

رویکرد قرآن و روایات در تشریح احکام قصد مجرمانه

چکیده

قصد مجرمانه از موضوعات اختلافی فقه جرایمی است. توجه فقها تاکنون بر استنباط حکم اولیه آن (حرمت) بوده است. از ادله و حکم ثانوی آن تاکنون بحثی نشده است. افزون بر این، در استنباط از ادله هم کم دقتی‌ها و ناسازگاری‌هایی دیده می‌شود. از جمله ادله اولیه و ثانویه متعارض تلقی و قاعده «الجمع مهمما امکن» جاری دانسته شده است. در حالی که فرض تعارض و جمع دلالتی میان این دو سنخ از ادله موضوعاً منتفی است. هدف تبیین رویکرد قرآن و روایات در تشریح احکام اولیه و ثانوی موضوع با روش توصیفی-تحلیلی است. این نوشتار با واکاوی ادله، به دو تشریح مستقل در موضوع دست یافت که هر یک دارای ماهیت، مبانی و کارکرد‌های متفاوتی است. در تشریح اولیه، قصد مجرمانه حرام و منشا استحقاق کیفر از جمله حد و تعزیر دانسته شده است. اما در تشریح ثانوی عفو مومنین مهمتر تلقی شده است. با این دو تشریح مستقل در موضوع، اولاً صورت مسأله و مناسبات ادله تغییر پذیرفت و تعارض روایات بر طرف شد. ثانیاً تعلیل فقهی رکن معنوی جرایم عمدی امکان پذیر و جرم‌انگاری در مصادیق اختلافی حقوق کیفری (مقدمه جرم، شروع به جرم، جرم عقیم و...) تسهیل و قاعده مند می‌شود.

واژگان کلیدی: حکم تکلیفی، حکم امتنایی، قصد مجرمانه، قرآن، روایات، استحقاق کیفر، عفو کیفر.

مقدمه

احکام قصد مجرمانه از موضوعات اختلافی است که در علم اصول عمدتاً از نظر مبانی آن و در فقه جزایی از حکم فقهی آن واکاوی و بحث می‌شود. این مبانی و احکام در حقوق جزا نیز مورد استناد است و مبنای جرم‌انگاری به ویژه در مصادیق اختلافی (مقدمه جرم، شروع به جرم، جرم عقیم و محال) می‌باشد. تبیین رویکرد قرآن و روایات در مسأله نیازمند توضیح مفاهیم کلیدی عنوان است. مفهوم اول حکم است. این ماده و مشتقات آن در اصل به معنای بازداشتن برای اصلاح، رفع ظلم و خلاف است که با مناسبت در موارد مختلف همچون قضاوت، فرمان دادن، حکمت (از سنخ علم)، اتقان و... به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ ق ج ۳، ص ۶۶). این واژه همچنین به معنای فصل خصومت هم به کار می‌رود (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۵) که با هدف رفع ظلم انجام می‌گیرد. معنای لغوی این واژه، در تشریح «حکم شرع» هم تضمین شده است. چون حکم شرع نیز برای مرزگذاری رفتار ممنوع و مجاز براساس مصالح و مفسدات بندگان تشریح و صادر شده است. این حکم در یک تعریف مشهور عبارت از «خطاب

شرعی است که به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد» (حکیم، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۲). این خطاب (حکم) در یک تقسیم بندی به تکلیفی و امتنانی تقسیم می‌شود. «تکلیف» به معنای مشقت و کلفت است (طوسی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۲۵). در مقابل، «امتنان» به معنای احسان و انعام است (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۵۴۶؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۷). امتنان در مقابل احکام تکلیفی به معنای تخفیف و تسهیل در احکام تکلیفی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰۵). این دو اصطلاح بیانگر دو رویکرد شرع در تشریح احکام است. تخطی از احکام تکلیفی الزامی مجازات در پی دارد. این مجازات عادلانه و به میزان استحقاق است. اما احکام امتنانی برای تسهیل و ایجاد انعطاف در احکام تکلیفی و یا کیفر تخطی به آن تشریح شده است. این دو رویکرد یک اعتقاد کلامی است. تشریح احکام بر مبنای عدل الهی انجام شده است. اما پاداش و کیفر، کمتر و بیشتر از میزان عدالت و استحقاق است (مفید، ۱۴۱۳ ص ۵۷). مصادیق این احکام متکثر (برائت، لاضرر، اضطرار، لاجرح و...) است (آخوند، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۰). همچنین عفو با توبه، تکفیر سیئات و ... از این مقوله است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸). ادله و نهادهای امتنانی آثار و احکام خاصی خود را دارد که از جمله از آثار این نوع از احکام در علم اصول در ذیل حدیث «رفع» بحث شده است. از آثار رفع عقاب است (آخوند، ۱۴۰۹ق، صص ۳۴۰-۳۴۱). کسی در حالاتی همچون اضطرار، عسر و حرج و... که از احکام امتنانی است، معتقد به مجازات نشده است. چون امتنان الهی با کیفر و تعزیر قابل جمع نیست. مفهوم دیگر، «قصد مجرمانه» است که اولین مرحله ای تحقق فعل مجرمانه می‌باشد. تعبیر مختلفی از جمله اراده، قصد، عزم و نیت در بیان مساله به کار می‌رود. قصد از مراحل اراده است. اراده در لغت به معنای طلب و خواستن با مدارا است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۷۱). طلب همراه با اختیار و انتخاب است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۲۶۹). از اراده در علوم مختلف همچون فلسفه، کلام، روانشناسی و علم اصول بحث شده است. بنابه مناسبت و از باب اختصار، بحث در باره آن را صرفاً از منظر مبانی و منابع فقه جزایی پی می‌گیریم. از این موضوع در علم اصول عمدتاً در بحث «وحدت و تعدد طلب و اراده» گفتگو می‌شود. اندیشه ورزان این حوزه اراده را حالت و کیف نفسانی دانسته‌اند که با آگاهی و علم توأم است. از جمله صاحب کفایه اراده را به شوق موکد که باعث تحریک عضلات و یا امر و نهی می‌شود، تعریف کرده است و تصور، تصدیق به فایده آن و میل و رغبت را از مقدمات آن دانسته است (آخوند، ۱۴۰۹ق، ص ۶۵). همچنین، مرحوم نائینی اراده و مقدمات آن را از کیفیات نفس دانسته است (نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۱۳۱). برخی با تفکیک مراحل اختیاری و غیر اختیاری اراده، قصد را به فعل و انفعال آگاهانه نفس تعریف کرده که در نفس استقرار می‌یابد و با آنچه که خطورات قلبی زود گذر است، متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۳۶). برخی مرحله قصد را در فرایند اراده مشخص کرده است. طبق این تعریف، قصد به معنای توجه به عمل و اقدام برای انجام آن است که در مرحله آخر اراده نزدیک عمل قرار دارد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۲۶۸). بنابراین، در قصد جنایی دو عنصر اساسی وجود دارد: اول علم و آگاهی از ماهیت فعل، وصف مجرمانه و نتایج آن؛ دوم اختیار و انتخاب در انجام فعل مجرمانه. در مجموع، قصد کیف نفسانی استقرار یافته در نفس برای رسیدن به هدف دلخواه از طریق انجام رفتار است. این هدف در قصد مجرمان حسب مورد مخالفت با امر و نهی شارع یا دستورات مقام و مرجع صلاحیتدار در قانون است.

قصد مجرمانه از موضوعات مهم فقه جزایی است که از دیرباز مورد بحث و گفتگو اندیشمندان این حوزه بوده و می باشد. در حد واکاوی این تحقیق و برخی تحقیقات (حسینی؛ فخّار اصفهانی؛ رحمانی سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۴۴۴)، اولین بار شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ق) در «القواعد و الفوائد» در قرن هشتم از این موضوع سخن گفته است. ایشان در یکجا در باره لزوم اظهار اراده در تحقق عقود و ایقاعات از جمله در «ظهار» سخن گفته است (عاملی، بی تا، ج ۱، ۵۱). همچنین این مولف شهیر در فایده بیست و دوم تحت عنوان «نیه المومن خیر من عمله» در باره مناسبات روایات و جمع دلالتی آنها از موضوع گفتگو کرده است (عاملی، همان، صص ۱۰۸-۱۱۴). اما مهمترین اظهار نظر وی در موضوع در فایده یازدهم است. در این فایده می نویسد که «نیت» تا عملی نشده در استحقاق ذم و عقوبت اثر گذار نیست و در اخبار از آن عفو شده است (همان ص ۱۰۷). پس از ایشان، صاحب فصول موضوع را تحت عنوان «تجری» عنوان نموده است (حسینی؛ فخّار اصفهانی؛ رحمانی سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۴۴۴). محقق اصفهانی معروف به صاحب فصول (۱۲۵۴-۱۱۸۵ق)، در بحث «تجری» (جرم عقیم) بر استحقاق کیفر در آن تاکید کرده است. اما به اعتقاد وی تجری حرام نیست. همچنین عقوبت بر مجرد «نیت» را نمی پذیرد. دلیل عدم عقوبت در مجرد نیت را عدم کتابت «نیت سوء» بر امت از باب تفضل دانسته است (اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۹۰). بعد از صاحب فصول، شیخ انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق) به تفصیل و به شکل گسترده ی به موضوع تجری پرداخته است. این فقیه نامدار تجری را به شش قسم تقسیم بندی و «قصد مجرمانه» را یکی از اقسام آن معرفی کرده است. ایشان به ابعاد مختلف موضوع پرداخته از جمله از منظر ادله فقهی هم آن را بحث کرده است (انصاری، ۱۲۱۴، ج ۱، صص ۸-۱۵). این فقیه به قبح فاعلی تجری از جمله قصد مجرمانه اذعان کرده است. اما قبح فعلی و حرمت آن را نمی پذیرد. وی به آیات به اجمال اشاره کرده. اما به روایات و جمع دلالتی آنها به تفصیل پرداخته است. وی روایات عفو با روایات حرمت و عقاب را متعارض دانسته و دو جمع دلالتی در مساله ارائه کرده است که در ادامه به آن اشاره و نقد می شود. پس از شیخ انصاری، شاگردش، صاحب کفایه (۱۲۵۵-۱۳۲۹ق) «قصد علنی شده» را عامل استحقاق عقوبت دانسته است و به آیات و روایات به طور کلی اشاره کرده است و از دلالت آنها بر عقوبت در مساله گفتگو می کند (آخوند، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۰). همچنین اصولیون و فقهایی دیگر هم به مساله ورود کرده اند. از جمله آقا ضیا عراقی (۱۲۷۸-۱۳۶۱ق) در نهاییه الافکار با رد حرمت تجری، به قبح آن از باب انطباق عنوان طغیان معتقد است و بر استحقاق عقاب در قبال آن تاکید می کند (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۱). همچنین، میرزای آشتیانی (۱۲۴۸-۱۳۶۱ق) هم روایات را متعارض تلقی کرده و روایات عفو را بر مجرد قصد حرام و یا به انصراف ارادی از ارتکاب حرام ناظر دانسته است (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۱ ص ۲۷). در این میان، شهید صدر (۱۳۵۰-۱۴۰۰ق) معتقد است که روایات حد اکثر بر استحقاق عقاب -و نه حرمت- مساله دلالت دارد. ایشان یک جمع ارائه می کند و می نویسد که روایات عدم عقاب بر عدم فعلیت عقاب از باب تفضل و امتنان دلالت دارد که در برخی روایات نیز آمده که خداوند بر فرزندان آدم تفضل کرده و آنچه آنها نیت می کنند اما به آن عمل نمی کنند کتابت نکند (شهید صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۶۵). در نهایت آقای خویی بر عدم حرمت تجری تاکید کرده ولی بر استحقاق عقاب از باب هتک مولی اذعان می نماید (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸). ظاهراً آخرین نوشته در این باره یک پایان نامه تحت عنوان «بررسی و تبیین حکم تجری از دیدگاه اصول و آیات و روایات است» (حسینی؛ فخّار

اصفهانی؛ رحمانی سبزواری، ۱۳۸۴) که در کتابخانه مجتمع عالی علوم انسانی قم نگهداری می شود. در این پایان نامه به آیات اشاره و برخی جمع های دلالتی از جمله دلالتی شیخ انصاری در آن نقل شده است.

همانطور که ملاحظه شد، بحث از «قصد مجرمانه» قدمت زیادی دارد و بزرگان زیادی از آن گفتگو کرده اند. با این حال، کاستی ها و خلاء ها و تهافت ها در اظهار نظر ها و اعمال اصول و قواعد کم نیست که به برخی از آنها به اختصار اشاره می شود. اولاً اینکه تمرکز فقها و اصولیون بر استنباط حکم اولیه مساله بوده و از حکم ثانویه آن یا بحث نکرده و یا با اشاره از آن عبور کرده اند. ثانیاً ملاحظه شد که اثبات حکم اولیه مساله از طریق مبانی عقلی- اصولی (قبح فعلی) ممکن نیست. ثالثاً اینکه فقها در اثبات حکم اولیه مساله بر روایات تمرکز داشته اند و تنها معدودی از فقها از جمله شیخ انصاری و آخوند به آیات به طور کلی اشاره کرده اند. در بحث از روایات نیز چندین نکته در اظهار نظر ها قابل ذکر است. اول اینکه در تصویر صورت مساله و تبیین مناسبات ادله دقت کافی صورت نگرفته است. از جمله در مواردی زیادی روایات تشریح حکم حرمت با روایات حکم ثانوی- امتنانی مساله (روایات عفو و عدم کتابت) از مصادیق تعارض تلقی و قاعده این باب «الجمع مهما ممکن» جاری دانسته شده است. از باب مثال، شیخ انصاری روایات عفو را با روایات حرمت و عقاب متعارض دانسته و دو جمع دلالتی بر مبنای آن ارایه کرده است^۱ در حالی که روایات حکم امتنانی عفو از ادله ثانوی است و با روایات اثبات حکم اولیه حرمت و عقاب در تعارض نیست. حرمت و استحقاق کیفر، موضوع روایات عفو است و تا استحقاق کیفر نباشد، عفو آن سالبه به انتفاء موضوع است. روایات حرمت و استحقاق عقوبت ناظر به مرحله تشریح حکم اولیه حرمت است. ولی روایات عفو ناظر به مرحله بعد از استحقاق کیفر است. این عدم دقت لازم در مناسبات ادله اولیه و امتنانی ثانویه باعث غفلت از تبیین حکم امتنانی مساله تاکنون شده است. سوم اینکه تعدادی از فقها همچون شهید اول، صاحب فصول و شهید صدر به روایات امتنانی عفو و عدم کتابت عقوبت در چند سطر اشاره کرده اند که نقد هایی بر تبیین مساله و استدلال آنها وارد است. از جمله نقد های وارده بر اظهار نظر شهید اول (نیت تا عملی نشده به دلیل روایات عفو موجب استحقاق دم و عقاب نیست) آن است که فرض تعارض بین روایات عفو و روایات استحقاق عقاب دقیق نیست. علاوه بر این، روایات عفو مانع استحقاق عقوبت نیست. استحقاق عقوبت موضوع عفو است. عفو بدون استحقاق و فعلیت عقوبت، سالبه به انتفاء موضوع است. همچنین به چند نکته در باره دیدگاه شهید صدر (ره) در مساله اشاره می شود. از جمله اینکه تعبیر عدم فعلیت عقاب از باب تفضل و امتنان دقیق نیست. زیرا ادله احکام امتنانی عدم کتابت نیت سوء باعث عدم فعلیت ادله و احکام اولیه نمی شود. تعبیر عدم فعلیت عقاب با عدم کتابت عقاب در قصد مجرمانه ناسازگار است. با عدم فعلیت عقاب عدم کتابت آن بی معنا است. وقتی حکم و عقوبتی فعلی نیست عدم کتابت آن سالبه به انتفاء موضوع است. حکم غیر فعلی عقوبت ندارد. افزون بر این، استناد به روایتی با محتوای تفضل بر فرزندان آدم جامع و سازگار با روایات این باب نیست. روایات تفضل (عفو، مغفرت مومنین و...) چنانکه خواهد آمد، متکثر است و برآیند آنها از باب جمع «مطلق و مقید» عفو و عدم کتابت عقاب مومنین امت است و نه اولاد آدم و امت به معنای عام. با ملاحظه نکات فوق، این سوال طرح می شود که رویکرد جامع آیات و روایات در احکام اولیه و ثانویه قصد

مجرمانه چیست؟ پاسخ به این سؤال می تواند ابعاد مساله را روشن کند و ما را در دریافت و ارائه رویکرد جامع قرآن و روایات یاری رساند.

تبیین مساله از جهات مختلف علمی و کارکردی پر اهمیت است. از یک سو، اولاً تکلیف حکم اولیه موضوع مشخص و ابهام و اختلاف در این زمینه بر طرف می شود. ثانیاً ادله و حکم ثانوی - امتنانی مساله برای اولین بار در اینجا واکاوی و تبیین می شود که یک امر ارزشمند است. ثالثاً خلاء ها و کم دقتی ها که در روند استنباط حکم مساله وجود دارد و تبیین شد، بر طرف می شود. از جمله با ارائه صورت مساله جدید از مساله در مناسبات ادله، تعارض روایات بر طرف می سازد و مناسبات ادله به صورت علمی بیان و قواعد مقتضی و حاکم در این ارتباط مشخص و اعمال می شود. رابعاً اینکه در این نوشتار از روش جدیدی در اثبات حکم مساله بهره گرفته می شود. در اینجا حکم حرمت از طریق ابعاد جزایی قصد مجرمانه که در آیات (عنوان جزایی، محاسبه و مسئولیت کیفری، استحقاق مجازات حد و تعزیر و...) آمده، استنباط می شود. از دیگر سو، این موضوع کارکردهای مهمی دارد. از جمله با اثبات حکم موضوع (حرمت) مساله عدالت و فسق مرتکبان آن روشن می شود که آثار فراوانی در تصدی صلاحیت هایی که عدالت در آنها (قضا، عبادت، شهادت و...) است، دارد. به علاوه، این بحث آثار و کارکردهای مبنایی و گسترده ای در حقوق کیفری دارد. با تبیین احکام اولیه و ثانویه موضوع، امکان تعلیل رکن معنوی جرایم عمدی فراهم می گردد و جرم انگاری در حقوق کیفری به ویژه در مصادیق اختلافی این حوزه ممکن و قاعده مند می شود. البته آثار این بحث در جرم انگاری اندیشه مجرمانه، مقدمه جرم، جرم عقیم، جرم محال و برخی مصادیق جرایم امنیتی (اجتماع و تبانی علیه امنیت و...) نمود بیشتری دارد. با این توضیح که اولاً تعلیل فقهی رکن معنوی جرایم عمدی مبتنی بر حکم اولیه (حرمت) قصد مجرمانه است. قصد مجرمانه (رکن معنوی) در حقوق کیفری از ارکان سه گانه جرایم عمدی است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۱). همچنین قصد مجرمانه در قانون مجازات اسلامی از شرایط تحقق جرایم عمدی دانسته شده است (ماده ۱۴۴ ق.م.ا.افزون براین، در جرایم مقید به نتیجه علاوه بر رفتار ارادی، احراز سوء نیت خاص مربوط به هر جرم هم ضرورت دارد) (صادقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۸). وانگهی قصد در موضوع مسولیت کیفری نیز مطرح است. از طرفی، قصد از شرایط اهلیت کیفری می باشد (قیاسی، ساریخانی، ۱۴۰۳، ص ۱۹). متقابلاً فقدان آن در مواردی همچون جنون، مستی، خواب، اجبار و... از عوامل رافع مسولیت کیفری است (همان، ص ۲۸۷). این عوامل رافعه در قانون مجازات اسلامی هم نمود پیدا کرده است. از جمله جنون (ماده ۱۴۹، ق.م.ا) مستی (ماده ۱۵۴ ق.م.ا)، اکراه، (ماده ۱۵۱ ق.م.ا) و... از عوامل رافعه شناخته شده است. حالا سوال این است که این سوء نیت با این مشخصات، اهمیت و اثر گذاری کیفری ناشی از کدام حکم از احکام تکلیفی پنجگانه است؟ پاسخ به این سوال با استدلال «صبر و تقسیم» مشخص است. قطعاً مکروه و مباح چنین احکام و آثاری کیفری نمی تواند داشته باشد. زیرا بنابه یک تعبیر مشهور فلسفی-عقلی «فاقد شی نمی توانند معطعی شی» باشد؛ چیزی که خود حرام و جرم نیست، نمی تواند عنصر و مبنای جرم انگاری باشد. از میان احکام تکلیفی تنها حرمت می تواند چنین آثاری داشته باشد. به تعبیری، رکن دانستن آن متوقف بر حرمت فقهی آن است. در غیر این صورت رکن تلقی کردن آن در نظام کیفری اسلام با تردید مواجه می شود. بنا به یک بیان فقهی-اصولی می توان مساله را به

این صورت توضیح داد که ارکان سه گانه جرم از چهار حالت (ماهیت، جزء یا شرط و یا مشخصه) خارج نیست. در این میان رکن قانونی جایگاه شکلی دارد و نه ماهوی. عمل قانونگذار در حد شناسایی و تطبیق عنوان مجرمانه با رفتار و شرایط و اوضاع و احوال هر جرم است. در مقابل دو رکن دیگر مهم است و از تعبیر «رکن» و «عنصر» می توان در یافت که عنصر معنوی و مادی، اصل ماهیت یا از اجزا و یا از شرایط مرکب (جرم) است و مشخصه نمی باشند. این فرض دو حالت قابل قبول پیدا می کند. یک اینکه هر دو (قصد و فعل مادی) هر دو از شرایط باشد که درست نیست؛ زیرا شرایط بدون مشروط (ماهیت) قابل تحقق نیست. حالت دوم اینکه هر دو جز و بخشی از ماهیت مرکب باشد که دلیلی بر این امر وجود ندارد. علاوه بر این، تشکیل مرکب (جرم) از اجزای ناهمخوان، فاقد سنخیت و از دو مقوله (فعل جوانحی و جواحی) قابل استبعاد است. به نظر می رسد که قصد مجرمانه اصل ماهیت مرکب (جرم) است و فعل مجرمانه شرط تحقق آن. شواهد و نشانه های این تحلیل در روایات دیده می شود. چنانکه در بحث از روایات ملاحظه خواهد شد، نیت نیک و سوء در روایات اساس عمل، بهتر و بد تر از آن و... معرفی شده است. بنابراین، رکن بودن قصد مجرمانه دارای منطق و تعلیل فقهی است. ثانیاً آثار این بحث در جرم انگاری مصادیق اختلافی حقوق جزا مهم و متعدد است. مصداق اول، ابهام و تردید در جرم انگاری قصد شریانه است. در حد بر این تحقیق حقوقدانان تماماً معتقدند که جرم انگاری این مرحله از فرایند مجرمانه فاقد منطق و دلیل است و در این ارتباط به دلایل مختلفی استناد می کنند. از جمله یکی از حقوقدانان می نویسد که حقوق جزا به دلایلی در این مرحله از مراحل کیفری دخالت نمی کند. دلیل اول مشکل اثبات این مرحله است که اثبات آن مشکل می باشد و اینکه اثبات و احراز آن تفتیش عقاید است. دلیل دوم اینکه جرم انگاری این مرحله باعث سوء استفاده حکام دیکتاتور می شود. دلیل اینکه سوم اینکه جرم انگاری این مصداق باعث افزایش افرادی با سوء نیت در زندان می شود (صادقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۵). همچنین یکی دیگر از حقوقدانان جرم انگاری قصد مجرمانه را به مفهوم عام مصداق تفتیش عقاید دانسته که در قانون اساسی ممنوع اعلام شده است (آقای نی، ۱۴۰۲، ص ۹۹). علاوه بر این، در نظام حقوقی ایران نیز این مرحله، جرم شناخته نشده است. حتی بالاتر در ماده ۱۲۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ به جرم نبودن مجرد قصد ارتکاب جرم، تصریح شده است. در ارتباط با این اظهار نظر ها در موضوع چند نکته قابل اشاره است. یک- اینکه قصد ارتکاب جرم مصداق تفتیش عقاید نیست. عقیده و باور ناشی از دلایل علم آور است و یک موضوع کلامی. اما قصد ارتکاب جرم فعل نفسانی است که برای مقاصد مشخصی انجام می شود. دوم- اینکه جرم انگاری تابع ملاکات واقعی (حسن و قبح و مصالح و مفاسد) در مقام ثبوت است. مشکل اثبات بحث دیگری است که مانع جرم انگاری نباید تلقی شود. مشکل اثبات در ارتداد (تغییر عقیده) هم وجود دارد. این مساله در ذیل آیه ارتداد توضیح داده می شود که ارتداد با نیت محقق می شود. دوم اینکه پذیرش استدلال تفتیش عقاید راه را برای احراز قصد در جرایم عمدی و تشخیص مرتکبان این نوع جرایم می بندد. سوم- اینکه حکم امتنانی کیفر (عفو عقوبت مومنین) در قصد مجرمانه جلو سوء استفاده حکام دیکتاتور را می گیرد. چهارم- اینکه با این حکم مشکل افزایش جمعیت کیفری در زندان هم رخ نمی دهد. پنجم اینکه احکام اولیه قصد شریانه راه را برای جرم انگاری این مرحله بنحوی باز می کند که آثار و لوازم منفی در پی نداشته باشد. ششم اینکه دیدگاه فعلی قانون مجازات اسلامی منطبق با احکام اولیه و ثانویه مساله نیست و نیازمند اصلاح و تطبیق است.

مصدق دوم ابهام و تردید در جرم انگاری مقدمه جرم است. حقوقدانان عموماً جرم انگاری مقدمه را از باب استثنا دانسته اند. از جمله یکی از حقوقدانان در این ارتباط می نویسد که مقدمه جرم، جرم نیست و در مواردی از باب استثنا جرم مستقل دانسته است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ص ۱۵۰). همچنین برخی دیگر از حقوقدانان بر این امر با ادبیات مشابه تأکید می نمایند (منصور آبادی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۰). علاوه بر این تعدادی از حقوقدانان دیگر در بیان اشکال در جرم انگاری این مرحله به دیدگاههای فقها در مقدمه حرام استناد کرده و می نویسند که اکثر اصولیون مقدمه حرام را حرام نمی دانند و آنهایی که هم که حرام می دانند تنها مقدمه تولیدیه را حرام می دانند (الهام، برهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۸). علاوه بر این، باید افزود که در قانون مجازات اسلامی هم، مقدمه به عنوان یک قاعده کلی جرم تلقی نشده است (ماده ۱۳۲ ق.م.ا). در ادامه خواهیم گفت که با ملاحظه احکام اولیه مساله، مبنای فقهی جرم انگاری این مصداق فراهم می شود و از استثنا بودن چنانکه در برخی آثار حقوقی به آن اشاره شده، خارج می شود. مصداق سوم اختلاف و تردید در جرم انگاری شروع به جرم است. از طرفی جرم انگاری شروع به جرم بر سه نظریه ذهنی، عینی و تلفیقی از این دو نظریه استوار است (منصور آبادی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۲۵۲-۲۵۳). در نظریه عینی توجه به رفتار و آثار آن است. اما در نظریه ذهنی توجه به قصد مجرمانه است و رفتار صرفاً بیانگر اراده است. البته رفتاری شروع به جرم است که قابل تفسیر نبوده و بدون ابهام بر قصد مجرم بر ارتکاب جرم خاص دلالت کند (صادقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۴). همچنین سوء نیت در مجازات شروع به جرم اهمیت اصلی را دارد و بدون آن دلیلی بر مجازات در این مصداق وجود ندارد (همان، ص ۱۴۱؛ زراعت، ۱۴۰۰، ص ۱۵۹). علاوه بر این، برخی می نویسند که از مباحث مهم در نظام کیفری ایران چرایی جرم انگاری شروع به جرم است. برای جرم انگاری شروع باید دو تاسیس فقهی مقدمه حرام و تجری ملاحظه شود و سپس دیدگاهها در تجری و مقدمه حرام ذکر می کند و می افزاید که اکثر اصولیون و فقها مقدمه و تجری را حرام و قابل مجازات نمی دانند (الهام، برهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۸). در اینجا باید گفت که با اثبات حرمت اولیه قصد مجرمانه، نظریه ذهنی (قصد مجرمانه) در شروع دارای مبنای فقهی می شود. چون مساله اصلی در شروع به جرم همان قصد است و نه شروع به عملیات مادی جرم که حقوقدانان هم به آن اذعان دارند. همچنین اشکال فقهی جرم انگاری در شروع به جرم یعنی عدم حرمت آن بر طرف می شود. مصداق چهارم اختلاف در حقوق کیفری در جرم انگاری جرم عقیم و محال است. جرم محال با مساله «تجری» در علم اصول منطبق است. در جرم محال، ارتکاب جرم موضوعاً منتفی است. اما در عقیم امکان تحقق جرم وجود دارد. اما به دلیل عدم مهارت، ناکارآمدی وسیله و... جرم محقق نمی شود (همان، ص ۲۵۸). برخی می نویسند که در جرم انگاری، جرم محال به دلیل اختلاف فقها در حرمت تجری و اینکه اکثر اصولیون معتقد به عدم حرمت آن هستند، اختلاف نظر وجود دارد (همان، ص ۲۵۸). با این حال، این مصداق در قانون مجازات اسلامی جرم انگاری شده است. بنابه عقیده برخی از حقوقدانان هم جرم عقیم و هم محال با شرایطی مصداق تبصره ماده ۱۲۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ است (صادقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲). چند نکته در اینجا قابل ذکر است. اول اینکه دیدگاهها در تجری (جرم محال) ملاحظه شد و مورد نقد قرار گرفت. دوم اینکه با استنباط حکم فقهی اولیه مساله، مبنای فقهی برای جرم انگاری جرم محال (تجری) و به طریق اولویت جرم عقیم فراهم می شود و بدین ترتیب، جرم انگاری آن در قانون مجازات اسلامی توضیح فقهی می یابد.

مصادیق پنجم تعلیل فقهی جرم انگاری، «تبانی» علیه امنیت داخلی و خارجی است که در ماده ۶۱۰، ق.م.ا. جرم مستقلی شناخته شده است. مسلماً تبانی و توافق دو یا چند نفر علیه امنیت بدون حرمت فقهی آن در نظام کیفری اسلام بحث پذیر و قابل ایراد است. اما حکم اولیه مساله راه را برای جرم انگاری این گونه مصادیق نیز فراهم می سازد.

در اینجا با ملاحظه احکام قصد ارتکاب جرم و اصول قواعد فقهی حاکم، جرم انگاری در مصادیق فوق توضیح داده می شود. به این معنا که قصد ارتکاب جرم در حالت اولیه (براساس مصالح و مفسدات ثابت اولیه) حرام است. اما در حالت ثانویه (به اقتضا اوصاف الهی مثل لطف، غفور و...)، کیفر در مجرد قصد شیرانه مورد مغفرت قرار گرفته است. با این حال امکان جرم انگاری به صورت موردی فراهم است. این جرم انگاری از دو طریق ممکن است. طریق اول؛ اینکه عفو مومنین در قصد شیرانه از باب امتنان تشریح شده است و مرتکبان با انجام مقدمه، شروع به عملیات مادی جرم و... و عدم رعایت شرایط امتنان دیگر مشمول حکم امتنانی مغفرت نمی باشند و حکم اولیه (حرمت) مساله جریان پیدا می کند. طریق دوم؛ اینکه در تراحم مصالح و مفسدات قاعده شرعی - عقلی اهم و مهم حاکم است. همچنین، در تراحم احکام ثانویه با یگدیگر نیز این قاعده جاری است (آخوند، ۱۴۰۹، ص ۳۸۳). حکم امتنانی مغفرت ناظر به حالت عادی است و نه حالت نامتعارف و استثنا. مصادیق استثنا (اهم) از این حکم خارج است. اهم یا موضوعی است یا رفتاری و یا هر دو. اهم موضوعی شامل جرایم امنیتی از جمله «تبانی» می شود که با توافق اراده چند نفر جرم به شکل گروهی انجام می گیرد. اهم رفتاری در جایی است که علاوه بر قصد، فاکتور و متغیر دیگری از جمله اقدامات عملی خارجی (ارتکاب مقدمه، شروع به عملیات مادی جرم و...) دخالت داشته باشد. این مصادیق هم مشمول قاعده «اهم» است و قابل جرم انگاری. بدین ترتیب، جرم انگاری در مقدمه جرم و شروع به جرم و... از استثنا و خلاف قاعده بودن خارج می شود. بدیهی است که قاعده مند شدن جرم انگاری در مصادیق مذکور دارای اهمیت بالایی است.

هدف تبیین و ارائه حکم تکلیفی - امتنانی قصد مجرمانه در حالت اولیه و ثانویه براساس آیات و روایات است. در این راستا مطالب این نوشتار، به این ترتیب ساماندهی و تنظیم می شود. در ابتدا رویکرد آیات و روایات در تشریح حرمت اولیه قصد مجرمانه واکاوی می شود. سپس رویکرد آیات و روایات در تشریح حکم ثانوی - امتنانی آن (عفو کیفر مومنین) تحلیل می شود. در بخش سوم از مناسبات آیات و روایات متهاافت در موضوع بحث می شود. در نهایت برآمد بحث به اختصار بیان می شود.

۱. رویکرد آیات و روایات در تشریح حکم حرمت تکلیفی قصد مجرمانه

از قصد مجرمانه در ذیل عنوان «تجری» بحث شده است. همانطور که در مقدمه ملاحظه شد، اختلاف در مساله شدید است. این مساله از جهات مختلف واکاوی شده و مبانی مختلف، مورد استدلال و استناد قرار گرفته است. با این حال حرمت آن در علم اصول به دلیل عدم قبح فعلی آن پذیرفته نشده است. اما در باره دلالت آیات و روایات مساله فرق می کند. برخی با توجه به مفاد برخی روایات و جمع آنها از امکان اثبات حرمت تجری در برخی صور (در صورت اشتغال به مقدمات و وقوع مانع از ارتکاب عمل) سخن گفته است. اما در نهایت می نویسد که حرمت تجری خالی از دلیل است و قول قوی تر عدم حرمت آن است (نائینی،

۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۵۳). همچنین یکی دیگر از فقها می نویسد که در دلالت آیات و روایات بر حرمت تجری مناقشه واضح است (آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، صفحه ۲۸). با این حال از برخی آثار نقل شهرت فتوایی در مساله نقل شده است (رشتی، ۱۳۱۳ق، ص ۳۳۲). در هر صورت با توجه با آنچه در مقدمه بررسی شد، شهرت فتوایی در حرمت تجری قابل تامل است. با این حال این شهرت از وجود دیدگاه حرمت در مساله حکایت می کند. گفتیم که تمرکز فقها در مساله مانند سایر ابواب فقه بر روایات می باشد. اما در این نوشته برعکس، تمرکز بر آیات است با شیوه استدلال متفاوت. در اینجا ابعاد جزایی قصد مجرمانه در آیات مورد واکاوی و استدلال قرار می گیرد. با ملاحظه ابعاد جزایی نیت مجرمانه که در آیات جزایی ملاحظه می شود، حرمت قصد به عنوان رویکرد اولیه شرع قابل اثبات و در یافت است. روایات هم با وجود تکثر عددی و اختلاف محتوایی این رویکرد را تایید می کند.

۱-۱. مبانی کلامی/اصولی حکم حرمت در قصد

مبنای اصلی تشریح احکام و استحقاق کیفر در نظام کیفری اسلام قاعده عقلی «حسن و قبح» است. این قاعده دایره شمول وسیعی دارد. از یک سو، این قاعده با ملاحظه گزاره های کلامی و اصولی حتی بر قصد مجرمانه هم صادق است. اولاً این مرحله از فرایند کیفری در علم کلام به صورت مطلق قابل مذمت دانسته شده است؛ چنانکه در تجرید الاعتقاد، اراده قبیح، مثل رفتار قبیح، قبیح دانسته شده است» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۵۲). همچنین در «التقریب المعارف»، اراده قبیح به مثابه رفتار قبیح دانسته شده است (ابو صلاح حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۳). ثانیاً اینکه این قاعده ذاتی - عقلی است و غیر قابل استثنا می باشد. این قاعده صرفاً ناظر به مکلفین و بندگان نیست. این قاعده حتی شامل رفتار تکوینی - تشریحی الهی هم می شود. تشریح حق تعالی هم بر اساس این قاعده انجام می گیرد (همان). براساس این قاعده تشریح احکام از جمله احکام تکلیفی از سوی حق تعالی واجب و لازم است؛ در غیر این صورت لازم می آید که منع از قبیح بر خدا واجب نباشد و این باطل و حتی مستلزم امر محال است.^۲ سایر متکلمین از جمله بحرانی نیز بر این وجوب و لزوم تصریح کرده است (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۴). ملاحظه شد که دیدگاهها در کلام کلی است و تفصیل داده نشده است. اما دیدگاهها در علم «اصول» با تفصیل و جزئیات بیان شده است. از جمله در این علم بین قبح فاعلی و فعلی تفکیک شده است و تنها قبح فعلی ملازم با حرمت و استحقاق کیفر دانسته شده است. چنانکه در مقدمه ذکر شد، در قبح فاعلی این مرحله از فعل مجرمانه (سوء سریره) اختلاف نظر مشاهده نمی شود. اما چون در مساله تجری حرام واقعی ارتکاب نیافته نیست، حکم حرمت از این جهت قابل اثبات نیست. البته تلاش های برای اثبات قبح فعلی آن صورت گرفته است که با اشکالاتی مواجه است (نائینی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۴۱؛ رشتی، ۱۳۱۳ق، ص ۳۳۲). از این رو، اثبات حرمت مساله از منظر مبانی اصولی سالبه به انتفا موضوع است. از دیگر سو، این مساله همچنانکه در مقدمه گفته شد، از منظر استحقاق عقوبت نیز مورد واکاوی قرار گرفته است. تعدادی زیادی از فقها معتقد به استحقاق کیفر در تجری می باشند. از جمله شیخ انصاری که خود معتقد به استحقاق کیفر در تجری نیست، در مقام بیان اقوال فقها در مساله می نویسد که بنابه ظاهر کلمات اصحاب (فقها) استحقاق عقاب در تجری وجود دارد. حتی اتفاق در مساله نقل شده است (انصاری، ۱۲۱۴، ج ۱، ص ۸). البته، ایشان چنانکه گذشت استحقاق کیفر را به عنوان

خروجی جمع دلالی در دو حالت (عدم انصراف ارادی و اشتغال به مقدمات) می پذیرد. همچنین، آخوند (در قصد علنی شده) و تعدادی دیگر از اصولیون و فقها بر عقوبت در تجری تاکید کردند. همچنین محقق اصفهانی و شهید صدر بر استحقاق کیفر از باب طغیان و اقدام به ظلم علیه مولا استدلال و ادعان کردند. در مجموع، از منظر علم کلام و اصول مبنای استحقاق کیفر و کیفر گذاری این مرحله از فرایند فعل مجرمانه وجود دارد.

۱-۲. ادله حرمت قصد مجرمانه

ادله حکم حرمت در قصد مجرمانه متکثر است و دلالت آنها غیر قابل تردید می باشد. تمرکز در این نوشتار بر آیات جزایی است. آیات به شکل جامع به ابعاد کیفری مساله نگریسته است. به نحوی که جمعا بیانگر تمام ابعاد موضوع است که می توان با استناد به آنها و اعمال اصول قواعد مرتبط حکم حرمت مساله را استنباط کرد.

۱-۲-۱. آیات

قصد مجرمانه موضوع بحث آیات جزایی زیادی واقع شده است. در آیات ابعاد جزایی برای قصد مجرمانه ذکر شده است. این ابعاد کیفری متکثر و در قالب عناوین مختلف (اطلاق عنوان جزایی، محاسبه کیفری، مسئولیت کیفری و استحقاق کیفر) قابل طبقه بندی و واکاوی است که می توان از مجموع آنها حکم تکلیفی قصد مجرمانه را استنباط و دریافت کرد. در این راستا می توان به شیوه های مختلفی استدلال کرد. اما یک استدلال کلی در اینجا ذکر می شود و آن استفاده از برهان «انی» و مناسبات علت و معلولی بین حرمت و ابعاد کیفری فوق است. به این نحو که این ابعاد و آثار کیفری قصد مجرمانه در آیات (عنوان جزایی، مسئولیت کیفری، استحقاق مجازات و...) معلول حکم حرمت در قصد حرام است. چون ارتکاب مباح و مکروه دارای چنین آثاری نمی تواند باشد. به ویژه اینکه در برخی آیات حد و تعزیر در قصد مجرمانه مقرر شده است که قطعاً معلول ارتکاب حرام (کبائر و صغائر) است؛ زیرا بنابه قاعده فقهی «التعزیر لکل معصیه» و «التعزیر لکل حرام» کیفر حد و تعزیر معلول ارتکاب معصیت و حرام است. استدلال بیشتر در این باره در خلال مباحث به صورت موردی و نیز در مقام نتیجه ملاحظه خواهد شد. یک نکته قابل ذکر اینکه در آیاتی «اثم» (بقره ۲۸۳) و «کسب» گناه (بقره ۲۲۵) به قلب نسبت داده شده که منظور خود انسان است. یکی از مفسرین معاصر در این زمینه بحث مفصلی ارائه کرده و می نویسد که مراد از قلب انسان است به معنای نفس و روح است (طباطبایی ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۲۵)؛ چون قصد فعل اختیاری انسان (نفس) است و نه قلب.

یک- اطلاق عنوان جزایی بر قصد

اطلاق عنوان جزایی بر قصد مجرمانه حکایت از حکم تکلیفی حرمت قصد مجرمانه می کند. آیات در این زمینه متکثر است و دلالت آنها حد اقل در حد ظهور است. از جمله در یک آیه عنوان اثم و گناه بر قلب (نفس) اطلاق شده است:

... وَ لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ؛ و کتمان شهادت
نمایید، که هر کس کتمان کند البته به دل گناهکار است و خدا از همه کار شما آگاه است
(بقره، ۲۸۳).

دو جهت بحث در استدلال به آیه باید در نظر گرفته شود. اول از جهت موضوعی و اینکه قصد یک
فعل نفسانی است که موضوع حکم تکلیفی (حرمت) در آیه واقع شده است. دوم از جهت حکمی و اثبات
حکم تکلیفی حرمت که به شیوه های گوناگون قابل استدلال است. اولاً از منظر معنای وصف فاعلی «آثم»
در منابع لغوی است. این واژه، در اصل اسم برای افعالی است که از ثواب دور می کند (راغب، اصفهانی،
حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول،
۱۴۱۲ق، ص: ۶۳). همچنین این واژه در معنای «ذنب» به کار می رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ ج ۱۲، ص ۵).
بدون شک اطلاق این وصف جزایی دلالت بر حرمت دارد. چون دور کردن از ثواب سنخیتی با مکروه ندارد و
نمی تواند اثر آن باشد. ثانیاً اینکه این عنوان (اثم) بر اثر ارتکاب حرام (کتان شهادت) در قالب یک قضیه
شرطیه بیان شده (هر کس شهادت را کتمان کند گناهکار است) است. ارتباط شرط و جزا رابطه علی-
معلولی است. طبق مفاد گزاره شرطی در آیه ارتکاب حرام علت اطلاق اثم است. پس وصف «آثم» اثر ارتکاب
حرام است. یک نکته اینکه آیه در مورد کتمان شهادت است که خلل به استدلال و عموم آن وارد نمی کند.
زیرا چنانکه مشهور است، مورد مخصص نیست. ثالثاً وحدت سیاق آیه با آیات دیگر شیوه دیگری برای اثبات
حکم حرمت در قصد می باشد. این وحدت سیاقی در برخی از تفاسیر مورد توجه قرار گرفته و این آیه با آیات
بعدی (محاسبه، مواخذه و ...) هم سیاق دانسته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۳۶). چنانکه
خواهد آمد، دلالت آیات آتی بر حکم حرمت و استحقاق کیفر در قصد تردید ناپذیر است. با این وحدت
سیاق، وحدت حکم قابل در یافت است. رابعاً می توان از شیوه تفسیر آیه به آیه هم استفاده کرد و برای
اثبات مطلوب استدلال کرد. از جمله در آیه دیگر با اشاره به اثم باطنی (قصد مجرمانه) و آشکار (عملی)، بر
حکم یکسان آنها تصریح شده است. در این آیه تفاوت کیفری (مجازات) بین اثم باطنی و ظاهری نفی شده
است:

وَ ذُرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيَجْزُونَ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ؛ گناهان آشکار و
پنهان را رها کنید زیرا کسانی که تحصیل گناه می کنند در برابر آن مجازات خواهند شد (انعام،
۱۲۰).

استدلال به این آیه واضح تر است. زیرا از یک سو در آیه گناه ظاهری و باطنی (قصد) متعلق نهی
واقع شده و مشهور است که صیغه نهی ظهور در حرمت دارد. از دیگر سو، دلالت جمله خبریه «سیجزون» بر
استحقاق کیفر «نص»- فراتر از ظهور- است. طبق ظهور صیغه نهی منظور از «آثم» حرام است و نه مکروه.
در اینجا اشاره به دو نکته لازم است. اول اینکه در آیه دوم موضوع و حکم در قالب یک قضیه کلیه بیان شده
و حکم عام است و شامل تمام مصادیق می شود. دوم اینکه از مجموعه از این دو آیه و آیات آتی می توان
الغا خصوصیت کرد و حکم را در همه ی مصادیق قصد مجرمانه تسری داد.

دو- محاسبه کیفری در قصد

است. در آیات زیادی سوال از عقوبت است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۹). از این رو، از باب قاعده «الحاق به اعم اغلب» می توان گفت که سوال و مسئولیت از عقوبت است. علاوه بر این، خداوند آگاه است و سؤال استخباری از بندگان با علم و احاطه الهی سنخیت ندارد. بانفی سوال استخباری، سؤال عقوبتی و مواخذه ای احراز می شود. ثانیاً دیدگاهها در تفسیر آیه روشنتر است. اهل تفسیر سوال و مسئولیت را کیفری دانسته و از عقاب در قبال فعل اختیاری قصد معصیت سخن گفته است برخی در این باره می نویسند که ظاهر آیه استحقاق عقاب در قبال افعال قلب با قصد معصیت است (کاظمی، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۹). همچنین شیخ طوسی، می نویسند انسان در قبال «اراده قبیح» مورد سوال واقع می شود (طوسی، بی تا، ج ۶، ص: ۴۷۸). واضح است که سؤال عقوبتی و کیفری از آثار حکم تکلیفی حرمت است. مکروه چنین آثاری به همراه ندارد. ثالثاً اینکه در آیه دیگری، «قصد حرام» منشا مسئولیت و بازخواست کیفری دانسته شده است:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ؛ خدا شما را به خاطر سوگندهای لغوتان [که جدی و حقیقی نیست و عادتاً بدون قصد قلبی بر زبان جاری می شود] مواخذه نمی کند، ولی شما را به خاطر آنچه دل هایتان [از سوگند جدی و حقیقی] مرتکب شده مواخذه می کند؛ و خدا بسیار آمرزنده و بردبار است (بقره، ۲۲۵).

منظور از کلمه «کسب» در آیه عزم و قصد است (طبرسی، ج ۲، ص ۵۶۸). طبیعی است که مواخذه فرع مسئولیت کیفری است و هر دو معلول حکم تکلیفی حرمت است. مواخذه و مسئولیت کیفری در قبال کراهت پذیرفتنی نیست. علاوه بر این، گفته شد که ماده «غفور» و «مغفرت» به معنای معروف «ترک عقاب در قبال مخالفت با امر مولی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۲۵۴). گفتیم که استعمال آن در غیر از معصیت نیازمند قرینه است. به این ترتیب، سوال و مسئولیت کیفری در قصد مجرمانه از لوزام و آثار حکم حرمت است.

چهار - استحقاق کیفر در قصد

در یک آیه «اراده فساد» به طور عام موضوع حکم قرار گرفته است. در این آیه اراده فساد در تقابل با تقوا مطرح و عامل محرومیت از بهشت دانسته شده است:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ؛ ما این سرای آخرت را تنها برای کسانی قرار می دهیم که اراده گردن فرازی و فساد را در زمین ندارند و سرانجام نیک برای پرهیزکاران است (قصص، ۸۳).

در استدلال به آیه باید به چند نکته توجه کرد. اولاً اینکه «اراده فساد» یک مفهوم عام است و با ارتکاب هر معصیتی قابل تحقق است. زیرا فساد متضاد صلاح و مصلحت است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۱۹). حصول فساد با ایجاد اختلال در اعتدال و نظم تکوینی (قتل، تجاوز، ظلم، کفر، محاربه، تضییع حقوق) و تشریعی (افساد و اخلال در احکام الهی، قوانین دینی و قوانین اسلامی قابل تحقق است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۹، ص ۸۴). عمومیت اراده فساد در آیه مفروض است؛ زیرا هیئات نکره در سیاق نفی «ولافسادا» دال بر عموم است. یکی از مفسرین با تایید عموم آیه سخن از تخصیص این آیه با آیه «تکفیر سیئات» به

میان آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۸۲). مساله این تخصیص را در بحث از مناسبات آیات پی گرفته می شود. اما در اینجا با توجه به این دیدگاه تخصیص باید تصدیق کرد که موضوع هر دو آیه معاصی (کبیره و صغیره) است. از این رو، حرمت قصد مجرمانه طبق این تخصیص یک امر مفروض است. به تعبیری قصد مجرم از معاصی است. ثانیاً آیه اراده فساد را عامل محرومیت از بهشت معرفی کرده است. این به این معنا است که اگر اسباب استحقاق بهشت فراهم باشد، اراده فساد مانع از ورود به آن می شود. واضح است که ارتکاب مکروه باعث محرومیت از بهشت نمی شود.

پنج- استحقاق حد و تعزیر در قصد

در برخی آیات مجازات حد و تعزیر در قصد حرام عنوان شده است که حاکی از اتصاف قصد مجرمانه به وصف حرام است. چون تعزیر از آثار ارتکاب حرام - اعم از کبائر و صغائر - است و حد از آثار ارتکاب کبائر در موارد مشخص و شرایط معین است. بنابراین، حد و تعزیر کاشف حکم حرمت در موضوع است. در این زمینه به دو آیه استناد می شود؛ آیه اول، آیه «حب شیوع فاحشه» است که کیفر دوگانه (دنیایی - اخروی) در موضوع پیش بینی و مقرر کرده است:

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ آنانی که دوست دارند فحشا را در بین اهل ایمان شایع سازند، در دنیا و آخرت عذاب دردناکی خواهند داشت و خدا می داند و شما نمی دانید» (نور ۱۹).

ارتباط حب شیوع فاحشه با استحقاق کیفر در آیه نیازمند توضیح و تطبیق است. آیه از ارتباط علت و معلولی حب شیوع فاحشه و استحقاق عذاب در قبال حب شیوع فاحشه حکایت می کند. به این معنا که حب شیوع فحشا و گناه علت استحقاق عقاب است. این مطلب از تعبیر در تبیین و تفسیر آیه قابل دریافت است. از جمله اینکه برخی، می نویسند که اراده و عزم بر فسق، فسق است (طوسی، بی تا، ج ۷، ۴۱۹). حب شیوع فاحشه (اراده شیوع) فسق است و آنچه عامل فسق است، ارتکاب حرام است. همچنین اگر حب شیوع فاحشه عقاب دارد، عزم و اراده گناه به طریق اولویت عقوبت دارد (همان). افزون بر این، برخی می نویسند که این آیه بر تحریم قصد حرام دلالت دارد (اردبیلی، بی تا، ص ۳۸۸). از دیگر سو، در باره اینکه مصداق عذاب دنیایی، حد و تعزیر است و یا نه، تعبیر کمی مختلف است. برخی از مفسرین کیفر حد در آیه را یکی از دو احتمال دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۹۳). اما یکی دیگر از مفسرین، کیفر در آیه را مصداق حد دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۰۸). به نظر برخی دیگر عذاب در آیه ممکن است، اشاره به حدود و تعزیرات شرعی باشد (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۴۰۴). به هر حال آیه خواه ناخواه به کیفر حد و تعزیر باشد و یا مجازاتی دیگر، این امر مسلم است که قصد موضوع جرم انگاری قرار گرفته و مستوجب مجازات دانسته شده است که باملاحظه آیات دیگر و استدلالهای این بخش از حکم تکلیفی حرمت موضوع حکایت می کند. یک نکته قابل ذکر اینکه با توجه به قرائن و شواهد، نفس حب شیوع فاحشه در آیه مستوجب کیفر دانسته شده است. ادبیات و شواهد به کار رفته از سوی مفسرین و فقها بیانگر آن است که صرف حب شیوع فاحشه در آیه موضوع حکم قرار گرفته است. آیه دوم، راجع به ارتداد است. مجازات ارتداد در این آیه آمده است :

...وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ و هر کس از شما از دین خود برگردد و به حال کفر باشد تا بمیرد چنین اشخاص اعمالشان در دنیا و آخرت ضایع و باطل گردیده، و آنان اهل جهنمند و در آن همیشه (معدّب) خواهند بود» (بقره ۲۱۷).

ارتداد از جرایم جوانحی است که از جمله با «نیت» محقق می شود.^۳ ارتداد با نیت محقق می شود. اما این نیت باید ظهور و بروز خارجی (پرستش بت، توهین به قران و...) یابد. تا محاکمه و مجازات اجرا شود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۳۲ق، ج ۸، ص ۳۶۸). در کل، ارتداد در مقام ثبوت با نیت محقق می شود. اما در مقام اثبات نیازمند دلایل و شواهد اثباتی در خارج است. روشن است که استحقاق مجازات معلول نیت است و نه دلایل اثباتی. دلایل اثباتی عامل تحقق ارتداد و استحقاق کیفر نیست. از این رو، بحث و درنگ بیشتر در این باره لازم نیست.

باتوجه به ابعاد جزایی مساله و استدلالهای ارائه شده، حرمت تکلیفی قصد مجرمانه مستدل و روشن است. علاوه بر استدلال های کلی و موردی پیش گفته، استدلال های دیگری هم قابل اشاره است. اول اینکه مساله مناسبات و سنخیت احکام تکلیفی الزامی با استحقاق عذاب است. بنابر یک قاعده کلی پذیرفته، کیفر دایر مدار حرام و ترک واجب است و این دو وصف ناشی از اراده و کراهت تشریعی الهی است.^۴ از این رو، ابعاد «جزایی قصد» از جمله استحقاق کیفر در آیات معلول ارتکاب حرام (قصد مجرمانه) است. با استحقاق کیفر، حکم حرمت مفروض است. دوم اینکه در آیات از مجازات (تعزیر و حد و یا مجازات دیگر) در قصد مجرمانه انشا شده است. واضح است که مجازات منحصر اثر ارتکاب حرام و ترک واجب است. ارتکاب مکروه چنین اثر جزایی ندارد. سوم اینکه ادله امتنانی عفو کیفر در قصد که بعدا ذکر می شود، متفرع بر فعلیت حکم حرمت است. عفو بدون حرمت و استحقاق کیفر بی موضوع است. در مجموع کشف حرمت تکلیفی در موضوع باتوجه به ابعاد جزایی مختلف قصد در آیات و اصول وقواعد مسلم فقهی واضح است.

۱-۲-۲. روایات

در بحث از روایات معمولا دو جهت بحث مطرح می شود: اول جهت سند و دوم دلالت. بحث از سند این روایات لازم نیست. چون یکی دو روایت نیست. روایات متکثر است. شاید بتوان ادعای تضافر کرد که در ادامه از منظر محتوا به پنج دسته طبقه بندی و به تفصیل واکاوی می شود. افزون بر این، این روایات موید آیات بالا است و نه دلیل مستقل تا بحث سندی لازم باشد. همچنین روایات عفو که در ادامه می آید و به تعبیر شیخ انصاری کثیر است (انصاری، ۱۲۱۴، ج ۱ ص ۱۳). نیز مستلزم اثبات حرمت و عقاب است. در غیر این صورت عفو بی موضوع می شود. اما از جهت دلالت، باید گفت که با ملاحظه دلالت آیات، دلالت روایات قابل دفاع است. با ملاحظه این نکات در اینجا تنها به دو روایت از باب مثال اشاره می شود. از جمله در یک روایت امام صادق (ع) این چنین می فرماید :

إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ خداوند مردم را در روز قیامت مطابق نیت هایشان محشور می کند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۹).

در ذیل برخی آیات از جمله آیه «مواخذه» (بقره، ۲۲۵) و آیه «محاسبه کیفری» پیش گفته، بین مقام تشریح حرمت و استحقاق کیفر از یک سو و مقام اجرا و اعمال کیفر از دیگر سو تفصیل داده شده است و از عدم قطعیت اعمال کیفر در مقام اجرا سخن گفته شده است. در بیان حکم تفصیل از واژه «مغفرت» نسبت به برخی از مخاطبان (... فیغفر لمن یشا و یعذب لمن یشا ان الله) (بقره، ۲۸۴) استفاده شده است. اما مخاطبان مغفرت مشخص نشده است. لکن در روایاتی که به تفسیر آیه پرداخته است، نوع تفصیل و مخاطبان از طریق وصف تعیین گردیده است. در این روایات، مخاطبان مغفرت مومنین دانسته شده است. تعلیق حکم بر وصف (ایمان) مشعر علیت است. این تعلیق، علت مغفرت را که ایمان مومنین است، بیان می کند. روایات در این زمینه زیاد است. از جمله در یک روایت از مغفرت حدیث نفس خبر داده شده است و در ذیل روایات به آیه (یحاسبکم الله...) اشاره دارد. به این معنا که این مضمون آیه و تفسیر آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۳۸). این روایت در منابع دیگر از جمله منابع اهل سنت نیز نقل شده است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۶). همچنین در یک روایت دیگر هم این تفصیل و حکم بیان شده است. طبق این روایت اموری از جمله حدیث نفس (نیت مجرمانه) از امت نادیده گرفته شده است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۲). این روایت با ملاحظه آیه مذکور (فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء)، عقلا عفو عقاب از امت را تقویت می کند و تنها عقاب کفار حتمی است (همان). در مجموع این مجموعه روایات بیانگر دلالت تصدیقی آیه بر حرمت و عفو کیفر آن از باب امتنان بر امت و مومنین است. البته، پیش فرض عفو کیفر، استحقاق کیفر و فعلیت آن است و از طرف دیگر، واضح است که استحقاق کیفر معلول حکم حرمت است.

۱-۲. آیه تکفیر سیئات

آیه شریفه «تکفیر سیئات» (صغائر) از جمله دلایل حکم امتانی-ثانوی شرع در موضوع بحث است. در این آیه وعده چشم پوشی از سیئات (صغائر) البته به صورت مشروط (عدم ارتکاب کبائر) داده شده است :

إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفَرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نَدْخِلْكُمْ مُدْخِلًا كَرِيمًا، (ای اهل ایمان) چنان که از گناهان بزرگی که شما را از آن نهی کرده‌اند دوری گزینید، ما از گناهان دیگر شما درگذریم و شما را به مقامی نیکو برسانیم (نساء، ۳۱).

علاوه بر این آیه، روایات زیادی در حد استفاضه و حتی تواتر (حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۲۵۵) در منابع روایی آمده است که مطابق با محتوای آیه فوق یعنی آیه تکفیر سیئات است. در این روایات همچون آیه، وعده تکفیر سیئات داده شده است. از جمله امام صادق (ع) در این باره این چنین می فرماید:

مَنْ اجْتَنَبَ الْكِبَائِرَ كَفَّرَ اللَّهُ عَنْهُ جَمِيعَ ذُنُوبِهِ؛ هرکس از کبائر دوری جوید خداوند همه گناهان او را می پوشاند (عفو می کند) « (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۵).

در وسائل نیز روایاتی با همین مضمون آمده است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۳۱۶). این آیه و روایات قطعا و مسلما بر قصد مجرمانه تطبیق می کند. زیرا قصد مجرمانه از مصادیق صغائر است؛ زیرا قصد

مرحله اولیه تحقق فعل مجرمانه و قطعا از مصادیق صغائر تکفیر شده است؛ در تفاسیر هم قصد از مصادیق سیئات دانسته شده است. از جمله برخی از مفسرین میان مرحله ی قصد و مرحله رفتار فرق قائل شده است و می نویسد که قصد حرام همچون فعل حرام دارای کیفر است. اما کیفر قصد به میزان فعل آن نمی باشد؛ چون قصد تبارز نیافته و به مرحله اجرا نرسیده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۸۸). همچنین قبلا اشاره شد که علامه هم آیه تکفیر سیئات را مخصص آیه جرم انگاری «اراده فساد» (تَلْكَ الدَّارُ الْأَخْرَى نَجَعَلَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) دانسته است. ایشان تصریح می کند که اراده فساد با آیه تکفیر سیئات تخصیص خورده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ۸۲). خروجی این تخصیص آن است که قصد ارتکاب صغائر حرام نیست و فاقد کیفر است. به تعبیری، تنها اراده ارتکاب کبائر حرام شده است و ارده ارتکاب صغائر حرام نیست. در توضیح سخن علامه باید گفت که اولاً «اراده فساد» تعبیر دیگری از اراده حرام است. چون فساد ملاک تشریح حکم حرام است. به عبارتی، فساد و حرام دو تعبیر از یک موضوع است. فساد همان حکم حرام، در مرحله اقتضا است که پس از انشا و صدور خطاب شرعی و القا به مخاطبان، حرام گفته می شود. ثانیاً اینکه مفهوم، ماهیت و مناسبات آن با آیات تشریح حکم حرام در قصد مجرمانه در ادامه در بحث مناسبات ادله توضیح داده خواهد شد. خواهیم گفت که اصطلاح تخصیص در بیان مناسبات دو آیه فوق دقیق نیست.

۲-۲. روایات

روایات در بیان حکم امتنانی قصد مجرمانه متنوع و متکثر است. در این زمینه به چند دسته از روایات می توان استناد کرد و حکم مساله را بیان نمود. اول روایات با محتوای «مغفرت مومنین» که در تفسیر آیات حکم حرمت قصد ذکر شد. دوم روایات با مضمون «تکفیر سیئات» که در ذیل آیه آن ذکر شد. سوم روایات «عفو» و «عدم کتابت سیئه» که در ادامه بیان می شود. چهارم روایات ناظر به «بزه پوشی» است که منطبق بر موضوع است. در بیان مفاد و دلالت این دسته از روایات و تطبیق آن بر موضوع چند نکته مهم است. اولاً اینکه بزه پوشی به عنوان یک اصل کلی تشریح شده است و صرفاً ناظر به رفتار بیرونی نیست. به این اعتبار، این مرحله (قصد) از فرایند فعل مجرمانه قدر متیقن از مصادیق مشمول اصل است. به علاوه، این اصل کلی این مرحله از تکون فعل مجرمانه را که مرحله اولیه است، به طریق اولویت در بر می گیرد. ثانیاً در باره اینکه ماهیت و کارکرد اصل بزه پوشی چیست باید گفت که این اصل یک حکم امتنانی است. از «بزه اتکابی» امتناناً چشم پوشی می شود و این چشم پوشی، سطحی و ظاهری نیست. از مفهوم و ادبیات به کار رفته در باره ماهیت و کارکرد این اصل استفاده می شود که مفاد اصل، «ستر بزه» و «مغفرت» آن است. چنانکه از زبان امام سجاد(ع) در دعای ابوحزمه شمالی پس از در خواست «عفو» از حق تعالی این چنین آمده است :

... ستار العیوب، غفار الذنوب، علام الغیوب. تستر الذنب بکرمک؛ پوشنده عیب ها، آمرزنده گناهان،

دانای نهانها گناه را با کرمت می پوشانی (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص: ۵۸۴).

البته، بزه پوشی غایت دارد و بی حد و مرز نیست و شرایطی دارد که باید آنها ملتزم شد. در

روایات آمده است که حق تعالی تا تحقق غایت بزه پوش است :

و الله سبحانه ستار یستر ذنوب العبد اذا لم يتجاوز عن الحد...: حق تعالی معاصی بندگان را اگر از حد و مرز تجاوز نکرده باشد، می پوشاند...» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱، ص: ۱۸۰).

اولین مرحله تحقق فعل مجرمانه به طور قطع داخل در مغیا (فقره اول روایت) و مشمول فقرات آن (ستار، غفار الذنوب) است. دو نکته در تکمیل استدلال مهم است. اول اینکه پیش فرض بزه پوشی (مغفرت بزه)، استحقاق کیفر و فعلیت آن است. از طرف دیگر، فعلیت کیفر ناشی از ارتکاب حرام است. دوم اینکه خداوند از باب امتنان بر امت آن را پوشانده و کیفر آن را نادیده انگاشته است. بنابراین، این دسته از روایات ناظر به مومنین - و نه کفار و ... - است.

۳. مناسبات آیات و روایات متهافت در قصد مجرمانه

با وجود آیات عام و متکثر فوق مبنی بر استحقاق کیفر در قصد، برخی از آیات و روایات با آیات مذکور ناهمخوان و ناسازگار است که مستلزم بررسی دلالت و مناسبات آنها در سایه اصول و قواعد مرتبط است.

۳-۱. مناسبات آیات حکم حرمت با آیه تکفیر سیئات

مناسبات آیات حرمت پیش گفته در قصد مجرمانه با آیه تکفیر سیئات بحث پذیر است. یک اظهار نظر در این باره ارائه شده است که قابل تامل است. در اینجا این دیدگاه و دیدگاه صحیح در مناسبات آیات توضیح داده می شود.

۳-۱-۱. تقابل ادله اولیه (عام و خاص)

مناسبات دلالت آیه تکفیر سیئات و مفاد آیات حرمت در قصد حرام قابل بحث است. در این باره به یک اظهار نظر از سوی یکی از دانشوران در ذیل یک آیه (قصص ۳۳) اشاره شد که بحث پذیر است. در این اظهار نظر آیه تکفیر سیئات (صغائر) مخصص آیه حرمت «قصد» دانسته شده است. با این بیان که «اراده فساد» در آیه عام است. اراده فساد با هر معصیتی قابل تحقق است. اما این عموم با آیه تکفیر سیئات پیش گفته تخصیص می خورد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ۸۲). در ارزیابی این اظهار نظر چند نکته قابل ذکر است. اولاً اینکه عموم «اراده فساد» و تحقق آن با هر معصیتی سخن دقیقی است؛ این عموم از هیئت «نکره در سیاق نفی» (و لا فسادا) استفاده می شود و آیه با مفهوم اولیه خود شامل تمام مصادیق اراده فساد می شود. ثانیاً اطلاق «تخصیص» در این اظهار نظر تعبیر غیر دقیق است و منطبق با اصطلاح و کارکرد این واژه در علم اصول نیست که در خلال تبیین مناسبات با عنوان «تقابل ادله اولیه و ثانویه» توضیح داده می شود.

۳-۱-۲. تقابل ادله اولیه و ثانویه (حاکم و محکوم)

گفتیم که تعبیر «تخصیص» بیانگر مناسبات آیات محل بحث نیست؛ چون تکفیر از ماده «کفر» است و این ماده به معنای «ستر» و «پوشش» می باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱). این ستر مثل ستر بذر توسط کشاورز در زیر خاک است (فیومی ۷۷۰ق، ج ۲، ص ۵۳۵). واضح است که پوشاندن گناه غیر از تخصیص آن است. زیرا تکفیر و ستر همچون دلیل خاص مصادیق را از شمول مفهوم عام خارج نمی کند. ثانیاً این سخن علامه (تخصیص) با سخن دیگر ایشان در باره اصطلاح تکفیر سیئات ناسازگار است. وی در این باره می نویسد که تکفیر سیئات در قرآن در عفو سیئات رایج شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴،

ص ۳۲۳). واضح است که مناسبات ادله عفو با آیه تشریح حرمت از نوع عام و خاص نیست. چراکه ادله اولیه (حرمت) ناظر به مرحله تشریح حکم (حرمت) است. اما ادله عفو (تکفیر سیئات) ناظر به عفو کیفر در مرحله اجرا است. در تکفیر سیئات عقاب «فعلیت یافته» از باب تفضل و امتنان نادیده گرفته می شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۶؛ واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص: ۶۸۶). روشن است که ادله عفو (ادله توبه، تکفیر و...) که از ادله ثانوی است، نمی تواند موضوعا و حکما مخصص ادله اولیه باشد. برای آگاهی بیشتر در این باره به مقاله «تکفیر سیئات در سیاست کیفری اسلام» رجوع شود (حاجی ده آبادی؛ روحانی، تابستان و پاییز ۱۴۰۰). در این مقاله ماهیت، مبانی، کارکرد و قلمرو تکفیر سیئات به تفصیل مورد واکاوی قرار گرفته است.

۲. مناسبات روایات عام متهافت

برای تبیین روایات عام در مساله، اول باید مناسبات آنها بررسی شود؛ روایات در موضوع متکثر و به شدت متهافت است و علما در کلام، اصول و فقه جمع های زیادی برای رفع تهافت آنها ارائه کرده اند که در مقدمه مورد اشاره قرار گرفت و در ادامه در طبقه بندی مفاد روایات و بحث از آنها خواهد آمد. اولین گام برای تبیین مساله، تصویر دقیق از صورت مساله است که به اختصار پی گرفته می شود.

۲-۱. صورت مساله در تهافت روایات

تعبیر و محتوای روایات در قصد مجرمانه به چهار دسته قابل تقسیم بندی است. یک- نیت با رفتار مقایسه، ارزش سنجی و به منزله رفتار مجرمانه و یا بالاتر از آن معرفی شده است.^۵ دو- «نیت» خیر و شر، بهتر و بد تر از عمل به آنها دانسته شده است.^۶ سه- «نیت» اساس عمل و ملاک ثواب و عقاب تلقی شده است.^۷ چهار- در مجموعه از روایات از آثار کیفری قصد سخن گفته شده است. مثلا در یکی از این روایات حشر انسان ها^۸ و در روایت دیگر، دلیل خلود اهل جهنم در جهنم نیت آنها دانسته شده است.^۹ پنج- متقابلا در تعدادی از روایات «مجرد قصد» فاقد کیفر معرفی شده است.^{۱۰} این تعدد و تهافت روایی در موضوع، متفکران علوم اسلامی را به تکاپو انداخته و آنها در صدد تصویر صورت مساله و طرق جمع آنها بر آمده اند. اظهار نظر ها هم در صورت مساله و هم در اعمال اصول و قواعد چنانکه در پیشینه گذشت غیر دقیق است.

۲-۲. دیدگاه تعارض روایات

فقها عموما روایات متهافت پیش گفته را از سنخ ادله اولیه دانسته اند و صورت مساله را تعارض و جهت رفع تعارض قاعده «الجمع مهما امکن» را اعمال کرده اند. بر این اساس، جمع های دلالی زیادی هم در علم کلام و هم در اصول ارائه شده است. نظرات تعدادی از دانشوران را در مقدمه ملاحظه شد. همچنین سید مرتضی در «رسائل شریف»^{۱۱} و فاضل مقداد در «انوار الجلالیه» جمع ها را نقل و نقد کرده است و به توضیح اینکه نیت افضل از عمل است پرداخته اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰، ص ۱۰۴). از باب مثال شیخ انصاری، چنانکه اشاره شد، در آغاز به ارائه تصویری از موضوع (تعارض) پرداخته و آنگاه با دو تفصیل در صدد جمع دلالی روایات بر آمده است. در تفصیل اول، می نویسد که قصد در صورت اشتغال به برخی از مقدمات، مصداق معصیت است ولی مجرد قصد حرام، معصیت نیست. در تفصیل دوم، می نویسد که قصد با انصراف

ارادی (همراه با توانایی انجام حرام)، معصیت نیست. اما به دلیل ناتوانی از انجام حرام، معصیت است.^{۱۲} این صورت مساله و جمع های دلالتی در موضوع دقیق و منطبق با اصول و قواعد حاکم در باب نیست. در ادامه با ارائه تصویر صحیح از صورت مساله، این دیدگاه (تعارض روایات) هم ضمنا نقد و صحت سنجی می شود.

۲-۲-۲. دیدگاه عدم تعارض روایات

با توجه به تنوع ادله دیدگاه تعارض ادله (روایات) دقیق نیست. زیرا ادله دو نوع (اولیه و ثانویه) است. با این تقسیم بندی ادله، صورت مساله و مناسبات آنها مشخص می شود. ادله حرمت از احکام اولیه است. اما ادله مغفرت مومنین، تکفیر سیئات، عفو و... از ادله ثانوی- امتنانی است. مناسبات این دو سنخ از ادله در علم اصول تعریف شده است. ادله ثانویه مقدم و حاکم بر ادله اولیه است و جمع دلالتی میان این دو سنخ از ادله موضوعا منتفی است. دلیل تشریح دو حکم اولیه و ثانویه در موضوع آن است که هدف و رویکرد شرع در حالت اولیه مقابله با هر گونه ناهنجاری و کژ روی حتی قصد مجرمانه است. اما در مقام اجرا بنابه اهداف و مصالحی ترخیص، تسهیل، نادیده انگاری کیفر از امت و مومنین در نظر گرفته شده است. مبنای این دو رویکرد اوصاف الهی است. تشریح احکام اولیه از جمله حرمت بر مبنای وصف عدل الهی انجام گرفته است. اما در اجرا و کیفر دهی وصف فضل و امتنان الهی در اولویت است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷). در واقع، عفو گناهکاران در اصطلاح امروز یک سیاست کیفری است. این سیاست از روی فضل الهی صورت گرفته است.^{۱۳} هیچ چیزی عقاب را زائل نمی تواند جز فضل و رحمت الهی (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۳). با تفکیک ادله (آیات و روایات) و مناسبات آنها تعارض موضوعا و حکما منتفی است و جمع دلالتی هم بی مبنا است. بررسی و تحلیل روایات عفو و عدم کتابت سینه در توضیح این استدلال کلیدی است. اصل این دیدگاه در سخنان شهید اول، صاحب فصول و شهید صدر با تبیین غیر دقیق و استدلال های قابل نقد وجود داشت که در مقدمه ملاحظه شد.

یک- روایات عفو در قصد

در تبیین مناسبات ادله، روایات عفو نقش کلیدی دارد. به این روایات در موارد مختلفی استناد شده است که عمدتا دقیق نیست و برخلاف موازین و قواعد است. از جمله در یک مورد از این روایات برای تفصیل بین دو نوع قصد (قصد مصادف با واقع و قصد خیالی) استفاده شده است. بنابر این، تفصیل، روایات عفو ناظر به قصد غیر مصادف با واقع است (موسوی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۲۵). این تفصیل مطابق با اصول وقواعد نیست. چراکه اولاً روایات عفو عام است و صرفا ناظر به قصد غیر مصادف با واقع (ارتکاب حرام خیالی) نیست. ثانیاً اینکه در روایاتی که در تفسیر آیات ذکر شد، عفو (مغفرت) به مومنین - و نه کفار و نه حالت تجری- اختصاص یافته است. این تفصیل در تغایر با نصوص فوق است. ثالثاً روایات عفو از ادله احکام امتنانی- ثانوی است و در طول ادله اولیه و مقدم بر آن است. این دو سنخ از ادله در عرض یگدیگر نیست؛ تا تعارض و جمع عرفی مطرح شود. در مورد دوم، برخی از فقها در اراده قتل به روایات «عفو» استناد کرده است (فاضل اردکانی، بی تا، ص ۲۵۳). در این رابطه باید گفت که اولاً روایات عفو عام است و اختصاص به موردی ندارد. ثانیاً تفصیلی که در روایات عفو آمده (عفو مومنین و کفار) نافی این تفصیل (قتل و غیر آن) است. ثالثاً گفته شد که استشهد به ادله ثانویه برای جمع دلالتی ادله اولیه درست نیست. در مورد سوم، جمعی از فقها روایات عفو را در تعارض با روایات تشریح حرمت صورت بندی کرده اند. از جمله شیخ انصاری این تعارض را تصور کرده و بر این مبنا

دو جمع دلالی پیش گفته را نیز ارائه کرده است.^{۱۴} در اینجا باید گفت که روایات عفو در مقام نفی اصل استحقاق کیفر نیست. عفو فرع بر استحقاق کیفر است که امتنانا از باب توسعه بر امت از آن چشم پوشی شده است. همچنین این خلط مقام استحقاق و امتنان در منابع دیگر از جمله «القواعد و الفوائد» هم دیده می شود. در این کتاب نیت معصیت با وجود روایات عفو بی تاثیر در استحقاق ذم و عقاب دانسته شده است^{۱۵} که در مقدمه بررسی و نقد شد. بنابر این، با وجود روایات عفو تعارض روایات و طبیعتا جمع دلالی موضوعا و حکما منتفی است.

نو- روایات عدم کتابت در قصد

مجموعه ی از روایات از عدم «کتابت سیئه» در قصد مجرمانه خبر می دهند. این عدم کتابت سیئه، استحقاق کیفر و عفو آن را تایید می کند. از جمله طبق مفاد یک روایت، «قصد سیئه» در نامه عمل او نوشته نمی شود. اما «قصد حسنه» به نفع او نوشته می شود:

اِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِالسَّيِّئَةِ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ - وَ اِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ كُتِبَتْ لَهُ؛ اگر عبد قصد انجام سیئه کند، چیزی علیه او نوشته نمی شود. اما اگر قصد حسنه کند برایش نوشته می شود» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۲).

واضح است که استحقاق ثواب و عقاب در هر دو حالت (قصد حسنه و سیئه) محرز است و تفکیک بین آنها بر خلاف اصول قواعد حاکم است. زیرا اولاً موضوع از موضوعات عقلی است و قواعد عقلی استثنا ناپذیر است و تفکیک حالت حسنه و سیئه بر خلاف قاعده است. ثانیاً عدم کتابت در حالت دوم (قصد سیئه) تنها می تواند از باب عفو و تفضل باشد. در این صورت عدم کتابت به معنای نفی کیفر در مرحله استحقاق نیست. این در یافت با روایات دیگر از جمله روایتی که در آن عدم کتابت در حالت استحقاق و فعلیت کیفر هم اطلاق شده است، تایید می شود:

وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا... وَ اِنْ عَمِلَهَا اَجَلَ تِسْعَ سَاعَاتٍ - فَاِنْ تَابَ وَ نَدِمَ عَلَيْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ - وَ اِنْ لَمْ يَتُبْ وَ لَمْ يَنْدَمْ عَلَيْهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ؛ کسی که قصد ارتکاب سیئه کند و لی انجام ندهد، چیز علیه او کتابت نمی شود. اما اگر انجام دهد، ساعاتی مهلت داده می شود. در این صورت اگر توبه کند، چیزی علیه نوشته نمی شود و لکن اگر توبه نکند، سیئه علیه او نگاشته می شود» (همان، ص ۵۵).

همچنانکه ملاحظه می شود، اولاً اطلاق عدم کتابت متفرع بر استحقاق کیفر است. عدم کتابت با عدم استحقاق کیفر سالبه به انتفا موضوع است. چیزی نیست تا نوشته شود. ثانیاً عدم کتابت در مهلت توبه (پس از ارتکاب جرم و قبل از توبه) هم اطلاق شده است. در حالی که در این بازه زمانی استحقاق کیفر قطعی است. در مجموع قصد فعل حرام در حالت اولیه حرام است؛ زیرا این قصد یک فعل اختیاری و منشا اصلی سقوط معنوی و هبوط انسان است؛ به همین دلیل نیت در روایات اساس عمل، بهتر از خود عمل، ملاک حشر و خلود در جهنم معرفی شده است. اما از باب تسهیل و توسعه بر امت، کیفر آن نادیده انگاشته شده است و

نوشته و اجرا نمی شود. بدین ترتیب روایات عام دیگر را هم می توان بر این تفکیک و تفصیل (حکم اولیه و ثانویه) تطبیق کرد و مناسبات ادله را تبیین کرد.

در مقام جمع بندی ادله چند نکته قابل توجه و ذکر است. اول اینکه حرمت قصد مجرمانه هم از ادله حکم اولیه (حرمت) و هم از ادله حکم ثانوی- امتنانی قابل در یافت است. چون ادله حکم امتنانی متفرع بر حرمت قبلی است. مغفرت و عفو کیفر موضوعا متوقف بر حرمت نیت و استحقاق کیفر است؛ اگر حرمت و کیفر نباشد این عناوین صادق نیست. دوم اینکه قصد خواه آشکار باشد و خواه مخفی، علت مستقل و انحصاری محاسبه، مسئولیت، استحقاق تعزیر و... است و چیزی دیگر در آن دخالت ندارد. این استقلال و انحصار از آیات تشریح حرمت و استحقاق کیفر در قصد استفاده می شود که در قالب گزاره های شرطی بیان شده است. مفهوم این گزاره های شرطی آن است که هیچ امری دیگر در حرمت قصد دخالت ندارد. از این رو، برخی دیدگاهها در تقیید حرمت قصد، به اشتغال به برخی مقدمات، انصراف غیر ارادی، قصد مصادف با واقع، قصد علنی و... دقیق نیست. سوم اینکه در ادله حکم امتنانی از تعابیر مختلف (مغفرت امت، مومنین و...) استفاده شده است که از باب جمع (حمل) مطلق و مقید منظور از امت، مومنین امت است. از این جهت، حکم امتنانی شامل غیر مومنین نمی شود. نکته آخر اینکه یکی از استدلال ها در این نوشتار برای استنباط استنباط حکم حرمت، اثبات عقاب و عفو آن در آیات و روایات بود. البته، ارتکاب حرام بنابه قاعده «التعزیر لکل حرام» موجب مجازات است. اما متقابلا مجازات غالبا ناشی از ارتکاب حرام است و نه الزاما. در پیشینه و مبانی حرمت، ملاحظه شد که تعدادی از فقها به استحقاق عقاب در قصد اذعان کرده اند اما به حرمت نه. از این رو، مجازات در قصد شریانه دلیل غالبی کشف حرام است که با استدلال های دیگر تکمیل می شود.

نتایج

در این نوشتار احکام قصد مجرمانه در حالت اولیه و ثانویه با تمرکز بر آیات و کمک روایات واکاوی شد. خروجی این واکاوی دستیابی به دو سنخ از ادله (ادله اولیه و ثانویه) در موضوع بود. این دو سنخ ادله، صورت مساله، مناسبات ادله و قواعد حل تهافت ادله را در موضوع تغییر داد. این دو سنخ ادله نشان دهنده دو تشریح مستقل در مساله است که هر یک دارای ماهیت، مبانی و کارکردهای خاصی است. با این توضیح که اولاً بر خلاف آنچه تصور می شود، یک تشریح در قصد مجرمانه صورت نگرفته است. بلکه دو تشریح (اولیه و ثانویه) در موضوع صورت گرفته است. تشریح اول بیانگر حکم مساله در حالت اولیه است. تشریح دوم (عفوکیفر مومنین) بیانگر رویکرد امتنانی شرع در حالت ثانویه است. ثالثا اینکه حرمت اولیه قصد جزایی، مطلق است و شامل تمام مخاطبان می شود. اما حکم ثانویه آن مطلق نیست. زیرا از یک سو، براساس مخاطبان فرق می کند و صرفا کیفر مومنین مورد مغفرت قرار گرفته است. از دیگر سو، براساس نوع جرایم فرق می کند. عفو کیفر ناظر به مصادیق متعارف است. موارد خاص از جمله مصادیق منصوص مثل ارتداد استثنا است. رابعا این که مناسبات ادله (روایات) تغییر کرد. برخلاف تصور تعدادی از فقها، ادله با محتوای عفو و... با ادله حرمت و عقوبت در تعارض نیست و جمع دلالی آنها مطابق با اصول و قواعد نیست. مناسبات این دو سنخ از ادله طولی است. ادله عفو و... حاکم بر ادله حرمت و عقوبت است.

از رویکرد شرع در موضوع چند نکته مهم به دست آمد. اول اینکه رویکرد شرع در مساله جامع، انعطاف پذیر و مطابق با اقتضائات است و در آن شرایط و حالات مختلف مخاطبان و نوع جرایم مد نظر قرار گرفته است و احکام متناسب با آنها وضع شده است. دوم اینکه اهداف و مقاصد شرع دارای مراتب است. هدف از تشریح احکام اولیه تامین مصحلت و سعادت بندگان است. سعادت بندگان اقتضا دارد که آنها حتی از قصد گناه هم دوری بجوبند. اما در اعمال کیفر برای تامین اهداف بالاتر امتنان و تخفیف در کیفر در دستور کار است. با این حال، عفو کیفر در مساله به معنای بی تاثیری قصد جزایی نیست. قصد مجرمانه قطعاً باعث انحطاط درجه معنوی مرتکبان خواهد شد. سوم اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد است و در حالت تراحم اهم و مهم باید رعایت شود. این قاعده در میان احکام ثانویه نیز جاری است. طبق مبانی و ادله، قصد مجرمانه حرام و مستوجب عقوبت است. اما طبق ادله ثانویه کیفر مومنین در قصد عفو شده است. با این حال اگر مرتکبان به شرایط امتنان وفادار نمانند و در راستای تحقق قصد شریانه برخی اعمال مادی (مقدمه و...) را انجام بدهند خروج از شرایط و دایره امتنان است و قطعاً مشمول حکم آن نخواهند بود. همچنین اگر مصحلت و مفسده بالاتر اقتضا کند، امکان جرم انگاری موردی آن با رعایت قاعده اهم و مهم فراهم است. در مصادیق امنیتی و همچنین در مصادیق همچون مقدمه جرم، شروع به جرم، جرم عقیم و... که قصد مجرمانه در آنها مفروض است و در قالب اعمال مجرمانه بیرونی هم تظاهر یافته از موارد قاعده اهم است و قابل جرم انگاری.

۱. نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضا مثل (قوله صلى الله عليه وآله: نية الكافر شر من عمله... (شيخ انصاری، ۱۲۱۴ق، ج ۱ ص ۱۳).
۲. و الدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغربا بالقيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله (علامه حلي، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۱).
۳. و هو الكفر بعد الاسلام... و الكفر يكون بنية و قول كفر و فعل مكفر (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۸۴).
۴. «... الإرادة الباعثة و الكراهة الزاجرة اللتين هما حقيقة التحريم و الإيجاب و عليهما مدار الثواب و العقاب وجودا و عدما» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ه ق، ص ۱۳۲).
۵. وَ النَّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ - أَلَا وَ إِنَّ النَّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۱).
۶. نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ - وَ نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ (همان، ص ۵۰).
۷. إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ - وَ إِنَّمَا لِلْأَمْرِئِ مَا نَوَى (ص ۴۸).
۸. إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ص ۳۹).
۹. إِنَّمَا حُدَّ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ - لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا - أَنْ (ص ۵۰).
۱۰. «أن النية المجردة لا عقاب فيها ... (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۰۹).

١١ . أحدهما: ان يكون المراد نية المؤمن مع عمله العارى من نيته. وهذا ما لا شبهة في أنه كذلك. والوجه الثاني: أن يريد نية المؤمن لبعض أعماله، قد يكون خيرا من عمل آخر لا يتناول هذه النية. وهذا صحيح، فإن النية لا يجوز ان يكون خيرا من عملها نفسها(سيد مرتضى، بي تاريخ، ج ١، ص ١٢١).

١٢ . ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار الأخيرة على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد و الثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات(انصارى، ١٢١٤ق، ج ١، ص ١٣).

١٣ . ثم أول درجات اللطف العدل، و بعدها مراتب الرحمة و الفضل، و عليه يبني العفو عن المذنبين، و تتجاوز عن الخاطئين و المقصرين، فلا ييأس المذنب من عفو ... (كاشف الغطا، ١٤٢٥ق، ص ١٨).

١٤ . نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه و إن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضا ... (انصارى، ١٢١٤، ج ١ ص ١٣).

١٥ . لا تؤثر نية المعصية عقابا و لا ذما، ما لم يتلبس بها، و هو ما ثبت في الأخبار العفو عنه (عاملى، ١٤١٣ق، ج ١، ص ١٠٧).

منابع

- قرآن كريم.
١. آشتياني، ميرزا، بحر الفوائد، (١٤٠٣ ق)، چاپ دوم، قم، كتابخانه آيت الله العظمى مرعشى.
 ٢. آقايي نيا، حسين، جرايم عليه تماميت جسماني(جنايات)، (١٤٠٢.ش)، چاپ بيستم، تهران، نشر ميزان.
 ٣. آخوند خراساني، محمد كاظم، كفايه الاصول، (ق ١٤٠٩)، قم، موسسه آل البيت (ع).
 ٤. آخوند خراساني، محمد كاظم، فوائد الأصول، (١٤٠٧ق)، قم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
 ٥. اردبيلي، محمد علي، حقوق جزاي عمومي، ج ١ و ٢، (١٤٠٣ش)، چاپ هفتاد و چهارم، تهران، نشر ميزان.
 ٦. اردبيلي، احمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، (بي تا)، تهران، المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.
 ٧. اصفهاني، محمد حسين، الفصول الغروية، (١٤٠٤ ق)، چاپ دوم، قم، ناشر: دار الإحياء علوم اسلامي.
 ٨. ابو الحسين، احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقائيس اللغة، (١٤٠٤ق)، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
 ٩. الهام، غلام حسين؛ برهاني، محسن، درآمدی بر حقوق جزای عمومي، ج ١، (١٤٠٤ش)، چاپ هفتم، تهران، نشر ميزان.
 ١٠. انصارى، مرتضى، فوائد الاصول، (١٢١٤ش)، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علميه قم.
 ١١. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، (١٤١٧ ق)، چاپ سوم، بيروت- لبنان، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
 ١٢. ابو الصلاح حلبى، تقى الدين، تقريب المعارف، (١٤٠٤ق)، قم، انتشارات الهادى

۱۳. ابوصلاح حلبی، تقی الدین، الکافی فی الفقه، (۱۴۰۳ ق)، اصفهان، انتشارات امیر المومنین (ع).
۱۴. اردکانی، محمد حسین، غایه المسول فی علم الاصول، (بی تا)، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، (۱۴۱۰ ق)، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، (۱۴۰۹ ق)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۷. حر، محمد، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (منتخب المسائل)، (۱۴۱۲ ق)، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف. مصحح حسن حسن زاده آملی. نویسنده محمد بن محمد نصیر الدین طوسی. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (۱۴۱۳ ق)، قم، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسه النشر الإسلامی
۱۹. حیسنی، سید حیدر؛ فخار اصفهانی، باقر؛ رحمانی سبزواری، بررسی و تبیین حکم تجری از دیدگاه اصول و آیات و روایات، (۱۳۹۷ش)، مرکز جهانی علوم اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی.
۲۰. حکیم، سید محمد تقی حکیم، الأصول العامة، (۱۴۱۸ ق)، المجمع العالمی لأهل البيت (ع).
۲۱. خوبی، سید ابو القاسم، مصباح الأصول، (۱۴۱۷ ق)، چاپ پنجم، قم، کتابفروشی داوری.
۲۲. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، موسوعه الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام، (۱۴۲۳ ق)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۲۳. جصاص، احمد بن علی احکام القرآن، دار إحياء التراث العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۰۵. ق
۲۴. رشتی، میرزا، بدائع الأفكار، (۱۳۱۳ ق)، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۲۵. زراعت، عباس، حقوق جزای عمومی براساس قانون مجازات اسلامی (۱۴۰۰)، تهران، انتشارات جاودانه.
۲۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، (۱۴۱۰ ق)، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین.
۲۷. راغب، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، (۱۴۱۲ ق)، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، (۱۴۱۳ ق)، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، (۱۴۱۷ ق)، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
۳۰. صادقی، میر محمد، حقوق جزای عمومی، (۱۴۰۴ ش)، چاپ ششم، تهران، انتشارات داد گستر.
۳۱. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، (۱۳۹۰ ق)، لبنان - بیروت، چاپ دوم، مؤسسه اعلمی.
۳۲. طبرسی، فضل ابن حسن، مجمع البیان، (۱۳۷۲ ش)، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، (۱۴۱۶ ق)، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران.
۳۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، محقق: محمد جواد حسینی، تجرید الاعتقاد، (۱۴۰۷ ق)، مکتب الاعلام اسلامی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، (بی تا)، لبنان - بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۶. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، (۱۴۱۳ ق)، قم، کتابفروشی مفید.
۳۷. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة (۱۴۱۰ ق)، قم، کتابفروشی داوری.
۳۸. عراقی، ضیاء الدین، نهاییه الأفكار، (۱۴۱۷ ق)، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. فاضل، مقداد، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة (۱۴۲۰ ق)، مشهد، آستانة الرضویة المقدسة. مجمع البحوث
۴۰. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، ۱۳۷۱ ش، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. قیاسی، جلال الدین؛ ساریخانی، عادل، مطالعه حقوق جزای عمومی (ارکان مسولیت، علل موجه و عوامل رافعه)، (۱۴۰۳ ش)، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۲. کاشف الغطاء، محمد، العقائد الجعفریة، (۱۴۲۵ ق)، قم، مؤسسه انصاریان.
۴۳. کاظمی، فاضل، جواد بن سعد اسدی، مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، (۱۴۱۳ ق)، قم، مؤسسه معارف اسلامیة.

۴۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروی، شرح الکافی، (۱۳۸۲ ق)، تهران، المكتبة الإسلامية.
۴۵. مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، (۱۴۰۶ ق)، چاپ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۴۶. منصور آبادی، عباس، حقوق جزای عمومی، ج ۱، (۱۴۰۳ ش)، چاپ چهارم، تهران، نشر میزان،
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه (۱۳۷۱ ه.ش)، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۸. موسوی تبریزی، میرزا موسی، أوثق الوسائل (۱۳۶۹ ش)، قم، انتشارات کتبی نجفی.
۴۹. مرتضی، سید مرتضی (علم الهدی)، رسائل شریف مرتضی (۱۴۰۵ ق)، قم، دارالقرآن کریم.
۵۰. مفید، محمد، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، (۱۴۱۳ ق)، قم، المؤتمر للشیخ المفید.
۵۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (۱۴۰۲ ق)، قم، مرکز کتاب لترجمه ونشر.
۵۲. نائینی، محمد حسین، فوائد اصول (۱۴۱۷ ق)، قم، انتشارات اسلامی.
۵۳. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس (۱۴۱۴ ق)، بیروت- لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.