. [In Arabic]
- Mūsawī Khū’ī, Abū al-Qāsim. (1422 AH). *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Mu’assasat Ihya’ Āthār al-Imām al-Khū’ī. [In Arabic]
- Najafī, Muḥammad Ḥasan. (1404 AH). *Jawāhir al-Kalām*. Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]