

نقش تهیه و تنظیم سیاست جنایی مبتنی بر فقه در ناظر ساختن و کارکرد بخشیدن به قانون در قبال واقعیت اجتماعی

تاریخ دریافت: 1397/09/02 تاریخ پذیرش: 1398/08/12 سیداحمد

میرخلیلی*

چکیده

یک سیاست جنایی کارآمد با در نظر گرفتن همه ابعاد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و محیطی جامعه تدوین و اجرایی می‌شود. با توجه به گستردگی ابواب فقهی در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان در جامعه اسلامی و ضرورت مبتنی بودن قوانین بر آنها، بی‌تردید تهیه و تنظیم سیاست جنایی با در نظر گرفتن همه ابواب فقهی، تأثیر بسزایی در کارکرد بخشیدن به قانون در قبال واقعیت‌های اجتماعی دارد. با توجه به گستردگی سیاست جنایی، به‌خصوص در حوزه‌های غیرکیفری، به‌منظور ایجاد جامعه‌ای مطلوب و با کمترین جرایم، توجه به سیاست جنایی، حتی در فقه معاملات، نکاح، طلاق، عبادات و سایر ابواب، امری اجتناب‌ناپذیر است. به‌کارگیری صحیح یا ناصواب آموزه‌های فقهی، به‌ویژه در حوزه سیاست کیفری نقش فوق‌العاده‌ای در کاهش یا افزایش بزهکاری دارد. فقه در ارائه سیاست مقابله با بزهکاری و کجروی، فقط به تدابیر واکنشی و کیفری نمی‌اندیشد؛ بلکه همواره بر استفاده از رویکردهای کنشی و غیرکیفری در ابواب و موضوعات مختلف فقهی تأثیرگذار بر این حوزه تأکید دارد. فقه پویا با نگاهی

*. دانشیار گروه حقوق پردیس فارابی دانشگاه تهران (mirkhalili@ut.ac.ir)

جامع و ساختاری، احکام را همراه با شرایط و مقتضیات آن مورد توجه قرار می‌دهد. استفاده از ظرفیت احکام اولیه و ثانویه، تفاوت احکام به سبب تحولی که در موضوعات پدید می‌آید، منطقه آزاد و کنترل شده رفتاری، می‌تواند به یک سیاست جنایی کارآمد با حفظ ارزش‌های جامعه اسلامی منتهی گردد. مقاله حاضر علاوه بر پرداختن به ضرورت و مبانی سیاست جنایی کارآمد مبتنی بر فقه، به بیان ابواب و جلوه‌های مباحث مختلف فقهی از نگاه سیاست جنایی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: سیاست جنایی، فقه، قانون، احکام، اسلام، فقه پویا

مقدمه

فقه در همه ابعاد فردی و اجتماعی زندگی بشر حضور دارد. اجرای هم‌زمان تمامی قواعد و مقررات جامعه که براساس فقه و متناسب با شرایط زمان و مکان تنظیم شده، می‌تواند رشد و سعادت جامعه را تضمین کند و مشکلات فردی و اجتماعی را به حداقل برساند. به عکس، اجرای جزئی و کاریکاتوری بخش‌هایی از فقه در جامعه نه تنها مشکلات جامعه را حل نمی‌کند، بلکه موجب افزون شدن این مشکلات و بحران‌های اساسی در جامعه گردیده، در نتیجه به شائبه ناکارآمدی قواعد و مقررات فقهی و لوث شدن آنها نیز دامن خواهد زد. برای مثال وقتی در جامعه براساس فقه، نفقه و کلیه هزینه‌های زندگی زوجه را بر عهده زوج قرار می‌دهیم، درحالی‌که در سیاست‌های اقتصادی و اشتغال، زنان در اولویت شغلی بوده و بخش عظیمی از مردان، به‌ویژه جوانان فاقد فرصت شغلی باشند، این رویکرد غیرمتعادل به ذهن نزدیک‌تر می‌شود.

سیاست جنایی، چنان‌که تعریف خواهد شد، در ابعاد غیرکیفری بر کلیه سیاست‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، بهداشتی و غیره مشتمل بوده که به‌نوعی با پدیده مجرمانه در ارتباط هستند. این ابعاد باید براساس آموزه‌های فقه اسلامی شکل گیرد تا براین‌د آن به کاهش آمار جرم منتهی گردد. برای مثال حجاب که مورد تأکید اسلام به‌طور صریح در آیات شریفه قرآن و منابع فقهی است، می‌تواند یکی از ابزارهای مؤثر برای کاهش بزه‌دیدگی زنان تلقی شود. این در حالی است که در برخی جوامع که حجاب مورد پذیرش واقع نشده، چه‌بسا داشتن حجاب موجب افزایش احتمال بزه‌دیدگی زنان از سوی گروه‌های افراطی علیه اسلام‌گرایان باشد. لذا موضوع حجاب در متن یک جامعه اسلامی موضوع بحث است.

پیدایش مسائل مستحدثه‌ای مانند شطرنج، خرید و فروش خون، تشریح جسد، خرید و فروش اعضا و عملیات بانکی، اقتضا دارد براساس اصول و مبانی فقهی تلاش‌های مضاعفی در جهت استنباط احکام این موضوعات صورت پذیرد و بیش از

موضوعاتی که قرن‌ها مورد بحث قرار گرفته، بدان توجه شود. البته فقه پویا صرفاً توجه به مسائل مستحدثه نیست و رویکردی جدا و متفاوت از فقه سنتی نیست؛ بلکه همان فقه سنتی است که به شرایط زمان و مکان توجه دارد و ارائه‌کننده راه‌حل برای مشکلات انسان و پاسخگوی حوادث واقع است. در عین حال سنتی است، یعنی دارای شیوه و روشی است که بر طبق آن «اجتهاد» صورت می‌گیرد، و این شیوه قرن‌ها معمول بوده و کارایی خود را نشان داده است.

در مورد نقش زمان و مکان در اجتهاد، آثار و سخنان بسیار زیادی وجود دارد. فقها، به‌ویژه فقهای معاصر، درباره این موضوع صحبت‌های زیادی مطرح کرده‌اند. عنصر زمان و مکان در اجتهاد به‌گونه‌ای که فقیه بتواند پاسخگوی نیازهای جامعه بشری باشد، از اهمیت زیادی برخوردار است. احکام اسلام از جهت زمان و مکان جهان‌شمول است. اسلام آخرین دینی است که خداوند به بشر هدیه کرده است؛ لذا براساس اصول و مبانی کلی‌ای که در شریعت وجود دارد، فقها باید در همه زمان‌ها و قرن‌ها از طریق اجتهاد، احکام مربوط به زندگی مردم را استنباط کنند و در چارچوب یک سیاست کلی و هدفمند، ارائه دهند.

امروزه جرم‌شناسان، قوانین جرم‌زا و سیاست کیفری نادرست را به‌عنوان مهم‌ترین عامل جرم مورد مطالعه قرار می‌دهند. سیاست جنایی به‌عنوان مجموعه تدابیری که بدنه اجتماع را در مقابله با بزهکاری سازمان می‌دهد، در هر کشور یا مکتب متفاوت است. مقابله با بزهکاری در مرحله تقنین، قضا و اجرا در صورتی با موفقیت انجام خواهد شد که در قالب یک سیاست هدفمند جامع‌نگر و واقع‌گرایانه باشد. مهم‌ترین مبانی سیاست جنایی اسلام، مانند توجه به عبودیت و کمال - به‌عنوان والاترین هدف خلقت انسان - توجه به کرامت انسانی، پذیرش اصل تربیت‌پذیری انسان، تأکید بر مسئولیت اجتماعی انسان، و توصیه به استفاده از بهترین و آسان‌ترین روش، باید در فقه مطمح نظر باشد. اسلام سیاست جنایی خود را بر پایه اصول و مبانی خاصی بنا نهاده است. براساس این

اصول و مبانی، راهکارهای غیرکیفری و ترجیحاً اجتماعی، در راستای مقابله با ریشه‌های بزهکاری از طریق تربیت و فرهنگ‌سازی در اولویت است. براین اساس تربیت، آموزش، ایجاد قوه درونی کنترل‌کننده و در یک کلام، استفاده از تدابیر مبتنی بر انسانیت انسان، در اولویت سیاست جنایی اسلام است؛ به گونه‌ای که در دو دهه شکل‌گیری جامعه اسلامی در زمان پیامبر، افرادی تربیت شدند که مرتکب جرم نمی‌شدند و در صورت ارتکاب، بر مجازات خود اصرار داشتند. پیامبر اکرم (ص) تنها هدف رسالت خود را اتمام مکارم اخلاقی در جامعه معرفی نموده و قرآن کریم نیز معیار برتری انسان‌ها در جامعه را تقوا دانسته است؛ موضوعی که امروزه در غرب با عنوان خودکنترلی¹ از آن یاد می‌شود و در جرم‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

سیاست جنایی اسلام در مرحله دوم، درصدد از بین بردن فرصت‌ها و موقعیت‌های جرم‌زاست؛ به گونه‌ای که فرد مصمم به ارتکاب بزه، این فرصت را یا به دست نیاورد یا هزینه‌ها و خطرهای جرم برای او سنگین باشد و منافع حاصله برایش کاهش یابد. در این زمینه حضور نهاد حربه و محتسب در زندگی اجتماعی مردم، کنترل ابزار و حفاظت در برابر آماج‌های جرم، حمایت از افراد در معرض بزه و مباحث تفصیلی را که فقها در باب دفع المنکر بیان می‌کنند، می‌توان از مهم‌ترین مباحث مربوط به این سطح از پیشگیری قلمداد نمود.

در بُعد سیاست کیفری که در مرتبه سوم مورد توجه قرار می‌گیرد، برخلاف آنچه گاهی تصور می‌شود، در سیاست جنایی اسلام گرایش گسترده، یک‌سویه و غیرمنطقی به مجازات، به‌ویژه مجازات‌های خشن وجود ندارد؛ بلکه با یک سیاست هدفمند و جهت‌دار درصدد کاهش آمار بزهکاری است. توصیه به عفو، قضازدایی، کیفرزدایی، بزه‌پوشی و درعین حال عدم تسامح در اجرای مجازات در موارد لازم، در کنار جرم‌انگاری و اجرای کیفر، سیاستی خاص و منحصر به فرد را به نمایش گذاشته است.

1. self control.

1. مفاهیم

قبل از ورود به مباحث اصلی و ماهوی لازم است از باب تمهید و تدارک مقدمات، ابتدا به بیان مفهوم برخی واژگان ضروری در زمینه فقه و سیاست جنایی پردازیم و در ادامه به مباحث اصلی وارد شویم.

1.1. مفهوم فقه

فقه معانی لغوی و اصطلاحی متعددی دارد. ابتدا به بیان مفهوم لغوی و سپس اصطلاحی آن می‌پردازیم.

1.1.1. مفهوم لغوی فقه

فقه در لغت به معنای دانستن یا فهمیدن است. در برخی منابع لغت، فقه را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «فقه بر ادراک چیزی و علم به آن دلالت می‌کند» (واعظزاده خراسانی، بی‌تا: 43).

در مجمع البحرین نیز فقه در مفهوم لغوی به معنای فهم و درک آمده و در بیان مفهوم آیه شریفه (ولکن لا تفقهون تسبیحهم) (اسراء: 44) بیان شده: ای لا تفهمونه (طریحی، 1375: ج 6، ص 355).

با توجه به معانی متعددی که از فقه در آثار مختلف، از جمله کتب لغت مثل معجم مقاییس اللغة و لسان العرب ذکر شده، معنای فقه فراتر از مطلق دانستن است و منظور از فقه علم و دانستنی است که همراه با دقت نظر و استنباط باشد (ابن منظور، بی‌تا: ج 10، ص 305).

1.1.2. معنای اصطلاحی فقه

در شریعت اسلام، مجموعه قوانین و دستورهای الهی، تحت عنوان احکام موردبررسی قرار می‌گیرند (مطهری، بی‌تا: 54). منظور از «علم فقه» علم یافتن به احکام شرعی از راه‌های اثبات‌کننده آن است. (جمال‌الدین، حسن بن زین‌الدین، 1365: 26) به عبارت دیگر، فقه، دانستن احکام شریعت است از راه استدلال و برهان (گرجی، 1377: 7).

موضوع فقه را تمامی قوانین و مقررات عملی فردی و اجتماعی اسلام تشکیل می‌دهد (نوری، ۱۳۷۸: ۱۵). بنابراین هدف فقه کشف احکام الهی است. قوانین الهی، در مورد تمامی وقایع و موضوعات به صورت مشخص و دقیق بیان نشده است. هدف فقه این است که از طریق منابع و براهین فقهی، در تمامی مواردی که بشر نیازمند دانستن حکم الهی آن است، به کاوش پرداخته، قوانین مربوط به هر مورد خاص را کشف کند (جناتی، ۱۳۷۴: ۸). فعالیتی را که فقیه برای کشف حکم الهی انجام می‌دهد، استنباط یا اجتهاد می‌نامند.

1.2. سیاست کیفری

گرچه دانشمندانی چون فوئر باخ، سیاست کیفری را «مجموعه اقدامات کیفری و سرکوبگر در مقابله با بزهکاری» تعریف می‌کنند، اما این تعریف، به حقوق کیفری، آن‌هم در مفهوم سنتی خود نزدیک‌تر است تا سیاست کیفری. سیاست کیفری صرفاً به احصای جرایم و مجازات‌ها بسنده نمی‌کند، بلکه به دنبال اتخاذ سیاست و جهت‌گیری مناسب جهت جلوگیری از تکرار جرم است. اقدامات سیاست کیفری گاهی در شکل جرم‌انگاری و تعیین مجازات و گاهی در قالب جرم‌زدایی، کیفرزدایی، تعلیق مجازات، آزادی مشروط، قضازدایی، تبدیل مجازات، تخفیف مجازات، تشدید مجازات، اقدامات تأمینی و بازپروری مجرمان، نظارت و مراقبت پس از خروج از زندان و بسیاری از روش‌ها و تدابیر دیگر ظاهر می‌شود که با هدف مهار بزهکاری و اصلاح مجرمان صورت می‌گیرد (حسینی، ۱۳۸۳: ۱۶).

1.3. مفهوم سیاست جنایی

سیاست جنایی در مفهوم مضیق، معادل سیاست کیفری و سازمان دادن به اقداماتی است که به وسیله نهادهای قضایی و انتظامی در مقابله با بزهکاری انجام می‌شود. سیاست جنایی در مفهوم موسع این‌گونه تعریف شده است: «مجموعه روش‌هایی که به وسیله آن بدنه اجتماع (هیئت اجتماع) پاسخ‌های خود را به پدیده مجرمانه سازمان‌دهی

می‌کند» (همان: 14). هر جامعه‌ای برای سامان دادن به امر مقابله با بزهکاری، با توجه به اوضاع فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، جغرافیایی، قومیتی و غیره، سیاست جنایی مختص به خود را اتخاذ می‌کند.

سیاست جنایی ممکن است براساس مبانی و نظریات علمی و دیدگاه نخبگان و دانشمندان تدوین و اجرا شود که به آن سیاست جنایی علمی یا نخبه‌گرا می‌گویند. در صورتی که این سیاست‌ها براساس منویات حاکمیت بدون توجه به مبانی و نظریات علمی و عموماً در راستای اقناع و ارضای افکار عمومی و توجیه کم‌کاری‌ها و قصور حاکمیت در مقابله با ریشه‌های بزهکاری صورت پذیرد، سیاست جنایی عوام‌گرا خواهد بود که نوعاً به رویکردهای کیفری توجه دارد. عدم توجه عوام‌گرایی کیفری به یافته‌های علمی، باعث شده که در این رویکرد سیاست‌های موقتی و تبلیغاتی بر سیاست‌های علمی برتری یابند.

از منظر سیاست جنایی، واقعیت اجتماعی آن چیزی است که در آمارها و در متن جامعه منعکس می‌شود. اگر قوانینی را براساس نگاه سطحی و جزئی‌نگر به بخش‌هایی از فقه، و بدون در نظر گرفتن جامعیت سیاست جنایی اسلام تدوین و اجرا کردیم و حاصل آن افزایش بزهکاری و حضور چندصد هزار نفر در زندان‌ها شد، باید بدانیم که فهم ما از فقه در قالب سیاست جنایی اسلام نبوده، بلکه با رویکردی کاملاً جزئی‌نگرانه بوده است. سیاست جنایی به ما یاد می‌دهد ابتدا جامعه را به‌عنوان یک کل در نظر بگیریم و سیاست‌ها و خط‌مشی کلی مقابله با بزهکاری را ترسیم کنیم، آنگاه در درون این جدول اجزا را مرتب سازیم.

1.4. مقایسه مفاهیم جرم، انحراف و گناه

جرم، نقض هنجارهایی است که شدیداً مورد حمایت جامعه قرار گرفته‌اند و دارای ضمانت اجرای مجازات هستند. انحراف، رفتاری فاقد ضمانت اجرای مجازات است که صرفاً سرزنش اجتماعی را در پی دارد (هاشم بیگی و نجفی ابرندآبادی، 1377: 134).

نباید تصور شود هرآنچه در سیاست کیفری اسلام مستوجب تعزیر یا از معاصی و گناهان است، جرم به مفهومی که در حقوق عرفی است، شمرده می‌شود؛ زیرا حتی اگر بپذیریم که هر مرتکب گناه یا به بیان برخی فقها، مرتکب گناه کبیره استحقاق تعزیر دارد، به مفهوم قرار گرفتن گناهان تحت سیاست کیفری نیست؛ چراکه در آموزه‌های اسلام تعزیر همیشه معادل مجازات نیست و در بسیاری موارد، نصیحت، توبیخ، تذکر و پاسخ‌های غیرکیفری مانند آن، از مصادیق تعزیر شمرده شده‌اند. امام علی (ع) در مورد مجازات‌های تعزیری می‌فرمایند: «چه بسا گناهایی که میزان مجازات آنها اعلام کردن جرم به مجرم است» (اللیثی الواسطی، 1376: 267). در بسیاری موارد در کلام فقها، علاوه بر مجازات‌های تعزیری، توبیخ، تذکر و امثال آن نیز به‌عنوان مصادیق تعزیر ذکر شده است (الزحیلی، 1409ق: ج 4، ص 281؛ سمرقندی، 1414ق: ج 2، ص 48).

2. تأثیر توجه به سیاست جنایی در ابواب مختلف فقهی بر کارآمدی قوانین

تردیدی نیست که در یک جامعه اسلامی قوانین باید برگرفته از فقه اسلام باشد. فقه براساس اصول و مبانی اسلامی در راستای رشد و تعالی مادی و معنوی انسان در زندگی فردی و اجتماعی احکامی را وضع نموده است. سیاست جنایی هرچند به دنبال سازمان‌دهی تدابیری در جهت کاهش آمار جرم است، اما آسیب‌های اجتماعی از قبیل خودکشی، طلاق، اعتیاد و سایر انحرافات را نیز موردتوجه قرار می‌دهد و ازسوی دیگر به تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی بشر نیز عنایت دارد و حتی واکنش کیفری علیه جرایم را از این حیث که ممکن است بر کاهش یا افزایش آمار جرایم تأثیر بگذارد، مدنظر دارد.

بسیاری از فقها بدون اشاره به دسته‌بندی ابواب فقه، موضوعات فقهی را از کتاب طهارت شروع کرده و به کتاب حدود و دیات خاتمه داده‌اند. محقق حلی در کتاب شرائع الاسلام، تمامی ابواب فقه را به چهار قسمت کرده است: الف) عبادات، شامل ده باب، ازجمله طهارت، صلاة و صوم؛ ب) عقود، شامل نوزده باب، ازجمله تجارت،

اجاره و نکاح؛ ج) ایقاعات، شامل یازده باب، از جمله طلاق، جعاله، نذر؛ د) احکام، شامل دوازده باب، از جمله صید و ذباحه، ارث، حدود و دیات (محقق حلی، 1403ق: ج ۱، ص ۱۹ و ج ۲، ص ۱۳۵).

یکی از فقه‌های معاصر ابواب فقه را در شش بخش، به این صورت دسته‌بندی کرده است: الف) عبادات، شامل طهارات سه‌گانه، نماز، روزه، اعتکاف، حج و عمره و کفّارات؛ ب) شئون فردی، شامل آب‌ها، تخلّی، نجاسات، ظروف، سوگندها، نذر، عهد، اطعمه و اشربه (خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها)؛ ج) شئون خانوادگی، شامل نکاح، طلاق، ایلاء، تجهیز اموات و ارث؛ د) اموال شخصی و چگونگی کسب و مصرف آنها، شامل احیای اموات، صید و ذباحه، لُقطه، مکاسب، بیع، اجاره، وکالت، دین، رهن، ضمان، کفالت، غصب و...؛ ه) احکام مربوط به ولایت و حکومت، شامل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، خمس، زکات، حجر و سبق و رمایه؛ و) شئون قضایی و جزایی، شامل قضا، شهادات، اقرار، حدود و تعزیرات، قصاص و دیات (مشکینی، 1418ق: 13-14).

گسترده‌گی مباحث سیاست جنایی این امکان را نمی‌دهد که در این مجال اندک، به تبیین و توصیف کامل سیاست جنایی و ارتباط آن با همه ابواب مختلف فقهی پردازیم تا چه رسد به اینکه بخواهیم آن را تدوین و طراحی کنیم؛ لذا در این مختصر به بیان نمونه‌هایی از توجه به سیاست جنایی در ابواب مختلف فقهی و ضرورت توجه سیاست جنایی به ابواب مختلف فقهی با توجه به جامعیتی که دارد، اشاره می‌کنیم.

2.1. جلوه‌های سیاست جنایی در فقه معاملات

بسیاری از جرایم علیه اموال در حوزه فقه معاملات جای بررسی و علت‌شناسی و امکان پیشگیری دارد؛ لذا پیش‌بینی و رعایت برخی مقررات در معاملات می‌تواند بازدارنده باشد. برخی از این جنبه‌ها مورد اشاره و بررسی قرار می‌گیرد.

2.1.1. شرایط فقهی خریدار و مشتری در راستای پیشگیری از جرم

در فقه معاملات شرایطی برای خریدار و فروشنده در نظر گرفته شده که در پیشگیری از برخی جرایم مؤثر است. برای فروشنده و خریدار چند چیز شرط است:

اول) بالغ باشند؛ دوم) عاقل باشند؛ سوم) سفیه نباشند، یعنی مال خود را در کارهای بیهوده مصرف نکنند؛ چهارم) قصد خرید و فروش داشته باشند، پس اگر مثلاً به شوخی بگوید: مال خود را فروختم، معامله‌ای محقق نمی‌شود. درحقیقت قصد خرید و فروش مقوم معامله است، نه شرط صحت آن؛ پنجم) کسی آنها را اکراه به ناحق نکرده باشد، و اگر اکراه شدند و بعد راضی شدند، معامله نافذ است؛ ششم) جنس و عوضی را که می‌دهند، مالک باشند، یا ولایت بر مالک یا وکالت و اذن از او داشته باشند.

این احکام در راستای پیشگیری از جرایم علیه اموال اطفال یا افراد غیررشید و مکره موردتشریع قرار گرفته است. جرایمی مانند سوءاستفاده از حوائج افراد غیررشید یا انتقال مال غیر با استفاده از احکام وضعی مانند بطلان یا غیرنافذ بودن معامله، پیشگیری می‌شود. فقها، معامله با نابالغ غیرممیز را باطل و معامله با صغیر ممیز را غیرنافذ و منوط به تنفیذ ولی یا قیم می‌دانند. در سیاست جنایی اسلام حمایت از صغیر تا آنجا اهمیت دارد که فروش مال او را جز با اجازه ولی جایز نیست و حتی ولی نیز در صورت عدم رعایت منافع و مصلحت طفل، از ولایت ساقط می‌شود (حلی، بی تا: ج 2، ص 609). اگر خریدار یا فروشنده را بر معامله به ناحق اکراه کنند، معامله غیرنافذ است. اگر مال کسی بدون اجازه او فروخته شود، تا زمانی که صاحب مال به فروش آن راضی نشود و اجازه ندهد، بر آن معامله ترتیب اثر داده نمی‌شود (وحید خراسانی، 1393: مسئله 2109-2117).

2.1.2. مشروعیت جهت معامله

جهت معامله که داعی یا انگیزه نیز نامیده می‌شود، عبارت است از هدف غیرمستقیمی که معامله‌کننده از تشکیل عقد، در سر می‌پروراند. یکی از شرایط صحت معامله این است که جهت معامله مشروع باشد. ماده 217 قانون مدنی مقرر می‌دارد: «در معامله لازم نیست که جهت آن تصریح شود، ولی اگر تصریح شده باشد، باید مشروع باشد؛ ولاً معامله باطل است». لذا اگر کسی خانه‌ای را برای تأسیس مکان فساد

خریداری کند، هرگاه به هنگام معامله تصریح کند که این خانه را برای آن جهت می‌خرد، معامله باطل است. ماده 218 قانون مدنی که در سال 1370 نسخ گردیده است، مقرر می‌دارد: «هرگاه معلوم شود که معامله به قصد فرار از دین واقع شده است، آن معامله نافذ نیست». قصد فرار از دین نیز یکی از جهات نامشروع است. ماده 218 قانون مدنی در اصلاحات سال 1361 نسخ، ولی بعداً در اصلاح 1370/8/21 قانون مدنی با عبارت زیر برقرار گردید: «هرگاه معلوم شود که معامله با قصد فرار از دین به طور صوری انجام شده، آن معامله باطل است». ماده 218 جدید نتوانسته است جای ماده 218 سابق را که سدی در راه سوءاستفاده بعضی از اشخاص بود بگیرد؛ زیرا بدون وجود این ماده نیز معلوم بود که معامله صوری به علت فقدان قصد انشاء، باطل است و آنچه مورد ماده 218 سابق بود، معامله با قصد انشاء، ولی به منظور فرار از دین و محروم ساختن طلبکاران بود که این معامله باطل نبود، بلکه سرنوشت آن در اختیار طلبکاران قرار داشت که می‌توانستند آن را ابطال یا تنفیذ کنند (صفایی، 1382: ج 2، ص 141-143).

فقه‌ها معامله با جهت نامشروع را حرام می‌دانند (نجفی، 1363: ج 22، ص 27؛ حلی، 1403ق: ج 1، ص 403). یکی از ادله فقهی بر حرمت معامله با جهت نامشروع عبارت از قبح عقلی اعانه بر اثم است (امام خمینی، 1385: ج 1، ص 195) آیه شریفه «ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان» (مائده: 4) ادله وجوب نهی از منکر و مواردی دیگر، از جمله دلایل تحریم معامله با جهت نامشروع ذکر شده است (انصاری، 1418ق: 18؛ امام خمینی، 1385: ج 1، ص 136-137).

در حکم وضعی نیز بسیاری از فقیهان معامله با جهت نامشروع را باطل می‌دانند (علامه حلی، بی تا: 160؛ مقدس اردبیلی، 1411ق: ج 8، ص 46؛ شهید ثانی، بی تا: ج 1، ص 165؛ سبزواری، 1423ق: 425). این تحریم و بطلان به منظور پیشگیری از جرایم مالی است.

2.1.3. برخورد با مشاغل زمینه بزهکاری

یکی از روش‌های پیشگیری وضعی تحریم و تجریم مشاغلی است که به واسطه آن جرم صورت می‌گیرد. به کارگیری این نوع ضمانت اجرا هرچند کیفری است، لیکن به منظور دستیابی به اهداف پیشگیری وضعی و دشوار یا ناممکن نمودن تحقق عمل مجرمانه است. در مواردی سیاست جنایی اسلام اقتضا داشته برای از بین بردن زمینه ارتکاب جرم و کوتاه کردن دست مجرم از جرایم مهم و سنگین، برخی اعمال مقدماتی و زمینه‌ای را مورد تحریم و تجریم قرار دهد. در اسلام این راهکار پیشگیری وضعی مورد توجه بوده و نگهداری و خریدوفروش و معاملات و کسب‌های فراهم‌کننده زمینه بزهکاری، مورد جرم‌انگاری قرار گرفته است.

امام علی (ع) مشاغلی را که منشأ جرم و فساد هستند، ممنوع دانسته، می‌فرمایند: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مُحْضًا؛ خداوند هرگونه شغلی را که فساد تباهی از آن ناشی می‌شود، حرام دانسته است» (خوانساری، 1405ق: ج 3، ص 21). در کتب فقهی در استدلال بر حرمت حفظ و خریدوفروش کتب موجب گمراهی و انحراف به این سخن امام (ع) استناد شده است. فقها در کتب خود ذیل مباحثی تحت عنوان مکاسب محرّمه، به این موضوعات پرداخته‌اند. در بحث تجارت نیز آن را به تجارت حرام و مکروه و مباح تقسیم نموده و در تبیین تجارت‌های حرام، مشاغلی چون بت‌سازی و بت‌فروشی، ساخت یا خریدوفروش مشروبات مست‌کننده، قیافه‌شناسی، شعبده‌بازی و سحر را جزء این دسته منظور نموده‌اند (عاملی، 1383: 92).

کسب مال و تجارت باید از راه حلال و مشروع باشد و اگر کسی از راه‌های حرام مانند قمار، دزدی، ربا، رشوه، مدح و تقویت ظالم، مالی به دست آورد، حرام است و طبق شرع مقدس اسلام ضمان مالی نیز دارد و مال کسب‌شده به مالکیت او در نمی‌آید. مورد اتفاق علماست که قرار دادن هر فعل حرام به عنوان شغل و راه کسب و درآمد، حرام است (خوانساری، 1405ق: 85). یکی از مهم‌ترین روش‌های پیشگیری وضعی

در سیاست جنایی اسلام استفاده از احکام وضعی است؛ به طوری که نتایج مجرمانه حاصله برای مجرم از نظر حقوقی فاقد اثر بوده و بلااستفاده می شود؛ مثلاً معاملات ربوی محکوم به بطلان است و ایجاد مالکیت نمی کند.

2.1.4. محدود کردن اسباب جرم

دانشمندان و فقها در موارد متعددی در آثار خود اسباب و ادوات جرم را مورد اشاره قرار داده و درباره حرمت ساختن، نگهداری، خرید و فروش و هر نوع عمل در مورد آنها به تفصیل بحث کرده اند. این امر به عنوان یک نمونه، حاکی از توجه سیاست جنایی اسلام به تدابیر پیشگیری وضعی، یعنی از بین بردن زمینه های ارتکاب جرم و ایجاد وضعیت مساعد برای رشد و تعالی انسان است. در جامعه ای که اسباب و ادوات منحصر به امور مجرمانه به راحتی در اختیار افراد قرار گیرد و مجرم برای به دست آوردن آنها با هیچ زحمت و خطری مواجه نباشد، زمینه ارتکاب جرم به آسانی بروز و ظهور می یابد و قبح اجتماعی آن نیز از بین می رود. بالعکس، اگر مجرمان در مراحل مقدماتی با خطرهای زحمت های فراوان مواجه باشند و برای تحقق شرایط عمل مجرمانه دچار مشکلاتی باشند، علاوه بر کاهش انگیزه ایشان، درصد احتمال وقوع جرم نیز کاهش می یابد. اکتفا به پیشگیری کیفری و استفاده انحصاری از اهرم مجازات، مبارزه با معلول است و محکوم به شکست؛ زیرا نظریه مجازات چنان که در گذشته به عنوان تنها راه رفع معضل بزهکاری شناخته می شد، رنگ باخته و در عمل، ناتوانی آن به عنوان راهکار اصلی پیشگیری از جرم ثابت شده است.

پیشگیری وضعی درواقع یکی از راه های جلوگیری از اجتماع عوامل و تشکیل علت تامه جرم است. محقق سبزواری در کتاب کفایه الاحکام ضمن بحث از آلات مجرمانه، نظر خود را در مورد برخی موارد خاص آن این گونه بیان می کند که خرید، فروش، ساختن و هرنوع کسب به وسیله آنها حرام و غیرمجاز است (محقق سبزواری، 1423ق: 85). علامه حلی نیز با تصریح به این موضوع، پس از برشمردن برخی ابزار و ادوات

جرم، به بحث از مسئولیت کیفری و مدنی ناشی از تخریب آنها پرداخته و با مجاز دانستن تخریب و معدوم ساختن ادوات ذکر شده هرگونه مسئولیت، اعم از کیفری و مدنی را برای تخریب کننده متفی می داند (علامه حلی، بی تا: 397).

یکی از جرایم بسیار مهم در جوامع امروزی، جعل اسکناس و ضرب مسکوکات تقلبی است. در این خصوص استفاده از این ابزارهای متقلبانه جرم دیگری است که گاهی امنیت جامعه را به خطر می اندازد. علاوه بر سایر روش های مذکور در جلوگیری از ایجاد این وسایل تقلبی، جمع آوری و معدوم سازی آنها نیز یکی از شیوه های مؤثر پیشگیری از این دسته جرایم است. فقها و دانشمندان اسلامی با طرح این موضوع در کتب فقهی ضمن اینکه خرید و فروش و مصرف این سکه های مجعول را حرام دانسته و از بین بردن و معدوم ساختن آنها را واجب می دانند، به روایتی استناد می کنند. نقل کننده این حدیث می گوید: خدمت ابی الحسن (ع) بودیم که دینارهای مجعولی نزد ایشان آوردند. حضرت به آنها نگاهی کرد، یکی از آنها را شکست و فرمود: «همه را در زباله دانی بریزید تا چیزی که غش و تقلب در آن است، مورداستفاده و فروش قرار نگیرد» (حر عاملی، 1414ق: ج 12، ص 209).

نمونه ای دیگر از این راهکار: سمره در خانه یکی از انصار نخلی داشت که برای سرکشی و رسیدگی به آن بدون هماهنگی وارد می شد و موجب آزار و اذیت همسر و فرزندان او می شد. مرد انصاری خدمت پیامبر (ص) آمد و از سمره شکایت کرد. رسول خدا (ص) پس از آنکه او را نصیحت کرده و از وی خواستند با اذن وارد شود، به او فرمودند تا درخت خود را با درختی در بهشت معاوضه کند؛ ولی سمره نپذیرفت. سپس بستانی در بهشت به او پیشنهاد دادند، قبول نکرد. نهایتاً از وی خواستند درخت دیگری در شهر مدینه به جای آن قبول کند، باز هم امتناع ورزید. پیامبر به مرد انصاری فرمودند: «إِذْهَبْ وَأَقْلَعْهَا وَأَرْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ؛ برو و درخت را از ریشه درآور و پیش او بینداز، همانا ضرر زدن و ضررپذیری در اسلام وجود ندارد» (محقق سبزواری، 1423ق: 241؛ کلینی، 1407ق: ج 5، ص 293).

«حسم ماده الفساد» یا «قلع ماده فساد» به معنای از بین بردن یا ریشه‌کن کردن علل بزهکاری، اصطلاحی است که معمولاً فقها در کتب خود جهت استدلال بر تشریع مصادیق بارز پیشگیری وضعی مورد استناد قرار داده‌اند. امام خمینی با بیان روایت جریان نخل معروف سمره ابن جندب و مرد انصاری، به این نکته قابل توجه اشاره می‌کنند که امر به کندن درخت با استناد به اصل لا ضرر، حکمی ولایی جهت پیشگیری و ریشه‌کن کردن منشأ و اساس جرم است و در اشباه و نظایر آن نیز این گونه عمل می‌شود. ایشان در مورد آلات قمار نیز طی فتوایی بیان می‌دارند از بین بردن آلات و ابزاری که منحصرأ در قمار استفاده می‌شود، بر همه مکلفین واجب است؛ خواه متعلق به خود ایشان باشد یا در مالکیت غیر باشد؛ گرچه از باب نهی از منکر این کار را انجام دهند؛ به جهت آنکه این امر جلوگیری از ریشه فساد است. اقدام کنندگان هیچ گونه مسئولیت، اعم از کیفری یا مدنی نیز نخواهند داشت (موسوی الخمینی، 1410ق: 249).

2.2. حضور سیاست جنایی در فقه ازدواج و طلاق

تشکیل خانواده از سویی به عنوان اصلی ترین و اولین نهاد بشری موجب قوام و ثبات جامعه بوده و اتخاذ سیاست منسجم و ثبات بخش در قبال آن موجب آرامش جامعه و کاهش کجروی خواهد شد. از سوی دیگر تشریع انواع راه‌ها برای ارضای نیازهای جنسی که عدم مدیریت آن از عوامل جرم‌زاست، یک سیاست منطقی است که متأسفانه در جامعه ما مورد توجه نیست. لذا یک فقیه باید سیاست کلی اسلام را در باب خانواده، اهمیت آن، جایگاه نیاز جنسی و دشواری کنترل آن، دیدگاه اسلام در مورد طلاق و علاوه بر اینها وضعیت روز جامعه در امر ازدواج و طلاق و آسیب‌های اجتماعی مرتبط با آنها را مدنظر داشته باشد، سپس احکام شرعی فرعی را از ادله تفصیلیه استنباط نماید. در این صورت فتاوی او ناظر به سیاست جنایی نیز خواهد بود. نکته اساسی این است که بدون توجه به سیاست کلی، ادله تفصیلیه ممکن است ما را به مطلوب رهنمون نسازد.

ازدواج اعم از دائم یا موقت در فقه دارای احکامی است. فقها در ابتدای کتاب نکاح بر مستحب مؤکد بودن ازدواج تأکید نموده و معمولاً به روایاتی در این زمینه استناد می‌کنند که پیامبر (ص) امر به ازدواج می‌فرمود؛ مانند: «تناکحوا تناسلوا» (ابن ابی جمهور، 1403ق: ج 2، ص 261؛ نوری الطبرسی، 1409ق: ج 14، ص 153) و روایاتی که بعد از تشرّف به دین اسلام، فضیلتی را بالاتر از داشتن همسر نمی‌داند (حر عاملی، 1414ق: ج 14، ص 23). همچنین می‌فرمایند: «دو رکعت نماز فرد ازدواج کرده، برتر از نماز فرد مجردی است که تمام شب را به عبادت و روز را روزه دارد» (نوری الطبرسی، 1409ق: ج 14، ص 7).

مرحوم شیخ انصاری و بسیاری از فقها، در صورتی که ترک ازدواج موجب خوف واقع شدن در گناه باشد، به وجوب آن فتوی داده‌اند (انصاری، 1418ق: ج 1، ص 157؛ مکارم شیرازی، 1424ق: ج 1، ص 13). توصیه و تأکید بر ازدواج و استحباب یا وجوب آن در فقه امامیه، استحباب ولیمه و اخذ شاهد هنگام عقد و بسیاری تشریفات مستحب یا واجب دیگر، حاکی از یک سیاست خاص است که فقه آن را دنبال می‌کند تا خانواده به عنوان اولین و اصلی‌ترین نهاد جامعه که نقش اساسی در کاهش جرایم دارد، با استحکام شکل گیرد و به آسانی متزلزل نگردد.

از سوی دیگر محبت و علاقه دو انسان به یکدیگر یک امر قلبی و درونی است که با تصویب مواد قانونی و قاعده فقهی نمی‌توان آن را تضمین کرد؛ لذا در فقه امکان پایان دادن قرارداد نکاح به کلی سلب نگردیده، هرچند روش‌های مختلفی برای پیشگیری از آن به کار گرفته شده است. طلاق هرچند تشریع شده، اما براساس روایات، منفورترین حلال نزد خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۵۴). بعد از طلاق، تا زمانی که زن در حلالۀ نزد خداوند است، امکان رجوع وجود دارد و همه احکام زوجیت، به جز لمس کردن همسر و آمیزش با او بدون قصد رجوع، میان زوجین جاری است (مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۲: ج ۵، ص ۲۰۵-۲۰۶). برخی از این احکام عبارت است از

اینکه: زوجین از یکدیگر ارث می‌برند، مرد حق ازدواج با خواهر او را ندارد، در صورت رجوع مرد، زن باید از او تمکین کند. بنابراین در زمان عدّه، مرد می‌تواند به همسرش رجوع کند؛ یعنی می‌تواند بدون عقد ازدواج و هیچ‌گونه تشریفات، او را دوباره همسر خود کند (همان: ۲۰۵).

حکومت در جامعه اسلامی وظیفه دارد شرایط ازدواج را برای پیشگیری از جرایم جنسی فراهم آورد و بزه‌دیدگان بالقوه را جهت حفظ در برابر آماج‌های جرم، ترغیب کرده و آموزش دهد.

2.3. مقابله با فرصت‌ها و موقعیت‌های مستعد جرم در فقه

پیشگیری وضعی یا مقابله با فرصت‌ها و موقعیت‌های جرم‌زا یکی از راهبردهایی است که در دهه‌های اخیر مورد توجه جرم‌شناسان قرار گرفته است (میرخلیلی، 1388: 17). در عبارات فقها، پیشگیری وضعی با تعبیر «دفع المنکر» بیان شده که آن را از نهی از منکر تفکیک نموده‌اند که به مواردی به عنوان مثال اشاره می‌کنیم.

«فإنَّ معنى دفع المنکر هو تعجیز فاعله عن الاتیان به و ایجاد فی الخارج سواء ارتدع باختیاره او لم یرتدع و النهی عن المنکر لیس ألاً ردع الفاعل و زجره عنه علی مراتبه المقررة الشرعیة؛ معنای دفع منکر ناتوان کردن مرتکب از انجام عمل مجرمانه و ایجاد آن در خارج است، خواه به اختیار خود دست از عمل مجرمانه بکشد یا از انجام عمل منصرف نشود، درحالی‌که نهی از منکر چیزی جز منع کردن و بازداشتن طبق مراتب مقرر در شرع نیست» (خویی، 1371: ج 1، ص 181).

در عبارت دیگری از پیشگیری وضعی چنین تعبیر شده است: «يمكن الاستدلال علی حرمة بیع الشئ ممّن یعلم أنّه یصرف المبیع فی الحرام بأنّ دفع المنکر کرفعه واجبٌ و لا یتّم ألاً بترک البیع؛ امکان دارد درخصوص حرام بودن فروش کالا به کسی که آن را به مصرف غیرمجاز می‌رساند، این‌گونه استدلال نماییم که دفع منکر (پیشگیری از جرم) مانند رفع آن واجب است و جز با ترک فروش آن کالا حاصل نمی‌شود» (انصاری، 1418ق: ج 1، ص 157).

یا در عبارتی دیگر چنین آمده است: «وَالَّذِي رُبَّمَا يَكُونُ هُوَ الْاَقْرَبُ إِلَى الْقَوَاعِدِ أَنْ دَفَعَ الْمُنْكَرَ وَ النَّهْيَ الْعَمَلِيَّ لِمَادَّةِ الْفَسَادِ وَاجِبٌ؛ چه بسا آنچه به قواعد منطبق تر است، آن است که پیشگیری از منکر و بازداشتن عملی از منشأ فساد و بزهکاری واجب است» (موسوی خمینی، 1418ق: ج 2، ص 27).

همچنین مرحوم محقق کرکی می‌فرماید: «دَفْعُ الْمُنْكَرِ وَاجِبٌ عَلَى جَمِيعِ الْمَكْلَفِينَ وَ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ نِيَّةُ الْقَرْبَةِ وَ اِنْ كَانَ شَرْطاً فِي الثَّوَابِ؛ دفع منکر بر همه مکلفین واجب است و شرط آن قصد قربت نیست، اگرچه برای کسب ثواب، قصد قربت شرط است» (محقق کرکی، 1410ق: ج 6، ص 251).

آنچه باعث شد تعابیر فوق به‌عنوان موضوع پیشگیری وضعی در فقه مورد بحث قرار گیرد، این است که تعابیر ذکر شده در منابع فقهی به‌عنوان استدلال بر مباحثی مطرح گردیده که از مصادیق پیشگیری وضعی هستند. جمع‌آوری ابزار و لوازم ارتکاب جرم و دشوار نمودن جرم برای کسانی که قصد ارتکاب دارند یا حمایت از بزه‌دیدگان بالقوه، از جمله آنهاست.

2.4. پیشگیری از جرایم منافی عفت

اسلام برای مقابله با جرایم منافی عفت ابتدا به سراغ رفتارهای مقدماتی، مانند نگاه شهوت‌آمیز به نامحرم رفته و از آن نهی کرده است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ؛ به مؤمنان بگو چشم‌های خود را از نامحرم فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند. این برای آنان موجب پاکی است. خداوند به آنچه انجام می‌دهند، آگاه است» (نور: 30).

پیامبر (ص) می‌فرماید: «یا علی، اولین نگاه مجاز و دومین آن علیه تو و سومی موجب هلاکت است». (موسوی خمینی، 1385: 143).

در سخن فوق، پیامبر (ص) استمرار نگاه حرام به نامحرم را ارتکاب گناه و سقوط در هلاکت شمرده است.

در حدیثی نیز از امام صادق (ع) آمده است: «النظر سهم من سهام ابلیس مسموم و کم من نظره او ریت حسره طویلّه؛ نگاه به نامحرم تیری آلوده از تیرهای شیطان است و چه بسا نگاه‌هایی که موجب حسرت و پشیمانی طولانی شده است» (علامه حلی، بی تا: 572).

در وسائل الشیعه بابی تحت عنوان «حرمت خلوت با اجنبیه» در نظر گرفته شده و در همین راستا باب دیگری تحت این عنوان آمده است: «باب اینکه اگر کسی خانه‌ای را اجاره کرد که در آن به خانه دیگری باز می‌شود که در آن نامحرم وجود دارد و راضی به قفل کردن آن در نیست، بر آن مستأجر واجب است اجاره را فسخ نموده و از آن منزل خارج شود» (حر عاملی، 1414ق: ج 20، ص 180).

لذا براساس آموزه‌های اسلامی، منابع فقهی صرفاً به بحث درباره جرم‌انگاری از رفتارهای منافی عفت عمومی نمی‌پردازد؛ بلکه تلاش دارند با حذف مقدمات و زمینه‌ها، از آن رفتارها پیشگیری کنند.

2.5. مشروبات الکلی

مستی که امروزه منشأ ارتکاب بسیاری از جرایم در کشورهای مختلف می‌باشد، علاوه بر آنکه موجب زوال قوه تعقل و تفکر انسان و به‌طور اساسی و ریشه‌ای از عوامل بزهکاری محسوب می‌شود، زمینه ایراد صدمات بدنی یا مالی به شخص مصرف‌کننده یا اطرافیان او را فراهم می‌کند. رونالد کلارک ضمن توجه ویژه به تأثیر مشروبات الکلی در وقوع جرایم خشونت‌بار و ضرورت پیشگیری وضعی از آن این‌گونه بیان می‌کند: «کاهش دسترسی به الکل جهت مست شدن یا ممنوعیت آن، می‌تواند تعداد زیادی از درگیری‌ها و حمله‌های نزدیک مناطق مسکونی را کاهش دهد. همچنین ممکن است خشونت‌های خانوادگی، جرایم رانندگی، سوءاستفاده از اطفال و تخریب اموال را کاهش دهد» (Clarke, 1989, p.10).

پیامبر (ص) پس از مذمت شرب خمر فرمودند: «یا علیّ جُعِلَتْ الذنوب کلها فی بیت و مفتاحها شرب الخمر؛ همه گناهان و جرایم در خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن شرب

خمر است» (صدوق، 1404ق: ج 4، ص 354). موضوع ممنوعیت و حد شرب خمر به تفصیل در منابع فقهی مورد بحث و بررسی قرار گرفته که مجال پرداختن به آنها در این مختصر نیست (ر.ک: خویی، بی تا: ج 1، ص 220؛ محقق حلی، 1403ق: ج 4، ص 1 و 6؛ محقق حلی، 1368: 222؛ موسوی خمینی، 1404ق: ج 4، ص 215، مسئله 2؛ عاملی، 1383: 241).

2.6. سد ذرائع، وجوب مقدمه واجب و حرمت مقدمه حرام

یکی از مهم ترین روش های مقابله با بزهکاری، کنترل اسباب و مقدمات جرم است. در آموزه های اسلامی حرام، شمردن یا جرم انگاشتن مواردی مانند تهیه ابزار آلات جرم، معاونت در جرایم منتهی به حرام یا جرم و امثال آنها اقدامات پیشگیرانه از بزهکاری به شمار می آیند.

قاعده سد ذرائع، وجوب مقدمه واجب و حرمت مقدمه حرام نیز در جهت پیشگیری از بزهکاری مورد بررسی قرار می گیرند. در فقه همه مذاهب اسلامی بر ضرورت مقابله با زمینه ها و اسباب جرم تأکید شده؛ ولی مبنای این امر در هر کدام از مذاهب متفاوت است. به دلیل پرهیز از جرم انگاری افراطی و توسعه غیر مفید سیاهه جرایم، جرم دانستن همه مقدمات و اسباب جرم یا بیشتر آنها به مصلحت نیست؛ ولی توصیه می شود با توجه به تأکید آموزه های اسلامی بر ضرورت کنترل این گونه امور، تلاش لازم در جهت جرم انگاشتن موارد ضروری و استفاده از سازوکارهای غیر کیفری در مقابله با سایر موارد صورت گیرد.

دانشمندان معاصر اهل سنت نیز عموماً این دیدگاه را دارند که وسیله حرام، حرام است؛ همچنان که وسیله رسیدن به واجب، واجب است (محمد ابوزهره، 1405ق: 268).

باب سد ذرائع یکی از اقسام چهارگانه تکلیف است. امر بر دو قسم است: یا خودش مقصود و مدنظر است یا اینکه وسیله ای برای رسیدن به مطلوب است. نهی نیز بر دو

نوع است: یا اینکه خودش فی نفسه مفسده دارد یا اینکه وسیله‌ای برای مفسده است؛ بنابراین سد ذرائعی که منتهی به حرام می‌شود، موضوع یکی از اقسام چهارگانه تکلیف در دین یعنی وجوب، حرمت، استحباب و کراهت قرار گرفته است (ابن قیم الجوزیه، 1410ق: ج 3، ص 126).

در فقه امامیه فقط وجوب مقدمه واجب را به‌عنوان یک قاعده پذیرفته‌اند؛ ولی حرمت مقدمه حرام به‌عنوان قاعده‌ای کلی موردقبول نیست؛ مگر آنکه از باب تجری، چنین حرمتی قابل توجیه باشد (آملی، 1413ق: ج 1، ص 39) محقق نراقی عقیده دارد نه فقط وقتی ارتکاب مقدمه الزاماً باعث رسیدن به حرام می‌شود، حرام است، بلکه اگر مقدمه حرام به انجام دادن حرام هم منجر نشود، حرام است. سید حکیم نیز در مستمسک عروه به‌روشنی حرمت مقدمه حرام را پذیرفته و بیان می‌کند: «نهی بر دو قسم است: نهی نفسی و نهی غیری. نهی نفسی آن است که امثال یا نقض آن فی نفسه اقتضای ثواب و عقاب دارد؛ درحالی که نهی غیری از برای آنکه انعکاس و رشحاتی از نهی نفسی است، چنین اقتضائاتی را دارد؛ بنابراین انجام مقدمه واجب، انقیاد است و ترک آن تجری است. به عکس، انجام مقدمه حرام، تجری و ترک آن انقیاد است؛ بنابراین سفر برای قتل مؤمن معصیت است و سفر برای حج طاعت است؛ اولی موجب عقاب و دومی موجب ثواب است» (حکیم، 1404ق: ج 10، ص 281).

هرچند فقهای امامیه سد ذرائع را به‌عنوان قاعده‌ای کلی، مورد استناد در ابواب فقهی نپذیرفته‌اند، ولی درمجموع از دیدگاه‌های نقل شده، این نتیجه به دست می‌آید که فقهای امامیه و سایر مذاهب مخالف با قاعده سد ذرائع، بر مقابله با زمینه‌ها، اسباب و ابزار جرم تأکید ویژه دارند و عقیده دارند در مقابله با بزهکاری باید از همه امکانات و روش‌های مجاز مؤثر استفاده کرد. یکی از مهم‌ترین روش‌های مقابله با جرم و کج‌روی، از بین

بردن زمینه‌ها، فرصت‌ها، موقعیت‌ها، ابزارها، مقدمات و وضعیت‌های وسوسه‌کننده و تحریک‌کننده است (میرخلیلی، 1390: 120).

3. فقه حکومتی

فقه حکومتی بیانگر احکام، وظایف و کیفیت اداره جامعه است. این شاخه از فقه، به بیان احکام و وظایف حکومت می‌پردازد و کمتر به وظایف افراد توجه دارد. در تعریف این رشته بیان شده: «فقه حکومتی دانش احکام شرعی فرعی است که از روی ادله تفصیلی یک سازمان متشکل مبتنی بر قدرت حاکم در یک دولت یا کشور را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد» (ضیائی‌فر، ۱۳۹۱: ۱۷).

امام خمینی در ضمن ادله ولایت فقیه می‌گوید: «با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرع، درمی‌یابیم که اجرای آنها و عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت اسلامی است» (موسوی الخمینی، ۱۳۷۹: ۳۰).

دلیل اینکه فقه را باید در قالب یک حکومت تعریف کرد، این است که حکومت نقش محوری در سعادت و شقاوت انسان دارد. با یک نگاه اجتماعی و نه صرفاً فردی می‌توان دریافت که نقش حکومت به‌عنوان مهم‌ترین عامل در مشکلات اجتماعی افرادی که به خودکشی، طلاق، جرم و سایر آسیب‌های اجتماعی کشیده شده‌اند، کمتر از خود افراد نیست. با توجه به اینکه فقه همه شئون زندگی انسان را مدنظر قرار داده؛ لذا حکومت باید در خدمت فقه باشد و تمامی ابعاد آن را در یک سیاست جنایی به‌طور متناسب اجرا کند.

طبعاً فقه به اهداف خود نمی‌رسد، مگر با تحقق حکومت. تقسیم کلی و مشهور نزد اهل سنت از این اهداف، تحت عناوینی مانند مقاصد عامه یا مصالح عامه شرعی عبارت است از: مصلحت دین، جان، عقل، نسل و مال (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۲ و ۱۷۴؛ حکیم، ۱۴۲۳ق: ۳۸۱). این تقسیم مورد توجه برخی فقهای شیعه مانند شهید اول هم واقع شده است (عاملی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۸). در اینجا لازم است به برخی مبانی، جلوه‌ها و وظایف فقه حکومتی اشاره‌ای داشته باشیم.

3.1. محوریت حکومت در سعادت فردی و اجتماعی انسان

تأمین سعادت فردی و اجتماعی بشر بر تحقق اهداف فقه متوقف بوده که این همان حکومت محوری اهداف فقه است. خداوند در قرآن کریم اهمیت امامت و نقش محوری آن در سعادت بشر را به زیبایی بیان کرده است: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ یاد کن زمانی را که پروردگار ابراهیم او را با کلماتی آزمود، پس او آنها را به اتمام رساند. فرمود: من همانا تو را برای مردم امام قرار می‌دهم. ابراهیم گفت: آیا امامت در نسل من هم خواهد بود؟ فرمود: عهد من به ظالمان نمی‌رسد» (بقره: ۱۲۴).

علامه طباطبایی ضمن بحث مفصل درباره این آیه، هفت مطلب را نتیجه گرفته است: اول، امامت امری است مجعول؛ دوم، امام باید به عصمت الهی معصوم باشد؛ سوم، هر زمینی که مردم در آن هستند، خالی از امامی بر حق نیست؛ چهارم، امام باید از جانب خداوند سبحان مؤید باشد؛ پنجم، رفتار مردم از دانش امام پنهان نیست؛ ششم، امام باید به همه مایحتاج مردم در امور دنیوی و اخروی آگاه باشد؛ هفتم، محال است در بین مردم، کسی از امام در فضایل نفسانی برتر باشد. این مطالب از آیه شریفه، با ضمیمه کردن برخی دیگر از آیات به دست می‌آید» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۲۷۴).

تأثیر رفتار حاکمیت بر مردم چنان محوری است که از نقش الگو بودن پدر خانواده پررنگ‌تر است: «الناس بأمرائهم شبهة منهم بآبائهم؛ مردم به حکمرانان خود شبیه‌ترند تا به پدران خود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۵، ص ۴۶).

3.2. مسئولیت و پاسخگویی حاکمیت

در جامعه اسلامی، حاکمیت در قبال افراد جامعه مسئولیت دارد و باید پاسخگو باشد. سیاست جنایی بدون این پاسخگویی قوام نمی‌یابد.

امام علی (ع) در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه می‌فرماید: «وَ أَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَ حَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ

لِكُلِّ عَلَى كُلِّ فِجْعَلَهَا نِظَامًا لِّلْفِتَنِهِمْ وَ عِزًّا لِّدِينِهِمْ فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاءِ؛ حق والی (حکومت) به گردن رعیت (مردم) و حق رعیت به گردن والی از مهم‌ترین واجبات است. واجب است این حقوق را رعایت کردن و این واجب و فرض بر گردن همه است در برابر دیگری. بر مردم و حاکم واجب است حقوق یکدیگر را رعایت کنند؛ چون رعایت حقوق یکدیگر سبب نظام و انسجام‌بخشی و الفت میان مردم می‌شود و همچنین ضامن عظمت آرمان‌ها و دین و عزت مردم است».

اگر رعایت کردن حقوق یک‌طرفه باشد، فایده‌ای ندارد و مردم اصلاح نمی‌شوند. والیان باید صالح باشند؛ چون آنان در فرهنگ‌سازی رعایت حقوق و نظام جامعه اولی و بهتر هستند. بدون اصلاح زمامداران، رعیت صالح نمی‌شود. مهم‌ترین وظیفه حاکمیت عبارت از سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در جهت رفع مشکلات جامعه و افراد است. اینکه عده‌ای در جامعه بیکار، معتاد، مجرم، زندانی و درگیر با سایر آسیب‌های اجتماعی داریم، همه به سبب مسئولیت فردی نیست و بیشترین میزان تقصیر بر گردن حاکمیت به دلیل عدم تدبیر و سیاست‌گذاری است. وظیفه حکومت توصیه نیست، باید زمینه را فراهم کند.

مخاطب این آیه شریفه قبل از افراد جامعه، حاکمیت یک جامعه است تا زمینه عدالت، احسان، صلح و رحم و سایر نیکی‌ها را فراهم و زمینه‌های فساد و فحشا، بی‌عدالتی و سایر جرایم را کاهش دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ همانا خداوند به عدالت (فردی و اجتماعی) و نیکی کردن و ادای حقوق خویشاوند فرمان می‌دهد، و از گناهان بسیار زشت و عمل‌های ناپسند و تعدی و تجاوز بازمی‌دارد. شما را پند می‌دهد، باشد که تذکر یابید» (نحل: 90).

3.3. وظایف حاکم اسلامی از منظر سیاست جنایی

در نظام اسلامی نیز حاکمیت با مردم یک قرارداد منعقد نموده که طرفین قرارداد دارای حقوق و تعهدات متقابل هستند. اگر طرفین به تعهدات خود پایبند باشند، این قرارداد پابرجا می‌ماند. از فرمایش امام علی (ع) درباره حقوق متقابل حکومت و مردم، این خطبه است: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ. فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ، وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا، وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا؛ اَي مردم! مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است: حق شما بر من آنکه از خیرخواهی شما دریغ نورزم و بیت‌المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم، و شما را آموزش دهم تا نادان نباشید و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید». امیرمؤمنان (ع) در بیان حقوق مردم و وظایف حاکمیت در قبال مردم چهار مورد را می‌فرماید:

3.3.1. هدایت، رشد و تعالی معنوی

«وَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ» (هدایت‌گرایی) اولین حق مردم بر حاکم اسلامی «نصیحت» است که لوازمی دارد. نصیحت دقیقاً به معنای پند و اندرز و موعظه نیست؛ بلکه هرگاه این واژه به کار برده می‌شود، مفاهیمی مانند: صفا، صمیمیت، خیرخواهی و دل‌سوزی نیز از آن فهمیده می‌شود. بنابراین لازم است حاکم اسلامی خیرخواه مردم و با زبان و عمل، درصدد تأمین خیر و صلاح آنان باشد. حاکمیت نمی‌تواند خیرخواه باشد، درحالی‌که با فرهنگ‌سازی اشرافی‌گری زمینه زندگی همراه با آرامش را از مردم سلب کند.

3.3.2. تأمین رفاه عمومی

یکی از مهم‌ترین وظایف حاکمیت تقسیم عادلانه ثروت، فقر و محرومیت‌زدایی و تأمین حداقل‌های رفاه برای همه مردم است (خطبه 34 و 35). بدیهی است کسی که هیچ درآمدی ندارد، به‌علاوه هیچ شغلی را حتی در سطوح پایین برای کسب درآمد نمی‌یابد، درحالی‌که سرپرست یک خانواده است، برای تأمین حداقل‌های معاش و نیازهای اولیه خود دست به هر کاری حتی ارتکاب جرم بزند. براساس نظریه فشار در

جرم‌شناسی، وقتی فشار اجتماعی بر افراد جامعه مضاعف شد، و راه‌های مشروع برای دستیابی به رؤیایها و آمالی که جامعه خود برای افراد تعریف کرده فراهم نبود، در این صورت واکنش متفاوتی ممکن است از سوی چنین افرادی بروز کند. شورش و طغیان، افسردگی و افزایش آمار خودکشی، دست زدن به شگردهای نو و ارتکاب بزه، از جمله این واکنش‌هاست که توسط روبرت مرتون در این نظریه مطرح شده است.

فقرزدایی و کمک به افزایش درآمدهای عمومی و پیشرفت اقتصادی حق مردم بر حاکم اسلامی است (وتوفیر فیئکم). اگر درآمدهای جامعه اسلامی در جهت رفع نیازمندی‌های مردم و به عبارتی، تأمین رفاه عمومی هزینه گردد، می‌توان انتظار داشت مردم با رغبت بیشتری نسبت به ادای وظایف مالی خود اقدام کنند و این کار قطعاً در شکوفایی اقتصادی جامعه اسلامی نقش بسزایی دارد. به تعبیر دیگر، با این بیان، تأمین رفاه عمومی در جامعه رابطه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابلی با پرداخت مقرره‌های مالی مردم دارد. جمله‌ای معروف از ابوذر غفاری صحابی پیامبر این وظیفه را به‌خوبی روشن می‌کند: «اعجبت لمن لایجد القوت فی بیهة و لایخرج بالسیف شاهراً؛ در شگفتم از کسی که در خانه‌اش نانی نمی‌یابد و با شمشیر آخته‌اش بر مردم نمی‌شورد».

3.3.3. تأمین آموزش و پرورش همگانی

سومین وظیفه دولت در برابر ملت، تعلیم و تربیت به‌صورت فراگیر، و فراهم آوردن امکانات پیشرفت به‌سوی مدارج عالیّه دانش و ایجاد پژوهشگاه‌های علمی در تمامی زمینه‌هاست. از این‌رو تعلیم و تربیت در مراحل ابتدایی باید اجباری و فراگیر باشد، سپس راه برای همگان برای رسیدن به مدارج بالا باز باشد. به‌علاوه، امکانات آموزشی برای همگان یکسان فراهم شود، و این وظیفه دولت است، و اگر نهادهای خصوصی در این‌باره اقدام کنند، دولت باید آنان را یاری دهد و شرایط لازم را برایشان فراهم سازد، و با نظارت بر عملکرد آنان، از انحرافشان از خط نظام اسلامی حاکم جلوگیری کند. پس، حق تعلیم یکی از اساسی‌ترین حقوق ملت‌ها بر دولت‌هاست که در ارتقای سطح

فرهنگی هر ملت نقش اول را ایفا می‌کند. و هرگونه عقب‌افتادگی ملت‌ها معلول بی‌توجهی دولت‌ها به مسائل فرهنگی است.

براین اساس حکومت در جامعه علوی نمی‌تواند نسبت به امور آموزشی و فرهنگی متساهل و متسامح باشد. حکومت اسلامی موظف است نسبت به حفظ و حراست از فرهنگ اسلامی مردم نگران و مسئولیت‌گرا باشد و باید از امکانات جامعه اسلامی در راه اعتلای فرهنگی جامعه اسلامی براساس تعالیم اسلامی هزینه کند.

3.3.4. تأدیب و نهادینه‌سازی وظایف

نظام حاکم که عهده‌دار ارتقای سطح فرهنگ مردم است، باید بکوشد مردم را به وظایف خویش - در سایه دانش و بینش - هرچه بیشتر آشنا سازد، و به پیروی از راهبرد مدنیت پیشرفته تشویق نماید، و در صورت لزوم، الزام و وادار سازد. تمامی احکام انتظامی اسلام در همین راستا تشریع شده است. حضرت «تأدیب» را یکی دیگر از وظایف حاکم اسلامی برمی‌شمارند. در اینجا «تأدیب» جدای از «تعلیم» بیان شده است.

3.3.5. عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی و مبارزه با تبعیض

امیرمؤمنان (ع) در بیانی، ضرورت عدالت‌خواهی حاکم اسلامی را این‌گونه توصیف فرمودند: «وَاللَّهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مَسْهَدًا وَأُجِرَ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّدًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِبًا لَشَيْءٍ مِنَ الْحُطَامِ وَكَيْفَ أَظْلَمُ أَحَدًا لِنَفْسٍ يُسْرِعُ إِلَى الْبَلَى قَوْلُهَا وَيَطُولُ فِي الثَّرَى حُلُولُهَا».

حضرت ظلم‌گریزی خویش را به تصویر کشیده، می‌فرماید: «سوگند به خدا، اگر شب را تا به صبح به روی خار بگذرانم و مرا در غل‌ها به بند بکشند، برایم از آن بهتر است که خدا و رسول را در قیامت ملاقات کنم درحالی‌که بر بعضی از بندگان ستم کرده، چیزی از مال دنیا غصب کرده باشم. چگونه به کسی ستم نمایم برای نفسی که با شتاب به اندراس و کهنگی روی نهاده است و دورزمانی در زیر خاک خواهد ماند؟!».

مسئولیت دولت در این زمینه با مسئولیت فرد متفاوت است. هرگونه ظلمی که در طبقات مختلف حکومت صورت گیرد، حاکمیت باید پاسخگوی آن باشد؛ زیرا سیاستگذاری لازم برای مقابله با آن را صورت نداده است.

3.4. احکام قضاوت و پیشگیری از جرم

احکام و شرایط قضاوت و قضات، از موضوعاتی است که به شئون حاکمیت مرتبط بوده و در فقه مورد بحث و بررسی جدی قرار گرفته است. بخش عظیمی از راهبردهای سیاست جنایی اسلام در مراجع قضایی اجرا می‌شود. اگر قاضی با سیاست‌های کلی اسلام در خصوص مقابله با جرم آشنا نباشد، مرجع قضایی نه تنها بر کاهش جرم مؤثر نیست؛ بلکه جرم‌زا خواهد شد. در فقه اسلامی، ویژگی‌هایی برای قاضی بیان شده که عبارتند از: بلوغ، عقل، ایمان، عدالت، مرد بودن، حلال‌زاده بودن، اجتهاد در دین و اعلم بودن نسبت به کسانی که در حوزه قضاوت وی هستند (حر عاملی، 1414ق: ج 18، ص 7). تصدی مقام قضاوت، بر آنان که ویژگی‌های یادشده را داشته باشند، واجب کفایی است؛ مگر اینکه این ویژگی‌ها منحصر در فرد خاصی باشد که در این صورت قضاوت بر او واجب عینی خواهد بود.

4. فقه و سیاست کیفری

سیاست کیفری اسلام به عنوان یک مجموعه منسجم، به هم پیوسته و منطقی برخلاف تصور یکجانبه‌گرایانه برخی، دارای خصیصه مجازات‌گرایی افراطی و اکتفا به جرم‌انگاری و مجازات‌های شدید نیست؛ بلکه دارای تنوع و گستردگی راهکارها، انعطاف‌پذیری و درعین حال قطعیت در اعمال ضمانت اجرای کیفری در راستای تحقق بخشیدن به غایت اجتماعی کاهش آمار بزهکاری و اصلاح و بازسازی مجرمان است. علاوه بر حتمیت و قطعیت در اجرای مجازات‌ها به عنوان ویژگی تأثیرگذار و بازدارنده حقوق کیفری، در موارد لازم نهادهایی از قبیل قضازدایی، کیفرزدایی، جایگزین‌های مجازات و مجازات‌های جایگزینی، فردی کردن مجازات‌ها و

امثال آن در این سیاست کیفری مورد استفاده قرار گرفته است که باید به نحوی دقیق تر مورد توجه و عنایت قانونگذار جمهوری اسلامی نیز واقع شود.

4.1. ماهیت جرم در سیاست کیفری اسلام

جرم در سیاست کیفری اسلام یک امر ذاتاً مذموم و ناپسند است؛ چنان که مجازات نیز از این حیث همین گونه است؛ هر چند اولی توسط مجرم و دومی توسط قانونگذار و دستگاه عدالت کیفری به اجرا در می آید. این بدین معناست که به اعتبار مجری ماهیت متفاوتی نخواهد یافت. همان طور که جرم عوارض ذاتی منفی گسترده ای را بر جامعه تحمیل می کند، مجازات نیز عوارض این چنینی مانند تأثیر منفی بر خانواده مجرم، بر چسب و انگ مجرمانه بر خود مجرم و بسیاری موارد دیگر را در پی دارد. به همین جهت خداوند در قرآن کریم جرم و کیفر هر دو را سیئه توصیف می کند: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا...» (شوری: 40).

از منظری دیگر، جرایم به اعتبار مرتکبشان دارای دو ماهیت متفاوت هستند. دسته اول که رفتارهای مجرمانه توده های مردم و افراد عادی جامعه است که از نوع لغزش و بیماری اجتماعی تلقی شده است؛ چنان که امام علی (ع) در نامه 53 می فرمایند: «يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلَلُ، وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْاَعْلَلُ، يُؤْتَى عَلَى اَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا، فَأَعْطَاهُمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفَحَكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفَحِهِ؛ اگر لغزشی از آنان سر می زند یا بیماری هایی بر آنان عارض می شود، یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می گردند، آنان را ببخشای و بر آنان آسان گیر، آن گونه که دوست داری خدا تو را ببخشد و بر تو آسان گیرد».

اما به عکس در همین نامه در مورد جرایم یقه سفیدان و کسانی که به عنوان امین، مورد اعتماد جامعه قرار گرفته اند، رفتار مجرمانه شان به مثابه خیانت تلقی شده که با اشد مجازات باید مورد توجه قرار گیرد: «وَتَحَقَّقُ مِنَ الْأَعْوَانِ، فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارُ عِيُونِكَ، اكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا، فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ

فِي بَدَنِهِ، وَأَخَذَتْهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبَتْهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ، وَوَسَمَتْهُ بِالْخِيَانَةِ، وَقَلَّدَتْهُ عَارَ التُّهْمَةِ؛ و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن، و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد، و گزارش جاسوسان تو هم آن خیانت را تأیید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده، او را به طور جامع و کامل کیفر ده، و آنچه از اموال که در اختیار دارد از او باز پس گیر، سپس او را خوار دار، و خیانتکار بشمار، و طوق بد نامی به گردنش بیفکن» (نهج البلاغه، نامه 53).

قانونگذار به هنگام تدوین قانون و قاضی هنگام صدور رأی باید این تفاوت‌ها را ببیند و با مبانی سیاست کیفری اسلام در مورد مفهوم و ماهیت جرم آشنا باشد؛ وگرنه مسیر را اشتباه می‌رود. این مبانی تعیین‌کننده خط‌مشی سیاست کیفری است.

اگر قاضی با این مبانی آشنا باشد، می‌فهمد کجا، آسان و کجا سخت بگیرد و از اجرای مجازات لذت نمی‌برد و خود را فرشته نجات جامعه با اجرای مجازات نمی‌داند و به عوارض آن بر توده‌ها توجه می‌کند؛ چنان‌که امام علی (ع) هنگامی که همه شرایط اجرای مجازات فراهم می‌شد، می‌فرمود: «و اذا لم اجد بداً فاخر الدّواء الکیّ؛ و هرگاه چاره‌ای نیابم، آخرین دوا داغ نهادن است» و بر اجرای مجازات اصرار نداشت (همان، خطبه 168).

4.2. نگرشی کلی به ساختار جرایم، مجازات‌ها و اقدامات تأمینی

با یک نگاه کلی به سیاست کیفری مبتنی بر فقه ملاحظه می‌کنیم برای جنایت عمدی بر نفس و اعضا، مجازات قصاص، تعدادی انگشت‌شمار از جرایم دارای مجازات حد و برای سایر جرایم تعزیر در نظر گرفته شده است. در راستای پیشگیری از تکرار جرم در مواردی نیز اقدامات تأمینی بازدارنده پیش‌بینی شده که آنها را اجمالاً بررسی می‌کنیم.

4.2.1. حدود

در سیاست کیفری اسلام تعدادی معدود از جرایم مشمول مجازات حد هستند. در این دسته جرایم علاوه بر آنکه عمل مجرمانه، حدود و مشخصات آن و حتی نحوه

اثبات آن به طور دقیق مشخص شده، مجازات نیز دقیقاً به لحاظ میزان و کیفیت اجرا تعیین شده است. در این جرایم انگشت شمار به ویژه جرایم علیه عفت عمومی مانند زنا و لواط، میزان مجازات تعیین شده بسیار شدید است. از سویی دیگر در ادله اثبات دعوی بسیار سختگیری شده و اثبات این جرایم بسیار دشوار است. از جانبی دیگر، تأکیدی ویژه بر بزه پوشی و عدم تعقیب تا حد امکان صورت گرفته است. از طرفی دیگر کیفرزدایی با استفاده از نهاد توبه راهی برای تعدیل این نوع مجازات ها در نظر گرفته شده است.

از سوی دیگر، سیاست گذار کیفری اسلام شرایط متعددی را در بزه کار یا بزه دیده مدنظر قرار داده که حکایت از جهت دار و هدفمند بودن این سیاست کیفری دارد. برای مثال، زن و مرد محصن یعنی دارای همسر اگر مرتکب زنا شوند، مجازات بسیار شدید نسبت به آنان اعمال می شود؛ اما در صورتی که همسر نداشته یا در اختیار نداشته باشد، مجازات خفیف تر اعمال می شود. در جرم سرقت اگر مال باخته مال خود را در حرز متناسب حفظ کرده و سارق از حرز سرقت کرده باشد، با وجود سایر شرایط، حد سرقت جاری می شود. اما اگر مال را در حرز متناسب حفظ نکرده باشد، سارق فقط تعزیر می شود. این سیاست حاکی از این است که جامعه وظیفه دارد شرایط ازدواج را برای پیشگیری از جرایم جنسی فراهم آورد. بزه دیدگان بالقوه را در جهت حفظ در برابر آماج های جرم ترغیب کرده و آموزش دهد. ترغیب و تشویق متهم به عدم اقرار و ترغیب شهود به عدم شهادت در این گونه موارد، جاری کردن حد قذف بر شهود حاضر، در صورت تأخیر یا عدم حضور شاهد چهارم، حاکی از سیاست کیفری ویژه در خصوص حدود است (حلی، 1403ق: ج 3، ص 525؛ عاملی، 1383: 234؛ موسوی الخمینی، 1404ق: ج 2، ص 461).

در مورد افرادی که به جرایم مستوجب حد اقرار می کردند، مکرر در روایات آمده است که می فرمودند: «لو استتر و تاب کان خیر له؛ اگر چنین فردی گناه خود را مخفی

می‌داشت و توبه می‌کرد، برایش بهتر بود» (حر عاملی، 1414ق: ج 18، باب 16، از مقدمات حدود، حدیث 6؛ شیخ طوسی، 1401ق: ج 10، ص 8). این روایت و محل اجرای آن یک بخش از سیاست کیفری اسلام است که باید درک شود.

4.2.2. قصاص

قصاص که مقابله به مثل با جانی در مقابل جنایتی است که بر نفس یا اعضا وارد کرده، به تعبیر قرآن کریم موجب قوام و حیات جامعه انسانی است (بقره: 179). سیاست کیفری اسلام درخصوص این گونه جرایم نیز قابل توجه و حکیمانه است. از سویی زمام حیات قاتل را به دست اولیای مقتول می‌دهد و قصاص را یک حق شخصی (نه عمومی و غیرقابل گذشت) تلقی می‌کند. از سوی دیگر با تحریک و تشویق آنان به عفو گذشت بر سیاست مجازات‌گریزی خود تأکید می‌کنند: «هر کس ببخشد و عفو کند، کفاره گناهانش خواهد شد» (مائده: 45). یا «هرگاه صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست، درگذرد، کاری است نیکو؛ پس قاتل، دیه را در کمال خشنودی ادا کند، این تخفیف و آسانی امر قصاص، رحمتی از طرف پروردگار شماس» (بقره: 178). این سیاست کیفری اسلام درخصوص جرایم علیه تمامیت جسمانی اشخاص است. پیش‌بینی ده‌ها مورد اعدام در سیاست کیفری ایران با این رویکرد مغایرت دارد.

4.2.3. دیات

دیه که به عنوان «مال تعیین شده از طرف شارع برای جنایت» تعریف شده، بخش دیگر سیاست کیفری شارع را تشکیل می‌دهد. دیه را برخی مجازات شمرده، گروهی آن را جبران خسارت دانسته و عده‌ای نیز برای آن ماهیت دو جانبه‌ای قائل شده‌اند (گرجی، 1377: 257). در هر صورت دیه، مالی است که در مقابل جنایت به زیان‌دیده از جرم یا اولیای او پرداخت می‌شود.

4.2.4. تعزیرات

مجازات‌هایی که نوع و میزان آن در شرع به عهده حاکم گذاشته شده، تعزیر شمرده می‌شود. ممنوعیت رفتارهای مشمول این نوع مجازات‌ها معمولاً در منابع شرعی بیان شده است. دسته‌ای از رفتارها نیز بسته به مقتضیات و نیازهای روز جامعه به‌وسیله حاکمیت مورد جرم‌انگاری قرار می‌گیرند که امروزه تحت عنوان جرایم بازدارنده شناخته می‌شوند و گاهی نیز در زمره جرائم مشمول تعزیر مورد بحث قرار می‌گیرند. در تعزیرات سیاست بازدارندگی وجود دارد و هدف بازدارندگی و تربیت، در کلام فقها و الفاظ روایات و سایر آموزه‌های اسلامی و جملاتی مانند «تأدیب می‌شوند بر این امر به آنچه که از آن پس آنان را از ارتکاب باز دارد» (شیخ مفید، 1410ق: 789) ملاحظه می‌شود.

فردی کردن مجازات‌ها و تعیین مجازات براساس شخصیت مرتکب، انگیزه و شرایط ارتکاب و امثال آن از مهم‌ترین خصوصیت این نوع مجازات‌هاست. بالغ بر نود درصد جرایم قانونی و پرونده‌های کیفری در مراجع قضایی از نوع تعزیری یا بازدارنده است که بخش عمده سیاست کیفری تقنینی و قضایی اسلام را تشکیل می‌دهد.

4.2.5. اقدامات تأمینی

در سیاست جنایی اسلام حفظ حقوق و آزادی‌های فردی انسان‌ها، حتی کسانی که محتمل است دست به ارتکاب جرم بزنند، در اولویت است و ایجاد محدودیت نسبت به افراد غیربزهکار، مغایر با این اصل کلی است؛ لکن در مواردی که شخص دست به ارتکاب جرایمی زده باشد، انجام اقدامات تأمینی بازدارنده هرچند منتهی به محدودیت مجرم شود، به نحو قانونمند و منظم قابل توجیه است. امام (ع) در مورد برخورد با مخالفان و مجرمان می‌فرمود: «من با صرف اتهام کسی را مؤاخذه نمی‌کنم و با ظن و گمان کسی را تحت تعقیب قرار نمی‌دهم و با کسی پیکار نمی‌کنم؛ مگر آنکه عداوت ورزد و عداوت خود را آشکار کند، باز هم پیکار نمی‌کنم، مگر آنکه او را دعوت کنم و حجت را بر او تمام سازم» (ابن‌ابی‌الحدید، 1378ق: ج 3، ص 148).

پس از این فرمایش امام، خریّت بن راشد (رئیس بنی ناجیه) در جلسه به طور علنی اعتراض کرد و رفت. عبدالله بن قعین به دنبال او رفت و برای امام گزارش آورد و عرض کرد: چرا الان او را دستگیر نمی کنید تا از او تعهد محکم بگیرید؟ امام (ع) جمله ای را فرمود که در تبیین نگرش سیاست جنایی اسلام بسیار جالب توجه است: «اگر ما در مورد هر کسی که متهم می شود، چنین برخوردی داشته باشیم، زندان ها را از آنها پر خواهیم کرد. و هرگز مرا این گونه نخواهی یافت که در کمین مردم و به دنبال حبس کردن آنان باشم، مگر آنکه بزهکاری خویش را آشکار سازند». در عین حال امیرالمؤمنین (ع)، عبدالله بن قعین را به سراغ او فرستاد تا مراقب و مواظب او باشد. پس از آنکه عبدالله گزارش کوچ کردن آن فرقه را داد، امام طی نامه ای به صورت بخشنامه به همه حاکمان بلاد اسلامی نوشت تا مراقب این گروه باشند (همان: 139).

در سیاست جنایی اسلام نیز در برخی روایات ملاحظه می شود شخصی که مکرر مرتکب جرم می شد، صرفاً به دلیل پیشگیری از جرم و حفظ نظم و امنیت جامعه بازداشت می شد؛ درحالی که مجازات مقرر برای آن جرم چیزی غیر از حبس بود. امام علی (ع) هنگامی که میان جمع یا قوم مفسدی را می یافت، وی را با هدف رفع آزار و شرش حبس می کرد. در برخی روایات تأکید شده که زنان فاسد در جامعه حضور نداشته باشند و حتی حبس آنان با هدف پیشگیری وضعی و از بین بردن فرصت بزهکاری تجویز شده است (نجفی، 1363: ج 18، ص 414).

در برخی منابع فقهی در مورد اقدامات تأمینی آمده است: «افرادی که مایل به بزهکاری بوده، در اضرار به شهروندان کمک کرده و عمل مجرمانه رویه متعارف آنان شده، درحالی که این امر از رفتارشان کاملاً مشخص و آشکار است، باید از جامعه به دور داشته شوند؛ زیرا رها بودن آنان موجب ایذا و رنج مردم است و از طرف دیگر به جهت عدم استحقاق، امکان اجرای کیفر مرگ نیز درباره آنان وجود ندارد. بنابراین شایسته است میان این مجرمین و مردم جدایی افکند؛ زیرا به امر به معروف و

نهی از منکر مکلف شده‌ایم که اجرای آن در اینجا جز به وسیله حبس ممکن نیست» (شوکانی، 1398ق: ج 4، ص 182).

در بسیاری از موارد که افراد به دلیل موقعیت یا شرایط خاصی امکان بزهکاری می‌یابند و سلب این موقعیت از آنان ناممکن است، با اعمال اقدامات تأمینی تا شدیدترین مرحله، یعنی حبس، امکان ارتکاب جرم سلب می‌گردد. برای مثال امام علی (ع) فرموده است: «بر امام لازم است که علمای فاسق و پزشکان جاهل و کرایه‌کنندگان مفلس را زندانی کند» (صدوق، 1404ق: ج 4، ص 90). این نوع حبس می‌تواند نوعی اقدام بازدارنده و تأمینی محسوب شود. در برخی کتب فقهی ابوابی تحت عنوان «باب جواز منع الامام من الزنا و المحرمات و لو بالحبس و القید» به موضوعاتی پرداخته‌اند که اگر مجرمان به عادت دست از ارتکاب جرم نمی‌کشند، می‌توان به منظور جلوگیری از تکرار جرم آنها را در قید و بند و حبس نمود (نجفی، 1363: ج 18، ص 414).

نتیجه

از مباحث مطرح شده این نتیجه حاصل شد که سیاست جنایی اعم از غیرکیفری و کیفری، در صورتی می‌تواند در ساختن جامعه‌ای سالم تأثیرگذار بوده و نتیجه بهتری در کاهش آمار جرایم به دست دهد، که در همه ابواب فقهی حضور داشته و از این طریق تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی افراد جامعه را تحت پوشش خود قرار دهد. از سوی دیگر اگر فقه بخواد دارای کارکرد مثبت با رویکردی کارآمد و پویا در حوزه تقنین و به‌ویژه در قبال واقعیت‌های اجتماعی اثرگذار باشد، باید دارای جنبه کاربردی و عملی بوده و همواره با معیار کاهش آسیب‌های اجتماعی نیز سنجیده شود. اگر کارکرد یک نظام فقهی - حقوقی به عدالت اجتماعی، کاهش آمار جرم، زندانیان، اعدام‌شدگان، خودکشی، طلاق، اعتیاد و امثال آنها منتهی شد، نشان از این دارد که چنین فقهی پویا و

دارای کارکرد براساس واقعیت اجتماعی است و می‌تواند در ساختن یک جامعه سالم مؤثر باشد.

پیشنهاد

مقاله پس از بیان مختصری از مفاهیم ضروری به بیان جلوه‌هایی از حضور فقه در موضوعات مختلف در عرصه‌های اجتماعی و پرداخته و دغدغه‌های فقه در حوزه‌های مشترک با سیاست جنایی را در ابواب مختلف فقهی برجسته ساخته است. در این بخش نتیجه حاصله این است که هرچند فقه در زمینه کاهش آمار جرم در برخی ابواب دارای دغدغه است، لیکن تا این حد کافی نیست و فقها در ابواب مختلف فقه باید رویکرد پیشگیری از جرم و اصلاح سیاست جنایی را همیشه مدنظر داشته باشند؛ زیرا اسلام با یک صبغه فرهنگی پا به عرصه وجود گذاشت و پیامبر گرامی اسلام فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (بیهقی، 1424ق: 323؛ مجلسی، 1403ق: 63). جمهوری اسلامی نیز در عصر کنونی یک انقلاب فرهنگی بوده که منشأ تحول فکری و فرهنگی در سراسر دنیا شده و کار خود را با رویکرد تحول در حوز علوم انسانی و رشد، سعادت و کمال انسان آغاز کرده است. باوجوداین موفقیت یک جامعه در ساختن انسان‌های وارسته و دارای قوه خودکترلی و ایجاد یک جامعه با کمترین جرم و سایر آسیب‌ها اجتماعی، می‌تواند یک الگوی اساسی برای جامعه بشری باشد. دراین‌صورت می‌توان ادعا نمود فقه کارکردش براساس واقعیت‌های اجتماعی است. جامعه نبوی در صدر اسلام چنین موفقیتی را داشت. در کمتر از یک‌دهه انسان‌هایی که در بربریت و اختلافات قومی قبیله‌ای زندگی می‌کردند، به انسان‌های وارسته‌ای تبدیل شدند که یا جرم مرتکب نمی‌شدند یا در صورت ارتکاب، خود مراجعه می‌کردند و با تعبیر «طهرنی» یا مرا پاک کن، خواستار اجرای مجازات بر خویش می‌شدند. پیامبر (ص) و امام علی (ع) بر مخفی ماندن راز و توبه شخص اصرار داشتند (حر عاملی، 1414ق: ج ۲۸، ص ۳۶). سیاست جنایی یعنی استفاده از همه ظرفیت‌های جامعه برای کاهش

سازمان یافته آمار جرم؛ درحالی که متأسفانه فقه در همه عرصه به صورت یکسان فعال نیست و در برخی عرصه ها رویکرد سیاست جنایی به شکلی که بیان شد، رنگ و بویی ندارد. تهیه و تنظیم سیاست جنایی جامع مبتنی بر فقه می تواند در ناظر ساختن و کارکرد بخشیدن به قانون در قبال واقعیت اجتماعی به صورت جامع مؤثر باشد.

منابع

الف) فارسی و عربی

قرآن کریم

نهج البلاغه

1. ابن ابی الحدید، محمد ابوالفضل ابراهیم، (1378ق)، شرح نهج البلاغه، ج 3، دار احیاء الکتب العربیه.
2. الاحسائی، ابن ابی جمهور، (1403ق)، عوالی اللئالی، قم: سیدالشهداء.
3. ابوزهره، محمد، (1405ق)، اصول الفقه، دار الفکر العربی.
4. انصاری، مرتضی، (بی تا)، کتاب النکاح، ج 1، نشر تراث الشیخ الأعظم.
5. انصاری، شیخ مرتضی، (1418ق)، المکاسب، ج 1، قم: باقری.
6. آملی، محمدتقی، (1413ق)، المکاسب و البیوع، تقریرات میرزای نائینی، ج 1، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
7. بیهقی، احمد ابن حسین، (1424ق)، السنن الکبری، ج 10، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ سوم.
8. عاملی، (شهید ثانی)، زین الدین، (1419ق)، مسالک الافهام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول.
9. جمال الدین، حسن بن زین الدین، (۱۳۶۵)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
10. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۴)، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، تهران: کیهان.
11. حر عاملی، محمد بن الحسن، (1414ق)، وسایل الشیعه، بیروت: انتشارات مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
12. حسینی، سید محمد، (1383)، سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران، انتشارات دانشگاه تهران و سمت، چاپ اول.

13. حکیم، سلید محسن، (1404ق)، مستمسک العروة، ج 10، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
14. حکیم، محمدتقی، (1423ق)، الاصول العامة للفقهاء المقارن، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول.
15. حلی، (محقق حلی)، جعفر ابن حسن، (1403ق)، شرایع السلام، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
16. _____، (1368)، مختصر النافع، بی جا: انتشارات دینی.
17. حلی، حسن بن یوسف المطهر، (بی تا)، تذکرة الفقهاء، ج 2، تهران: مکتبه رضویه.
18. _____، (بی تا)، تحریر الاحکام، مؤسسه آل البيت.
19. خوانساری، سید احمد، (1405ق)، جامع المدارک، ج 3، تهران: مکتبه الصدوق.
20. خویی، سید ابوالقاسم، (1371)، مصباح الفقاهه، ج 1، انتشارات غدیر، چاپ سوم.
21. خویی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، مبانی تکملة المنهاج، بی جا: دار الزهراء.
22. الزحیلی، وهبة، (1409ق)، الفقه الاسلامی و ادلته، ج 10، دمشق: دار الفکر، چاپ دوم.
23. سبزواری، محمد باقر ابن محمد مؤمن، (1423ق)، کفایه الاحکام، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسين.
24. سمرقندی، علاء الدین، (1414ق)، تحفة الفقهاء، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
25. صدوق، ابی جعفر محمد ابن علی ابن الحسین بابویه قمی، (1404ق)، من لا یحضره الفقیه، ج 4، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
26. صفایی، حسین، (1382)، دوره مقدماتی حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)، ج 2، تهران: میزان، چاپ دوم.
27. ضیائی فر، سعید، (۱۳۹۱)، درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه (مجموعه مقالات و نشست ها)، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
28. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۳ق)، المیزان، بیروت: الاعلمی.
29. طریحی، فخرالدین ابن محمد، (1375)، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی اشکوری، ج 6، تهران: نشر مکتبه المرتضویه.

30. طوسی، ابوجعفر محمدابن حسن ابن علی، (1401ق)، تهذیب الاحکام، بیروت: دار التعارف.
31. عاملی (شهید اول)، محمدابن جمال الدین مکی، (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم: مکتبه المفید.
32. _____، (1383)، اللعه الدمشقیه، قم: دار الفکر.
33. غزالی، محمد، المستصفی من علم الاصول، (1417ق)، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول.
34. فارابی، ابونصر، (۱۳۶۶)، کتاب السیاسة المدنیة، تهران: الزهراء.
35. کلینی، محمدابن یعقوب، (1407ق)، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
36. گرجی، ابوالقاسم، (1377)، تاریخ فقه و فقه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاهها (سمت).
37. اللیثی الواسطی، علی ابن محمد، (1376)، عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحدیث.
38. مجلسی، محمدباقر، (1403ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفا.
39. محقق کرکی، (1410ق)، جامع المقاصد، ج 6، قم: آل البيت.
40. مشکینی، علی، (1418ق)، الفقه المأثور، قم: الهادی.
41. مطهری، مرتضی، (بی تا)، آشنایی با علوم اسلامی، فقه، قم: صدرا.
42. مفید، محمدابن محمدابن نعمان، (1410ق)، المقنعه، قم: جامعه مدرسین.
43. مقدس اردبیلی، احمد، (1411ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج 8، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
44. مکارم شیرازی، ناصر، (1424ق)، کتاب النکاح، ج 1، قم: مدرسه الامام علی ابن ابی طالب (ع).
45. مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی، (1392)، فرهنگ فقه، انتشارات مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
46. موسوی خمینی (امام خمینی)، روح الله، (۱۳۷۹)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
47. _____، (1385)، مکاسب محرّمه، ج 1، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چاپ دوم.

48. _____، (1410ق)، کتاب البیع، ج 5، قم: اسماعیلیان.
49. _____، (1379)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
50. _____، (1404ق)، تحریر الوسیله، ج 2، مؤسسه النشر الاسلامی.
51. موسوی الخمینی، سید مصطفی، (1418ق)، مستند تحریر الوسیله، ج 2، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
52. میرخلیلی، سید محمود، (1388)، پیشگیری وضعی با نگاه به سیاست جنایی اسلام، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
53. میرخلیلی، سید محمود، (1390)، «سد ذرائع و پیشگیری از بزهکاری در آموزه‌های اسلامی»، مجله حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره 31، زمستان 1390، ص 95-125.
54. نجفی ابرندآبادی، علی حسین و حمید هاشمی‌بیگی، (1377)، دانشنامه جرم‌شناسی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
55. نجفی، محمدحسن، (1363)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
56. نوری الطبرسی، میرزا حسین، (1409ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
57. نوری، محمد اسماعیل، (1378)، آشنایی با فقه، قم: احسن الحدیث.
58. واعظ‌زاده خراسانی، «کلیات تاریخ فقه»، نشریه دانشکده معارف اسلامی مشهد، شماره 3.
59. وحید خراسانی، حسین، (1393)، رساله توضیح المسائل، قم: انتشارات مدرسه الامام باقر العلوم، چاپ سی و دوم.

(ب) انگلیسی

60. Clarke-Ronald, Theorical Back ground to Crime Prevention through Environmental Design (CPTED) and Situational Prevention, Australisan Institute of Criminology.