

The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law

Analysis of Jurisprudential and Historical Foundations of the Distinction Between Shar'i Ta'zir Punishments and Deterrent Punishments in the Penal Policy of the Islamic Republic of Iran

Marzieh Molaei¹, Abbasgholi Ansari^{*2}, Rahmat Farahzadi¹

1. Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Yl.C., Shahr-e Ray, Islamic Azad University, Tehran, Iran

2. Department of Criminal Law and Criminology, Tak.C., Islamic Azad University, Qazvin, Iran

* Corresponding Author's Email: abbasgholi.ansari@iau.ir

ABSTRACT

This article analyzes the jurisprudential and historical foundations underlying the distinction between shar'i ta'zir punishments and deterrent punishments within the penal policy of the Islamic Republic of Iran. The primary objective of this research is to elucidate the theoretical and practical origins of these two penal institutions and to examine their implications for Iran's legislative and judicial systems. The research method employed in this study is descriptive-analytical and is based on the examination of jurisprudential sources, hadiths, juristic opinions (fatāwā), and a comparative analysis of Iran's criminal laws. The findings of the study indicate that shar'i ta'zir punishments are grounded in scriptural texts and jurisprudential reasoning, and apply to offenses for which no specific ḥadd punishment is prescribed in Islamic law. The determination of the type and severity of punishment in these cases, while adhering to the principles of Sharia and reformative considerations, lies within the discretion of the Islamic ruler. In contrast, deterrent punishments are established based on considerations of public interest and governmental necessity, with the aim of maintaining public order and social security. Their legitimacy is derived from the authority of the Islamic ruler and the doctrine of Wilāyat al-Faqīh (Guardianship of the Islamic Jurist). The historical analysis reveals that the separation and distinction between shar'i ta'zir and deterrent punishments is not a phenomenon that emerged abruptly with the Islamic Revolution or its aftermath in Iranian penal policy. Rather, this distinction has deep historical roots and is interwoven with the fabric of Shi'a jurisprudence and governmental jurisprudence (fiqh ḥukūmatī), evolving in response to the need for addressing newly arising criminal phenomena.

Keywords: *Shar'i Ta'zir, Deterrent Punishments, Shi'a Jurisprudence, Penal Policy, Islamic Republic of Iran, Jurisprudential Foundations.*

How to cite: Molaei, M., Ansari, A., & Farahzadi, R. (2024). Analysis of Jurisprudential and Historical Foundations of the Distinction Between Shar'i Ta'zir Punishments and Deterrent Punishments in the Penal Policy of the Islamic Republic of Iran. *The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law*, 2(2), 114-136.



تاریخ ارسال: ۲ خرداد ۱۴۰۳
تاریخ بازنگری: ۸ مرداد ۱۴۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۶ مرداد ۱۴۰۳
تاریخ چاپ: ۳۰ شهریور ۱۴۰۳

دانشنامه فقه و حقوق تطبیقه

تحلیل مبانی فقهی و تاریخی تمایز تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده در سیاست کیفری جمهوری اسلامی ایران

مرضیه مولایی^۱، عباسقلی انصاری^{۲*}، رحمت فرحزادی^۱

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. گروه حقوق کیفری و جرم شناسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران

* پست الکترونیک نویسنده مسئول: abbasgholi.ansari@iau.ir

چکیده

این مقاله به تحلیل مبانی فقهی و تاریخی تمایز میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده در سیاست کیفری جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد. هدف اصلی پژوهش، تبیین ریشه‌های نظری و عملی این دو نهاد کیفری و بررسی آثار آن در نظام تقنینی و قضایی کشور است. روش تحقیق در این مطالعه، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر بررسی منابع فقهی، روایات، آرای فقها و تحلیل تطبیقی قوانین کیفری ایران بوده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تعزیرات شرعی بر اساس نصوص و ادله اجتهادی فقهی، ناظر به جرایمی است که برای آن‌ها حد معین شرعی وجود ندارد و تعیین نوع و میزان مجازات در این موارد با رعایت ضوابط شریعت و مصالح اصلاحی، در اختیار حاکم اسلامی قرار دارد. در مقابل، مجازات‌های بازدارنده بر پایه مصلحت‌اندیشی و اقتضائات حکومتی و با هدف حفظ نظم عمومی و امنیت اجتماعی وضع می‌شوند و مشروعیت آن‌ها از اختیارات حاکم اسلامی و نظریه ولایت فقیه ناشی می‌شود. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که جدایی و تمایز میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده امری نیست که ناگهان و با ظهور انقلاب اسلامی در سیاست کیفری ایران اتفاق افتاده باشد و این موضوع ریشه‌ای کهن داشته و با تار و پود فقه شیعه و فقه حکومتی در هم تنیده که در نیاز به پاسخگویی به جرایم جدید بوده است.

کلیدواژگان: تعزیرات شرعی، مجازات‌های بازدارنده، فقه شیعه، سیاست کیفری، جمهوری اسلامی ایران، مبانی فقهی

نحوه استناددهی: مولایی، مرضیه، انصاری، عباسقلی، و فرحزادی، رحمت. (۱۴۰۳). تحلیل مبانی فقهی و تاریخی تمایز تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده در سیاست کیفری جمهوری اسلامی ایران. *دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی*، ۲(۲)، ۱۱۴-۱۳۶.

مفهوم تعزیر، به عنوان یکی از ارکان اصلی نظام کیفری اسلام، برخاسته از سازوکارهای اجتهادی فقه شیعه در پاسخ به جرائمی است که فاقد مجازات منصوص شرعی هستند. این نهاد فقهی، با تکیه بر اختیارات حکومتی حاکم شرع، امکان تعیین نوع و میزان مجازات را در چارچوب مصلحت، عدالت، و دفع مفسده فراهم می‌سازد. با شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی و ورود فقه شیعه به عرصه قانونگذاری رسمی، تعزیر به عنوان یک ابزار حقوقی-فقهی، به‌ویژه در بُعد تقنین جزایی، نقش برجسته‌ای یافت و با مفاهیم مدرنی مانند «مجازات‌های بازدارنده» تلفیق شد. با این حال، آنچه در دهه‌های اخیر موجب اختلاف نظر میان فقیهان، قانونگذاران و حقوقدانان گردیده، تمایز دقیق یا عدم تمایز میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده حکومتی است؛ تمایزی که هم از جهت مبانی مشروعیت و هم از حیث آثار تقنینی و رویه‌ای، محل تردید و مناقشه بوده است.

در نگاه نخست، مجازات‌های بازدارنده به مثابه دسته‌ای از واکنش‌های کیفری که از سوی حکومت اسلامی برای حفظ نظم عمومی و رعایت مصالح اجتماعی وضع می‌شوند، ظاهری شبیه به تعزیرات دارند. اما بررسی‌های عمیق فقهی و تاریخی نشان می‌دهد که این دو، هرچند در ظاهر مشترکاتی دارند، در بنیاد نظری و مبانی استنباط تفاوت‌هایی اساسی دارند. نظریه حکومتی امام خمینی (ره) در باب احکام سلطانیه، که برای نخستین بار مشروعیت مجازات‌های بازدارنده را مستقل از تعزیرات شرعی طرح کرد، آغازگر فصلی نو در فقه حکومتی و سیاست کیفری ایران بود. همین تمایز مبنایی، منشأ پیدایش تعبیر مجازات‌های بازدارنده در قوانین دهه ۱۳۷۰ شد؛ اصطلاحی که گرچه در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ حذف گردید، اما واقعیت حقوقی و آثار تقنینی آن همچنان در ساختار جزایی کشور باقی است.

از این رو، واکاوی مبانی فقهی و تاریخی این تمایز و تبیین نسبت آن با اصول سیاست کیفری اسلامی، ضرورتی علمی و تقنینی برای بازنگری در مفاهیم کلیدی نظام حقوقی کشور محسوب می‌شود. در همین راستا سعی می‌شود که با رویکرد مناسب به این سوال اساسی پاسخ داده شود که: مبانی فقهی، تاریخی و تقنینی تمایز میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده در نظام سیاست کیفری جمهوری اسلامی ایران چیست، و این تمایز چه آثار مفهومی، فقهی و حقوقی در فرایند تقنین و اجرای عدالت کیفری بر جای گذاشته است؟

روش‌شناسی تحقیق

روش تحقیق در این مطالعه، مبتنی بر رویکردی توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از روش اجتهادی در تحلیل منابع فقهی و مطالعات اسنادی - کتابخانه‌ای در بررسی متون حقوقی است. در بخش فقهی، تلاش می‌شود با اتکا بر مبانی استنباطی فقه شیعه، به تحلیل دقیق مفاهیم و قواعد مهم موجود پرداخته شود و نسبت مشروعیت و گستره تعزیرات شرعی و حکومتی در فقه کلاسیک و فقه حکومتی معاصر تبیین گردد. داده‌های تحقیق از منابع مکتوب فقهی، قوانین مصوب، دکترین‌های حقوق جزا و مقالات علمی معتبر استخراج شده و تحلیل آن‌ها به صورت کیفی و تفسیر محور، با هدف پاسخ به مسئله اصلی تحقیق صورت می‌گیرد. ابزار گردآوری اطلاعات در مطالعه نیز فیش برداری خواهد بود.

تعزیر و ماهیت آن در فقه اسلامی و حقوق کیفری ایران

تعزیر

از دیدگاه فقهی «تعزیر» در لغت به معنای تأدیب و همچنین منع و بازدارندگی آورده شده است. جوهری در الصحاح آن را به معنای تعظیم و توقیر آورده و همچنین آن را به تأدیب و ضرب کمتر از حد نیز معنی کرده است (Jafari, 2017). زبیدی نیز در تاج العروس آن را به همین معنا آورده و در وجه تسمیه آن گفته: «المنعه الجانی عن المعاوده، و ردعه عن المعصیه» (Sharifi, 2024).

جایگاه تعزیر در فقه اسلامی

از مجموع احکام و مقررات ناظر بر تعزیرات، می‌توان ویژگی‌های آن را چنین فهرست نمود:

- ۱- تعزیر، کیفری نامعین است،
 - ۲- تعزیر یک ضرورت است، لذا به حداقل آن اکتفا می‌شود «الضرورت تقدر بقدرها»
 - ۳- در تعزیر، شخصیت مجرم، وضع روحی و جسمی و شرایط زمان و مکان دخالت دارد،
 - ۴- در کیفر تعزیر، حاکم حق عفو دارد،
 - ۵- در اجرای تعزیر، باید امید به اصلاح و تأدیب وجود داشته باشد،
 - ۶- تعزیر، تناسب مستقیم با جرم و حالات مجرم دارد،
 - ۷- تعزیر، مطلقاً با توبه ساقط می‌شود،
 - ۸- تعزیر، قابل شفاعت است،
 - ۹- تعزیر، کمتر از حد باید باشد (Ardebili, 2017).
- از دیدگاه حقوق کیفری اسلام فلسفه تعزیرات، تأدیب و منع بوده است. کیفر تعزیر جنبه اصلاحی و تربیتی دارد و بررسی آن تابع مصلحت است حاکم اسلامی باید طبق مصالح فرد و جامعه، شرایط زمانی و مکانی، ویژگی‌های اخلاقی، روانی و حتی خصوصیات جسمانی بزه‌کار به تعیین و اجرای کیفری تعزیری اقدام می‌نماید (Hashemi Shahroudi, 2002).

این واقعیت کاملاً مبرهن است که زمان و مکان در اجرای تعزیرات نقش اساسی دارد. به جهت آنکه فلسفه اصلی تشریع کیفرهای تعزیری تأدیب می‌باشد. بنابراین اجرای مجازات تعزیری تابع مصلحت است، حاکم اسلامی باید از یک سو با توجه به مقتضیات زمان و مکان، ویژگی‌های اخلاقی، روانی و حتی جسمانی مجرم و از سوی دیگر مصالح فرد و جامعه را در تعیین و اجرای کیفر تعزیری مورد توجه قرار می‌دهد. به این ترتیب مجازات تعزیری از سبک‌ترین کیفرها تا سنگین‌ترین مجازات را شامل می‌شود.

یعنی بخاطر منع آن جانی را از بازگشتن (به جرم) و بازداشتن وی از معصیت.

اما تعریف تعزیر در ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ اینگونه انجام شده است: «تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد. نوع، مقدار، کیفیت اجراء و مقررات مربوط به تخفیف، تعلیق، سقوط و سایر احکام تعزیر به موجب قانون تعیین می‌شود...»

در مقایسه با تعریف فقهی تعزیر مهمترین نکته‌ای که در این ماده به چشم می‌خورد یکی تفکیک تعزیر از سایر انواع مجازات‌های شرعی نظیر حد و دیگری معین شدن نوع و میزان تعزیرات در قانون است. به نظر می‌رسد تفکیک تعزیرات از حدود به واسطه نوعی پیش زمینه فقهی صورت گرفته باشد. بدین لحاظ که بسیاری فقها وجه تشابه اسمی حد و تعزیر را مد نظر قرار داده اند. هر دوی این مجازات‌ها از حیث معنایی دارای وجه اشتراک هستند. هر دو به معنای بازداشتن مرتکب از ارتکاب جنایت بکار می‌روند و به همین دلیل بسیاری تعزیر (و حتی قصاص) را زیر مجموعه حد به حساب آورده اند. لذا روشن است که برای تفکیک این دو از یکدیگر می‌بایست به دنبال وجه افتراق مناسبی بود. ابوصلاح حلبی در این خصوص می‌گوید: «روشن کردیم که اعمال زشت عقلی و سمعی به فعل مانند ظلم و دروغ و زنا و ربا و شرب خمر و اخلال در واجبات مانند راستگویی و انصاف و نماز و زکات تقسیم می‌شوند. و انجام زشتی‌ها و اخلال در واجبات بر دو قسم است. یکی از آن دو مستوجب حد و دیگری مستوجب تعزیر است. اولی: کفر و قتل و محاربه... و زنا و لواط و مساحقه و قیاده و سرقت و شرب خمر و نوشیدن آجیو... قسم دوم: غیر از آنچه از این زشتی‌ها و اخلال‌ها ذکر کردیم (همگی مستوجب تعزیر هستند)» (Haghighat, 2009).

اصولاً عدم تعیین مقدار و کیفیت این نوع مجازات در شریعت اسلام و واگذاری آن به حاکم اسلامی، از افتخارات دین مبین و از علایم جاودانگی آن است. چون اصلاح، تأدیب و منع بزهکار در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، راهکار ویژه‌ای می‌طلبد، به همین دلیل اسلام، وضع، تعیین و اجرای این مجازات را از وظایف حاکم اسلامی دانسته است، تا هرگونه که مصلحت می‌بیند اقدام نماید (Bayat, 2014).

فلسفه اصلی تعزیر، منع مجرم از ارتکاب مجدد جرم تعزیری است، لذا حاکم شرع می‌تواند به گونه‌ای آن را اعمال نماید که این هدف تأمین گردد، هرچند مجازات بسیار شدید باشد، یکی از راه‌هایی که رسیدن به این هدف را تأمین می‌نماید، بهره بردن از اصل «دفع افساد در زمین» است که یقیناً زمان و مکان خاص در این گونه موارد نقش تعیین کننده دارد. یکی از فقیهان معاصر تمام جرایمی را که در جامعه ایجاد فساد می‌کند از باب دفع افساد فی الارض قابل تعقیب دانسته، در نتیجه مجازات آن جرایم را نامحدود می‌داند به اعتقاد ایشان، حاکم شرع، اگر مصلحت بداند، حتی می‌تواند مجازات مرگ را صادر نماید (Mohaghegh, 2009). بدین جهت سعی نموده اند، مواردی را که به ظاهر از جرایم تعزیری هستند، اما فساد عظیم در جامعه ایجاد می‌نمایند، تحت عنوان افساد فی الارض قرار دهند و شدت مجازات آن را از این باب توجیه می‌نمایند، اگر چه بعضی از فقها قائل هستند که در این صورت چنین مجازاتی به عنوان حد، نه به عنوان تعزیر اعمال می‌شود (Sarikhani & Aqababaei, 2014).

جایگاه تعزیر در حقوق کیفری ایران

همانگونه که در فقه اسلامی، تعزیر، جایگاه خاصی دارد، در حقوق کیفری ایران نیز که بر اساس فقه امامیه طرح ریزی و پایه گذاری شده است نیز تعزیرات، جایگاه خاصی دارند. به طوریکه قانونگذار در قوانین کیفری بعد از انقلاب اسلامی در ایران، از تعزیرات

عموماً در دو معنای تعزیرات شرعی و تعزیرات حکومتی بهره برده است. تعزیرات شرعی همان معنایی را دارند که قبلاً از آن به دست دادیم. تعزیرات حکومتی نیز به تعزیراتی گفته می‌شود که حاکمیت به منظور تنظیم و تنسيق امورات جامعه اسلامی و برای مبارزه با رفتارهایی که سابقه تشریع در فقه ندارند ولی به انحاء مختلف، نظم عمومی و انتظام حاکم بر جامعه را بر هم می‌زنند، آن‌ها را جعل و وضع می‌کند (Sarikhani & Akrami, 2013).

قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، با حصر صلاحیت جعل تعزیر به قوه قانونگذاری و ادغام مجازات‌های بازدارنده در تعزیرات، گام مؤثری در راستای تحول نظام کیفری کشور در عرصه جرایم مستوجب تعزیر که بخش عمده سیاهه جرایم را تشکیل می‌دهد برداشته است. ماده ۱۸ این قانون که در حال حاضر، مستند اصلی قانونی حقوق کیفری در کشور ماست در تعریف تعزیر مقرر کرده است: «تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون، در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد. نوع، مقدار، کیفیت اجراء و مقررات مربوط به تخفیف، تعلیق، سقوط و سایر احکام تعزیر به موجب قانون تعیین می‌شود. دادگاه در صدور حکم تعزیری، با رعایت مقررات قانونی، موارد زیر را مورد توجه قرار می‌دهد: الف- انگیزه مرتکب و وضعیت ذهنی و روانی وی حین ارتکاب جرم، ب- شیوه ارتکاب جرم، گستره نقض وظیفه و نتایج زیانبار آن، پ- اقدامات مرتکب پس از ارتکاب جرم، ت- سوابق و وضعیت فردی، خانوادگی و اجتماعی مرتکب و تأثیر تعزیر بر وی.» آنجا که قانونگذار در این ماده به «موارد ارتکاب محرمات شرعی» اشاره کرده، تعزیرات شرعی را مد نظر داشته و آنجا که «نقض مقررات حکومتی» را مورد اشاره قرار داده، مقصودش تعزیرات حکومتی است (Soltani & Soleimani, 2015).

عمدتاً آن را وصف مجازات می‌دانند، هرچند برخی مانند محقق حلی آن را وصف فعل یا جرم دانسته‌اند (Nobahar, 2016).
قاعده "التعزیر دون الحد" ریشه روایی دارد و روایات مستند آن دارای تنوع عبارتی هستند که به طور کلی می‌توان آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد:

۱. **روایات صریح:** این روایات به طور صریح بیان می‌کنند که تعزیر کمتر از حد است. این دسته از روایات، برجسته‌ترین و مهم‌ترین دلیل برای اثبات این قاعده محسوب می‌شوند و در مطلق تعزیرات ظهور دارند. این روایات خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنهایی که صراحتاً مجازات تعزیری را کمتر از مجازات حدی می‌دانند و آنهایی که میزان معینی برای تعزیرات مشخص کرده‌اند که کمتر از مجازات حدی است.

۲. **روایات نافی حد و مثبت تعزیر:** این روایات بر نفی حد و اثبات تعزیر مبتنی هستند و عباراتی نظیر «لا حد علیه» در آن‌ها به کار رفته است. برخی نیز نوع خاصی از حد را نفی و تعزیر را ثابت می‌دانند.

۳. **روایات تعیین‌کننده میزان تعزیر کمتر از حد:** این دسته نیز به دو قسم تقسیم می‌شوند: روایاتی که مقدار تعزیر را بدون اشاره به میزان حد، کمتر از حد قرار داده‌اند (مانند ۲۵ ضربه شلاق برای نزدیکی با چهارپایان)؛ و روایاتی که با ملاحظه حد، تعزیر را کمتر از آن تعیین کرده‌اند (Hashemi, 2009).

بر اساس قاعده "التعزیر دون الحد"، اعدام تعزیری به اعدامی اطلاق می‌شود که در مقام اجرای حد تعیین و اجرا نمی‌گردد. با این حال، با توجه به اینکه کمترین میزان حد در فقه (مانند قوادی) ۷۵ ضربه شلاق است، به نظر می‌رسد اعدام تعزیری را نمی‌توان "دون الحد" دانست؛ چرا که "دون الحد" به معنای کمتر از ۷۵ ضربه شلاق است، در حالی که اعدام کیفر سالب حیات است و

البته هرچند اشاره قانونگذار در برخی موارد به اصطلاح «تعزیرات منصوص شرعی» و تفکیک آن از «تعزیرات غیرمنصوص شرعی» بدون ارائه هیچ مقسم و دلیلی، ابهاماتی را ایجاد کرده و دقیقاً مشخص نیست مقصود قانونگذار چیست، لیکن به هر حال، تعزیرات، عنوان و جایگاه قانونی خاصی در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ دارند.

مبانی تعیین تعزیر در فقه اسلامی

در طریق شناسایی و تعیین تعزیر در فقه اسلامی، دو قاعده، مبنا قرار گرفته‌اند: قاعده التعزیر دون الحد و قاعده التعزیر لکل عمل محرم، که در ادامه برای هر یک، توضیحاتی ارائه می‌شود:

الف-قاعده التعزیر دون الحد

قاعده تعزیر کمتر از حد، از معروف‌ترین قواعد فقهی است که کاربرد بسیاری در فقه جزایی اسلام دارد. عمده مستند آن، روایات است که به طرق گوناگون مفهوم قاعده از آنها قابل برداشت است. روایاتی به طور صریح می‌گویند که تعزیر کمتر از حد است. برخی روایات میزانی برای تعزیر مشخص می‌کنند و آن میزان را کمتر از حد قرار می‌دهند (Mohaghegh Damad, 2017).

با وجود مناقشاتی در سند و دلالت روایات، مجموع آن‌ها این قاعده را تأیید می‌کند. در تفسیر این قاعده، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد: برخی حد معیار را در انسان آزاد هشتاد ضربه و در بنده چهل ضربه دانسته‌اند؛ برخی دیگر بر لزوم رعایت تناسب در تعزیرات تأکید کرده‌اند (مثلاً در جرایم هم‌خانواده با قذف)؛ و عده‌ای نیز حد معیار را هفتاد و پنج ضربه تعیین کرده‌اند (Amid, 2012).

تعزیر از اقسام مجازات‌های شرعی است که با "حد" متفاوت است و اختیار حاکم در تعیین آن تا حد زیادی مورد پذیرش فقهاست. اگرچه در مواردی میزان تعزیرات مشخص شده، اما غالباً این امر به حاکم جامعه اسلامی واگذار شده است. تعاریف تعزیر نیز

۷۴ ضربه شلاق، مجازاتی بدنی است که منجر به مرگ نمی‌شود. لذا، هرچند به این قاعده به عنوان مبنایی برای تعزیرات اشاره می‌شود، اما انطباق آن با اعدام تعزیری محل تأمل است.^۱

ب- قاعده التعزیر بما یراه الحاکم

این قاعده، به رابطه وثیق جرم و گناه در نظام‌های حقوق جزایی مبتنی بر شریعت اسلامی اشاره دارد. در فقه امامیه، ملاک اصلی جرم‌انگاری، معصیت الهی است. این رابطه از دو جنبه قابل بررسی است: اول، تعیین اینکه چه گناهی جرم محسوب می‌شود؛ و دوم، کدام جرم مصداق گناه است.

مسلم است که برخی معاصی، نظیر مستوجبین حد، قصاص و تعزیر، جرم شرعی محسوب می‌شوند. اما در مورد معاصی که نص خاصی بر مجازات آن‌ها وارد نشده است، فقها با عباراتی هم‌مضمون، جواز تعزیر را پذیرفته‌اند. از همین عبارات، قواعدی نظیر "التعزیر فی کل معصیه" یا "التعزیر لکل معصیه" استخراج شده است (Eslami, 2015).

یکی از پرسش‌های اساسی در مقام تعیین تعزیرات، نقش و اختیارات مجری تعزیرات است. این بحث دو محور عمده دارد:

۱. مجری تعزیر کیست؟ آیا حاکم (امام/سلطان) است یا قاضی؟

۲. اجرای تعزیر حق است یا تکلیف؟ آیا اجرای آن وظیفه‌ای الزامی است یا از اختیارات حاکم/قاضی به شمار می‌رود؟

اول؛ مجری تعزیر

در ابتدا باید دید، تفویض امر تعزیر به امام یا قاضی چه تأثیرات عملی در پی دارد. در پاسخ به این سؤال می‌توان سه نکته را به عنوان آثار احتمالی مطرح نمود:

- تأثیر در اصل جرم‌انگاری: اگر امر تعزیر در اختیار امام باشد، تعیین دایره آن نیز به او محول شده و موجب

یکپارچگی در جرم‌انگاری و التزام همگان به آن می‌شود. در مقابل، تفویض آن به قاضی، به دلیل تعدد قضات و تنوع نظرات فقها، به تفاوت در حدود تعزیرات از دادگاهی به دادگاه دیگر منجر شده و با اصل قانونی بودن جرایم و قبح "عقاب بلا بیان" منافات دارد (Eslami, 2015).

- تأثیر در تعیین نوع مجازات: دایره تعزیرات بسیار گسترده است، از موعظه تا حبس، تازیانه، جزای نقدی و حتی به نظر برخی، اعدام. اگر تعیین مجازات در اختیار امام باشد، نوع مجازات (که به جان، مال، آزادی و آبروی افراد مرتبط است) توسط یک مرجع واحد تعیین می‌گردد. اما در صورت واگذاری به قاضی، تفاوت دیدگاه‌ها منجر به تفاوت در نوع مجازات شده و با اصل قانونی بودن مجازات و عدالت کیفری در تضاد است (Ardebili, 2017).

- تأثیر در تعیین میزان مجازات: در عمده مجازات‌های تعزیری (نظیر حبس، تازیانه، جزای نقدی)، حداقل و حداکثر مطرح است. در برخی موارد (مانند تازیانه) این میزان مشخص است (مثلاً ۱ تا ۷۴ ضربه)، اما در برخی دیگر (مانند جزای نقدی یا حبس) حداکثر مشخصی وجود ندارد (Ardebili, 2017). تفویض تعیین حداقل و حداکثر به امام، رویه‌ای مشخص و یکپارچه ایجاد می‌کند که همه ملزم به تبعیت از آن هستند. اما واگذاری آن به قاضی، به دلیل تنوع نظرات، منجر به تفاوت در میزان مجازات از دادگاهی به دادگاه دیگر شده که با عدالت و اصل تساوی افراد در برابر قانون مغایر است (Nourbaha, 2008).

^۱ برای دیدن نظر موافق بنگرید به: رضایی، ۱۳۹۴، ص ۸۱.

و تازیانه) را برای آن تعیین کند تا جرم‌انگاری و مجازات در خدمت مصالح جامعه اسلامی باشد.

در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه وجود دارد: برخی معتقدند که این امر **اختیار حاکم** است. به عنوان مثال، **شیخ طوسی (ره)** بر این باور است که امر تعزیر به حاکم واگذار شده است تا اگر مصلحت بداند آن را اجرا کند و اگر تشخیص دهد که مصلحتی ندارد، از اجرای آن خودداری نماید ([Salehi, 2017](#)).

سوم؛ چگونگی اجرای تعزیر

پس از تعیین مجری تعزیرات، پرسش اساسی این است که آیا اجرای تعزیر منحصر به تازیانه است یا امکان استفاده از سایر مجازات‌ها نیز وجود دارد؟ در این زمینه دو دیدگاه اصلی مطرح است که هر یک مستندات و استدلال‌ات خاص خود را دارند:

الف) انحصار تعزیر در تازیانه ؛ ب) عدم انحصار تعزیر در تازیانه

در گروه اول، گروهی از فقها بر انحصار تعزیر در تازیانه تأکید دارند و معتقدند که باید به قدر متیقن از ادله شرعی اکتفا کرد. آنان استدلال می‌کنند که اصل بر عدم جواز مجازات افراد مگر به تصریح شارع است و چون در روایات، تعزیر غالباً به صورت ضرب (تازیانه) مطرح شده، باید به همین مقدار بسنده نمود ([Salehi, 2017](#)). همچنین، از عموم برخی روایات که حد را اعم از حد اصطلاحی و تعزیر دانسته‌اند و با توجه به اینکه حد اصطلاحی معمولاً تازیانه است، نتیجه می‌گیرند که تعزیر نیز باید از سنخ ضرب باشد ([Salehi, 2017](#)). افزون بر این، به اطلاق برخی روایات خاص مانند روایت ابن سنان استناد می‌کنند که در آن تعزیر به صورت تازیانه کمتر از حد معین شده است ([Salehi, 2017](#)). این گروه همچنین معتقدند که برای برائت یقینی ذمه حاکم، اجرای تازیانه کفایت می‌کند و سایر مجازات‌ها محل تردید است ([Goldouzan, 2017](#)). نهایتاً، تعبیر «کمتر از حد» را

لذا برای تعیین مجری تعزیر یا همان مخاطب در اجرای تعزیرات، باید به اصل متون مربوط مراجعه نمود. آنچه از متون ناظر به موضوع قابل استخراج و فهم است، دالّ بر مخاطب بودن امام است، نه قاضی و امر اجرای تعزیر در اختیار حاکم قرار گرفته است نه در اختیار قاضی، به معنای خاص و مصطلح کلمه ([Nourbaha, 2008](#)).

دوم؛ حق یا تکلیف بودن تعزیر

پس از مشخص شدن تفویض امر اجرای تعزیرات به حاکم، این سؤال مطرح می‌شود که این امر، وظیفه حاکم است یا حق او، به عبارتی این امر به حاکم واگذار شده است تا از آن برای اعمال بهتر حاکمیت خویش و اصلاح امور استفاده نماید یا این که این موضوع یکی از وظایف حاکم است و موظف به اجرای آن است و صرفاً نقش مجری را در این باره ایفا می‌نماید.

قبل از پاسخ به این سؤال، باید به این نکته نیز اشاره نمود، که حق یا تکلیف بودن اجرای تعزیرات نسبت به حاکم، دارای تأثیر مهمی در مقام عمل می‌باشد و لذا اهمیت این بحث در مقام عمل بسیار است، زیرا:

- اگر اجرای تعزیر **تکلیف** حاکم باشد، وی موظف است طبق قاعده "التعزیر لکل عمل محرم"، تمامی معاصی را جرم‌انگاری کرده و برای آن‌ها مجازات تعیین کند. این امر نه ممکن است و نه مناسب؛ زیرا کشف و رسیدگی به برخی جرایم هزینه‌های مادی و معنوی زیادی دارد و با اصول نظام کیفری اسلام (مانند تغافل و پرده‌پوشی) منافات دارد.
- اما اگر اجرای تعزیر **حق** حاکم باشد، او می‌تواند با در نظر گرفتن شرایط و مقتضیات زمان و مکان، رفتارهایی را که صلاح می‌داند، جرم‌انگاری کرده و مجازات متناسب با نیازها و امکانات جامعه (از موعظه تا حبس

مختص به تازیانه می‌دانند و معتقدند که این تعبیر در مورد سایر مجازات‌ها صادق نیست (Tabrizi, 1997).

در مقابل، گروهی دیگر از فقها قائل به عدم انحصار تعزیر در تازیانه هستند و بر این باورند که تعزیر مفهومی عام‌تر از صرفاً ضرب است. آنان بیان می‌کنند که اگرچه تازیانه یکی از معانی تعزیر است، اما معنای اصلی و لغوی آن «منع و رد» بوده و اختصاص به تازیانه ندارد (Moshkat, 2013). این گروه معتقدند که در تعیین مصادیق تعزیر باید به روایات و استنادات فقهی مراجعه کرد، چرا که معنای لغوی به تنهایی کفایت نمی‌کند و در طول زمان، مصادیق جدیدی برای تعزیر پدید آمده است (Moshkat, 2013). همچنین، این دیدگاه بر این نکته تأکید دارد که در صورت وجود ادله اجتهادی، اکتفا به قدر متیقن وجهی ندارد و روایات و سیره عملی، شمول تعزیر نسبت به انواع مجازات‌ها را تأیید می‌کند (Farahani Abhari, 2015). در تفسیر روایات نیز بیان می‌شود که واژه «حد» در بسیاری موارد به معنای لغوی آن، یعنی هر نوع محدودیت و بازدارندگی، به کار رفته است و نه صرفاً مجازات معین شرعی؛ بنابراین تعزیر می‌تواند شامل حبس، تبعید، ملامت و تهدید نیز باشد (Farahani Abhari, 2015). از منظر این گروه، هدف شارع از تعزیر، اصلاح مجرم و پیشگیری از تکرار جرم است و این هدف با یک نوع مجازات واحد برای همه جرایم و مجرمین حاصل نمی‌شود. به همین دلیل، لازم است حاکم اسلامی در انتخاب نوع مجازات متناسب با شرایط جرم و مجرم، اختیار کافی داشته باشد (Masoudi Maqam, 2014). همچنین، وظایف حکومت اسلامی در برقراری نظم و اجرای امر به معروف و نهی از منکر اقتضا می‌کند که ابزارهای متنوعی برای مجازات در اختیار حاکم باشد تا متناسب با شرایط و مصالح جامعه عمل کند (Masoudi Maqam, 2014). این دیدگاه همچنین به اصل قانونی بودن جرم و مجازات و ضرورت عدالت کیفری اشاره دارد و معتقد است که با سپردن تعیین نوع مجازات به حاکم،

می‌توان از اختلاف و بی‌قاعدگی در تعیین تعزیرات جلوگیری کرد (Jafari, 2017). در نهایت، گستره مجازات‌های تعزیری از موعظه و توبیخ تا زندان، جریمه نقدی و تازیانه را شامل می‌شود و این تنوع، امکان تطبیق مجازات با شرایط جرم و مجرم را فراهم می‌سازد. با توجه به ظهور جرایم جدید و تفاوت شرایط مجرمین، انعطاف در تعیین نوع و میزان مجازات امری ضروری است.

لذا در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، هرچند برخی فقها بر انحصار تعزیر در تازیانه تأکید دارند و برای این ادعا استدلالاتی را مطرح می‌کنند، اما با توجه به اهداف مجازات اسلامی، تنوع جرایم و شرایط مجرمین، و استدلالات فقهی و حقوقی ارائه‌شده، انحصار تعزیر در تازیانه قابل دفاع نیست و باید امکان تعیین انواع مجازات‌های تعزیری متناسب با شرایط جرم و مجرم برای حاکم اسلامی وجود داشته باشد. البته تعیین اعدام به عنوان تعزیر، همچنان با قاعده «التعزیر دون الحد» محل تأمل است و لازم است در این خصوص با دقت بیشتری به منابع فقهی مراجعه شود.

مبانی تعیین تعزیر در نظام قضایی اسلام و جمهوری اسلامی ایران

با توجه به مسایل مطروحه، به نظر می‌رسد قاعده «التعزیر لکل عمل محرم» به عنوان یک قاعده فقهی- حقوقی اثرگذار در نظام قضایی اسلام و جمهوری اسلامی ایران است و در تحلیل آن باید به برخی نکات توجه داشت. یکی اینکه اولاً آنکه اجرای تعزیرات برعهده حاکم است نه قاضی و این امر دارای سه اثر مهم می‌باشد؛ یک: جلوگیری از جرم‌انگاری‌های بدون قاعده با توجه به تعدد قضات از یک سو و تنوع نظرات فقها از سوی دیگر که در مقام عمل، تعیین محدوده تعزیرات از هر دادگاهی به دادگاه دیگر متفاوت خواهد بود، که خلاف اصل قانونی بودن جرایم و مستلزم عقاب بلا بیان است. ثانیاً صیانت از اصل قانونی بودن مجازات و عدالت کیفری در مقابل تفاسیر مختلف قضات و تنوع نظرات فقها با سپردن تعیین نوع مجازات به حاکم جامعه اسلامی. ثالثاً

صرفاً با تازیانۀ قابل تحقّق نیستند و ضرورت دارد، دست حاکم در تطبیق مجازات با جرم و مجرم باز باشد و همان‌طور که استدلالات بیان شده در نوشتار مؤید این موضوع است، توجیهی برای انحصار تعزیرات در تازیانه وجود ندارد اما با این حال، به نظر نگارنده می‌رسد این ایراد که تعیین اعدام به عنوان تعزیر، ظاهراً با قاعده التعزیر دون الحد همخوانی ندارد، همچنان به قوت خود باقی است (Shokri & Qader, 2017).

انواع تعزیرات و جایگاه مجازات‌های بازدارنده

انواع تعزیرات

تعزیرات را به طور کلی به دو دسته تعزیرات شرعی و تعزیرات حکومتی می‌توان تقسیم کرد. که در این پژوهش در ازای اصطلاح تعزیرات حکومتی به دلیل امکان خلط آن با قلمروی اعمال تحت نظارت سازمان تعزیرات حکومتی (که از گستره کمتری نسبت به اعمال مستوجب مجازات‌های بازدارنده برخوردار است) از همان اصطلاح شناخته شده «مجازات‌های بازدارنده» برای این دسته از مجازات‌ها استفاده خواهد شد. بنابراین بطور کلی ما با دو دسته از تعزیرات سر و کار داریم: تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده. اما خود تعزیرات شرعی نیز به دو قسم تعزیرات مقدر و نامقدر تقسیم می‌شوند. بنابراین ما در نظام تعزیرات با دو نوع تقسیم بندی به شرح زیر مواجه هستیم:

الف) تعزیرات مقدر و نامقدر

در فقه اسلامی دو دسته از تعزیرات را می‌توان ملاحظه کرد: دسته اول تعزیراتی که در خود فقه و بنابر روایاتی خاص، نوع و مقدار آن‌ها مشخص شده است. و دسته دوم تعزیراتی که تعیین نوع و مقدار واکنش در آن‌ها به کلی به نظر حاکم واگذار گردیده است. بنابراین شرعاً دو دسته تعزیر وجود دارد: اول تعزیرات مقدر و دوم تعزیرات نامقدر. تعزیرات مقدر با حدود تفاوت دارند. جدا از موجبات آن‌ها، نوع واکنش تعزیری با نوع واکنش حدی در این دسته جرایم تفاوت‌هایی دارد بدین معنا که واکنش تعزیری در این

جلوگیری از مخدوش شدن عدالت و اصل تساوی همه افراد در برابر قانون با انحصار تعیین حدّ اقل و حدّ اکثر مجازات‌های تعزیری در اختیار امام (Ahmadi, 2017).

با این تدبیر، حاکم می‌تواند با احصاء مصادیق قاعده و مجازات متناسب با آن به بهترین نحوی اصل قانونی بودن جرم و مجازات و اصل شخصی کردن مجازات‌ها را محقّق سازد. در عین حال اجرای تعزیرات حقّ و اختیار حاکم می‌باشد نه تکلیف و وظیفه وی و اگر هم عده‌ای از فقها معتقد به وظیفه بودن اجرای تعزیر برای حاکم هستند، دست حاکم را در تعیین نوع مجازات مرتکب عمل مستوجب تعزیر، باز می‌گذارند. این اختیار باعث می‌شود، حاکم بتواند با توجّه به شرایط و مقتضیات زمان و مکان، آن دسته از رفتارهایی را که صلاح می‌داند، جرم‌انگاری کند و متناسب با نیازها و امکانات جامعه اسلامی، برای آن از موعظه و توبیخ تا حبس و تازیانه در نظر بگیرد تا میزان جرم‌انگاری و تعیین مجازات در خدمت مصالح جامعه اسلامی باشد (Ahmadi, 2017).

رابعاً اینکه مجازات‌های تعزیری از یک موعظه و توبیخ ساده تا زندان، جریمه نقدی و تازیانه را شامل می‌شود و این گستره مصادیق جرایم تعزیری دست حاکم را در تطبیق نوع مجازات با شخصیت مجرم، عمل ارتكابی، تحصیل اصلاح و ارباب و... باز می‌گذارد. این گستره، زمانی تاثیر خود را نشان می‌دهد، که دانسته شود از یک سو جرایم جدیدی به سیاهه جرایم بشری در حال افزوده شدن هستند و تعیین تکلیف دقیق آن‌ها مستلزم اختیارات کافی برای حاکم است؛ و از سوی دیگر ضرورت تطبیق نوع و میزان مجازات با شرایط جرم و مجرم، امری انکارناپذیر و بسیار مؤثر در اثربخشی مجازات است که بدون انعطاف در مجازات قابل تحقّق نمی‌باشد. در این جا برخی فقها معتقدند که اعمال تعزیر تنها باید از طریق تازیانه باشد و تعزیر مصادیقی جز تازیانه ندارد و برای این ادّعا، استدلالاتی را که بیان شد، طرح می‌نمایند، اما در پاسخ به این ادّعا باید گفت اهداف شمرده شده برای تعزیرات

اینصورت صرفاً تعزیر شرعی... محسوب می‌گردد» (Sharifi, 2024).

در تشخیص مصادیق این دسته از تعزیرات نیز باب اختلاف نظرها باز است. به زعم بعضی: «برخی اعمال و رفتار حرام شرعی به صورت خاص در «نصوص شرعی» معرفی و برای مرتکبین این اعمال از سوی شارع مقدس تعزیر - اعم از این که نوع و مقدار تعزیر مشخص شده یا نشده باشد - در نظر گرفته شده است که به این دسته از تعزیرات، تعزیرات منصوص شرعی گفته می‌شود؛ تعزیراتی که دارای «نص شرعی» هستند».

علامه مجلسی در کتاب «حدود، قصاص و دیات» تعزیرات منصوص شرعی را تا پنجاه قسم برشمرده است (Yazdaniyan, 2013) که البته چندان قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. چرا که قاعداً برای یافتن تعزیرات منصوص می‌بایست به دنبال مواردی بود که فقها بر سر آن وفاق نسبی دارند. معمولاً تعزیرات را در باب «حدود و تعزیر» یا ذیل عنوان «اسباب التعزیر» مورد توجه قرار داده و پس از بیان مقدار بودن برخی تعزیرات به شمارش آن‌ها پرداخته و احکام کلی حاکم بر آن‌ها را توضیح می‌دهند. نکته قابل توجه اینکه گاه اختلافاتی میان مصادیق این دسته از اسباب وجود دارد. از سوی دیگر خود لفظ «مقدر» نیز از دو جهت قابل بررسی است.

- ۱) مقدر به معنای معین بودن نوع واکنش «یعنی نفس تعزیر».
- ۲) مقدر به معنای مشخص بودن سبب تعزیر یا همان عمل مستوجب تعزیر.

شهید ثانی در مسالک الأفهام قسم سومی هم به این تقسیم بندی افزوده و آن تعزیراتی است که فقط یک مقدار مشخص داشته و میان اقل و اکثر در نوسان نباشد، به نظر شهید فقط این مورد را می‌توان تعزیر مقدر نامید.

ب) تعزیرات شرعی و حکومتی (یا مجازات‌های بازدارنده)
همانگونه که پیش از این گفته شد تقسیم بندی دیگری نیز برای تعزیرات وجود دارد و آن تقسیم بندی تعزیرات به دو دسته

موارد بایستی از حد کمتر باشد. و از سوی دیگر تعزیرات مقدر به اعتقاد برخی فقها می‌بایست میان اقل و اکثر در نوسان باشد و اختیار قاضی در تعیین میزانی از مجازات که مابین دو طرف اقل و اکثر قرار داشته باشد در این دسته از جرایم باید ملحوظ واقع شود. همچنین تفاوت دیگری که برای این دو ذکر کرده اند به امکان اجرای تعزیرات مقدر در عصر غیبت و عدم امکان اجرای برخی حدود در این عصر به اعتقاد برخی فقها بازمی‌گردد. و تفاوت آخر مربوط به امکان امامت شخصی که تعزیر مقدر بر وی اجرا شده و عدم امکان آن برای شخصی است که حد بر وی اجرا شده است (Farahani Abhari, 2015).

برای مصادیق اسباب و واکنش‌ها در تعزیرات مقدر، می‌توان به تبصره ۲ ماده ۱۱۵ قانون مجازات اسلامی اشاره نمود که در تمایز تعزیرات منصوص شرعی از سایر انواع تعزیرات چنین مقرر می‌دارد: «در جرائم تعزیری درجه شش، هفت و هشت چنانچه مرتکب توبه نماید و ندامت و اصلاح او برای قاضی محرز شود، مجازات ساقط میشود. در سایر جرائم موجب تعزیر دادگاه میتواند مقررات راجع به تخفیف مجازات را اعمال نماید».

تبصره ۱- مقررات راجع به توبه درباره کسانی که مقررات تکرار جرائم تعزیری در مورد آن‌ها اعمال میشود، جاری نمی‌گردد.
تبصره ۲- اطلاق مقررات این ماده و همچنین بند (ب) ماده (۷) و بندهای (الف) و (ب) ماده (۸) و مواد (۲۸)، (۳۹)، (۴۰)، (۴۵)، (۴۶)، (۹۲)، (۹۳) و (۱۰۵) این قانون شامل تعزیرات منصوص شرعی نمی‌شود».

«تعزیرات منصوص شرعی» در فقه با این عنوان سابقه‌ای ندارد. از نظر لغوی «نص» شرعی حکم برآمده از ظاهر قرآن و روایات است. «با این توضیح عمل یا اعمال خاصی که از سوی فقهاء مستحق تعزیر شناخته می‌شود در صورتی تعزیر منصوص شرعی تلقی می‌گردند که مبتنی بر روایت - نص شرعی - باشد در غیر

نظام تعزیرات به عنوان بستری برای مجازات‌های بازدارنده، مستلزم اذعان به تفاوت‌های بنیادین میان تعریف و مختصات متعارف تعزیرات شرعی و آنچه تعزیرات حکومتی نامیده می‌شود، است. اگرچه گسترش افق دید فقهای متأخر به موضوعاتی نظیر حکومت و مصلحت، امکان شمول احکام جزایی حکومتی را در ذیل تعزیر فراهم آورده، اما ویژگی‌های متمایز کننده این دو دسته تعزیر را نمی‌توان نادیده گرفت.

قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، این دسته از تعزیرات را تحت عنوان "مجازات‌های بازدارنده" تعریف و شناسایی کرده بود. ماده ۱۷ آن قانون، مجازات بازدارنده را "تأدیب و یا عقوبتی" می‌داند که "از طرف حکومت به منظور حفظ نظم و مراعات مصلحت اجتماع در قبال تخلف از مقررات و نظامات حکومتی تعیین می‌گردد"؛ و مصادیقی چون حبس، جزای نقدی، تعطیل محل کسب و محرومیت از حقوق اجتماعی را برای آن ذکر می‌کند.

تفاوت‌های کلی تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده

مجازات‌های بازدارنده قسمی از تعزیرات هستند که در اصطلاح تعزیرات حکومتی خوانده می‌شوند. از این دسته تعزیرات در فقه اهل سنت با عناوینی نظیر «احکام ولایی» و «احکام السلطانی» یاد می‌شود. معذا این تعزیرات با تعزیرات شرعی به مفهومی که فقه شیعه می‌شناسد تفاوت‌هایی مبنایی دارد. تمایزات میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده را می‌توان بصورت خلاصه به موارد زیر محدود نمود:

- ۱- تعزیرات شرعی در قبال تجاوز به ارزش‌های دینی و احکام شرعی است در حالیکه موجبات اعمال مجازات بازدارنده تخطی از قوانین و احکام حکومتی است.
- ۲- جرائم موجب تعزیرات حکومتی همیشه یک اقدام ضد اجتماعی است که علیه مصالح و منافع عمومی

تعزیرات شرعی و حکومتی (مجازات‌های بازدارنده) است. چنانکه گفته شد تعزیرات شرعی خود به دو دسته تعزیرات مقدر و نامقدر تقسیم می‌شوند. عمده اختلافات شورای نگهبان و مجلس در جریان تصویب کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی ناشی از خلط مفهوم تعزیرات حکومتی یا مجازات‌های بازدارنده با تعزیرات نامقدر شرعی بوده است.

در باب قلمرو تعزیر، اقوال متعددی وجود دارد. اما دیدگاه برخی فقها، امکان پذیرش مجازات‌هایی تحت عنوان "مجازات بازدارنده" ذیل چتر کلی تعزیر را فراهم می‌آورد. برای مثال، شهید اول در «القواعد و الفوائد» معتقد است: «تعزیر تابع مفسده است اگرچه معصیت نباشد». این تعریف، شمول تعزیر بر اعمالی که ذاتاً معصیت شرعی نیستند اما موجب مفسده اجتماعی‌اند را ممکن می‌سازد. بر این اساس، احکام حکومتی که جنبه شرعی محض ندارند ولی مفسده‌زا محسوب می‌شوند، می‌توانند تحت شمول تعزیر قرار گیرند. همچنین، ابوصلاح حلبی با تفکیک "اعمال زشت عقلی و سمعی" که مستوجب حد یا تعزیرند (نظیر ظلم، دروغ، اخلال در واجبات)، بر دخالت عقلانیت بشری در تعیین اعمال قبیح و لزوم واکنش به آن‌ها تأکید می‌کند. این رویکرد، دامنه شمول تعزیرات را از موارد صرفاً شرعی (ارتکاب محرمات و ترک واجبات) به نقض مقررات و نظامات حکومتی بسط می‌دهد. اگرچه عمق عقل‌گرایی در این تعاریف کمتر شکافته شده و تبعیت عقل از شرع در ذهن فقها غالباً پنهان بوده است، اما این گستره پذیری، نشان از عدم مخالفت بنیادی فقهای شیعه با نفس وجود تعزیرات حکومتی دارد، هرچند به دلیل دوری از ساختار حکومت، کمتر به تفصیل این حوزه پرداخته‌اند.

بنابراین در حوزه جزائیات، نظام تعزیرات بهترین چارچوب برای احکام حکومتی است. اما لازم است تصریح شود که تعزیرات حکومتی از حیث مبانی، تاریخیچه، و قواعد حاکم بر اجرا، تفاوت‌های اساسی با تعزیرات سنتی شرعی دارند. بنابراین، پذیرش

انجام می‌گیرد در صورتی که جرائم مستوجب تعزیرات شرعی ممکن است مستقیماً مصلحت‌های اجتماعی را هدف قرار نداده و اخلال در منافع جامعه را در پی نداشته باشد.

۳- در تعزیرات حکومتی جرم یک پدیده ضداجتماعی است بر این اساس و به تبع آن واکنش جزایی نیز یک اقدام اجتماعی محسوب می‌گردد بنحوی که مجازات بازدارنده برآیند متوازنی است از توقعات و انتظارات جامعه، تأمین مصالح عمومی، ترمیم صدمات حاصل از جرم پاسخ معقولی است به تنفر و انزجاری که در جامعه از جرم برخاسته است.

۴- در تعزیرات شرعی اگرچه جبران صدمات و خسارات وارد به جامعه فقط در مواردی خاص ممکن است یکی از معیارهای گزینش عکس العمل مناسب باشد اما ملاک اساسی و اولی در انتخاب تعزیر شرعی توجه به موقعیت بزهکار و آینده اوست. و ازینرو تعزیر همیشه یک واکنش اجتماعی قلمداد نمی‌شود.

۵- منشأ جرم انگاشتن رفتارها در تعزیرات حکومتی قوانین مصوب مراجع ذیصلاح (مانند مجلس شورای اسلامی) است در حالیکه جواز مشروعیت اجرای تعزیرات شرعی متوقف بر قانونگذاری و تصویب مراجع رسمی مانند مجلس نبوده و در موارد سکوت قانونگذار تصریح به جرم بودن عمل در شرع کفایت می‌نماید.^۱

۶- حکومت می‌تواند تکوین جرم و یا تحقق حق اجرای «مجازات بازدارنده» را به شرایط خاصی منوط سازد. برای مثال قانونگذار ممکن است «مرور زمان» را در

هر دو مرحله دخالت داده جرم شناختن امری را مشروط به عدم گذشت مدت زمان مشخصی کند و یا تعقیب جزایی و اعمال تعزیر را مقید به قیودات زمانی خاصی نماید و به همین دلیل مرور زمان پیش بینی شده در قانون چک که از مصادیق احکام حکومتی است هیچ ادعایی را بر تعارض آن با احکام شرعی بر نیانگیخته است.

۷- در تعزیرات شرعی اگرچه آثار مرور زمان ممکن است در چگونگی انتخاب تدبیر مقتضی نقش یابد اما «گذشت ایام» فی نفسه در سلب وصف مجرمانه و یا سقوط واکنش بدون اثر است.

۸- در مجازات‌های بازدارنده قانونگذار می‌تواند با هدف تأمین مصالح عمومی وسعت اختیارات دادرسان را با محدودیت‌هایی مواجه سازد بطوری که صیانت از منافع اجتماعی را متوقف بر ونع خاصی از واکنش‌های تعزیری (مثلاً حبس یا شلاق) نموده و از جهت حداقل میزان ضروری را به نحوی تعیین نماید که امکان عدول از آن با تمسک به واکنش‌های خفیف‌تر منتفی گردد.

۹- تعزیرات حکومتی حق الناس بوده و آثار مترتب بر آن را خواهد داشت در صورتی که تعزیرات شرعی ممکن است حق الله یا حق الناس باشد.

۱۰- رأی مشهور حقوقدانان اسلامی بر آن است که در تعزیرات شرعی چنانچه واکنش اتخاذی از نوع کیفرهای حدی است میزان آن باید کمتر از مقدار کیفر حد باشد» (Sadeghi, 2023).

دلایل عدم ضرورت تمایز مجازات‌های بازدارنده از تعزیرات شرعی

^۱ رک به اصل ۱۶۷ قانون اساسی و ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی

برخی مخالفان، برای اثبات عدم ضرورت تمایز، به دیدگاه امام خمینی (ره) استناد می‌کنند (همان: ص ۶۱). آن‌ها با طرح اقوال و مکاتبات ایشان، سعی در اثبات این مدعا دارند که امام راحل اصالتاً با موجودیتی به نام مجازات بازدارنده مخالف بوده و آن‌ها را ذیل عنوان "احکام ثانویه" قرار می‌داده‌اند.

با این حال، این استدلال مورد نقد است. در هیچ‌یک از نقل‌قول‌های امام خمینی، مخالفت صریح با مجازات بازدارنده یا قرار دادن آن صرفاً در زمره احکام ثانویه دیده نمی‌شود. برعکس، خود ایشان در پاسخ به استفتاء آیت‌الله اردبیلی، صراحتاً تفاوت میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده را تأیید کرده‌اند. امام در تمامی مراحل تصویب قانون تعزیرات، از نزدیک در جریان امور بوده‌اند و بارها از ایشان استفتاء و چاره‌اندیشی شده است. لذا، اینکه امام با تمایز مجازات‌های بازدارنده و تعزیرات شرعی مخالف بوده‌اند، در حالی که خود عیناً بر این تفاوت تأکید کرده‌اند، قابل پذیرش نیست. ایشان فرموده‌اند: «در احکام سلطانی که خارج از تعزیرات شرعی در حکم اولی است، متخلفین را به مجازات‌های بازدارنده به امر حاکم یا وکیل او می‌توانند مجازات کنند» (Mehrpour, 2019). همچنین، باید توجه داشت که دیدگاه امام خمینی (ره) بر اسلامی بودن احکام حکومتی بود و ایشان در بسیاری موارد، احکام حکومتی را در زمره احکام اولیه اسلام تلقی می‌کردند، نه احکام ثانویه. برای نمونه، ایشان فرموده‌اند: «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (امام خمینی، صحیفه نور، ۱۷۰/۲۰).

تمایز مبانی شرعی و سیاسی تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده
اگر بخواهیم به دنبال چیزی باشیم که زیربنا و پایه اصلی تعزیرات را تشکیل می‌دهد با دو مفهوم عمده مواجه خواهیم شد: اول مفهوم «مصلحت» و سپس مفهوم «دفع مفسده» یا واکنش در برابر اعمال قبیح. با اینحال این دو مفهوم در ارتباط با دو دسته تعزیرات شرعی

با بررسی مجموع مقالات و کتاب‌هایی که در این خصوص تألیف شده‌اند به نظر می‌رسد دلایل عدم ضرورت تمایز مجازات‌های بازدارنده از تعزیرات شرعی را از دیدگاه مخالفان بتوان به دو بخش عمده تقسیم نمود:

الف) قلمروی تعزیر

به زعم مخالفین، در فقه جزایی درباره قلمروی تعزیر پنج قول دیده می‌شود:

۱. فقط در موارد منصوص؛

۲. در موارد منصوص به علاوه رفتارهای مزاحم، موذی و مقتضی مداخله حاکمیت؛

۳. در معاصی کبیره؛

۴. در مطلق معاصی؛

۵. در معاصی و مصالح؛

اگر قلمرو تعزیر را صرفاً موارد منصوص، مطلق معاصی، یا معاصی کبیره بدانیم، مجازات‌های بازدارنده (که نگارنده نیز این امر را نمی‌پذیرد) ذیل هیچ‌یک از این دسته‌ها قرار نمی‌گیرند. بنابراین، تمرکز بر دیدگاه‌های دوم (موارد مقتضی مداخله حاکمیت) و پنجم (معاصی و مصالح) است.

مخالفان استدلال می‌کنند که دیدگاه «موارد مقتضی مداخله حاکمیت» بیشتر از فقهای اهل سنت نشأت گرفته و فقهای شیعه کمتر به مواضع حکومتی پرداخته‌اند. به زعم ایشان، وجه مشترک اقوال فقهای شیعه آن است که قلمرو تعزیر را در محدوده معاصی شرعی (محرمات منصوص)، با سعه و ضیق‌هایی، می‌دانند. در این اقوال، کمتر نشانه‌ای از جواز تعزیر برای رفتارهایی دیده می‌شود که به حکم اولیه شرع تحریم و تجریم نشده‌اند، اما به اقتضای اعمال حاکمیت اسلامی و در جهت حفظ منافع و مصالح مهم فرد و جامعه، ممنوع گشته‌اند (Hosseini, 2008).

ب) نظر امام خمینی

و حکومتی (مجازات‌های بازدارنده) به اشکال متفاوتی خودنمایی می‌کنند. بدین معنا که گرچه به عنوان مثال مصلحت مبنای هر دو نوع تعزیرات شرعی و حکومتی هست معهداً ساختار و گستره مصلحت‌گرایی در این دو متفاوت می‌باشد. لذا گرچه مبانی هر دو یکی است اما گستره این مبانی و معنایی که از آن‌ها انتظار داریم در تعزیرات شرعی با تعزیرات حکومتی متفاوت است. بر این اساس این مبانی را بصورت جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد.

الف- مصلحت

مصلحت را می‌توان مهمترین مبنای نظام تعزیرات دانست. اگرچه این مفهوم پس از انقلاب اسلامی ایران و در پرتو پرداختن به "**حکم حکومتی**" بیشتر مورد توجه قرار گرفته است (حسینی، ۱۳۸۸: ص ۱۸)، اما نمی‌توان از تأثیر آن بر **تعزیرات شرعی** نیز غافل شد. توسعه مفهوم مصلحت در فقه شیعه و بنیان‌گذاری حکومت اسلامی ایران بر پایه مصلحت‌اندیشی، عمدتاً نشأت گرفته از حرکت فکری و فقهی امام خمینی (ره) است.

با این حال، مصلحت در فقه شیعه مفهومی جدید نیست؛ گرچه نفوذ و گستره آن در "**صدور احکام**" که در حوزه جزائیات با اصطلاح "**جرم‌انگاری**" شناخته می‌شود (تاریخچه‌ای کوتاه‌تر دارد. فقه شیعه از ابتدا پیوندی ناگسستنی با مصلحت داشته و فقها، احکام یا متعلقات آن را پیرو مصالح و مفاسد نفس‌الامری دانسته‌اند که برگرفته از کلمات معصومان (ع) است (Kalantari, 2004). مصلحت در فقه اسلامی دارای سابقه‌ای طولانی است و حتی در میان متکلمان و عقل‌گرایان اسلامی نیز ردی از آن یافت می‌شود؛ برای مثال، معتزله حسن و قبح افعال را ذاتی می‌دانستند (Al-Fakhouri & Al-Jar, 2023) اما در فقه شیعه، مصلحت کمتر به عنوان فصلی مستقل مورد توجه قرار گرفته و عمدتاً به صورت گذرا و در کنار سایر ادله، جهت تحکیم آن‌ها به کار رفته است. فقهای کلاسیک شیعه، این واژه را در کتبی مانند الخراج، الوقف،

البيع و الجهاد به پیروی از روایات به کار برده‌اند، اما بدون توضیح از آن گذشته‌اند (Sarami, 2013). مثلاً محقق حلی در باب جهاد می‌نویسد: «...و لا يتعين، إلاً أن يعينه الإمام، لإقتضاء المصلحة...» (Shiri, 2010).

تا پیش از انقلاب اسلامی ایران، فقه شیعه در مرحله "استنباط یا جعل احکام" از مصلحت بهره نمی‌گرفت، بلکه صرفاً در مرحله "قضا" به آن رجوع کرده و مصلحت را در تعیین نوع واکنش له یا علیه مرتکب مورد توجه قرار می‌داد. این رویکرد به رکود و تحجر احکام جزایی برای بیش از هزار سال منجر شد. بنابراین، موضع فقه شیعه در خصوص مصلحت چندان وسیع و گسترده نبوده است.

مصلحت‌اندیشی به عنوان ابزاری برای ابراز عقلانیت بشری، چیزی است که فقه اسلامی بسیار پیش‌تر از حقوق و فلسفه غربی بدان دست یافته بود. اما مصلحتی که عقل بشری آن را تشخیص داده و در جرم‌انگاری یا تعیین کیفر لحاظ می‌کند، مبنای جرم‌انگاری اعمال مستوجب تعزیرات شرعی، حد یا قصاص نبوده است. این جرائم محصول مستقیم شریعت و تجویز شارع هستند.

در مقابل، در "**حکم حکومتی**"، مبنای اصلی جرم‌انگاری و تعیین کیفر را عقلانیت از نوع بشری تشکیل می‌دهد. این نوع عقلانیت در دین مسیحیت نیز تنها در عصر روشنگری و با تلاش متفکرانی چون مارتین لوتر و جان کالوین راه یافت. فعالیت‌های مشابه در آذربایجان قرن نوزدهم، که تحت تأثیر رنسانس غربی بود، نیز قابل مشاهده است. این در حالی است که فقه شیعه در قرن نوزدهم، به دلیل نهادینه شدن تقلید و شکل‌گیری نهاد مرجعیت، عملاً در مسیری مخالف جنبش رنسانس قرار گرفت (Mir Mousavi, 2011). بنابراین، مصلحت‌گرایی در حوزه احکام حکومتی، به پیروزی انقلاب اسلامی ایران و طرح نظریاتی چون فقه پویا و توسعه مفهوم مصلحت در فقه شیعه به همت امام خمینی (ره) موکول گردید.

ب- دفع مفسده يا واكنش در برابر اعمال قبيح

برخی فقها و حقوقدانان معتقدند مبنای اجرای تعزیر دو دسته است: ارتکاب معصیت و انجام رفتار مفسده‌انگیز و خلاف مصالح عمومی (Nouri Alaa, 2012) اما در فقه، به‌ویژه در میان فقه‌های متقدم، تمایل چندانی به پذیرش مبنایی غیر از معصیت برای تعزیر وجود نداشته است. اغلب فقه‌های پیشین، تعزیر را محدود به موارد معصیت می‌دانستند. این امر شاید ناشی از فاصله فقه شیعه از حکومت و در نتیجه، عدم پیشرفت فقه جزایی تا پیش از عصر صفویه باشد. بیشتر فقه‌هایی که برای تعزیر مبنایی فراتر از معصیت قائل شده‌اند، مربوط به دوران پس از صفویه (یعنی مابعد سده دهم هجری) هستند، از جمله شیخ عاملی و برخی فقه‌های معاصر نظیر مرحوم شیخ منتظری.

به همین دلیل، در آثار فقه‌های قدیم‌تر، تعزیر یا اصلاً تعریف نشده یا به شکلی بسیار گذرا و صرفاً در کنار حدود، به عنوان مقسمی برای آن‌ها تعریف شده است. به عنوان مثال، علامه حلی (متوفی ۷۲۶ ه.ق) در «إرشاد الأذهان» می‌گوید: «هر کس حرامی را مرتکب شود یا واجبی را ترک کند، امام او را به آنچه صلاح می‌داند تعزیر می‌کند و به حد نمی‌رساند...» (علامه حلی، إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۷۹). در این میان، ابوصلاح حلبی (متوفی ۴۴۷ ه.ق) در «الکافی» تعزیر را به مواردی ارجاع می‌دهد که شرع برای اخلال به واجبات یا افعال قبیحه، حدی مشخص نکرده باشد: «تعزیر، تأدیبی تعبدی برای خداوند سبحان است، به منظور بازداشتن تعزیر شونده و سایر مکلفین، و به دلیل اخلال به هر واجبی و ارتکاب هر عمل قبیحی که شرع حدی برای آن تعیین نکرده باشد، مستحق است...» (ابوصلاح حلبی، الکافی للحلبی، ص ۴۱۶).

متکلمین امامیه و معتزله به حسن و قبح ذاتی افعال معتقدند (Sadeghi, 2011) اما در خصوص واکنش‌های جزایی در عصر حاضر، به‌ویژه در مورد تخلف از مقررات و نظامات دولتی، نمی‌توان از حسن و قبح ذاتی افعال به طور مصداقی سخن گفت.

در این دسته از اعمال، محدوده حسن و قبح به «حکم کلی» محدود می‌شود، نه به مصادیق جزئی. یعنی، کبرای قضیه (حکم کلی) می‌تواند ذاتاً واجد صفت حسن یا قبح باشد. برای مثال، «بی‌نظمی قبیح است» یک قبح ذاتی دارد. مصداق جزئی این حکم کلی که «صغرای قضیه» نامیده می‌شود، می‌تواند اینگونه باشد: «عدم رعایت مقررات و نظامات رانندگی در شهرها و جاده‌ها، مصداق بی‌نظمی است.» از این دو مقدمه، نتیجه می‌شود: «عدم رعایت مقررات رانندگی در شهرها و جاده‌ها قبیح است.» این قضیه منطقی را می‌توان به کلیه مصادیق مشمول تعزیرات حکومتی تعمیم داد.

بر این اساس، قبح عدم رعایت مقررات و نظامات دولتی، قبح ذاتی نیست، بلکه این اعمال تنها به تبعیت از یک حکم کلی و در شرایط زمانی و مکانی خاص که موجب شده‌اند این اعمال مصداق آن حکم کلی قرار گیرند، قبیح تلقی می‌شوند.

بررسی تطور تاریخی نهاد تعزیر در فقه سیاسی شیعه

جدایی و تمایز میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده امری نیست که ناگهان و با ظهور انقلاب اسلامی ایران اتفاق افتاده باشد. این موضوع ریشه‌ای کهن داشته و با تار و پود فقه شیعه در هم تنیده است. اگر بخواهیم ریشه این تمایز را بدست آوریم ناگزیر خواهیم بود نگاهی بر تاریخچه این دسته از مجازات‌ها بیاندازیم. مرور تاریخ فقه سیاسی تشیع قطعاً در توسیع قلمروی اندیشه و نگاه ما به موضوع مجازات‌های بازدارنده یا به عبارت دیگر «تعزیرات حکومتی» نقش مؤثری خواهد داشت.

الف- شیعه و حکومت

حکومت یکی از اساسی‌ترین و به تعبیر واقع بینانه تر اساسی‌ترین عامل شکل‌گیری تشیع است (Al-Fakhouri & Al-Jar, 2023). شکل‌گیری شیعه به معنای «گروه پیروان» به روزهای بعد از رحلت پیامبر اسلام و پیش آمدن مسأله خلافت باز می‌گردد (Al-Fakhouri & Al-Jar, 2023).

تاریخ جهان تشیع نشان می‌دهد که اختلاف نظر میان فقها بر سر محدودیت منابع فقه (به کتاب، سنت و اجماع) در مقابل استفاده از عقل و اصول عملیه، به نزاع دامنه‌دار میان اخباریون و اصولیون انجامید که با پیروزی نهایی اصولیون به پایان رسید. با این حال، این اختلافات، برای قرن‌ها فقه تشیع را از ورود جدی به عرصه حکومت بازداشت. بنابراین دو عامل اساسی در دوری فقه تشیع از سیاست اثرگذاری کرده اند: اول اعتقاد شیعیان به غصبی بودن حکومت غیرمعصوم، و دوم پیروزی دیدگاه اخباری بر دیدگاه اصولی در اکثر مقاطع تاریخ تشیع.

ب- مهدویت

اعتقاد به منجی موعود نیز در عمل بر تحجر شیعه از حکومت و تقویت فلسفه انتظار دامن زد. عقیده به مهدویت تشیع را به دو شکل متناقض تحت تأثیر خود قرار داده است. «اول از این جهت که نفس وجود امام غائب، تا حدی مانع از آن شده است تا بحث جدی درباره رهبری صورت گیرد؛ آن هم بیشتر به امید همان حضور ناآشکار و اینکه بزودی آشکار خواهد شد. و دوم از این جهت که غیبت امام معصوم فقیهان را به نوعی به حوزه رهبری توده‌های عوام کشانده و آن‌ها را به پاسخگویی در مسائل فقهی خاصی که به گونه‌ای اداره آن‌ها در شکل طبیعی، ارتباط با دولت و حاکمیت دارد، رهنمون شده است» (Jafarian, 2014).

بر این اساس، اعتقاد به مهدویت دو نوع واکنش در میان شیعیان برانگیخت:

۱. واکنش قهرگونه با حکومت‌های وقت: برخی فرق

شیعه سعی در براندازی نظام موجود داشتند و تشیع را جنبشی اعتراضی معرفی کردند (Sharifi, 2024).

۲. به تأخیر انداختن جهاد و مبارزه مسلحانه: برخی دیگر،

جهاد علیه حکومت را به ظهور مهدی موعود و جهاد تحت لوای او موکول کردند که به طور سنتی "تقیه" خوانده می‌شود.

با وجود قدرت‌گیری سیاسی برخی شیعیان از طریق تقیه و نفوذ، علما به دلیل عدم تعلق خاطر به حکومت، عملاً از ورود جدی به مباحث پیرامون آن بازماندند: «پس از غیبت آخرین امام (ع) در تشیع اثنی عشری، فراگرد غیرسیاسی شدن تفکر مذهبی آغاز شد و تشیع را چه به لحاظ غیبت امام، و چه به لحاظ ضرورت «تقیه»، به صورت دستگاهی غیرسیاسی درآورد» (Nouri Alaa, 2012).

بنابراین، طبیعی است که پیش از دوران قاجار، شاهد شکل‌گیری حکومت‌های شیعی نظیر آل بویه، دیلمیان، و صفویه باشیم. اما سابقه اندیشه حکومت اسلامی به معنای جانشینی فقیه جامع‌الشرایط در رأس حکومت (که نیازمند نظریه‌پردازی سیاسی از جانب فقها بود)، تنها به عصر قاجار و دوران پراشوب پس از آن بازمی‌گردد (ر.ک: کسروی، تاریخ مشروطه ایران).

پ- شکل‌گیری مباحث پیرامون امام عادل

اصولاً ورود علما به عرصه سیاست را بایستی به دوران پس از صفویه محدود نماییم. معهذا این امر سبب نمی‌شد تا علما از پرداختن به وظایفی که بنا بر روایات بر عهده امامان نهاده شده و طبعاً در زمان غیبت کسی می‌بایست متصدی انجام آن‌ها باشد نیز غفلت ورزند. در آثار فقه‌های متقدم معمولاً از وظایف ولایت فقیه کمتر سخن به میان می‌آید و آنچه هم در این میان گفته می‌شود صرفاً به ظاهر روایاتی نظیر روایت عمر بن حنظله و خدیجه ابی سالم بن مکرّم اکتفا شده و از توشیح و توضیح آن خودداری ورزیده اند. به نظر می‌رسد به دلیل نزدیک بودن فقه‌های این دوره به عصر ائمه اولاً صرافت شدیدی برای حفظ و مراقبت از احادیث ائمه وجود داشت و ثانیاً همچنان امید به ظهور زود هنگام امام عصر (عج) در قلب‌های شیعیان پابرجا بود. بنابراین برخی این دوره را دوران «جمع آوری نصوص» نامگذاری کرده‌اند (Gorji, 2002).

گرچه این دیدگاه حدیث گرایانه با ظهور عقل‌گرایی نظیر ابن عقیل و ابن ابی جنید در قرن چهارم تا حدودی اصطلاح شد معهذا

(Emami, 2007)، معهدا بسیاری دیگر نظیر میرزا ملکوم خان نیز به اهمیت این جایگاه پی برده و آن را ابزاری جهت هدایت توده‌ها بسوی تشکیل عدالت خانه، حکومت قانون و سرانجام مشروطه بکار بستند (Emami, 2007).

بنابراین علیرغم تناقض در دیدگاه‌ها پیرامون مثبت یا منفی بودن تأثیرات علما بر آزادی و حکومت قانون در ایران، همگی فی الجمله بر اهمیت اساسی نهاد روحانیت در آن زمان معترف هستند. اهمیت این نقش با تلاش‌های بی شائبه شیخ محمد هادی نجم آبادی در روشنگری‌های پیش از انقلاب مشروطه و همچنین مبارزات آقایان طباطبائی و بهبهانی در جنبش مشروطه و تأثیر و تأثرات ایشان بر پیروزی این نهضت و سپس ادعای مشروطه مشروعه که توسط شیخ فضل الله نوری طرح شده و به اعدام انقلابی وی منجر گشت بخوبی احساس می‌شود (Abrahamian, 2010).

استحاله نهاد روحانیت در دوران پس از صفویه از یک مرجعیت کاملاً دینی که دین را از سیاست جدا می‌دانست به مرجعیتی با ادعاهای سیاسی، در دوران محمد رضا شاه پهلوی به اوج خود رسید. در این زمان بود که روحانیت تشیع بسوی ایجاد نظریه‌ای سیاسی گام نهاد. با اینحال تا دهه چهل علیرغم حضور علما در عرصه سیاست همچنان تعارض دیدگاه‌ها در خصوص «مشروطه مشروعه» یا به عبارتی وجهه شرعی دادن به یک حکومت سلطنتی مشروطه مورد بحث و مناقشه بود. برخی علما از جمله آخوند خراسانی گرچه حکومت مشروطه را مخالف شرع نمی‌دانستند، اما با الحاق عنوان «مشروعه» به آن مخالف بودند (Haghighat, 2009). لیکن با پیشوایی بلامنازع آیت الله بروجردی در مرجعیت شیعه، و اعلام مخالفت قاطع ایشان با ورود علما و طلاب حوزه به عرصه سیاست باز هم نوعی نگرش غیرسیاسی به نهاد روحانیت قوت گرفت. آیت الله بروجردی تا زنده بود اجازه نداد روحانیون

رابطه فقه شیعه با حکومت حتی در عصر حکومت‌های شیعی نظیر آل بویه و صفویان بیش از پذیرش همکاری با سلطان عادل - که در برابر سلطان جائز قرار می‌گرفت - پیشرفت چندانی نداشت. بدین ترتیب عمده فعالیت‌های علما در این عصر به موارد زیر محدود می‌شد:

الف) گرفتن خمس و زکات و مصرف آن در اموری که شرع تعیین کرده است.

ب) تولیت موقوفات خاصه و عامه که برای همه مسلمانان وقف شده است.

پ) ولایت بر یتیمان بی سرپرست، قاصران (کم عقلان)، غایبان، مفقود الاثرها.

ت) انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر.

ث) قضاوت در دعاوی و منازعات مردم.

ج) اجرای حدود و مجازاهای اسلامی.

ح) حکم به ثبوت هلال (Sarami, 2013).

با این حساب تعریفی که می‌توان از امام عادل در فقه شیعه بدست داد این خواهد بود: «امام عادل فقیه جامع الشرایطی است که در دوران غیبت به نیابت از امام زمان (عج) و با تفویض اختیارات از جانب وی، مسئول اجرای وظایف و تکالیفی است که در دوران حضور به ائمه معصومین اختصاص دارد.»

ت- سیاسی شدن نهاد روحانیت

سیاسی شدن نهاد روحانیت به معنای واقعی کلمه به عصر قاجار و تداوم نفوذ بیگانگان در ایران موکول شد. اساساً یکی از مهمترین عوامل تمایل علما به نهاد سیاست همین نفوذ اندیشه‌های غربی در ایران بود که عکس العمل سریع و قاطع علما را برای حفظ دین از تعرض عوامل بیگانه در پی داشت. گرچه برخی نظیر احمد توکلی همین دخالت علما در سیاست را سبب تداوم وابستگی به غرب دانسته (Rahimi, 2009) و برخی دیگر نظیر طالبوف میان فقهای ساکن در عتبات و فقهای ساکن ایران تفاوت قائل می‌شدند

با دولت درگیر شوند.^۱ جدایی دین از سیاست تا سال ۱۳۴۰ یعنی زمان فوت آیت الله بروجردی تداوم یافت و از این تاریخ به بعد بود که تحرکات سیاسی نهاد روحانیت جنبه علنی و آشکارا به خود گرفت. این موضوع را می‌توان از مجموعه بیانات، نامه‌ها و مکاتبات امام راحل در دوران زندگی ایشان بخوبی دریافت کرد (صحیفه نور، ج ۲۲: ص ۱۶۲).

ث- پیدایش نظریه سیاسی در فقه شیعه

چنانچه گفته شد امام خمینی نیز از ابتدا در عمل و تا پایان عمر در تئوری برای نهاد روحانیت جایگاهی در سیاست قائل نبودند. اما جدا از دخالت نهاد روحانیت در امور سیاسی، طرح تئوری حکومت اسلامی یا به عبارتی نظریه سیاسی پیرامون حکومت اسلامی پیش از امام، سابقه چندان روشن و محکمی نداشت. «پیش از این علما و فقها به ندرت به این موضوع پرداخته بودند و بطور کلی نظریه سیاسی جامع و متقنی در این خصوص وجود نداشت. و تنها کسی که به صورتی نه چندان عمیق به این موضوع پرداخته بود مرحوم ملا احمد نراقی بود.» (همان: ص ۱۶۹). پس از مرحوم نراقی، حضرت امام خمینی (س) تنها فقیهی است که علاوه بر بحث در این مورد مثل سایر فقیهان به تناسب مسائل مختلف، ولایت فقیه را در تصدی امر حکومت با همان معنای جامع و شامل، برای اولین بار با روشنی و تأکید و تصریح، تفصیلاً مورد بررسی و اثبات قرار داده است (همان: ص ۳). امام خمینی در توصیف حکومت اسلامی چنین می‌گوید: «حکومت اسلامی هیچ یک از انواع طرز حکومت‌های موجود نیست... حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه؛ بلکه «مشروطه» است. البته نه

مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد... اگر رسول اکرم (ص) خلافت را عهده دار شد، به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است، «خلیفه الله فی الأرض». نه اینکه به رأی خود حکومتی تشکیل دهد و بخواهد رئیس مسلمین شود.» (همان: ص ۴۵-۴۳).

د- جمهوری اسلامی ایران و قانونگذاری جزایی به سبک

اسلامی

پیدایش نظریه ولایت فقیه در ایران با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ به اوج اقتدار خود رسید. چنانکه گفته شد مقصود امام خمینی از نظریه ولایت فقیه، جز در مورد فقیه جامع الشرایطی که رهبری جامعه را بر عهده دارد، به هیچ وجه دخالت نهاد روحانیت در حکومت را بر نمی‌تافت. بلکه حکومت اسلامی به معنای پیاده کردن قوانین اسلامی بود. با اینحال پیاده کردن این قوانین در حوزه جزائیات با مشکلاتی مواجه شد. عمده این مشکلات به حوزه تعزیرات مربوط می‌شد. تا قبل از انقلاب اسلامی ایران در حوزه جزائیات، قوانین بیشتر متأثر از حقوق غربی بود و قواعد فقه جزایی اسلام جز در ماده ۱ قانون مجازات عمومی^۲ مصوب ۱۳۰۴ که آن هم در عمل بواسطه ماده ۲ همین قانون^۳ از اعتبار می‌افتاد نگاه عمیقی به فقه جزایی نداشت. همین عدم تلفیق فقه جزایی با حقوق مدرن و دور ماندن آن از حوزه قوانین جزایی سبب شد نظام تعزیرات به عنوان یکی از گسترده ترین و لغزان ترین حوزه‌های فقه جزایی شیعه در دوران بعد از انقلاب اسلامی ایران با نوعی شکاف و دوسونگری مواجه شود. فقدان سابقه

^۱ به عنوان مثال رک به: سید الخویی، کتاب الاجتهاد و التقليد، شرح ص ۴۲۱

^۲ متن ماده ۱ این قانون چنین بود: «مجازات‌های مصرحه در این قانون از نقطه نظر حفظ انتظامات مملکتی مقرر و در محاکم عدلیه مجری خواهد بود و جرم‌هایی که موافق موازین اسلامی تعقیب و کشف شود بر طبق حدود و تعزیرات مقرر در شرع مجازات می‌شوند.»

^۳ متن ماده ۲: «هیچ عملی را نمی‌توان جرم دانست مگر آن چه که به موجب قانون جرم شناخته شده.» لازم به ذکر است هیچ کدام از مصادیق حدود و تعزیرات اسلامی در این قانون و قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۵۲ ذکر نشده بود.

مصلحت‌اندیشی در راستای حفظ نظم عمومی و تأمین امنیت اجتماعی هستند.

از منظر تاریخی، ورود مفهوم مجازات‌های بازدارنده به قوانین کیفری ایران، متأثر از تحولات فقه حکومتی و نظریه‌های امام خمینی(ره) در باب «احکام سلطانی» است که مشروعیت مجازات‌های حکومتی را مستقل از تعزیرات شرعی توجیه می‌نماید. این تمایز در قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ با تصریح به تفکیک تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده نهادینه شد، هرچند در قانون ۱۳۹۲ با حذف اصطلاح «بازدارنده»، عملاً این تفکیک به حاشیه رانده شد و عملاً مرز میان این دو نهاد کمرنگ‌تر شده است. از حیث فقهی، تعزیرات شرعی بر پایه ادله نقلی و اجتهاد استوارند و محدود به جرایم فاقد حدّ منصوص می‌شوند، در حالی که مجازات‌های بازدارنده، ناشی از اختیارات حاکم در وضع مقررات حکومتی است که حتی می‌تواند شامل جرایم مستحدثه یا رفتارهای مغایر با مصالح عمومی باشد. این تفاوت مبنایی، آثار تقنینی مهمی؛ از جمله الزام به رعایت ضوابط شرعی در تعزیرات در مقابل تساهل نسبی در تعیین مجازات‌های بازدارنده دارد. با این حال، چالش اصلی در تقنین کیفری ایران، عدم تعیین مرز دقیق میان این دو نهاد است. رویه قانونگذار در ادغام تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده تحت عنوان کلی «تعزیرات»، موجب خلط مبنایی فقهی با مصلحت‌سنجی‌های حکومتی شده است. این مسئله به ویژه در مواجهه با جرایم جدیدی مانند جرایم سایبری یا اقتصادی آشکار می‌شود که ماهیتاً نیازمند پاسخ‌های کیفری منعطف هستند، اما فاقد پشتوانه اجتهادی روشن می‌باشند. لذا در مجموع می‌توان گفت که تعزیرات شرعی بر مبنای نصوص و اجتهاد فقهی و با رعایت چارچوب‌های شرعی اعمال می‌شود، در حالی که مجازات‌های بازدارنده بر اساس مصلحت، ضرورت‌های اجتماعی و اقتضائات حکومتی و با هدف تأمین نظم و امنیت عمومی وضع می‌گردد. این تمایز، آثار مهمی در سیاست

قانونگذاری اسلامی به سبک غربی در ایران مهمترین علت این مشکلات بود. پیروزی زود هنگام فقه شیعه و بدنبال آن تحکیم مواضع روحانیت در حکومت نو بنیاد ایران، بدون اطلاع و تسلط بر موازین قانونگذاری و امکان تلفیق فقه سنتی شیعی با حقوق کیفری مدرن غربی سبب شد قانونگذار اسلامی ایران برای آن دسته از مجازات‌هایی که در قانون مجازات عمومی ذکر شده و عمدتاً ترجمان کد جزایی ناپلئون و قوانین کیفری کشور سوئیس بودند به دنبال عنوانی مجزا و جدا از عناوین شناخته شده و سنتی فقه جزایی باشد. عنوان «مجازات بازدارنده» ترفندی بود برای مجلسی‌ها به عنوان مدافعان حقوق مدرن غربی تا خود را از حملات اعضای شورای نگهبان به عنوان پاسداران فقه سنتی در امان نگاه دارند. افتراق میان فقه و حکومت، که اولاً ناشی از دیدگاه کلاسیک فقه شیعه مبنی بر تحریم حکومت غیر معصومین بود و ثانیاً به واسطه نقش پدرسالارانه شاه در ایران به عنوان یکی از استبدادی ترین انواع حکومت‌ها یعنی حکومت پاتریمونالیستی امکان قانونگذاری یا دست کم دخالت اقوال و اندیشه‌های مختلف در حوزه حکومت را فراهم نمی‌ساخت عملاً در دهه شصت و اوج دوران قانونگذاری اسلامی ایران خودنمایی کرد. خلق عنوان «مجازات‌های بازدارنده» را می‌توان نماد و سمبل این تاریخچه و سابقه دانست.

نتیجه‌گیری

تحلیل مبنایی فقهی و تاریخی نشان می‌دهد که تمایز میان تعزیرات شرعی و مجازات‌های بازدارنده در نظام کیفری جمهوری اسلامی ایران، ریشه در دوگانگی مبنایی مشروعیت و اهداف این دو نهاد دارد. تعزیرات شرعی، به عنوان مجازات‌های مبتنی بر ادله اجتهادی و متناظر با مصالح شرعی، در چارچوب احکام اولیه و با تکیه بر اختیارات حاکم شرع تعیین می‌شوند. این در حالی است که مجازات‌های بازدارنده، محصول ضرورت‌های حکومتی و مبتنی بر

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The distinction between *shar'i ta'zir* and *deterrent punishments* represents a complex duality embedded within the penal structure of the Islamic Republic of Iran. This duality draws upon both traditional Shi'a jurisprudence and modern legislative developments. From a jurisprudential perspective, *ta'zir* is a discretionary punishment rooted in Islamic law and primarily applied to offenses not covered by fixed *hadd* penalties. It is traditionally defined as a corrective and disciplinary measure left to the discretion of the Islamic ruler, intended to reform the offender while upholding public morality and order (Jafari, 2017; Sharifi, 2024). However, in contemporary Iranian legal discourse, the term *deterrent punishments* emerged to designate punitive responses enacted not necessarily on the basis of scriptural offenses but due to policy-driven necessities for maintaining public order and protecting social interests. While the semantic overlap between the two concepts has led to ambiguity and debate among jurists and lawmakers, historical analysis reveals that this dichotomy is not a novel construct but rather a development deeply rooted in the evolution of Shi'a political jurisprudence. Particularly, Imam Khomeini's articulation of *ahkām sultāniyya* (governmental decrees) provided a foundational shift by acknowledging punitive measures outside the scope of classical *ta'zir*, thereby paving the way for the formal recognition of deterrent punishments in the legal codes of the post-revolutionary state (Haghighat, 2009).

In terms of methodology, this study adopts a descriptive-analytical approach, grounded in

کیفری جمهوری اسلامی ایران دارد و توجه به آن می‌تواند به

شفافیت بیشتر در تقنین و اجرای مجازات‌ها و نیز حفظ مشروعیت

و کارآمدی نظام کیفری کمک کند.

مشارکت نویسندگان

Shi'a jurisprudential sources, *hadith*, *fatāwā*, and statutory texts. Central to the analysis are two primary jurisprudential principles: *al-ta'zīr dūn al-ḥadd* (*ta'zir* should be less severe than *ḥadd*) and *al-ta'zīr liman ya'ṣī* (*ta'zir* is applicable for every sinful act) (Eslami, 2015; Mohaghegh Damad, 2017). These principles anchor the legitimacy of *ta'zir* within a framework that prioritizes both proportionality and discretion. However, a key jurisprudential debate concerns the scope of discretion afforded to the judge or ruler—whether *ta'zir* is a legal duty or a prerogative. Some jurists contend that the implementation of *ta'zir* is a mandatory responsibility of the ruler, while others consider it a policy option to be exercised in accordance with socio-political conditions (Ahmadi, 2017). This distinction plays a critical role in determining the elasticity of criminalization and sentencing in Iran's dual penal regime. Furthermore, the expansion of *ta'zir*'s scope beyond corporal punishment—encompassing financial penalties, imprisonment, exile, and public admonition—is supported by jurists who argue for a dynamic interpretation of Islamic penal responses, in line with contemporary exigencies (Farahani Abhari, 2015; Masoudi Maqam, 2014).

The conceptual difference between *shar'i ta'zir* and *deterrent punishments* also manifests institutionally. While the former is rooted in the divine law and enforced even in the absence of explicit legislation, the latter depends on the enactment of codified laws by recognized legislative bodies such as the Islamic Consultative Assembly (Parliament). This creates a bifurcation in the source of legitimacy: *shar'i ta'zir* derives from the

authority of divine jurisprudence, whereas *deterrent punishments* stem from political necessity and public interest as recognized by the ruling authority under the doctrine of *Wilāyat al-Faqīh* (Sarikhani & Akrami, 2013; Soltani & Soleimani, 2015). Moreover, while the effects of time lapse (e.g., statute of limitations) are explicitly acknowledged in deterrent punishments, they remain largely irrelevant or secondary in the application of *shar'i ta'zir*. This functional divergence signals not only a normative difference but also a divergence in procedural flexibility and administrative scope.

Historically, the evolution of *ta'zir* and its detachment from fixed scriptural prescriptions can be traced to the broader trajectory of Shi'a political thought. For centuries, Shi'a jurisprudence remained largely apolitical due to its marginalization from state power and its doctrinal emphasis on awaiting the reappearance of the Hidden Imam. However, with the rise of the Safavid dynasty and later, the institutionalization of the Shi'a clergy in state governance, the potential for juristic engagement with statecraft began to materialize. This engagement matured in the 20th century through the ideological interventions of Imam Khomeini, whose conceptualization of Islamic governance (*Velāyat-e Faqīh*) legitimized the expansion of penal discretion under state authority (Kalantari, 2004; Sarami, 2013). This doctrinal innovation enabled the codification of deterrent punishments as valid legal mechanisms distinct from scripturally mandated penalties. The differentiation between acts warranting religious censure and those necessitating political regulation is thus a product of both jurisprudential evolution and historical circumstance.

In light of these doctrinal, historical, and legal frameworks, the typology of punishments in the Islamic Republic of Iran now encompasses a dual structure: on one hand, *shar'i ta'zir*—

which includes both fixed (*muqaddar*) and discretionary (*ghayr muqaddar*) punishments anchored in Islamic tradition—and on the other, deterrent punishments—sanctions derived from governmental prerogatives aimed at preserving public order and state integrity. Importantly, while the Islamic Penal Code of 2013 consolidated various categories under the broader label of *ta'zir*, it still implicitly distinguishes between religiously sanctioned and politically motivated punishments. The jurisprudential significance of this distinction lies not only in its implications for legislative drafting and judicial discretion but also in its broader philosophical orientation—reconciling divine command with political necessity (Sadeghi, 2023; Sharifi, 2024). This reconciliation remains a cornerstone of Iran's hybrid legal system and underscores the adaptability of Shi'a jurisprudence in engaging modern legal challenges.

In conclusion, this research demonstrates that the differentiation between *shar'i ta'zir* and *deterrent punishments* is both theoretically justified and practically significant. It highlights the doctrinal legitimacy of both categories within the framework of Shi'a jurisprudence and identifies their distinct implications for legislative authority, judicial discretion, and penal practice. Understanding this duality is essential for analyzing Iran's penal policy, as it reveals the foundational logic underlying its hybrid legal structure. As such, the enduring relevance of this distinction underscores the importance of harmonizing jurisprudential tradition with contemporary legal and political exigencies.

References

- Abrahamian, E. (2010). *A History of Modern Iran*.
- Ahmadi, A. (2017). *Islamic Penal Code of 2013 in the Current Legal Order*. Jungle Publications.
- Al-Fakhouri, H., & Al-Jar, K. (2023). *History of Islamic Philosophy*.
- Amid Zanjani, A. (2012). *Rules of Criminal Jurisprudence* (Vol. 1).

- Ardebili, M. A. (2017). *General Criminal Law* (Vol. 3). Mizan Publications.
- Bayat, Z. (2014). *Getting to Know Islamic Punishments*. Firooz Publications.
- Emami, M. (2007). Jurisprudence in the View of Intellectuals (2). *Jurisprudence of Ahl al-Bayt*, 13(51).
- Eslami, S. H. (2015). *Rules of Criminal Jurisprudence* (Vol. 1).
- Farahani Abhari, S. M. (2015). *The Rule of Precaution in Implementing Hudud Qom*.
- Goldouzian, I. (2017). *Essentials of General Criminal Law*. Mizan Publications.
- Gorji, A. (2002). *History of Jurisprudence and Jurists*. Andisheh Publications.
- Haghighat, S. S. (2009). Shi'ism and Secularism: Political and International Approaches. *Law Quarterly*(18).
- Hashemi Shahrudi, S. M. (2002). *Essentials of Criminal Jurisprudence* (Vol. 1).
- Hashemi, S. M. A. (2009). The Rule of 'Ta'zir Below Hudud'. *Jurisprudence of Ahl al-Bayt*, 15(57).
- Hosseini, S. M. (2008). Hudud and Ta'zir: Scope, Types, and Rulings. *Law Quarterly*, 38(1).
- Jafari, H. (2017). A Reflection on the Scope of the Jurisprudential Rule 'Ta'zir for Every Forbidden Act'. *Scientific and Research Quarterly of Jurisprudential and Principles Studies*, 3(4).
- Jafarian, R. (2014). Sources of Shi'a Political Thought and Jurisprudence During the Safavid Era. *Islamic Government*, 6(3).
- Kalantari, A. A. (2004). Expediency in Shi'a Jurisprudence and Responses to Intellectual Doubts. *Jurisprudence (A New Exploration in Islamic Jurisprudence)*(36).
- Masoudi Maqam, G. (2014). *The Rule of Precaution in Bloodshed, Lives, and Implementing Hudud Qom*.
- Mehrpour, H. (2019). The History of Ta'zir Punishments: Imam Khomeini's Response to Ayatollah Ardebili's Inquiry. *Bar Association Journal*(147).
- Mir Mousavi, S. A. (2011). Deconstructing the Old Power Structure in Contemporary Iran. *Political Science*, 6(2).
- Mohaghegh Damad, S. M. (2009). *Jurisprudential Rules*. Center for Islamic Sciences Publications.
- Mohaghegh Damad, S. M. (2017). *Rules of Criminal Jurisprudence* (Vol. 1).
- Moshkat, S. M. R. (2013). *Implementing Hudud During the Absence of the Infallible Imam (AS)*.
- Nobahar, R. (2016). *Rules of Criminal Jurisprudence*.
- Nourbaha, R. (2008). *Foundations of General Criminal Law*. Ganj Danesh Publications.
- Nouri Alaa, E. (2012). *Political Sociology of Twelver Shi'ism*.
- Rahimi, M. (2009). The Constitutionalism That Was: A Critique of Ahmad Tavakoli's Book 'The Constitutionalism That Wasn't'. *Political-Economic Quarterly*(143).
- Sadeghi, H. (2011). Rational and Quranic Arguments on the Intrinsic and Rational Goodness and Evil of Actions. *Knowledge of Theology*, 2.
- Sadeghi, M. H. (2023). *General Criminal Law* (3).
- Salehi, S. M. (2017). Reflection on the Rule 'Ta'zir for Every Sin'. *Quarterly Journal of Jurisprudence and Principles*, 48(107).
- Sarami, S. (2013). *Hisbah as a Governmental Institution*.
- Sarikhani, A., & Akrami, R. (2013). Jurisprudential and Legal Examination of Ta'zir Punishments with Emphasis on the 2013 Islamic Penal Code. *Criminal Law Research Journal*, 5(2).
- Sarikhani, A., & Aqababaei Bani, E. (2014). Exploring Jurisprudential Evidence for Ta'zir Executions. *Criminal Law Research Journal*(8).
- Sharifi, S. (2024). *Explicitly Stated Ta'zir Punishments*. www.scienceoflaw.ir
- Shiri, A. (2010). *The Fall of Punishment in Islamic and Iranian Criminal Law*.
- Shokri, R., & Qader, S. (2017). *General Criminal Law* (Vol. 3).
- Soltani, A., & Soleimani, H. (2015). A Reflection on the Jurisprudential Foundations of Repeated Ta'zir Executions. *Journal of Islamic Jurisprudence and Law Studies*, 7(12).
- Tabrizi, J. (1997). *Foundations of Hudud and Ta'zir Punishments*. Society of Teachers Publications.
- Yazdaniyan, T. (2013). *Statute of Limitations in the 2013 Islamic Penal Code*