

Criticizing the Generalization of Imprisonment to Non-Stipulated Legal Crimes

Seyyed Mohsen Fattahi*

Assistant Professor, Faculty of Women and Family, University of Religions and
Denominations, Qom, Iran

(Received: June 24, 2020; Accepted: December 6, 2020)

Abstract

Imprisonment is undoubtedly the most common punishment used in all legal systems in the world. The Islamic legal system has legislated imprisonment for some of the crimes. This paper claims that Islamic law (Shari'a) has confined imprisonment to the cases stipulated in the Quran and Islamic traditions and it cannot be used for non-stipulated cases. Therefore, in spite of the legislator's view, the offenders cannot be sentenced to imprisonment – based on ta'zīr or hadd- (except the cases stipulated in the clear Text), as it has been stipulated in Islamic Penal Code. This article proves its claim through discussing the traditional arguments of imprisonment.

Keywords: Detention, Imprisonment, Ta'zīr, Non-Stipulated Punishments, Legal Retribution.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* Corresponding Author, Email: mohsen.fattahi@gmail.com

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۸، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱
صفحات ۱۶۴-۱۴۵ (مقاله پژوهشی)

نقد تعمیم مجازات حبس به جرائم غیر منصوص شرعی

سید محسن فتاحی*

استادیار، دانشکده زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۶)

چکیده

مجازات حبس را بی‌تردید می‌توان از رایج‌ترین مجازات‌هایی دانست که در تمامی نظام‌های حقوقی جهان به‌کار می‌رود. در نظام حقوقی اسلام مجازات حبس فی‌الجمله و برای برخی جرائم مشخص تشریح شده است. مدعای این مقاله این است که در شریعت اسلام، حبس، به موارد منصوصی اختصاص دارد و نمی‌توان آن را به غیر موارد منصوص تعمیم داد. بنابراین، برخلاف تصور قانونگذار در موارد متعددی از مواد قانون مجازات اسلامی، نمی‌توان مرتکبان را به حبس تعزیری یا حدی (خارج از آن موارد منصوص) - آنچنان که در قانون مجازات اسلامی منعکس شده است - محکوم کرد. این مقاله برای اثبات مدعای خود، با طرح ادله نقلی حبس، ادعای یادشده را اثبات می‌کند.

واژگان کلیدی

تعزیر، عقوبت شرعی، مجازات حبس، مجازات زندان، مجازات غیر منصوص.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

از حبس با عناوینی چون «زندانی» و «توقیف» یاد می‌شود. «حبس» واژه‌ای عربی و به معنای «منع از فعالیت»، در مقابل «تخلیه» عربی به معنای «آزادگذاری» است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۱ق؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ذیل «حبس»). «حبس» در معنای عقوبتی‌اش به معنای «محدود ساختن فرد و منع آزادی‌های او در اثر ارتکاب فعل ممنوع» است (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۲۳). اسم مکان این واژه، «مَحْبَس» است که البته معادل آن، «سِجِن» (به معنای زندان)، متداول‌تر است.

مجازات حبس امروزه از رایج‌ترین مجازات‌ها در نظام‌های کیفری جهان است. در اسلام نیز ادله کافی برای اثبات مشروعیت مجازات حبس در برخی موارد مشخص وجود دارد. ماده ۱۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، حبس را از مجازات‌های تعزیری قلمداد کرده است. در بند «الف» ماده ۲۵، ماده ۲۷۸ و برخی مواد دیگر به مجازات «حبس ابد» اشاره، و در بند «الف» ماده ۱۲۲، «حبس دائم» قسیم مجازات‌های تعزیری قرار داده شده است. در بند «پ» ماده ۲۷۸ نیز، حبس ابد از موارد «حد» سرقت دانسته شده است. پرسش این مقاله این است که آیا حبس را - آن‌گونه که قانونگذار به جرائم متعددی تعمیم داده و درجات هشت‌گانه‌ای برای آن ذکر کرده است - می‌توان به دلیلی از شریعت مستند ساخت و آن را مصدق‌ی از مجازات‌های تعزیری یا حدی به‌شمار آورد؟ این مقاله برای پاسخ به این پرسش، با طرح و تحلیل ادله نقلی ناظر بر حبس، ادله یادشده را برای اثبات حبس به‌عنوان مجازات تعزیری یا حدی کافی نمی‌داند.

ادله نقلی مجازات حبس، ذیل دو عنوان ادله قرآنی و ادله روایی مشروعیت حبس، مطرح، و ظرفیت آن ادله برای تعمیم حبس به مجازات‌های غیر منصوص نقد می‌شود. شایان تذکر است که منظور از «حبس» در ادامه بحث، حبس به‌عنوان مجازات شرعی عامی است که بتوان آن را در مجازات‌های مختلف اعمال کرد.

۲. ادله قرآنی مشروعیت حبس

از آیات کتاب الهی، به چهار آیه استناد شده است که همگی بر اصل بازداشت مجرم دلالت دارد:

آیه اول - آیه جزای محاربه

همانا کیفر آنان که با خدا و رسول به جنگ برخیزند و در زمین به فساد کوشند جز این نباشد که آنها را به قتل رساننده، یا به دار کشند و یا دست و پایشان به خلاف یکدیگر بپزند و یا تبعید گردند. این ذلت و خواری عذاب دنیوی آنهاست و اما در آخرت به عذابی بزرگ معذب خواهند بود.^۱

ظاهر «نفی» در آیه شریفه به قرینه «من الارض»، تبعید است نه حبس. با این حال، برخی از مفسران و فقهای اهل سنت آن را به «حبس» معنا کرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۹۹). در ادبیات فقهی امامیه، علی‌رغم ظهور قوی «نفی» در «تبعید»، خصوصاً با وجود قرینه «من الارض»، روایت مرسله‌ای وارد شده که «نفی من الارض» را به حبس معنا کرده است. محمد بن مسعود العیاشی در تفسیرش از احمد بن الفضل الخاقانی از آل رزین از امام جواد(ع) در مورد حکم قطع الطريق نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «چنانچه تنها موجب ترس مردم شده و کسی را نکشته و مالی را نگرفته‌اند، در حبس نگاه داشته می‌شوند؛ معنای «نفی من الارض» این است»^۲ (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۸: ۳۱۱، ح ۸).

در مقابل این روایت، روایات دیگری وجود دارد که «نفی» را به مجازاتی غیر از حبس تفسیر کرده است. امام صادق(ع) در صحیح‌ه جمیل بن دراج در شرح آیه یادشده می‌فرماید: «حضرت علی(ع) دو نفر را از کوفه به بصره تبعید کردند» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۸: ۳۰۸، ح ۳). در روایت دیگری نیز مراد از «نفی من الارض» کاری شبیه به قتل و مصلوب کردن مانند به دریا انداختن دانسته شده است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۸: ۳۱۲، ح ۱۰).

۱. «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده: ۳۳).

۲. «فَإِنْ كَانُوا أَحَافُوا السَّبِيلِ فَقَطُّ وَلَمْ يُقَتَّلُوا أَحَدًا وَلَمْ يَأْخُذُوا مَالًا أَمَرَ بِإِيدَاعِهِمُ الْحَبْسَ فَإِنَّ ذَلِكَ مُعْنَى نَفْيِهِمْ مِنَ الْأَرْضِ».

نتیجه اینکه، با توجه به صحت سند روایت تبعید و ضعف سند مرسله عیاشی، مشروعیت حبس را نمی‌توان به این آیه مستند ساخت.

آیه دوم - آیه امساک در بیت

زنانی از شما که عمل ناشایسته کنند چهار شاهد مسلمان بر آنها بخواهید؛ چنانچه شهادت دادند آن زنان را در خانه نگاه‌دارید تا عمرشان به پایان رسد یا خدا برای آنان راهی قرار دهد.^۱

این آیه اولاً، طبق نظر مشهور، با آیه جلد (نور: ۲) نسخ شده است؛^۲ ثانیاً، اگر هم طبق عقیده برخی صاحب‌نظران (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۰۸) نتوان نسخ اصطلاحی را در این مورد به کار برد، لکن حکمی موقتی و برای زمان محدودی بوده است؛ ثالثاً، با فرض عدم نسخ و موقتی نبودن، باز هم استناد به آن در بحث حاضر ممکن نیست، زیرا از دو حیث دارای خصوصیت است: نخست اینکه در خصوص جرم ارتكابی «زنا» است، دوم اینکه در مورد مرتکبان «زن» است. حال آنکه بحث ما در مشروعیت حبس به‌عنوان یک مجازات عام است. بدیهی است که الغای خصوصیت از این مورد هم امکان ندارد، زیرا عرفاً احتمال مدخلیت تام این دو خصوصیت قوی است. در نتیجه، از این آیه نیز نمی‌توان مشروعیت حبس مجازاتی را به‌گونه‌ای تعمیم‌پذیر استفاده کرد.

آیه سوم - آیه استشهاده در وصیت

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسد، پس به‌هنگام وصیت، دو عادل را از میان خویش شاهد بگیرید؛ یا اگر در سفر، مرگ شما فرا رسد، دو نفر از غیر خودتان را به گواهی طلبید. اگر در آنان تردید داشتید، بعد از نماز نگاهشان دارید تا

۱. وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (نساء: ۱۵).

۲. برای نمونه رک: راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۹۱؛ کاظمی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۹؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۳۳۹؛ خوانساری، بی‌تا: ۴۲۵؛ شوشتری، ۱۴۰۶ق، ج ۹: ۴۲۵؛ لکرنی، ۱۴۲۲ق: ۱۱۵؛ منتظری، ۱۴۱۵: ۴۲۸؛ طبسی، بی‌تا: ۲۶۱.

سوگند خورند: «ما حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم، هرچند در مورد خویشاوندان ما باشد و شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم؛ که از گناهکاران خواهیم بود»^۱.

«حبس» در این آیه به معنای «نگه‌داشتن» است نه به معنای «بازداشت» اصطلاحی. نگاه‌داشتن آنها پس از نماز با توجه به مناسبت حکم و موضوع، به‌منظور ایجاد شرایط روانی برای قسم خوردن است. نقل شده است که رسم مردم حجاز این بوده که پس از نماز عصر، و به‌هنگام تجمع نمازگزاران، سوگند یاد می‌کردند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۹۷؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۹۲؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۹: ۷۹).

بنابراین، اولاً، این آیه اصلاً ارتباطی به بحث مجازات حبس ندارد؛ ثانیاً، اگر هم بر مشروعیت حبس دلالت کند، در مورد «اتهام» است نه در مورد «جرم». توضیح اینک: «شاهد» چون در موضع اتهام قرار دارد و باید قسم یاد کند حبس می‌شود؛ ولی در مورد «مجرم» ممکن است کسی ادعا کند که حبس او جایز نیست و باید به مجازات شرعی همان جرمی که مرتکب شده است کیفر داده شود؛ ثالثاً این دلیل، اخص از مدعاست، و به لحاظ احتمال عرفی خصوصیت، حداکثر می‌تواند حبس «شاهد» را در «مخاصمات مالی» ثابت کند نه به‌نحو عام. در این صورت، «حبس شاهد در امور مالی»، موردی خواهد بود از موارد مجازات‌های منصوص حبس.

آیه چهارم - آیه حصر

وقتی ماه‌های حرام پایان یافت، مشرکان را هر کجا که یافتید به قتل رسانید، آنها را اسیر سازید، محاصره کنید، و در هر کمینگاه بر سر راه آنها بنشینید.^۲

«احصار» به معنی بازماندن از کاری به‌واسطه امری است (فراهیدی، ۱۴۰۵ق؛ طریحی،

۱. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مَصِيبَةٌ الْمَوْتُ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَيْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ» (مائدة: ۱۰۶).

۲. «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ» (توبه: ۵).

۱۴۰۸ق؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ذیل «الإحصار»). «حصر» در آیه شریفه در مورد مشرکان است. شارع مقدس خواسته است با اعمال روش‌های بازدارنده، فضای جامعه مسلمان را از وجود آنان پاک سازد و یا مسلمانان را از اختلاط و معاشرت با آنان مصون نگاه دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹: ۱۵۲). بنابراین، مدلول آیه شریفه را نمی‌توان به مجرم مسلمان تعمیم داد. علاوه بر اینکه آیه شریفه در مقام تشریح، برخورد گروهی است؛ یعنی محاصره کردن گروه مشرکان؛ از این رو حتی نمی‌توان از این آیه، محاصره کردن یک مشرک را به صورت فردی استفاده کرد.

نتیجه مطالب یادشده در بحث پیشین این است که هیچ‌یک از آیات یادشده، صلاحیت اثبات مشروعیت حبس به عنوان یک مجازات عام را دارا نیستند.

۳. ادله روایی مشروعیت حبس

در مشروعیت حبس مجازاتی به چند روایت استناد شده است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۴۴):

روایت اول - موثقه عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَيَّابَةَ

حاکم باید کسانی را که به علت بدهی زندانی شده‌اند در هر جمعه و در اعیاد قربان و فطر تحت‌الحفظ از زندان خارج کرده و به نماز جمعه و نماز عید ببرد و بعد از نماز، آنان را به زندان بازگرداند^۱ (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷: ۳۰۱، ح ۲).

اولاً، روایاتی وجود دارد که منطوق یا مفهومشان دلالت می‌کند که حبس مدیون مطلق نیست بلکه در مورد کسی است که می‌تواند بدهی خود را ادا کند، ولی از ادای آن خودداری می‌کند (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۶: ۳۰۰، ح ۴۵؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۱، ح ۱۹۷ و ص ۳۱۴، ح ۱۱۸۳؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۲۲۱، ح ۹۶)؛ ثانیاً، روایت عبدالله بن سیابه وجه حبس را مشخص نکرده است و در آن، دو احتمال وجود دارد: یکی، حبس

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُخْرِجَ الْمُحْسِنِينَ فِي الدَّيْنِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَ يَوْمَ الْعِيدِ إِلَى الْعِيدِ فَيُرْسِلَ مَعَهُمْ فَإِذَا قَضَوْا الصَّلَاةَ وَالْعِيدَ رَدَّهُمْ إِلَى السِّجْنِ.

مدیون از باب مجازات (حبس مجازاتی) و دیگری، از باب مقدمه اجبار به پرداخت دین (حبس احتیاطی). مفهوم برخی از روایات، جهت دوم را تأیید می‌کند (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۶: ۳۰۰، ح ۴۵؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۱، ح ۱۹۷ و ص ۳۱۴، ح ۱۱۸۳).

در خصوص دیون، روایت صحیح السنندی وجود دارد که با هر دو صورت حبس مجازاتی و حبس احتیاطی^۱ سازگار است. زراره از امام باقر(ع) نقل می‌کند: «حضرت علی(ع) تنها سه نفر را حبس می‌کرد: [۱] غاصب، [۲] کسی که به ناحق مال یتیم را خورده است، و [۳] کسی که مالی را پیش او به امانت گذاشته‌اند و در آن خیانت کرده است؛ که اگر از او مالی می‌یافت، آن را می‌فروخت خواه غایب باشد یا حاضر»^۲ (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷: ۲۴۸، ح ۲).

شیخ طوسی دو وجه را در تبیین این روایت مطرح کرده است؛ یکی اینکه حبس از باب عقوبت و مجازات باشد؛ در این صورت معنای روایت این است که حبس مجازاتی در مطالبات مالی (دیون) فقط در این سه مورد است. وجه دوم اینکه گفته شود حبس در دیون، به مقداری که واقع کشف شود مشروع است و حبس طولانی مدت مشروعیت ندارد مگر در سه موردی که ذکر شده است (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۶: ۲۹۹، ح ۴۳).

دو نکته در این روایت شایان توجه است:

اول اینکه «باعه» نشان می‌دهد که مفروض روایت، اموالی است که از دست رفته و باقی نمانده است، و الا لازم بود به جای «باعه» گفته شود «آنها را به مالک رد کند»؛ دوم اینکه عبارت «غائباً» می‌فهماند که جمله «و ان وجد له شیئاً باعه» استینافیه است، والا تناقض بین صدر و ذیل روایت پیش خواهد آمد، زیرا فرض «حبس» با فرض «غیبت» قابل جمع نیست. لازمه استینافیه بودن عبارت نیز این است که بین حکم دو جمله قبل و بعد، ارتباط قطع شده باشد. در این

۱. حبس عقوبه و حبس استظهار (شوکانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ۱۸۰).

۲. «كَانَ عَلِيٌّ (ع) لَا يَحْبِسُ فِي الدِّينِ إِلَّا ثَلَاثَةً: الْغَاصِبَ، وَ مَنْ أَكَلَ مَالَ الْيَتِيمِ ظُلْمًا، وَ مَنْ أَوْثَمَنَ عَلَى أَمَانَةٍ فَذَهَبَ بِهٖ؛ وَ إِنْ وَجَدَ لَهُ شَيْئًا بَاعَهُ غَائِبًا كَانَ أَوْ شَاهِدًا.»

صورت، ظهور «حبس» در مجازات خواهد بود نه «حبس احتیاطی». حمل حبس در این روایت به حبس احتیاطی به قرینه نیاز دارد. موضوع روایت نیز با حبس مجازاتی مناسبت دارد، زیرا مجرم، مرتکب تجاوز به اموال مردم شده است، برخلاف شخصی که صرفاً مدیون است، ولی برای ادای دین خود مانعی دارد یا ممانعه و سهل‌انگاری می‌کند. در عین حال، استینافیه دانستن ذیل روایت نیز مشکل است. فهم عرفی مقتضی این است که ذیل روایت، ارتباط وثیق با صدر روایت دارد و برای تبیین و تکمیل آن بیان شده است. لذا احتمال دارد در اصل، به جای «و ان وجد»، «فان وجد» بوده باشد. در این صورت، حبس، حبس احتیاطی و برای استیفای حق خواهد بود. به‌عنوان مؤید این مطلب می‌توان روایتی را نقل کرد که صاحب مستدرک الوسائل از کتاب الغارات - تألیف ابراهیم بن محمد ثقفی - نقل کرده است. در این روایت آمده است که یکی از عمال امیرالمؤمنین علی (ع) در اموالی که در اختیارش بوده تصرفات من‌غیرحقی انجام می‌دهد و برای اینکه مورد مؤاخذه حضرت قرار نگیرد به معاویه پناه می‌برد. حضرت در مورد او می‌فرماید: «مانند بندگان فرار، و مانند فاجران خیانت کرد. اگر می‌ماند و درمانده می‌شد، بر حبس او نمی‌افزودیم؛ و اگر از او مالی می‌یافتیم می‌گرفتیم؛ و اگر به مالی دست نمی‌یافتیم رهاش می‌ساختیم»^۱ (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۴۰۴، ح ۲۱۶۷۵).

در این روایت علاوه بر اینکه عبارت ذیل آن، با «فاء» عطف شده است، در انتهای آن نیز آمده است: «إِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى مَالِ تَرْكْنَاهُ». حال آنکه اگر حبس به‌عنوان مجازات باشد، وجهی برای رهاسازی مجرم در صورت اعسار وجود ندارد.

غیر از وجه حبس احتیاطی از باب مقدمه اجبار به پرداخت دین، وجه دیگری نیز برای حبس احتیاطی ادعا شده است. برخی گفته‌اند حبس مدیون، مقدمه است برای اینکه مردم بیشتری را گرفتار نکند (منتظری، ۱۴۱۵: ۴۴۴).

۱. فَرَّ فِرَارَ الْعَبِيدِ وَ حَانَ خِيَانَةُ الْفَاجِرِ أَمَا إِنَّهُ لَوْ أَقَامَ فَعَجَزَ مَا زِدْنَا عَلَى حَبْسِهِ فَإِنْ وَجَدْنَا لَهُ شَيْئًا أَخَذْنَاهُ وَ إِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى مَالِ تَرْكْنَاهُ.

شایان ذکر است که حبس کردن اشخاص به عنوان «مقدمه» و نه به عنوان «مجازات»، امر غریبی نیست. اهل سنت نقل کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) کسی را که متهم بود حبس کرد^۱ (أبو داود، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۷۱، ح ۳۶۲۹؛ ترمذی،^۲ ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۳۵، ح ۱۴۳۸؛ بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۵۳).

مسلم است که «حبس متهم» از باب «مقدمه» برای تحقیق در مورد اوست نه به عنوان «مجازات» (فتحی بهنسی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۹ و ۲۰۴؛ منتظری، ۱۴۱۵: ۴۴۴-۴۴۵ و ۴۷۷).

نتیجه اینکه، منظور از «حبس» در روایت عبدالله بن سیابه، حبس احتیاطی است و نمی‌توان حبس را به عنوان یک مجازات عام از آن استنباط کرد.

روایت دوم - مرفوعه برقی

حضرت علی (ع) می‌فرماید حاکم باید علمای فاسق و پزشکان ناآگاه و کسانی را که در ادای حقوق مردم تعلل می‌کنند حبس کند^۳ (حر عاملی، ۱۴۲۶ق: ۳۰۱، ح ۳).

بسیار روشن است که این اشخاص تا جرمی مرتکب نشوند، نمی‌توان آنها را مجازات کرد. بنابراین، توجیه درست این روایت آن است که حبس آنان از باب مقدمه و برای در امان ماندن مردم از شر آنان است.

روایت سوم - موثقه غیاث بن ابراهیم

حضرت علی (ع) هرگاه کسی را که به دروغ شهادت داده است می‌گرفت، اگر غریب بود، نزد آشنایانش می‌فرستاد، و اگر از اهالی بازار بود، او را به بازار می‌برد و می‌گرداند، سپس چند روزی او را حبس، و سپس رهایش می‌ساخت^۴ (حر عاملی، ۱۴۲۶ق: ۳۳۴، ح ۳).

۱. بهز بن حکیم عن ابیه، عن جدّه، ان النبی (ص) حبس رجلاً فی تهمه.

۲. با کمی تفاوت در واژه‌ها.

۳. در برخی نقل‌ها، در انتهای این روایت، عبارت «ساعه من نهار، ثم خلی سبيله» و مانند آن، به معنای «برای مدتی از روز، و سپس او را آزاد کرد» اضافه شده است. (مناوی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۵۰۹).

۴. عَنْ عَلِيٍّ (ع) أَنَّهُ قَالَ: يَجِبُ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُحْبِسَ الْفُسَّاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْجُهَّالَ مِنَ الْأَطِبَّاءِ وَالْمَفَالِيسَ مِنَ الْأَكْرِيَاءِ.

۵. كَانَ عَلِيٌّ (ع) إِذَا أَخَذَ شَاهِدًا زُورًا فَإِنْ كَانَ غَرِيبًا بَعَثَ بِهِ إِلَى حَيْهٍ وَ إِنْ كَانَ سُوقِيًّا بَعَثَ بِهِ إِلَى سُوقِهِ ثُمَّ يُطِيفُ بِهِ ثُمَّ

لسان این روایت، لسان نقل سیره و تاریخ است و وجه فعل امام(ع) برای ما روشن نیست. شایان ذکر است که حکم شرعی باید با لسان تقنین بیان شد. از خطابات تاریخی نمی‌توان حکم شرعی را استخراج کرد؛ حتی احکام غیرالزامی را. برای نمونه، پیامبر اکرم(ص) امر کردند که اصحابشان حنا ببندند (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۸۷ ح ۱۵۶۵). این امر به معنای این نیست که مسلمین در هر زمانی واجب یا مستحب است که موهایشان را حنا ببندند. حضرت علی(ع)، وجه امر پیامبر اکرم(ص) را بیان می‌کنند: «حنا بستن در آن زمان برای این بود که عده مسلمانان کم بود و برای اینکه در مقابل کفار، جوان نشان داده شوند و رنگ پیری از چهره‌شان زدوده شود امر شد که حنا ببندند» (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۸۷ ح ۱۵۶۵).

در مقابل موثقه غیاث بن ابراهیم، دو روایت در موضوع شهادت دروغ با مضمون یکسانی وجود دارد که در آنها از حبس یاد نشده است:

روایت ۱- موثقه سماعه از امام صادق(ع): کسانی که به دروغ شهادت می‌دهند، به میزانی که حاکم لازم تشخیص دهد حدّ می‌خورند^۱ (حر عاملی، ۱۴۲۶ق ج ۲۷: ۳۳۳، ح ۳۳۸۶۸).

روایت ۲- صحیحۀ عبدالله بن سنان از امام صادق(ع): کسانی که به دروغ شهادت می‌دهند، به میزانی که حاکم لازم تشخیص دهد حدّ خورده و گردانده می‌شوند. سپس حضرت این آیه را تلاوت فرمود: «و هیچ‌گاه شهادت آنان را نپذیرید؛ به‌درستی که آنان فاسق‌اند»^۲ (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۷: ۳۳۴، ح ۳۳۸۶۹).

با توجه به این دو روایت و عدم ذکر حبس در آنها، احتمال می‌دهیم که حبس در موثقه غیاث بن ابراهیم از باب سیاسات حکومتی و به‌عنوان تشدید مجازات باشد نه به‌عنوان یک

يَحْسِبُهُ أَيَّاماً ثُمَّ يَخْلَى سَبِيلَهُ.

۱. شُهُودُ الزُّورِ يَجْلُدُونَ حَدًّا وَ لَيْسَ لَهُ وَقْتُ، ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ.

۲. إِنَّ شُهُودَ الزُّورِ يَجْلُدُونَ جَلْدًا لَيْسَ لَهُ وَقْتُ، ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ وَ يَطْفَأُ بِهِمْ حَتَّى تُعْرِفَهُمُ النَّاسُ؛ وَ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.

مجازات مشروع مستقل و یا جزئی از مقومات مجازات شهادت به دروغ. محتمل است که در آن زمان، شهادت به دروغ رواج داشته و حضرت برای ممانعت از آن و به جهت تشدید مجازات، شاهد را چند روز حبس می‌کرده است. تشدید مجازات، به «حبس» هم اختصاص نداشته، بلکه در برخی جرائم از «تازیانه» استفاده می‌شده است. برای نمونه، در خبر ابی مریم آمده است:

حضرت علی(ع) بر نجاشی شاعر که در ماه رمضان شراب نوشیده بود هشتاد تازیانه نواخت. سپس یک شب او را حبس کرد و در صبح روز بعد او را خواست و بیست تازیانه دیگر بر او نواخت. نجاشی پرسید آن هشتاد تازیانه را برای شرب خمر نواختی، این بیست تازیانه برای چیست؟ حضرت فرمود: این برای جرأت تو بر شراب‌خواری در ماه رمضان است^۱ (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۷: ۲۳۱، ح ۱).

بدیهی است «جرأت داشتن» بر ارتکاب جرم، جرم مستقلی نیست تا مجرم استحقاق مجازات مستقلی را داشته باشد. بنابراین، بیست تازیانه اضافی که حضرت زده‌اند، از باب تشدید مجازات ارتکاب فعل حرام در ماه مبارک رمضان بوده است.

با توجه به مجموع این نکات است که برخی فقیهان ادعا کرده‌اند که بیشتر موارد حبس در عصر پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع)، نه به‌عنوان مجازات حد یا تعزیر، بلکه به‌عنوان مقدمه‌ای برای کشف واقع (در مورد متهم)، یا به‌عنوان دفع شر و ضرر (قبل از ارتکاب جرم) است (منتظری، ۱۴۱۷ق: ۳۴۵)؛ به‌خصوص اگر به این روایات^۲ نیز توجه کنیم که:

۱. حضرت علی(ع) مرتکبان عدم پرداخت نفقه، بدهی، قصاص، حدود، و [بلکه] در تمامی حقوق را حبس می‌کرد^۳ (زید بن علی، بی تا: ۲۹۹).

۱. اُتِيَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (بِالنَّجَاشِيِّ) الشَّاعِرِ، قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ؛ فَضَرَبَهُ ثَمَانِينَ ثُمَّ حَبَسَهُ لَيْلَةً ثُمَّ دَعَا بِهِ مِنْ الْغَدِ فَضَرَبَهُ عِشْرِينَ. فَقَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَذَا ضَرْبَتِي هَذَا فِي شُرْبِ الْخَمْرِ وَ هَذِهِ الْعِشْرُونَ مَا هِيَ؟ فَقَالَ: هَذَا لِتَجْرُوكَ عَلَى شُرْبِ الْخَمْرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ.

۲. این روایات سندشان ضعیف است و صرفاً به‌عنوان مؤید و توسعه بحث ذکر شده‌اند.

۳. زید بن علی(ع)، عن ابیه، عن جدّه، عن علی(ع)، انه كان يحبس في النفقة و في الدين و في القصاص و في الحدود و

مسلم است که حبس را نمی‌توان مجازات واحد و مشترکی بین منازعات مالی، قصاص، جرائم حدی و سایر حقوق دانست. تنها توجیه معقول این است که بگوییم در موارد یادشده، حبس جنبه فرصت‌سازی جهت تحقیق، اجرای مجازات^۱، احقاق حق، و یا تشدید مجازات داشته است؛ حتی اگر احتمال عمومیت حبس هم در این روایت داده شود، ولی روایات بعدی قرینه می‌شود که این احتمال وجهی نداشته باشد

۲. حضرت علی(ع) می‌فرمود: حبس تا هنگامی است که حقیقت برای حاکم روشن گردد؛ و پس از آن، ظلم است^۲ (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ح ۱۱۰۷۴).

۳. حضرت علی(ع) فرمود: در موارد اتهام، حبس جایز نیست مگر در اتهام قتل؛ و حبس بعد از شناختن حقیقت، ظلم است^۳ (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق: ۵۳۹، ح ۱۹۱۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مطابق روایت سوم، حتی در هر اتهامی نمی‌توان متهم را حبس کرد؛ و تنها در اتهام قتل است که حبس مشروعیت دارد. این روایت از طریق اهل سنت نیز نقل شده است (ر.ک: ابن‌قیم، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۱۵۶).

۴. حضرت علی(ع) هر گاه دزد را می‌گرفت دستش را قطع می‌کرد. سپس محل قطع را می‌سوزاند تا خونریزی قطع شود. پس از آن، او را به زندان می‌انداخت، و آنگاه که خوب می‌شدند...^۴ (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۲۷۱، ح ۱۷۰۳۵).

ذیل این روایت نشان می‌دهد که حبس از باب تعزیر نبوده، بلکه – همان‌طور که برخی

فی جمیع الحقوق.

۱. برای نمونه در روایتی آمده است که شخص مرتکب زنا از امیرالمؤمنین(ع) درخواست می‌کند او را مجازات کند تا پاک شود. حضرت دستور می‌دهد او را حبس کنند، سپس مردم را برای سنگسار او فرا می‌خواند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۹۷). بسیار روشن است که این حبس، مجازات نیست، بلکه مقدمه اجرای مجازات سنگسار است.
۲. أَنْ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِنَّمَا الْحَبْسُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لِلْإِمَامِ؛ فَمَا حَبَسَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ جَوْرٌ.
۳. عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا حَبْسَ فِي تَهْمَةٍ إِلَّا فِي دَمٍ؛ وَالْحَبْسُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ ظُلْمٌ.
۴. عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ إِذَا أَخَذَ اللَّصَّ قَطَعَهُ، ثُمَّ حَسَمَهُ، ثُمَّ أَلْفَأَهُ فِي السَّجْنِ، فَإِذَا بَرْتُوا وَأَرَادَ أَنْ يَخْرُجَهُمْ ...

عالمان اهل سنت نیز برداشت کرده‌اند (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۲۷۱، ح ۱۷۰۳۵). - به جهت حصول بهبودی، اخذ اقرار از آنها، و شهادت دادن خود حضرت در درگاه الهی برای اجرای مجازات شرعی بوده است.^۱

روایت چهارم - صحیحۀ عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله(ع)

مردی نزد رسول خدا(ص) آمد و گفت: مادرم دست نامحرم را از خود نمی‌رانند [کنایه از رابطه نامشروع]. حضرت فرمودند: «او را حبس کن»^۲ (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۸: ۱۵۰، ح ۱). متفاهم عرفی این است که امر به حبس، امر ارشادی و از باب پیشگیری است نه مجازات؛ به خصوص اگر توجه شود که اگر مجازات باشد، اولاً باید اثبات شود، ثانیاً باید حاکم آن را اجرا کند نه فرزند آن زن.

روایات دیگری نیز با همین ماهیت غیرمجازاتی حبس وارد شده است؛ مانند موثقه عمار از امام صادق(ع): «شخصی را به حضور علی(ع) آوردند که کفیل جان فردی شده بود. حضرت او را حبس کرد و فرمود: رفیقت را حاضر کن»^۳ (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۸: ۴۳۰، ح ۱). سایر روایاتی که در خصوص حبس مجازاتی ادعا شده است نیز - با صرف نظر از ضعف سندی و عدم امکان استناد به اکثر آنها - به اشکال‌هایی که ذکر شد مبتلا هستند.

۴. تکمله

ممکن است این اشکال به ذهن خطور کند که قاعده فقهی «التعزیر بما یراه الحاکم»^۴ اقتضا می‌کند که حاکم بتواند از حبس به عنوان یک مجازات عام استفاده کند.

۱. قَالَ: ارْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ إِلَى اللَّهِ، كَأَنِّي أَنْظَرُ إِلَيْهَا كَأَنِّي أُيْرُ الْحُمْرِ؛ فَيَقُولُ: مَنْ قَطَعَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: عَلِيٌّ! فَيَقُولُ: اللَّهُمَّ صَدُقُوا؛ فَيَكُ قَطَعْتُهُمْ وَيَكُ أُرْسَلْتُهُمْ (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۲۷۱، ح ۱۷۰۳۵).

۲. جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ: إِنَّ أُمَّي لَا تَدْفَعُ يَدَ لَأَمْسٍ. فَقَالَ: فَاحْبِسْهَا.

۳. أُتِيَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) بِرَجُلٍ قَدْ تَكْفَلَ بِنَفْسِ رَجُلٍ فَحَبَسَهُ وَ قَالَ: اطَّلُبْ صَاحِبَكَ.

۴. شایان ذکر است که در کتب قواعد فقهیه که به منظور جمع‌آوری و توضیح قواعد فقهی تدوین شده، چنین قاعده‌ای ذکر نشده است؛ گزاره یادشده تعبیری است که فقیهان، در مواردی - بدون اشاره به قاعده بودن - به آن استناد کرده‌اند.

پاسخ مبسوط به این اشکال را باید در مقاله جداگانه‌ای طرح کرد، لکن به صورت بسیار مختصر می‌توان چنین پاسخ داد که این قاعده، قاعده‌ای اصطیادی است نه منصوص؛ یعنی فقها بر اساس روایات ابواب حدود و تعزیرات، این قاعده را تأسیس کرده‌اند نه اینکه تعبیر به کاررفته در این قاعده، نص روایات باشد. در این صورت، برای فهم مدلول قاعده باید به منشأ قاعده، یعنی خود روایات، رجوع شود.

با مراجعه به منابع روایی مشخص می‌شود که تنها دو روایت است که منشأ اصطیاد این قاعده می‌تواند باشد: نخست، روایت حماد بن عثمان (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۸: ۲۲۸، ح ۶ و ص ۳۷۵، ح ۴) که امام (ع) می‌فرمایند: «مقدار تازیانه در تعزیر کمتر از مقدار حد است و تعیین آن به تشخیص والی (امام) است»^۱. دوم، روایت سماعه (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۸: ۳۷۶، ح ۲) که امام می‌فرمایند: «شاهدی که به دروغ شهادت داده است تازیانه می‌خورد و مقدار آن مشخص نیست بلکه به تشخیص امام است»^۲.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این دو روایت، ناظر بر مقدار تازیانه است نه نوع تعزیر. بنابراین، با استناد به این قاعده نمی‌توان تعزیری بودن حبس را به عنوان یک مجازات عام اثبات کرد.

۵. نتیجه

در جمع‌بندی ادله نقلی می‌توان گفت که آیات و روایات، فاقد وجاهت استدلال بر اثبات مشروعیت حبس به عنوان مجازات تعمیم‌پذیر تعزیری یا حدی هستند. به عبارت دیگر، «حبس مجازاتی» محدود است به مورد خاص «حبس ابد» در سه مورد منصوص که پیشتر

۱. عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ التَّعْزِيرُ كَمْ هُوَ - قَالَ دُونَ الْحَدِّ قُلْتُ دُونَ ثَمَانِينَ - قَالَ لَا وَ لَكِنْ دُونَ الْأَرْبَعِينَ - فَأَيُّهَا حَدُّ الْمَمْلُوكِ - قَالَ قُلْتُ: وَ كَمْ ذَاكَ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ ع - عَلَيَّ قَدْرُ مَا يَرَى الْوَالِي مِنْ ذَنْبِ الرَّجُلِ وَقُوَّةَ بَدَنِهِ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شُهُودٍ زُورٍ فَقَالَ - يَجْلُدُونَ حَدًّا لَيْسَ لَهُ وَقْتُ وَ ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ.

به آنها اشاره شد. بر این اساس نمی‌توان با برخی صاحب‌نظران در ادعای تواتر اجمالی (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۳۳) نیز موافقت کرد، زیرا موضوع تواتر، قدر مشترک این روایات خواهد بود که بیش از حبس به‌عنوان مقدمه یا تشدید مجازات را ثابت نمی‌کند. با توجه به نتیجه یادشده، تقنین مجازات حبس به‌عنوان مجازات تعزیری ممکن نیست، و در مقام تعمیم مجازات حبس به مواردی که در قانون مجازات اسلامی آمده است، نیازمند تمسک به عناوین ثانوی یا حکم حکومتی هستیم.



کتابنامه

- قرآن کریم.

١. ابن أبی جمهور، محمد بن زین‌الدین (١٤٠٥ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم: دار سید الشهداء للنشر.
٢. ابن العربی، محمد بن عبدالله (١٤٢٤ق). *احکام القرآن*، تحقیق و تعلیق محمد عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٣. ابن قیم، محمد بن ابی بکر (١٤٢٨ق). *الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة*، تحقیق نایف بن احمد الحمد، مکه: دار عالم الفوائد.
٤. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤٠٥ق). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزة.
٥. ابوداود، ابن اشعث سجستانی (١٤١٠ق). *سنن أبی داود*، تحقیق و تعلیق سعید محمد اللحام، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.
٦. بیهقی، احمد بن حسین (١٤١٤ق). *سنن البیهقی الکبری*، تحقیق محمد عبد القادر عطا، مکه المکرمة: مکتبه دارالباز.
٧. ترمذی، محمد بن عیسی (١٤٠٣ق). *الجامع الصحیح (السنن الترمذی)*، تحقیق و تصحیح، عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
٨. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (١٣٨٥ق). *دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام*، قم: مؤسسه آل البيت(ع) لإحياء التراث.
٩. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤١٦ق). *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة* (٣٠جلدی)، تصحیح و تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه آل البيت(ع) لإحياء التراث.
١٠. حلی، مقداد بن عبد الله سیوری (١٤٢٥ق). *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم: مرتضوی.
١١. خوانساری، آقا جمال الدین محمد بن آقا حسین بن محمد (بی‌تا). *التعلیقات علی الروضة البهیة*، قم: منشورات المدرسه الرضویة.

۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۱ق). *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تهران: کتابخانه مرتضوی.
۱۳. راوندی، قطب‌الدین، سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*، قم: انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۱۴. زید بن علی (بی‌تا). *مسند زید بن علی*، بیروت: دارمکتبه الحیاء.
۱۵. شوشتری، محمد قی (۱۴۰۶ق). *النجعة فی شرح اللمعة*، تهران: کتابفروشی صدوق.
۱۶. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *نیل الأوطار*، مصر: دارالحديث.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین (بی‌تا). *تفسیر المیزان*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۴۲۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، مصر: دار هجر.
۲۱. طبسی، نجم‌الدین (بی‌تا). *موارد السجن فی النصوص و الفتاوی*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۴۰۸ق). *مجمع البحرین*، به کوشش، سید احمد حسینی، چ دوم، بی‌جا: مکتب النشر الثقافه الإسلامیه.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*، تحقیق و تعلیق، سید حسن موسوی خراسان، الرابعه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. فتحی بهنسی، احمد (۱۴۰۹ق). *العقوبه فی الفقه الاسلامی*، بیروت: دارالشروق.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق)، *کتاب العین*، قم: مؤسسه دارالهجره،
۲۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
۲۷. کاظمی، فاضل، جواد بن سعد اسدی (بی‌تا). *مسالك الأفهام إلی آیات الأحکام*، قم: مرتضوی.

۲۸. لنگرانی، محمد فاضل موحدی (۱۴۲۲ق). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة- الحدود*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار(ع).
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مناوی، عبدالرؤف (۱۴۱۵ق). *فیض التقدير فی شرح جامع الکبیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۱. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق). *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم: نشر تفکر.
۳۲. _____ (۱۴۱۷ق). *نظام الحکم فی الاسلام*، قم: سراپی.
۳۳. _____ (۱۴۲۹ق). *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، قم: ارغوان دانش.
۳۴. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۲۷ق). *فقه الحدود و التعزیرات*، قم: جامعه المفید.
۳۵. نوری، حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.

References

- Al-Qur'ān

1. Abū Dāwūd, Ibn Ashath Sajistānī (1989). *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Sa'īd Muḥammad al-Lihām. Beirut: Dār al-Fikr. (in Arabic)
2. Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1993). *Sunan al-Bayhaqī al-kubrā*, ed. Muḥammad 'Abd-al-Qādir. Meccā: Dār al-Bāz. (in Arabic)
3. Behsanī, Faṭḥī (1988). *al-'Ughūbah fī al-fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Shurūq. (in Arabic)
4. Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad (1984). *Kitāb al-'ayn*, Qom: Dār al-Hijrah. (in Arabic)
5. Al-Ḥillī, al-Miqdād ibn 'Abd Allāh Suyūrī (2004). *Kanz al-'irfān fī fiqh al-Qur'ān*, Qom: Murtaḍawī. (in Arabic)
6. Al-Ḥurr al-'Āmilī, Muhammad b. al-ḤasanḤ (1995). *Tafṣīl wasā'il al-Shī'a ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'ah*, ed. Muḥammad Rizā Ḥusaynī al-Jalālī, Qom: Āl al-Bayt li-Īhyā' al-Turāth. (in Arabic)
7. Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad ibn 'Alī (1983). *'Awālī al-la'ālī al-'azīziyah fī al-aḥādīth al-dīniyah*, Iran: Sayyid al-Shuhadā' Publishing. (in Arabic)
8. Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh (2003). *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. (in Arabic)
9. Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram. (1984). *Lisān al-Arab*, Qom: Nashr Adab al-Ḥawzah. (in Arabic)

10. Ibn Qayyim, Muḥammad bin Abī Bakr (2007). *Al-Ṭuruq al-ḥukmīyah fī al-sīyāsah al-shar'īyah*, ed. Nāyif bin Aḥmad al-Ḥamd, Meccā: Aālam al-Faw'id. (in Arabic)
11. Kāzīmī, Jawād ibn Sa'd. (n.d.). *Masālik al-'afḥām 'ilā 'āyāt al-'aḥkām*. Qom: Murtaḍawī. (in Arabic)
12. Khvānsārī, Jamāl al-Dīn Muḥammad (n.d.). *Al-ta'liqāt 'alā al-rawḍah al-bahīyah*, Qom: al-Madrasah al-Raḍavīyah. (in Arabic)
13. Al-Lankarānī, Muḥammad Fāḍil (1987). *Tafṣīl al-sharī'ah fī sharḥ taḥrīr al-wasīla, al-ḥudūd*, Qom: Author. (in Arabic)
14. Al-Maghribī, Nu'mān b. Muḥammad. (1965). *Da'aim al-Islām wa dhikr al-ḥalāl and ḥarām wa al-qadāyā wa al-aḥkām*, Qom: Āl al-Bayt li-Īḥyā' al-Turāth. (In Arabic)
15. Al-Makārim al-Shīrāzī, Naṣir (1995). *Tafsīr nimūneh*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. (in Persian)
16. Manāwī, Abd-al-ra'uūf. (1994). *Fayḍ al-qadīr fī sharḥ jāmi' al-kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. (in Arabic)
17. Misawī Ardabīlī, Sayyid 'Abdulkarīm. (2006). *Fiqh al-ḥudūd wa ta'zīrāt*, Qom: Jāmi'ah al-Mufīd. (in Arabic)
18. Muntazarī, Ḥusayn 'alī (1994). *Dīrāsāt fī walāyah al-faqīh wa fiqh al-dawlah al-Islāmīyah*, Qom: Nashr Tafakkur. (in Arabic)
19. Muntazarī, Ḥusayn 'alī (1996). *Nizām al-ḥukm fī al-Islām*, Qom: Nashr Sara'ī. (in Arabic)
20. Muntazarī, Ḥusayn 'alī (2008). *Mujazāthāye Islāmī wa ḥuqūq bashar*, Qom: 'Arghawān Dānish. (in Persian)
21. Nūrī, Ḥusayn (1987). *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbat al-masā'il*, Qom: Āl al-Bayt li-Īḥyā' al-Turāth. (in Arabic)
22. Qummī, 'Alī ibn 'Ibrāhīm (1983). *Tafsīr al-Qummī*. Qom: Dār al-Kitāb. (in Arabic)
23. Raghīb al-'isfahānī, Ḥusayn bin Muḥammad (1942). *Mu'jam mufradāt alfāz al-Qur'an al-karīm*, Tehran: Kitābkhānih Murtaẓawī. (in Arabic)
24. Rāwandī, Qutb-al-dīn, Sa'īd bin Abdūllāh. (1984). *Fiqh al-Qur'an*. Qom: Kitābhkanih Marashī Najafī. (in Arabic)
25. Ṣadūq, Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn, Ali (1992). *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh*, Qom: Daftar 'Intishārāt Islāmī. (in Arabic)
26. Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī (1992). *Nayl al-awṭār*, Egypt: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic)
27. Shoostari, Muḥammad Taqī. (1985). *al-Naj'ah fī sharḥ al-lum'ah*, Tehran: Kitābforūshī Ṣadūq. (In Arabic)
28. Ṭabarī, Muḥammad al-Jarīr. (2001). *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'an*, Egypt: Dār Hijr. (in Arabic)
29. Ṭabarsī, al-Faḍl ibn al-Ḥasan (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Naṣir Khusraw. (in Arabic)
30. Ṭabasī, Najm al-Dīn. (n.d.). *Mawārid al-sijn fī al-nuṣuṣ wa al-fatāwā*. Qom: 'Intishārāt Daftar Tablīghāt 'Islāmī. (in Arabic)

31. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (n.d.). *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Jāmi'ah Mudarrisīn. (in Arabic)
32. Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īs.. (1983). *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ (al-sunan lil Tirmidhī)*, ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān, Beirut: Dār al-Fikr. (in Arabic)
33. Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn bin Muḥammad (1987). *Majma' al-baḥrayn*, ed. Sayyīd 'Aḥmad al-Ḥusaynī. [Tehran]: Maktabah al-Nashr al-Thiqāfah al-Islāmīyah. (in Arabic)
34. Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, (1986). *Tahdhīb al-aḥkām*, ed. Sayyīd Ḥasan al-Mūsawī Kharasān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. (in Arabic)
35. Zayd bin Ali (n.d.). *Musnad Zayd bin Ali*, Beirut: Dār Mactabah al-Ḥayāt (in Arabic)

