



The role of the rule of sahlah and samaha in criminalization

Gholam Reza paywand
Qanbar Javid

Abstract

The subject is the function of the rule of sahlah and samhah in criminalization. Since the crime is abnormal and against values, it has always followed the punishment which is society's reaction. The effectiveness of the criminal system against such a phenomenon depends on the rules governing that system. The main reason for the stability of any criminal system is its governing rules. The rule of sahlah and samhah plays a fundamental role in the foundation and continuity of the criminal system in all phases of criminal policy, including the criminalization phase. At this stage, the legislator, taking into account the norms and basic values of the society and relying on his accepted theoretical foundations, prohibits the current act or omission and imposes a criminal executive guarantee for it; It should take into account ease and flexibility, otherwise criminalization will be temporary. According to this, the rule of sahlah and samhah is to make criminalization flexible, in all eras and among all nations, the same result of the ease and tolerance of the rule leads to the decriminalization and rejection of the charge of total authoritarianism from criminalization, which in this descriptive and analytical research, Baroush It has been obtained through the resources available in the libraries and facilities.

Keywords: Sahlah and Samha rules; Recklessness, criminalization, criminal policy



نقش قاعده سهله و سمحه در جرم‌انگاری

غلامرضا پیوندی* قنبر جاوید**

تاریخ دریافت: ۱۳/۲/۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۵/۳/۱۴۰۳

چکیده

موضوع، کارکرد قاعده سهله و سمحه در جرم‌انگاری است. از این که جرم نا هنجاری و ضد ارزش است، همواره کیفر را که واکنش جامعه باشد، به دنبال داشته است. مؤثر بودن نظام کیفری درقبال چنین پدیده، بستگی به قواعدی حاکم در آن نظام دارد. علت اصلی پایداری هر نظام کیفری، قواعد حاکم بر آن است. قاعده سهله و سمحه در همه مراحل سیاست کیفری از جمله در مرحله جرم‌انگاری، نقش بنیانی در پایه داری و استمرار نظام کیفری را دارد. در این مرحله که قانونگذار با در نظر گرفتن هنجارها و ارزش‌های اساسی جامعه و با تکیه بر مبانی نظری مورد قبول خود، فعل یا ترک فعلی را ممنوع و برای آن ضمانت اجرایی کیفری وضع می‌کند؛ باید سهولت و انعطاف‌پذیری را در نظر بگیرد و الا جرم‌انگاری مقطعی خواهد بود. بنابر این کارکرد قاعده سهله و سمحه، انعطاف‌پذیر نمودن جرم‌انگاری، در تمام دوران‌ها و در میان همه ملت‌ها است، همین نتیجه سهولت و مدارایی قاعده، موجب کیفر زدایی و دفع اتهام اقتدار گرایی تام از جرم‌انگاری می‌شود که در این تحقیق باروش توصیفی و تحلیلی، از طریق منابع موجود در کتابخانه‌ها و سایتها، به دست آمده است.

کلید واژه‌ها: قاعده سهله و سمحه؛ سمحه و سهله، جرم‌انگاری، سیاست کیفری.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (peyvandi@iict.ac.ir ; pyvandi@yahoo.com)

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری موسسه علوم انسانی جامعه المصطفی العالمیه (qanbarjavid@gmail.com)

بزهکاری، پدیده‌ی است که از دیر باز، امنیت، آرامش و آسایش بشر را به خطر انداخته است، اندیشمندان و مصلحان همیشه در پی چاره جویی بوده اند، جرم انگاری واکنش جامعه در قبال بزه است. از طرفی جرم انگاری و تعیین جرم در قبال رفتار مجرمانه، دخالت در امور دیگران و مخالف اصل آزادی است، جامعه به آسانی نمی پذیرند، باید توجیه شود و بر اساس معیار مورد قبول عقلا باشد، در فقه اسلامی معیار قابل قبول در جرم انگاری دو چیز است: یکی حفظ مصالح پنجگانه (دین، جان، عقل، نسل و اموال) دوم حفظ امنیت، نظم و مصلحت عمومی. با توجه به این دو معیار، کیفر گذار با در نظر گرفتن این گونه هنجارها و ارزش های اساسی جامعه و با تکیه بر مبانی نظری مورد قبول خود، فعل یا ترک فعلی را ممنوع و برای ضمانت اجرایی آن، کیفر وضع می کند. در نتیجه آنچه که جرم انگاری را توجیه می کند، حفظ مصالح پنجگانه، امنیت و نظم جامعه است.

جرم انگاری مؤثر در کنترل بزه کاری است که مقطعی و محدود به زمان و مکان نباشد. انواع مختلف جرم انگاری وجود دارد، از قبیل جرم انگاری جرم محور، جرم انگاری مجرم محور، جرم انگاری رهنمون محور جرم انگاری امنیت مدار و... اما هیچ یک، در کنترل بزه موفق نبوده است، هر یک در یک نقطه‌ی سر بر آورده است و مدتی جولان داشته است، بعد کارایی خود را از دست داده است.

جرم انگاری در سیاست کیفری اسلام، محدودیت زمانی و مکانی ندارد، علتش حاکمیت قواعدی از قبیل ضرورت داشتن، مقبولیت داشتن فائده مند بودن، تناسب داشتن کیفر با جرم و مجرم، وقواعد امتنانی از قبیل قاعده لاضرر، قاعده لاجرح، مصلحت، قاعده سهله و سماحه و... است، این قواعد، به خصوص قاعده‌ی سهله و سماحه، نقش مؤثری در انعطاف پذیری جرم انگاری در سیاست کیفری دارد، که موجب بقای این نظام شده است.

قاعده سهولت، شیرازی اصلی و از مبانی اسلام است، فقهای امامیه، از قبیل مرحوم اردبیلی (زبده البيان بی تا، ۱۷۴)، و (۱۳/۱۴۰۳، ۱۸۱)، مرحوم محمد امین استرآبادی (۱۴۲۶/۵۸۰) فاضل تونی (۱۴۱۵/۳۱۲)، مرحوم صاحب و سائل (۱۴۰۳/۴۰۸) مرحوم سید نعمه الله جزائری (۱۴۰۸/۱، ۴۱۸)، و... در موارد مختلف از جمله در مورد نفی تکالیف حرجی از قبیل وضوی حرجی، روزه،





نماز مسافر و... به این قاعده تمسک نموده اند و آن را به عنوان دلیل مسلم حساب کرده اند. همچنین مقالات متعددی در مورد این قاعده تدوین شده است، از جمله «مبانی فقهی محقق اردبیلی در مورد اصل سهولت» (نشریه حوزه / آذر و دی ۱۳۷۱ دوره نهم، شماره ۵۳) «انعطاف پذیری احکام شریعت اسلامی از دیدگاه قرآن کریم و احادیث نبوی» (محسن غلامیان مجله لسان الصدق پاییز ۱۳۹۱ / شماره ۲) « اصول سهولت و مدارا در سیاست جنایی حکومت اسلامی» (جلال الدین قیاسی، فصلنامه علمی و پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران سال دوم تابستان ۱۳۸۵، شماره ۳). « احمد عابدینی، شریعت سهله و سمحه با تأکید بر نظریه استاد مطهری» و...

اما در خصوص نقش قاعده سمحه و سهله در انعطاف پذیری جرم انگاری، در سیاست کیفری اسلام، تحقیق به عمل نیامده است.

از آنجا که یکی از راه‌های اثبات کیفر زدایی و دفع اتهام اقتدار گرای و ضد حقوق بشری از نظام کیفری اسلام، اثبات سهولت و سماحت مداری و انعطاف پذیری، این نظام، در جرم انگاری است، وقاعده‌ی سهله و سمحه، نقش مؤثر در این مورد دارد؛ تحقیق به شیوه‌ی تحلیلی و توصیفی از دو جهت در مورد قاعده‌ی سهله و سمحه ضرورت دارد: ۱- کارکرد قاعده، در انعطاف پذیری، جرم انگاری، در سیاست کیفری ۲- عدم تعارض مجازات های سخت از قبیل قتل، قطع دست و پا به خلاف هم، رجم، زیر آوار کردن و یا از بلندی به زیر انداختن با قاعده‌ی سهله و سمحه، چون این گونه مجازات بر اساس اصل تناسب است، قاعده سهله و سمحه مانع جریان چنین اصلی در جرم انگاری نیست.

از آنجا که سند قاعده سهله و سمحه در جای خود بررسی شده است، وارد بحث سندی نمی شوم، قبل از بررسی جایگاه قاعده در این دو مورد (اثبات انعطاف پذیری در جرم انگاری و عدم تعارض قاعده با مجازات سخت، لازم است ابتدا مفاد قاعده بررسی شود:

الف) مفاده قاعده‌ی سمحه و سهله

«سهله» از «سهل» بمعنای نرم، آسان، مقابل صعب، سخت و مشکل است (معین، ۲/۱۳۶۰، احمدین فارس ۱۴۱۰، ج ۳/۱۱۰).

واژه «سمحه» از ریشه سمح، به معنای جود و بخشش می باشد، رفتارهای کریمانه همچون اغماض و چشم- پوشی و آسان گیری است. و نیز سمحه به آیین اطلاق می شود که

ضیق و تنگنا در آن نباشد از همین روست که تساهل و تسامح را مرادف یکدیگر دانسته اند (فراهیدی، العین، ۲ / ۸۵۰، فیروز آبادی، ۱۴۱۲، ۱/، 465/، احمد بن فارس، ۱۴۱۰ / ۳، ۱۱۰/). در شریعت اسلام، هردو واژه اطلاق می شود: به حکم این که دارای تکالیف دست و پاگیر و شاق و حرج آمیز نیست، «سهله» است. به حکم این که باگذشت است، هر جا که انجام تکلیفی توأم با مضیقه و در تنگنا واقع گردد، آن تکلیف برداشته و یا جاگزین تعیین می شود، سمحه است. (احمد عابدینی، مجله فقه، شماره ۳۹ / ۱۳۸۳. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲، ص ۲۴۱)

این قاعده، مفاد حدیثی است که بر اساس آن حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) فرموده اند: «بُعْثَ بِالْحَنِيفَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ» که با کمی تغییر بارها در کتاب‌های گوناگون فقهی و حدیثی، به همین مضمون ذکر شده است (حلی، ۱۴۱۴، ۲/، ۳۰۰/، الهندی، ۱۴۰۱ / ۱۱/، ۴۴۵/؛ الاحسائی (ابن ابی جمهور)، ۱۴۰۵ ق / ۱/، ۳۸۱/؛ طریحی، ۱۴۱۶ ق: ۵/، ۴۱، مجلسی دوم، ۱۹۸۳، ۷/، ۹۰/.

در این حدیث، کلمه‌ی «الحنیفیه» از ریشه‌ی حَنَفٌ، به معنای استقامت و راستی است و حنیف به مسلمانی می گویند که به دین مستقیم تمایل داشته باشد و شریعت حنیفیه، شریعتی است که مستقیم بوده و از باطل به سمت حق میل می کند. بنا بر این، معنای حدیث شریف این است که من مبعوث به شریعتی شده ام در عین این که مستقیم است و باطلی در آن راه ندارد، راحت و آسان هم هست. تعبیر «بعثت» دلالت بر این دارد که اصل شریعت اسلام بر سهولت استوار است

در نتیجه بر اساس حدیث سهله و سمحه، اسلام دین مستقیم و مطابق با واقع، سهل و آسان است، تکالیف از جمله جرم انگاری سخت و دست و پا گیر، شاق و همراه با عسر و حرج ندارد و انعطاف پذیر و باگذشت است، هر جا که انجام تکالیف با مضیقه و تنگنا واقع شود، آن تکلیف به فعلیت نمی رسد، برداشته یا تبدیل به تکلیف خفیف می شود.

ب). جهات انعطاف پذیری جرم انگاری در سیاست کیفری اسلام
جرم انگاری در سیاست کیفری اسلام از چند جهت، انعطاف پذیر است:

۱- سهولت در اصل دین

اولین جهتی که جرم‌انگاری در سیاست کیفری اسلام بر مبنای انعطاف است، این است که به ادله‌ی ذیل، اصل دین مبتنی بر سهولت و انعطاف است.

۱-۱- آیات و سهولت اصل دین

«لا یكلف الله نفساً الا وسعها» خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانائیش تکلیف نمی‌کند.» (بقره ۲۸۶) و «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» خداوند هیچ سختی و مشقتی را در دین بر شما قرار نداده. (حج/۷۸) «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» خداوند نخواسته است تا سختی و مشقتی را بر شما قرار دهد. (مائده/۶) «یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر» خداوند آسانی را برای شما خواسته نه سختی را. (بقره/۱۸۵) «یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً» (نساء (۴): ۲۸). خدا خواستار تخفیف و سهولت است و انسان ضعیف آفرید شده است. در نتیجه آیات صراحت بر سهولت تکالیف دارد

۱-۲- روایات و سهولت اصل دین

روایات فراوانی نیز در این مورد وجود دارد:

از جمله حدیث نبوی که هم مضمون با قاعده‌ی سمحه و سهله است: «من بر دین یهودیت و مسیحیت مبعوث نشدم، بلکه بر دین آسان و حنیف و به دور از هر کژی - برانگیخته شدم.» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰/۶۲۴ / ۳۶)، در صحیح‌ه‌ی بزنطی آمده است که امام رضا (ع) از جدّ بزرگوارش امام باقر (ع) نقل می‌کند که: «خوارج به سبب جهالت شان بر خود سخت گرفتند، در حالی که دین راحت تر از آن است.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ / ۳، ۴۹۱ / طوسی، ۱۴۰۷ / ۲، ۳۶۸ / ح ۶۱)

حمزة بن حرمان از امام صادق (ع) می‌پرسد: خداوند شما را بر صلاح بدارد، عقیده‌ی من این است که خداوند بندگانش را بر چیزی که توانایی انجامش را ندارند مکلف نکرده و فقط بر آنچه که طاقت انجامش را دارند مکلف کرده است. امام (ع) می‌فرماید: «این همان دین الهی است که من و پدرانم بر آن هستیم (کلینی ۱۴۰۷ / ۱، ۱۶۲)

همچنین حدیث رفع، دلیل بر سهولت اصل دین است: «عن ابی عبدالله (ع) قال: «قال رسول الله (ص) رفع عن امتی تسعة اشياء: الخطا والنسیان و ما اکرهوا علیه و ما لایعلمون و ما



لا يطيقون و ما اضطروا اليه والطيره والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفه». (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵/، ۳۶۹) امام صادق (ع) می‌فرماید: رسول خدا (ص) فرموده است: از اَمّت من، نُه چیز برداشته شده: خطا و فراموشی و آن چه از روی اکراه باشد و آن چه را که نمی‌دانند و آن چه را که طاقت ندارند و آن چه را که مورد اضطراب است و حسادت و تغال و وساوس فکری در امور آفرینش تا هنگامی که بر زبان جاری نشود.

طبق محتوای این حدیث، احتیاط در شبهات تحریمیه و تفحص در شبهات موضوعیه، لازم نیست. با این وصف، حدیث رفع می‌تواند دلیل قطعی بر شریعت سهله و سمحه باشد؛ زیرا تمام موارد نه‌گانه‌ی مرفوع در حدیث، به سبب دیدگاه تسامحی و انعطاف‌پذیری شارع بوده است.

همچنین حدیث لاضرر، حدیثی که ادّعی تواتر درباره آن شده است. متن حدیث بدین شرح است: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (کلینی، ۱۴۲۹، ۱۰/، ۴۳۶) این حدیث دلیل بر سهولت اصل دین است، چون شارع مقدس هیچ گونه تنگنایی را بر مکلف نمی‌پذیرد؛ حتی اگر شارع تشخیص دهد که با استناد به حقوق مسلم شرعی و احکام فقهی کسی بخواهد ضرری بر دیگری وارد سازد، در این زمان، حق مسلم شرعی، از او گرفته می‌شود، چنانچه سمره، حق شرعی و قانونی اش رسیده گی به درختش و استفاده از منافعش و... بود، اما چون موجب ضرر بود، این حق بر داشته شد. این که تعبیر دقیق پیامبر گرامی اسلام (ص) در بیان حدیث «لاضرر» با قید عام و وسیع به پایان می‌رسد؛ یعنی «فی الاسلام»؛ شاهد و مدرک گویایی است بر این که اصل دین، بر سهولت استوار است. در نتیجه احیث با صراحت، سهولت و انعطاف‌پذیری اسلام را می‌رساند.

۳-۱- حکم عقل و بنای عقلا به سهولت دین

دین باید سهل باشد، چون هدف دین رساندن انسان به کمال و سعادت است، از طرفی، انسان اصولاً موجود تکلیف‌گریزند. برای این که دین امر لغو نباشد باید از خود، جاذبه‌ها و سهولت‌هایی داشته باشد که بتواند مخاطب عام را به طرف خود جذب کند. به عبارت بهتر، احکام دین نباید مخاطب‌گریز باشد. در غیر این صورت، تناقض با هدف دین پدید خواهد آمد؛ پس به حکم عقل سلیم، دین ماندگار، دینی است که با تساهل و تسامح، با مخاطب رفتار کند و تا جایی که با هدف دین منافات نداشته باشد، نرمی و ملایمت به خرج دهد.

بنای عقلا نیز براین است که روح سهولت و سماحت در شریعت حاکم باشد، وجدانی کردن قانون و برانگیختن انگیزه‌های درونی، وجود تبصره‌های قانونی و تفسیر مضیق و... ثابت می‌کند این ادعا را.

در نتیجه جرم انگاری در سیاست کیفری اسلام انعطاف پذیر است، چون بنای اصل دین بر انعطاف پذیری استوار است.

۴-۱- سهولت در سیره عملی حاکمان

چهارمین جهتی که جرم انگاری در سیاست کیفری اسلام بر مبنای قاعده‌ی سمحه و سهله است، سهولت در رفتار حاکمان اسلامی است؛ چنانچه خداوند متعال در قرآن کریم، پیامبر خود را به نرم خویی ستوده است: «فبما رحمة من الله، لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك» رحمت خداوند تو را با آنان نرم خوی ساخت و اگر تو خشن و سنگدل بودی حتماً از اطراف تو پراکنده میشدند. (عمران آل، ۱۵۸)

و در آیه‌ی دیگر پاداش بدی را با خوبی توصیه کرده است: «لا تستوي الحسنه ولا السيئه، ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كآته ولي حميم» نیکی و زشتی برابر نیستند، تو زشتی را با نیکی دفع کن تا بناگاه آنکه میان تو و او عداوتی است، همچون دوست صمیمی شود. (فصلت، ۳۴)

احادیث فراوانی نیز در این مورد وجود دارد که با الفاظ مختلفی همچون تیسیر، رفق، مدارا، لین و امثال آن صادر شده است و توصیه بر مدا را نموده است، از جمله احادیث ذیل:

هنگامی که سروری یافتی به رفق و مدارا عمل کن (آمدی، ۱۳۷۳/۳، ۱۱۸۲/۳)

هنگامی که مجازات میکنی شدت به خرج نده. (همان، ۱۱۸۳/۳)

اوج سیاست به کار بردن رفق و مداراست. (همان، ۱۵۸۸/۴)

هر کس با رفق و مدارا عمل کند موفق می‌شود. (همان، ۱۳۷۳/۵، ۲۳۵۵)

با رفق و مدارا مطلوب حاصل میشود. (همان، ۳/۱۳۰۵)

به درستی که این دین متین است، پس در آن با ملایمت حرکت کنید و عبادت خدا را در نظر بندگانش ناخوشایند می‌سازید. (مجلسی، ۱۹۸۳/۱۹۸۳)

رسول خدا هنگامی که معاذ بن جبل را به یمن فرستاد، فرمود: آسان بگیر و سختگیری مکن. هیچ‌گاه رسول خدا میان دو امر مخیر نشد، مگر آنکه آسانترین آن را مادامی که گناهی در آن



نبود انتخاب می‌کرد. (بخاری، ۱۴۰۱/۷: ۱۰۱/۷). در نتیجه سیره عملی در مدیریت دینی، بر آسانگیری و انعطاف پذیری است

۱-۵. عدم تساوی جرم و گناه

پنجمین جهتی که جرم انگاری در سیاست کیفری اسلام بر مبنای قاعده‌ی سهولت است، این است که در سیاست کیفری اسلام هر گناهی جرم نیست. البته این که گناه مساوی جرم هست یا نیست مورد اختلاف است (الف) برخی گناه را مساوی با جرم می‌داند، چنانچه ابن ادریس در باب تعزیرات می‌گوید: در صورت اخلاص به هر واجبی و انجام هر قبیحی که از نظر شرع، حدی در مورد آن وارد نشده است تعزیر واجب می‌شود، این اخلاص گاهی در واجب عقلی است، مانند رد امانت و ادای دین و... گاه در واجب شرعی است مانند نماز، زکات، حج، روزه و غیر از اینها. (ابن ادریس، ۲۳/۱۴۱۰/۲۹۶) همچنین در دیگر منابع فقهی به طور گسترده، برای تمامی گناهان یا حداقل گناهان کبیره تعزیر تعیین شده است (نجفی، ۱۳۶۷: ۴۱، ۴۴۸) مرحوم گلپایگانی دو دلیل برای قائلین به این قول ذکر می‌کند: اولاً مقتضای حفظ نظام اسلامی اثبات تعزیر در هر معصیت است، ثانیاً مقتضای روایت «أن لكل شيء حدا و من تعدى ذلك الحد كان له حد» این است (گلپایگانی، ۱۴۱۲/۲/۱۵۳) ب) برخی از جمله مرحوم گلپایگانی، قایل است که جرم و گناه مساوی نیست ایشان استدلال قائلین به تساوی را رد می‌کند و می‌فرماید: هر چند انجام واجبات و ترک محرمات، جهت حفظ نظام زندگی واجب است، منتها شارع راه‌هایی را به عنوان ضمانت اجرا، تعیین کرده است که حدود، قصاص، دیات و تعزیرات منصوص و امر به معروف و نهی از منکر همرا ه با مرا تب مختلفش باشد، عقل در خارج از این موارد، استقلال در تعیین مجازات ندارد. (گلپایگانی، همان، ص ۱۵۴) همچنین مرحوم خوانساری فرموده است: دلیل نداریم که بر هر معصیتی تعزیر باشد. (خوانساری، ۱۴۰۵/۷/۱۳۱) در مقام کیفر گذاری و جرم انگاری بر اساس قاعده سهولت، ضرورت و لا ضرر، هر رفتاری جرم انگاری نمی‌شود؛ (عبد الفتاح، مجله قضایی و حقوقی، شماره ۴۱، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵)

بنظر قول دوم مطابق مصلحت جامعه است، بر اساس مصلحت، گناه مساوی جرم تلقی نشده است، لذا هیچ دادگاهی را نمی‌توان یافت که شخصی را برای روزه‌خاری در خفا و ترک نماز یا دیگر واجبات عبادی مجازات کرده باشد. حداقل اجماع عملی در حال حاضر، وجود

دارد که با هر گناهی نمی شود به صورت جرم برخورد نمود. البته از لحاظ نظری نیز برخی از حقوقدانان اسلامی بدین مسأله تصریح کرده اند که میان جرم و گناه رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد؛ یعنی هر جرمی گناه نبوده و هر گناهی نیز جرم نیست (گرچی، ۱۳۶۵: ۲۸۶). مسلماً معیاری که محیط و دائره تساهل را در این خصوص معین میکند مصلحت سنجی مدیران جامعه اسلامی است. در نتیجه عدم تساوی گناه و جرم گواه بر انعطاف پذیری در جرم انگاری است.

۶-۱. عدم جرم انگاری برانحرافات

ششمین جهتی که جرم انگاری در سیاست کیفری اسلام مبتنی بر قاعده‌ی سمحه و سهله است، عدم جرم انگاری انحراف است. چون انحراف از دیدگاه دین عبارت است از گناه و معصیت^۱. گناه و معصیت مساوی جرم نیست. از دیدگاه جامعه‌شناختی نیز جرم انگاری نشده است، چون انحراف از این دیدگاه عبارت است از «رفتار فردی یا گروهی که با الگوها و هنجارهای جامعه انطباق ندارد». (شیخاوندی، داور، / ۱۳۷۳ / ۳۷) یا: «رفتار شکننده هنجار». (سلیمی، داور، ۱۳۸۰، / ۲۲۲)، یا انحراف عبارت است از «رفتار ناسازگار و غیر منطبق با انتظارات جامعه یا یکی از گروه‌های مشخص درون آن» (آون، / ۱۳۷۲ / ۲۱۵). از نظر رابرت مرتن، جامعه‌شناس آمریکایی، هر جامعه‌ای هدف و راه‌های رسیدن به هدف دارند، انحراف، مخالفت با هدف یا راه‌های هدف یا مخالف با هر دو است، از نظر او چهار نوع انحراف داریم: ۱- کجرو، در عین پذیرش هدف‌های اجتماعی، اما برای رسیدن به آن‌ها از وسایل غیرمقبول در نزد جامعه استفاده می‌کند. ۱- کجرو، هدف‌های مقبول جامعه را نمی‌پذیرد، اما برای رسیدن به مقاصد خود از وسایل مقبول جامعه استفاده می‌کند. در این مورد، افراد می‌کوشند وارد بدنه قدرت شوند و از راه‌های قانونی به مقصود خود برسند. ۳- کجرو، هدف‌های مقبول جامعه و وسایل صحیح رسیدن به آن‌ها را نفی می‌کند. در این مورد معمولاً آنان منزوی می‌شوند. ۴- کجرو، هدف‌ها و وسایل مقبول جامعه را رد می‌کند و هدف‌ها و وسایل مقبول خویش را مطرح می‌کند. نام این چهار شیوه، به ترتیب عبارت است از: نوآوری؛ مناسک‌گرایی؛ انزواطلبی؛ شورش. (تمیم نیوز، پایگاه خبری تحلیلی، سایت www.temimkheber.ir تاریخ در یافت ۱۴۰۱/۴/۲۷)

۱- سید موسی صدر پژوهش‌های قرآنی ۱۳۸۳ شماره ۳۷ و ۳۸ ویژه نامه قرآن و آسیب‌های اجتماعی)



البته از دیدگاه حقوق انحراف جرم‌انگاری شده است چون انحراف عبارت است «عملی که به وسیله قانون منع شده و مرتکب آن طبق قانون کیفر می‌بیند» (شیخاوندی، ۱۳۷۳، / ۰۴۸). مرز میان جرم و انحراف را قانونگذار تعیین میکند، بدین معنی که هر گاه برای برخورد با عمل ناهنجاری مجازات در نظر گرفته شود، آن را جرم می‌نامیم. چنین حد فاصلی میان جرم و انحراف امری اعتباری و نسبی است.

برخورد با انحراف را به طور کلی به دو صورت می‌توان ترسیم نمود.

۱- با جرم‌انگاری عمل انحرافی، قانوناً بر انحراف لباس جرم میپوشانیم و آنرا به حیطه سیاست کیفری سوق میدهیم.

۲- با حفظ عنوان انحراف و بدون جرم‌انگاری از راهکارهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برای مقابله با آن استفاده میکنیم. البته نظریه «پنجره‌های شکسته» راه حل سومی را نیز پیشنهاد میکند که برخورد پلیس از طرق غیر رسمی و فراقانونی است (ویلسون، ۱۳۸۲: ۱۸۴) که طبعاً برخورداری غیر مسامحی است و خود، مبنای سیاست تسامح صفر قرار گرفته است.

در سیاست کیفری اسلام روش دوم مورد پذیرش واقع شده است، چون بر اساس قواعد سه‌گانه جرم‌انگاری (احساس ضرورت، مقبولیت و فائده مندی) انحرافات جرم‌انگاری نشده است، چون نه مقتضای قاعده سهله و سمحه است و نه مقتضایی هیچ‌یکی از قواعد جرم‌انگاری و نه مقتضای مصلحت، لذا با این پدیده از طریق راهکارهای اجتماعی و فرهنگی اقتصادی مقابله شده است. در نتیجه با توجه به جهات ذکر شده از جمله عدم جرم‌انگاری انحراف، ثابت می‌شود که امور دینی از جمله جرم‌انگاری بر سهولت و انعطاف‌پذیری استوار است بنابراین دیکتاتوری در این سیاست راه ندارد.

ج) عدم تعارض جرم‌انگاریهای سخت با قاعده‌ی سهله و سمحه

ممکن است اشکال شود که جرم‌انگاری‌های سخت، از قبیل مجازات زنا، محصنه، مجازات محارب، حد لواط؛ و... با قاعده‌ی سهله و سمحه در جرم‌انگاری، منافات دارد.

اما با توجه به قواعد حاکم در جرم‌انگاری از قبیل ضرورت، اولویت و فائده مندی این اشکال وارد نیست، چون ضرورت اقتضا می‌کند که چنین رفتارهای زیان‌بار، مجازات شدید داشته

باشد، ارتداد ستون نظام اسلامی را که توحید، نبوت معاد باشد، متزلزل می کند، باید با اشد مجازات از بین برود. با زناى محصنه نسل اختلال پیدا می کند، جامعه‌ی سالم از بین می رود. با محاربه و افساد فی الارض، نظام اسلامی در معرض خطر قرار می گیرد. درعین این که مجازات سنگین به تناسب جرایم سنگین است، کیفردهی در سیاست کیفری اسلام، تابع مصالح و مفاسد است، حاکم اسلامی اگر احساس کند چنین کیفر دهی های سخت بر مصلحت نیست، چنین مجازات ها، به فعلیت نمی رسد؛ چنانچه در فقه موارد داریم که اجرا و کیفر دهی تابع مقتضای زمان و مکان بوده است، از جمله اجرا نشدن حد سرقت، در سال قحطی (مغنیه، ۱۴۱۲، ۶/ ۲۸۵) به عقیده‌ی برخی از فقهای شیعه سارق در سال قحطی دستش مطلقاً قطع نمی شود، چه مضطر باشد یا نباشد (طوسی، ۱۴۰۷/ ۵، ۴۳۲) اجرای احکام برای دست یابی به مصالح است (معرفت ۱۳۷۷ ش، ۱۷۰/ ۱) در صورتی که اجرای حکم سبب ایجاد مفاسد شود مصلحت خود را فعلاً از دست می دهد و به مرحله‌ی فعلیت نمی رسد، چنانچه امیر المؤمنین علی علیه السلام علت اجرای حد لواط را از طریق آتش زدن، عدم ترس عرب از قتل به صورت عادی بیان کرده است، اجرای قتل به شیوه‌ی معمول اثر خود را از دست داده است، مصلحت در آتش زدن است (فان العرب لا تری القتل شیئاً (برقی، ۱۳۷۱، ۵/ ۴۳۲) دیدگاه مرحوم امام خمینی (ره) در پاسخ این که چرا سنگسار انجام نشود؟ این است که اجرای سنگسار فعلاً صلاح نیست، ما دشمنان زیاد داریم که علیه ما تبلیغات می کنند و با عمل خود نباید موجبات تبلیغات دشمن را فراهم کنیم ... اصلاً در داد گاه اقدامی انجام نگیرد تا جرائمی که حدود الهی در آنها معین شده است ثابت گردد (جمعی از نویسندگان، نامه مفید، شماره ۲۳، دانشگاه مفید، پایز ۱۳۷۹ ش) « اجرای مجازات رجم در بعضی از شرایط و زمان ها ممکن نمی باشد و دارای مفاسد عظیمی می گردد » (مکارم ۱۴۱۸ / ۱ / ۳۷۴ - ۳۷۳) « اجرای هر حکمی که موجب وهن اسلام گردد، حرام می باشد » (جمعی از نویسندگان، همان، ۷۲ / ۱) در چنین مواردی که اجرای مجازات سخت، موجب وهن اسلام می گردد بر اساس انعطاف پذیری سیاست کیفری اسلام چنین مجازات سخت اجرا نمی شود یا تبدیل به مجازات متناسب می گردد. در سیاست کیفری اسلام اجرای کیفر دهی و اجرای مجازات، بر اساس مقتضای زمان، به تأخیر افتاده است از جمله موارد ذیل.

الف) در مورد مجرم بیمار، تا رفع بیماری، کیفردهی به تأخیر می افتد. (حلی ۱۴۱۱ / ۱۸۵. حرّعاملی، ۱۴۰۹ / ۲۸ / ۲۹) مگر امیدی به بهبودی نباشد، یا این که قاضی تعجیل در اجرا را



مصلحت بدانند، که در این صورت مجازات به صورت ضغث و یک دسته از چوب های نازک مشتمل بر عدد معین، یک بار بر او زده می شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰ / ۹ / ۱۱۵، گلپایگانی، ۱۴۱۲ / ۱ / ۳۷۸) مرحوم شیخ طوسی در خلاف فرموده است این کیفر بیماری است که از بهبودی او نا امید شده اند (طوسی، ۳/۱۴۱۶، ۱۸۰) به دلیل روایت یحیی بن عبّاد مکی که سفیان ثوری از یحیی بن عباد می خواهد که از امام صادق (ع) سؤال کند در مورد مرد مریضی که مرتکب زنا شده است، چه کنیم؟ اگر حد بر او جاری شود می میرد؟ امام فرمود: رسول خدا در چنین موردی امر کرد که اجرای حد بصورت ضغث صورت گیرد.^۱ این روایت از حیث سند مجهول است اعتبار ندارد (مجلسی دوم، ۲۳ / ۱۴۰۴ / ۳۷۸) ولی شهرت عملی موجب جبران ضعف سند است.

ب) حد در سرزمین دشمن، به تأخیر می افتد، در صورتی که خوف الحاق مجرم به دشمن وجود داشته باشد، به دلیل روایت ابی مریم: بر اساس این روایت امیر المؤمنین علی علیه فرموده است که بر هیچ کس در سرزمین دشمن حد اجرا نمی شود. (کلینی، ۱۴ / ۱۴۲۹ / ۱۲۷).

ج) از موارد تأخیر پناهنده شدن در مکّه می مکرّمه است، به دلیل روایت حلبی: بر اساس این روایت حلبی از امام صادق (ع) نقل کرده است که فرموده است: وقتی کسی در خارج حرم مرتکب جنایت شود، فرار کند داخل حرم پناهنده شود کسی نمی تواند او را دستگیر کند، بلکه تحریمش کند تا خارج شود سپس دستگیرش کند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ / ۱۴ / ۵۹ / ۲۸ / ۱۴۱۲، ۱ / ۳۹۵)

در حین اجرا، هوا خیل گرم یا خیل سرد نباشد والا به تأخیر افتد (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ / ۱۴ / ۲۲ / ۲۸) در زمان استحاضه حد جاری نمی شود، به تأخیر می افتد. (حلی، علامه، ۱۴۱۰ / ۲ / ۱۷۴). اینها نمونه مواردی است که کیفر گذاری بر مبنای سماحت و انعطاف پذیری صورت گرفته است.

^۱ - محمد بن یعقوب کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص ۲۴۳ و ۲۴۴. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبَّادِ الْمَكِّيِّ قَالَ: قَالَ لِي سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ إِنِّي أَرَى لَكَ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَنْزِلَةَ فَسْئَلُهُ عَنْ رَجُلٍ رَزَى وَ هُوَ مَرِيضٌ إِنْ أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحُدُ مَا تَقُولُ فِيهِ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِكَ أَوْ قَالَ لَكَ إِنْسَانٌ أَنْ تَسْأَلَنِي عَنْهَا فَقُلْتُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ سَأَلَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَ أَتَى بِرَجُلٍ احْتَبَنَ مُسْتَشْقِيَّ الْبَطْنِ قَدْ بَدَتْ عُرُوقُ فَخَذَّيْهِ وَ قَدْ رَزَى بِامْرَأَةٍ مَرِيضَةٍ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَ بَعْدَقِي فِيهِ مِائَةَ شِمْرَاحٍ فَضَرَبَ بِهِ الرَّجُلُ ضَرْبَةً وَ ضَرَبَتْ بِهِ الْمَرْأَةُ ضَرْبَةً ثُمَّ خَلَى سَبِيلَهُمَا ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ - وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنُتْ.

در نتیجه، قاعده‌ی سهولت و سماحت، مبنای جرم انگاری در سیاست کیفری است، مجازات سخت، از قبیل قتل، سنگسار، که مجازات محارب و مفسد فی الارض و... است با این قاعده، معارض نیست، چون سیاست کیفری اسلام همانطوری که در مقام کیفرگذاری و جعل قانون بر اساس مصلحت است، در مقام کیفردهی و اجرا نیز بر اساس مصلحت است، اگر مصلحت اقتضا کرد، کیفر های سخت اجرا می شود و اگر مقتضای زمان و مکان نبود، مجازات سخت اجرا نمی شود یا تبدیل به مجازات دیگر می شود، چون بر اساس قاعده‌ی سهله و سمحه سیاست کیفری اسلام انعطاف پذیر است، هدف کلی از ایجاد نظم و امنیت، اعتلای اسلام است، اگر کیفر گذاری، موجب وهن اسلام گردد، تا زمانی که این مانع بر طرف نشده است، از فعلیت می افتد اجرا نمی شود. چنانچه بر اساس نقش مصلحت و مقتضای زمان و مکان، در موارد اجرای حدّ به تأخیر می افتد.

د) تفاوت قاعده‌ی سهله و سمحه با تسامح غربی

توهم نشود که مفاد قاعده‌ی سمحه و سهله، همان تسامح و تساهل غربی است. چون تفاوت وجود دارد، تسامح و تساهل در لیبرالیسم از آبشخور نسبیت در معرفت و پلورالیسم و اومانیسیم و سکولاریسم سیراب می شود، اما تسامح و تساهل در اسلام ناشی از مصلحت، مدارا و تسهیل بر بندگان و سازگاری با آنها است، و میان این دو دیدگاه تفاوت و فاصله بسیار است. تساهل و تسامح، اسلامی خمیرمایه دین اسلام را تشکیل می دهد اصل دین و برانگیخته شدن رسول اسلام (ص) برای اجرای آن بوده است. مسئله تساهل و تسامح در این دین کاملاً عقلانی است، به طور کامل تبیین شده و مبرهن است؛

تساهل و تسامح غربی به معنای عدم مداخله در عقاید و رفتار دیگران است. بر اساس این دیدگاه، انسان مادامی که آسیب به دیگران نرساند، می تواند هر عقیده و رفتاری داشته باشد، به تعبیر دیگر: جامعه حق کنترل رفتار فرد نسبت به دیگران را دارند، اما حق کنترل عقیده و رفتارش را نسبت به خودش ندارند. بر این اساس، کارهایی مثل خودکشی، اعتیاد، فساد اخلاقی مادامی که ضرری برای دیگران نداشته باشد، باید مورد تساهل قرار گیرد (غلام حسین خدردی مطالعاتی تقریب مذاهب اسلامی، دوره دهم، ش ۳۹، بهار ۱۳۹۴)

در حالی که تسامح و تساهل در فرهنگ اسلامی هم به معنای سهولت و مدارا نسبت به تکالیف است و هم به معنای افزایش آستانه تحمل است، انسان ها در موارد اختلافی مانند



اختلاف در عقیده و روش باید بگونه ای عمل کنند که موجب درگیری و تفرقه نشود و جامعه را گرفتار بحران نساخته و انسجام و وحدت اجتماعی را تضعیف نکند. از این رو اسلام خواهان تسامح و تساهل در رفتارهای اجتماعی نسبت به دیگران است، نه این که نسبت به رفتار مربوط به خودش بی توجه باشد، رفتارش باید درست باشد، در منطق اسلام، مبنای درستی رفتار (اعم از این که مربوط به خود صاحب رفتار باشد یا مربوط به دیگران) موافقت و مطابقت آن با حق است نباید رفتار کسی بر خلاف مصلحت خودش و دیگران باشد، هر فرد به منزله‌ی همه‌ی انسان هاست، دیگران باید مواظب رفتار صاحب رفتار باشد، هیچ کس نباید نسبت به عقاید و رفتار دیگران بی تفاوت باشد، امر به معروف و نهی از منکر در اسلام بیانگر همین واقعیت است، هر فرد وظیفه دارد تا دیگران را به انجام معروف و ادا سازد و از انجام منکر بازدارد، ازین رو، اصل امر به معروف و نهی از منکر، عین مداخله و حساسیت نشان دادن نسبت به عقاید و رفتار دیگران است و با تساهل در معنای غربی هیچ سازگاری ندارد.

در نتیجه تساهل و تسامح که از حدیث سمحه و سهله به دست می آید، به این معنا است که اسلام دینی است که انجام فرمان‌ها و احکام آن آسان است و خداوند، در مرحله‌ی تشریح احکام و قانون گذاری، به مردم آسان گرفته است و احکام اسلامی را به گونه‌ی وضع نکرده است که بندگان دچار مشکلات غیرقابل تحمل شوند، به عنوان نمونه خداوند، تیمم را تشریح کرده است تا اگر وضو گرفتن و استفاده از آب به هر دلیلی برای انسان ضرر دارد، از بروز آن جلوگیری شود، همچنین جرم انگاری باید به نحوی باشد که سبب وهن اسلام نشود، جرم انگاری‌های سخت از قبیل قتل، سنگسار و... که به تناسب شدت جرم وضع شده است، تا زمان قابل اجرا است که موجب عسر و حرج نشود و الا هر حکمی که موجب عسر و حرج شود، بر اساس مصلحت به فعلیت نمی رسد؛ چنانچه خدای تعالی فرموده است: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج/۷۸) که مؤید حدیث سمحه و سهله و تسامح و تساهل به این معنایی که بیان شد، می باشد.

نتیجه‌گیری

از تحقیق در مورد جایگاه قاعده سهله و سمحه در جرم انگاری، نتایج ذیل به دست می آید.

الف) کارد کرد قاعده سهله و سمحه در جرم انگاری، اثبات انعطاف پذیری و پایداری آن در همه زمانها و مکان‌ها و جوامع بشری است، چون بر اساس آیات، روایات، عقل و بنای

عقلا، اصل دین مبتنی بر انعطاف و مدارا استوار است زمامداران اسلامی موظف به رفتار همراه باتساهل و تسامح است، به جهت مدارا در جرم انگاری گناه و معصیت، مساوی جرم نیست، انحرافات از دایره جرم انگاری خارج است. بدین جهات است که جرم انگاری شرعی در سیاست کیفری اسلام مستقیماً مبتنی بر قاعده‌ی سمحه و سهله است، شارع مقدس حدود، قصاص و تعزیرات شرعی را از راه شرایط تحقق جرم و ادله‌ی اثبات جرم، بر اساس اصل سهولت و سماحت، جرم انگاری نموده است؛ در جرم انگاری عرفی، نظامهای پارلمانی، مبنای شان در جرم انگاری، فتاوی‌هایی هستند که مبتنی بر قاعده‌ی سمحه و سهله است، چنین فتوای همراه با نظریات کارشناسان علوم اجتماعی روانشناسی، جرم شناسی و... مبنای جرم انگاری قرار می‌گیرد. در نتیجه جرم انگاری همراه با انعطاف پذیری و مدارا مهم ترین آثارش کیفرزدایی و دفع اتهام خشونت و اقتدارگرایی تام از سیاست کیفری است.

ب) جرم انگاری بر اساس قاعده سهله و سمحه، منافات با جرم انگاری‌های سنگین از قبیل قتل، جرح، قطع اعضا، سنگسار و... در سیاست کیفری ندارد، چون اولاً این گونه جرم انگاری تأسیسی و تشریحی نیست، بلکه امضایی است، در صدر اسلام بین عقلا چنین جرم انگاری مورد تأیید بود، اسلام چنین بنایی را امضا کرد تا زمانی این امضا باقی است که مورد تأیید بنای عقلای جامعه زمان ما باشد.^۱ ثانیاً جرم انگاری بر اساس معیارهای از قبیل احساس ضرورت، مقبولیت در میان جامعه، فائده مندی، تناسب جرم و مجازات است، درقبال جرم های سنگین از قبیل ارتداد، زانی محصن و محصنه فساد فی الارض، جرم انگاری طبق همین معیارها است، مرتد اصول و پایه های اساسی دین جامعه را متزلزل می کند باید از بین برود زانی و زانیه محصن و محصنه نسل جامعه را آلوده می کند باید به اشد مجازات برسد، مفسد فی الارض، امنیت حکومت و جامعه را از بین می برد، باید از بین برود. از طرفی از معیارهای کیفر دهی رعایت مصلحت است، زمانی چنین جرم انگاری به فعلیت



^۱ - جهت مطالعه بیشتر روع شود به محقق داماد یزدی، سید مصطفی، قواعد فقه، ج ۱، ص ۶، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم سایت پایگاه اطلاع رسانی آیت الله العظمی مکارم شیرازی makarm.ir تاریخ دریافت ۱۴۰۲/۸/۳ جمعی از نویسندگان زیر نظر هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیم السلام ۱/۶۶۳، مؤسسه فقه اهل بیت (ع) ۱۴۲۶ق. مسعود فیاضی، ماهیت حکم امضایی، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهارم هفتم، ش ۱۰۲، پاییز ۱۳۹۴، ص ۱۰۹-۱۲۹

می رسد و قابل اجرا است که مقتضای مصلحت باشد و الا اجرا نمی شود، تبدیل به مجازات دیگر می شود.

ج) تسامح و تساهل که از قاعده سهله و سمحه به دست می آید، غیر از تسامح و تساهل غربی است که معیار در جرم انگاری را ضرر به غیر می داند، رفتار نسبت به خود صاحب رفتار، مورد تسامح قرار گرفته است هر نوع رفتار و افکاری نسبت به خود می تواند داشته باشد از نظر قانون گذار ممنوعیت ندارد. درحالی که معیار در تعیین سهولت، مصلحت واقعی انسان است، رفتاری مخالف واقع و مصلحت، جرم است هر چند خلاف مصلحت خود مجرم باشد، معیار تنها ضرر نسبت به دیگران نیست، تا خود صاحب رفتار در هر نوع رفتار و افکاری نسبت به خود آزاد باشد، جرم نباشد و مجازات نشود، نهاد امر به معروف و نهی از منکر در سیاست کیفری بیانگر همین واقعیت است.



۱. آمدی، عبدالواحد، شرح غررالحکم و دررالکلم، ۱۳۷۳، تهران، دانشگاه تهران.
۲. آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، سوم، ۱۴۱۷ هـ ق.
۳. ابن ادریس، محمد، سرائر در سلسله ینابیع الفقهیه، 1410 ق، بیروت الدار الاسلامیه.
۴. ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، العزیزیه فی الاحادیث الدینییه، قم، دار السیدالشهداء، اول، ۱۴۰۵.
۵. ابن فهد، حلّی، المذهب البارع، ۱۴۱۱ ق، قم، جامعه مدرسین.
۶. ابن قدامة المقدسی، المغنی، بی تا، بیروت، دارالکتب العربیة.
۷. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۱۰ م، لبنان، الدار الاسلامیه.
۸. احمد اردبیلی، زبدة البیان (بی تا، وی جا).
۹. مجمع الفائده، ۱۴۰۳ق، بی جا.
۱۰. أحمد بن حنبل، مسند، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية ۱۴۲۰هـ ۱۹۹۹م بی جا.
۱۱. استرآبادی محمد امین، فوائدالمدینیة، ۱۴۲۶ق بی جا،
۱۲. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۷ هـ ق.
۱۳. بجنوردی، سیدمحمدحسن، قواعد فقهیه، ۱۴۱۷، قم، بی جا.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ۱۴۰۱ ق، بیروت، دارالفکر.
۱۵. برقی، ابو جعفر، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن (للبرقی)، دار الکتب الإسلامیة، قم، ایران، دوم، ۱۳۷۱.
۱۶. تبریزی، جواد بن علی، أسس الحدود والتعزیرات، در یک جلد، دفتر مؤلف، قم - ایران، اول، ۱۴۱۷ هـ ق.
۱۷. جزائری سید نعمة الله، کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، ۱۴۰۸ق بی جا.
۱۸. جمعی از نویسندگان، نامه مفید، شماره ۲۳، دانشگاه مفید، پایز ۱۳۷۹ش.
۱۹. جوادى آملی، عبد الله، تسنیم، نشر اسراء قم، نوبت اول، بهمین ۱۳۸۶ ش.
۲۰. حرّ عاملی محمد حسن، فوا ئد الطوسیة، ۱۴۰۳ق، بی جا.
۲۱. حسینی سید صادق، «ولایت فقیهه وفقه پویا دراستنباط احکام، مجموعه آثار کنگره



۲۲. حلی، جمال الدین، مختلف الشیعه، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق،
۲۳. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه) مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ ق
۲۴. تبصره المتعلمین فی أحكام الدین یک جلد، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران - ایران، اول، ۱۴۱۱ هـ ق
۲۵. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ هـ ق
۲۶. خمینی، سیدروح‌الله، تحریرالوسیله، تهران، انتشارات قدس محمدی، ششم، ۱۳۶۶ ش.
۲۷. خوانساری، محمدباقر (امیرکبیر)، منافع المعارف یا فرهنگ عقاید شیعه، میر سیداحمد روضاتی، ۱۳۹۲ ق.
۲۸. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۵ هـ
۲۹. دهقان، حمید، تأثیر زمان و مکان بر قوانین جزایی اسلام، قم، انتشارات مدین، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. رضی، سیدشریف، حقایق التأویل فی متشابه التزیل، بیروت، دارالمهاجر، ششم، بی تا.
۳۱. سلیمی، علی؛ داوری، محمد، جامعه شناسی کجروی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰،
۳۲. شیخاوندی، داور، جامعه شناسی انحرافات، تهران، نشر مرندیز، /۱۳۷۳
۳۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، اول قم. مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
۳۴. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر)، کتابفروشی داوری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ هـ ق
۳۵. _____؛ رسائل الشهد الثاني (ط - الحدیثه)، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۱ هـ ق
۳۶. عبد الفتاح، عزّت، جرم چیست و معیارهای جرم‌نگاری کدامند؟ مجله قضایی و حقوقی، شماره ۴۱، ۱۳۸۱.
۳۷. عنایت حمید، سیاست ارسطو، مترجم، سهامی کتاب های جیبی، چ دوم، تهران، ۱۳۴۹ مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۱۱-۱۲ ص ۱۷۷)
۳۸. عوده، عبدالقادر، حقوق جنائی اسلام، چ ۱، مشهد بنیاد پژوهشهای استان قدس رضوی، ۱۳۷۳ ش.
۳۹. جلال الدین سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التأویل بالمأثور، بی تا و بی جا، الشاملة



۴۰. فاضل تونی عبدالله اجتهاد والتقلید، ۱۴۱۵ بی جا)
۴۱. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۳ هـ ق
۴۲. صافی، لطف الله، التعزیر، انواعه وملحقاته/۱۳۹، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ (ق)
۴۳. طاهره اسد اللهی، جایگاه تساهل و تسامح در قوانین حقوقی، اجتماعی اسلام (مقاله علمی وزارت علوم، قیسات ۱۳۸۳ شماره ۳۲
۴۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، بی تا، بیروت، دارالنعمان .
۴۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، المكتبة المرتضویه، ۱۴۱۶ق.
۴۶. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق، چهارم، تهران.
۴۷. _____؛ کتاب الخلاف، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا، ج ۳.
۴۸. _____؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ایران، اول، ۱۳۹۰ هـ ق
۴۹. _____؛ تهذیب الأحکام، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق
۵۰. فصلنامه علمی و پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران سال دوم تابستان ۱۳۸۵، شماده ۳ .
۵۱. فیروزآبادی محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق،
۵۲. فیض علیرضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلام /۷۹/۱-۷۳/ ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۳۶ ش
۵۳. قمی، میرزا ابوالقاسم، جامع الشتات، تهران، موسسه کیهان، ۱۴۱۳ ق.
۵۴. گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ ش
۵۵. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، دار القرآن الکریم، قم ایران، اول، ۱۴۱۲ هـ ق
۵۶. گیلانی، شفتی، سید محمد باقر، مقالة فی تحقیق إقامة الحدود فی هذه الأعصار، در یک جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ هـ ق
۵۷. مجله فقه دوره ۱۱، شماره ۳۹، بهار.
۵۸. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیة)، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق

۵۹. مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، مؤسسه فرهنگي اسلامي قم - ايران، دوم، ۱۴۰۶ هـ ق
۶۰. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، تهران - ايران، دوم، ۱۴۰۴ هـ ق
۶۱. محمد، معین، فرهنگ معین، تهران مؤسسه انتشارات امیر کبیر، سال ۱۳۶۰ ش
۶۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ هشتم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۶۳. مغنیه، محمد جواد، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ۶ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ايران، دوم، ۱۴۲۱ هـ ق
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، قم مدرسه امام علی بن ابی طالب، (۱۴۱۸ ق)
۶۵. موسوی رکنی، سیدعلی اصغر، «ارتداد از دیدگاه مکتب فقهی»، مجله پژوهش های علوم انسانی، ش سوم، دوره اول، ۱۳۷۹ ش.
۶۶. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ش ۱۳۶۷.
۶۷. نشریه حوزه / آذر ودی ۱۳۷۱ دوره نهم، شماره ۵۳.
۶۸. الهندی، علاء الدین علی بن حسام الدین الممتقی، کنزالعرفان فی السنن والاقوال الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة الخامسة، ۱۴۰۱هـ/۱۹۸۱م
۶۹. ویلسون، جیمز کیو، جرج ال کلینگ، پنجره های شکسته، مترجم محمد صادری توحید خانه، مجله قضایی و حقوقی دادگستری، شماره ۴۳ سال ۱۳۸۲.