

## Jurisprudential-Legal Analysis of "Good Morality" as the Basis of Criminal Policymaking in the Light of the Moral Security of Islam

Mohammadkhaled Nabinia<sup>1</sup>, Soheila Ranjbarian<sup>2</sup>,

1. Corresponding author. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran. Email: [m.nabinia@ilam.ac.ir](mailto:m.nabinia@ilam.ac.ir)
2. Department of Family Jurisprudence, Level4, Reyhaneh al-Nabi Specialized Seminary, Arak, Iran. Email: [soheila.ranjbarian@gmail.com](mailto:soheila.ranjbarian@gmail.com)

| Article Info                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | ABSTRACT                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Article type:</b><br/><b>Research Article</b></p> <p><b>Article history:</b><br/>Received<br/>Received in revised form<br/>Accepted<br/>Available online</p> <p><b>Keywords:</b><br/>1, <i>Good ethics</i><br/>2, <i>moral security</i><br/>3, <i>criminal jurisprudence</i><br/>4, <i>criminal law</i></p> | <p>In any society, good ethics is a result of three main components: the norms and traditions prevalent in that society, religious teachings and beliefs, and rational rulings. Which, in total, form the foundations of the collective conscience of that nation. It should be acknowledged that observing good ethics has been accepted as a legal principle in Islamic criminal law today, and a part of jurisprudential rulings, including criminal jurisprudence, has been formed based on good ethics. The relationship between security and ethics is one of those topics that, despite its importance, has not been considered independently and seriously, and has received very little attention under the title of moral security; while the position of good ethics in criminal law and criminology is a special and influential position. In this article, which was conducted using a descriptive-analytical method, it briefly and comprehensively examines the views of Islamic jurists on the issue of "good ethics" and, by citing examples of good ethics, its relationship with jurisprudential rulings; Especially criminal jurisprudential rulings are stated. The findings in this study show that creating moral security for a society in light of the main presentation under the title of "good ethics" is a necessity in legal systems that Islamic jurisprudence, as a dynamic legal system, has paid attention to.</p> |

**Cite this article:** Nabinia, Mohammad Khalid;

Jurisprudential-Legal Analysis of "Good Morality" as the Basis of Criminal Policymaking  
in the Light of the Moral Security of Islam

<http://doi.org/>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: [http://doi.org/ FVH.2026.23673.2285](http://doi.org/FVH.2026.23673.2285)

Pre-final, unedited, and pre-proofreading version



## تحلیل فقهی- حقوقی «اخلاق حسنه» به مثابه مبنای سیاست- گذاری- های جنایی در پرتو امنیت اخلاقی اسلام

محمد خالده نبی نیا<sup>۱</sup>، سهیلا رنج بریان<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فقه و مبانى حقوق اسلامى، دانشکده الهیات و معارف اسلامى، دانشگاه ایلام، ایلام ایران. رایانامه:

[m.nabinia@ilam.ac.ir](mailto:m.nabinia@ilam.ac.ir)

۲. گروه فقه خانواده، سطح ۴، مدرسه علمیه تخصصی ریحانه النبى، اراک، ایران. رایانامه: [soheila.ranjbarian@gmail.com](mailto:soheila.ranjbarian@gmail.com)

| اطلاعات مقاله                                                         | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| نوع مقاله:<br>مقاله پژوهشی                                            | متن چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| تاریخ دریافت:                                                         | در هر جامعه‌ای، اخلاق حسنه برآیندی از سه مؤلفه اصلی است: هنجارها و سنت‌های رایج در آن جامعه، آموزه‌ها و باورهای دینی، و احکام عقلانی. که در مجموع، پایه‌های وجدان جمعی آن قوم را شکل می‌بخشند. باید اذعان داشت که رعایت اخلاق حسنه امروزه به عنوان یک اصل حقوقی در حقوق کیفری اسلام مورد پذیرش قرار گرفته و بخشی از احکام فقهی، از جمله فقه جزایی مبتنی بر اخلاق حسنه شکل گرفته است. رابطه‌ی امنیت و اخلاق از آن قبیل مباحثی است که با وجود اهمیتی که از آن برخوردار است بدان به صورت مستقل و جدی نظر نشده است و ذیل عنوان امنیت اخلاقی بسیار اندک مورد توجه قرار گرفته است؛ حال آنکه جایگاه اخلاق حسنه در حقوق کیفری و جرم-شناسی یک جایگاه ویژه و تاثیرگذار است. در این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی انجام گرفته، به صورت مختصر و اجمالی به بررسی نظر فقهای اسلام در خصوص مسأله‌ی « اخلاق حسنه» پرداخته و با ذکر مصادیقی از اخلاق حسنه، ارتباط آن با احکام فقهی؛ به ویژه احکام فقهی جزایی بیان شده است. یافته‌ها در این پژوهش نشان می‌دهد که ایجاد امنیت اخلاقی برای یک جامعه در پرتو ارائه‌ی اصلی تحت عنوان «اخلاق |
| کلیدواژه‌ها:<br>اخلاق حسنه<br>امنیت اخلاقی<br>فقه جزایی<br>حقوق کیفری |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |

---

حسنة» یک ضرورت در نظام-های حقوقی است که فقه اسلامی به  
مثابه-ی یک نظام حقوقی پویا نسبت به آن اهتمام ورزیده است.

---

استناد: نئی نیا، محمدخالد؛

تحلیل فقهی-حقوقی «اخلاق حسنة» به مثابه مبنای سیاست-گذار ی-های جنایی در پرتو امنیت اخلاقی اسلام



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

---

## بیان مسأله

وجود مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر روابط اجتماعی که مورد پذیرش اکثر افراد یک جامعه است، موضوعی است که از همان آغاز شکل‌گیری نخستین جوامع انسانی، مطرح بوده است. جامعه اسلامی جامعه‌ای اسلامی نیز به‌عنوان یکی از جوامع بشری، از این قاعده مستثنا نیست. حاکم که مورد پذیرش اکثر افراد یک جامعه است، همزمان با ایجاد اولین جوامع انسانی، مطرح گردیده است. جامعه اسلامی نیز به‌عنوان یکی از جوامع بشری از این قاعده مستثنی نیست. درواقع حکومت اسلامی موظف به ورود در این حوزه و تضمین رعایت این دسته از هنجارها است؛ چه آنکه همین هنجارها از جمله اهداف تشکیل حکومت اسلامی است. سؤالی که ممکن است ذهن را به خود مشغول کند این است که آیا مداخله، جریان‌سازی و بسترسازی جهت پایداری به الزامات این حوزه، صرفاً تکلیفی بر عهده دولت است یا فراتر از اراده حاکمیتی تعریف می‌شود؟ به بیانی دیگر آیا این تکلیف از جمله تکالیف انحصاری دولت است یا مردم نیز به‌عنوان بخشی از جامعه‌ی اسلامی باید در این حوزه ورود کنند؟

برای پاسخ به این پرسش نیاز به تبیین نوع سیاست جنایی اسلام است؛ چه آنکه اگر این سیاست از نوع تام و انتگریمی باشد، وظیفه مذکور منحصر به دولت خواهد شد؛ زیرا در سیاست انتگریمی دولت‌ها تنها مرجع رسیدگی‌کننده به انحرافات و جرائم می‌باشند؛ اما اگر سیاست جنائی به‌نوعی مشارکتی بین دولت و مردم و برخوردار از مکانیزم‌های درونی-بیرونی باشد، معلوم است که مردم و دولت باهم و در کنار هم در این خصوص نقش‌آفرینی و انجام‌وظیفه می‌کنند. در نوع دوم از سیاست جنائی طبیعتاً بین حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تلاقی ایجاد خواهد شد؛ بدین معنا که تضمین رعایت مصالح اجتماعی با حق حریم خصوصی افراد تعارض پیدا می‌کند. اما این گونه به نظر می‌رسد که بهتر است در حد امکان به هنگام تلاقی دو نهاد مذکور سعی بر جمع آن‌دو نمود و اگر این امر میسر نگردید صراحتاً مصادیق نقض را تعیین نموده و به‌قدر متیقن اکتفا نمود. دلیل این امر را می‌توان از یکسو اهمیت حفظ حریم خصوصی در عرصه‌های مختلف دانست. از سوی دیگر غیرقابل پیش‌بینی و کنترل بودن نوع و میزان تعرض به این حق در صورت عدم تعیین حدود و ثغور. باین‌وجود اهتمام به‌ضرورت رعایت حقوق عمومی و حوزه‌ی عمومی جدا از دولت در کنار حق حریم خصوصی، امری است لازم و ضروری تا حمایت از یک حق مهم باعث اخلال در حقی دیگر نگردد و منافع فرد و جامعه، توأمان برآورده گردد. ولی روح حاکم بر حل دعوای حق حریم خصوصی و حقوق عمومی و میزان حق دخالت حقوق عمومی در حوزه‌ی حریم خصوصی، بحث از رابطه‌ی حقوق و اخلاق است و بررسی این مسأله که حقوق کیفری تا چه اندازه مجاز و مکلف به حمایت از اخلاق است. درحقیقت رابطه‌ی حقوق و اخلاق بحثی بسیار قدیمی است که البته به صورت یک بحث علمی و آکادمیک سابقه‌ی آن به قرون اخیر باز می‌گردد. سوال اصلی این پژوهش آن است که «اخلاق حسنه» در سیاست‌گذاری‌های جنایی اسلام چه نقش و جایگاهی دارد و آیا می‌توان آن را به‌مثابه مبانی حقوقی برای جرم‌انگاری و نیز اصلی تفسیری در فقه جزایی، به‌گونه‌ای که ضامن تأمین «امنیت اخلاقی» باشد، معرفی کرد؟

در پاسخ به این سوال فرضیه آن است که اخلاق حسنه صرفاً یک مفهوم اخلاقی توصیه‌ای نیست، بلکه در نظام حقوقی اسلام از ظرفیت تبدیل شدن به یک اصل حقوقی الزام‌آور برخوردار است؛ از این رو می‌تواند هم‌زمان مبنای سیاست‌گذاری جنایی (در جرم‌انگاری و جرم‌زدایی رفتارهای ناقض اخلاق) و یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر در فقه جزایی قرار گیرد. بر این اساس، حمایت کیفری از اخلاق در چارچوب «امنیت اخلاقی» توجیه‌پذیر است؛ مشروط بر آنکه این حمایت مشارکتی (با نقش توأمان دولت و مردم) باشد و مرز میان مصالح اجتماعی و حریم خصوصی افراد را پاس بدارد.

بررسی صورت‌گرفته در خصوص پیشینه‌ی این پژوهش بیان‌گر آن است که در رابطه با گزاره‌ی « اخلاق حسنه» تا کنون تحقیقات چشمگیری صورت نگرفته است. مهدیه حاج‌علی اکبر و همکاران در مقاله‌ای با عنوان: « امکانسنجی تسری کارکرد اخلاق حسنه در عناوین حقوقی فقه امامیه» (حاج علی اکبر و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۸۷-۱۰۵) تلاش نموده که امکان تسری اخلاق حسنه مندرج در قرآن کریم و روایات اسلامی در وضع قوانین حقوقی در فقه امامیه را تبیین نماید. بر این اساس نگاه محقق در این پژوهش به سمت و سوی قوانین حقوقی سویه دارد و واجد اختلاف موضوعی واضحی نسبت به تحقیق حاضر است.

روایی و همکاران در مقاله‌ای با عنوان: « تأثیر اخلاق در جرم‌انگاری و جرم‌زدایی در نظام حقوق کیفری اسلامی ایران» (روایی، علی اکبر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۳-۶۲) تلاش نموده‌اند تا نقش اخلاق را به عنوان یک گزاره‌ی کلی در فرایند جرم‌انگاری و جرم‌زدایی در حقوق کیفری ایران را مورد بررسی قرار دهند؛ لذا این پژوهش نیز اگرچه شاید در جاهایی از نوشتار به اخلاق حسنه اشاراتی نموده باشد اما این نهاد را به صورت خاص مورد بررسی قرار نداده و از سویی مقوله‌ی « امنیت اخلاقی» را که ارتباطی تنگاتنگ با اخلاق حسنه در حوزه حقوق کیفری اسلام دارد، در این پژوهش مورد مذاقه قرار نگرفته است و همین امر برجستگی پژوهش حاضر را به روشنی نشان می‌دهد.

بحث از رابطه‌ی حقوق کیفری و اخلاق حسنه به‌عنوان یکی از مبانی تفسیری در فقه جزایی یکی از مهم‌ترین مباحثی است که تا به امروز از نگاه تیزبینانه‌ی اهل پژوهش مغفول مانده و در این تحقیق سعی بر واکاوی این مسأله و تدقیق و بررسی آن شده است. این پژوهش برای پاسخ به پرسش اصلی خود، مباحث را در یک سیر منطقی از مفهوم‌شناسی تا کارکرد عملی سامان داده است. پس از طرح مسئله در مقدمه، نخست در گفتار «مفهوم اخلاق» به تبیین معنای لغوی و اصطلاحی اخلاق و تحدید قلمرو مفهومی «اخلاق حسنه» پرداخته می‌شود تا چارچوب نظری بحث روشن گردد. در ادامه، نسبت این مفهوم با دو نظام هنجاری مرتبط در سه گفتار پیاپی بررسی می‌شود: «اخلاق حسنه و فقه» که پیوند آن را به‌ویژه با فقه جزایی می‌کاود، «اخلاق حسنه و حقوق» که جایگاه آن را در حقوق موضوعه و قواعد قانونی نشان می‌دهد، و «اخلاق حسنه و مجازات» که رابطه‌ی میان اخلاق، جرم و فلسفه‌ی کیفر را تحلیل می‌کند. سپس در گفتار «امنیت اخلاقی»، این مفهوم به‌عنوان غایت و مبنای حمایت کیفری از اخلاق تبیین و نسبت آن با اخلاق حسنه روشن می‌شود. بر این بنیاد، گفتار «اخلاق حسنه در مقام منبع قانون‌گذاری» نقش این مفهوم را در فرایند جرم‌انگاری و جرم‌زدایی و تقنین برجسته می‌سازد. در گام نهایی تحلیل،

بازتاب و کارکرد اخلاق حسنه در چهار قلمرو نظام کیفری اسلام، یعنی حدود، قصاص، دیات و تعزیرات به تفکیک واکاوی می‌شود. سرانجام، نتیجه‌گیری یافته‌های پژوهش را جمع‌بندی کرده و جایگاه اخلاق حسنه را به مثابه یکی از مبانی بنیادین تفسیر در فقه جزایی و سیاست‌گذاری جنایی نشان می‌دهد.

## ۱. مفهوم اخلاق

واژه‌ی «اخلاق» دارای ریشه‌ی عربی و جمع «خُلُق» و «خُلُق» است. «خُلُق» و «خُلُق» از نظر ریشه‌ای همسرشت و یگانه‌اند - همانگونه که «شَرَب» و «شُرْب» یا «صَدَم» و «صَدْم» چنین هستند. خلق ناظر بر ویژگیهای محسوس، اشکال و هیئت‌هایی است که از طریق حواس ظاهری قابل ادراک است، در حالی که خلق به قوا و طبایع باطنی اختصاص دارد که تنها از رهگذر بینش درونی و بصیرت قابل فهم است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۸).

به تعبیر دیگر «خُلُق» بر هیئات و اشکال ظاهری اطلاق می‌شود بدین معنا که امور عینی تمایز یافته با ابزارهای حسی قابل درک هستند، اما واژه «خُلُق» ناظر بر ابعاد و ویژگی‌های غیرمادی است که شناسایی و رویت آن‌ها مستلزم بهره‌گیری از دیدگاه عقلانی و بصیرت باطنی است و این واژه سه کاربرد دارد: نخست، به معنای غرایز و سرشتهای فطری انسان؛ دوم، به معنای صفات و حالات پایداری است که انسان آن‌ها را می‌شناسد و رفتارهای خاصی را به‌طور خودکار انجام می‌دهد و بدون تأملی که می‌تواند صادر کند. و سوم، به معنای خود آن رفتارها و کنش‌هایی است که از این صفات می‌شوند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۴) منظور از لفظ «خُلُق» که جمع آن اخلاق است و اسم علم «اخلاق» به خود می‌گیرد- نه هرگونه ملکه‌ی پایدار روانی نیست؛ بلکه منحصر بر آن دسته از اوصاف ثابتی دلالت می‌کند که به صورت اکتسابی حاصل شده و منشأ رفتارهای ارادی و انعطاف‌پذیر بوده و قابل مدح و ذم حاصل از آن صفت‌ها» است. (راغب صفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۴) لذا؛ صفات ذاتی و همیشگی فردی همچون حافظه‌ی قوی یا ضریب هوشی بالا و صفات غریزی و ثابتی مانند غریزه‌ی بقا «که در مصادیقی مانند خوردن به هنگام گرسنگی، ظاهر می‌شود» با وجود قوام و دوام، در زمره‌ی اخلاق شمرده نمی‌شود، درحالی‌که صفاتی مانند کم‌خوری یا پرخوری ارادی و بیشتر از نیاز طبیعی که خصوصیتی اکتسابی و قابل مدح و ذم‌اند، در حوزه اخلاقیات قرار می‌گیرند.

صاحب مقایس اللغه می‌نویسد: «ماده‌ی خاء، لام و قاف (خلق) به دو معنی اصلی آمده است، یکی «تقدیر الشیء» اندازه‌گیری چیزها و دوم «ملاسه الشیء» به معنی نرم بودن اشیاء... ایشان پس از بیان این معنا می‌گوید که واژه «خُلُق» نیز از همین ریشه مشتق گردیده که به معنای سرشت است؛ زیرا شخص صاحب سرشت، بر مبنای این میزان و خصوصیت معین، تکوین یافته و مستقر شده است. (ابن فارس، ۱۴۱۱: ۲/ ۲۱۳). فیومی می‌نویسد: «الْخُلُقُ بِضَمَّتَيْنِ السَّجِيَّةُ» یعنی خلق با دو ضمه به معنای سرشت است. (فیومی، ۱۴۰۵: ۸۸). لازم است دقت نمود که اخلاق در معنای لغوی خود هیچگونه دلالتی بر اختصاص داشتن بر صفات نیکو و پسندیده نداشته و صفات زشت و ناپسند را نیز شامل می‌گردد.

اخلاق در معنای اصطلاحی آن در میان علمای این حوزه معانی متعددی دارد که مختصراً به برخی از آن معانی اشاره می‌شود:

۱- فضایل اخلاقی: در مواردی، اصطلاح اخلاق صرفاً بر جنبه‌های مثبت و ممدوح آن دلالت دارد؛ به عنوان نمونه، گزاره‌های «این رفتار اخلاقی است» یا «آن اقدام غیراخلاقی است»، منحصرأ ناظر بر اخلاق فضیلت هستند. این رویکرد مفهومی در زبان انگلیسی نیز جاری است، به‌طوری که واژه «ethical» در ترادف با مفاهیم «صحیح» یا «حسن» قرار می‌گیرد و نقطه مقابل آن یعنی «unethical»، افاده معنای «ناصواب» یا «قبح» می‌کند (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۸). مسئله حائز اهمیت دیگر در این مقام، تشتت آرای فراوان پیرامون ماهیت اصول فضایل اخلاقی و امکان یا عدم امکان ارجاع آن‌ها به یک یا چند فضیلت واحد است. در این راستا، دیدگاه «خودگروی ویژگی‌نگر»، مبنا و شالوده فضایل را بر مصلحت‌جویی یا تمرکز بر منافع فردی استوار می‌داند. در مقابل، رویکرد «سودگروی ویژگی‌نگر»، خیرخواهی و تأمین مصلحت عمومی را منشأ و ریشه اوصاف پسندیده معرفی می‌نماید. این در حالی است که تئوری‌های «وظیفه‌گروانه ویژگی‌نگر»، علاوه بر مصلحت‌اندیشی و عام‌المنفعه بودن، فضایل دیگری نظیر تعبد و طاعت الهی، صداقت یا عدالت را نیز در زمره این اصول برمی‌شمارند.

افزون بر این، برخی پدیدآورندگان مبنای تمامی فضایل را در دو اصل خیرخواهی و عدالت خلاصه کرده و تأکید دارند که اگر یک ملکه روانی قابلیت استخراج از این دو اصل را نداشته باشد، عملاً یا در قلمرو فضایل اخلاقی جای نمی‌گیرد (مانند ایمان، امید و حکمت که در شمار فضایل مذهبی یا عقلانی هستند) و یا اساساً فضیلت محسوب نمی‌شود (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۴). همچنین در سنت کلامی مسیحیت، بر هفت فضیلت بنیادین تصریح شده است که شامل «سه فضیلت لاهوتی (ایمان، امید و محبت) و چهار فضیلت انسانی (تدبیر، تاب‌آوری، خویشتن‌داری و عدالت)» می‌گردد؛ چنان‌که افلاطون، متفکران یونان باستان و بسیاری از دانشمندان جهان اسلام نیز چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را به عنوان فضایل اصیل و امهات اوصاف اخلاقی تبیین کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۷۱ و ۳۷۲)

۲- صفات نفسانی: در برخی کاربردها، واژه‌ی اخلاقی دربرگیرنده‌ی عموم اوصاف روانی است که منشأ صدور افعال حسن یا قبیح (خوب یا بد) می‌گردند. از این که آن صفت را در نفس به صورت پایدار و ملکه راسخ درآمد داشته باشیم یا حالتی ناپایدار و عرضی داشته باشیم، و همچنین صرفاً نظر از این که آن عامل از آن است، برآمده از تفکر و سنجش قبلی باشد یا بدون تأمل و تدبر صادر شود. بر همین اساس، فردی بخیل است که در او یک صفت پایدار است، در مواردی که اقدام به بذل و ایثار کند، این رفتار او در قلمرو خلق بخشش قرار گرفته و واجد ارزش اخلاقی تلقی می‌شود؛ کما اینکه اگر فرد با تأمل و اجرای اندیشه مبادرت به عملی باشد، آن را نیز انجام دهد، همچنین صبغه‌ای اخلاقی یافته و متصف به عنوان می‌شود (مصوب یزدی، ۱۳۸۲: ۲۱).

۳- نهاد اخلاقی زندگی: اصطلاح اخلاق، به‌ویژه در دیدگاه گروهی از فیلسوفان غربی (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۴)، در معنای متفاوتی نیز آمده است که ناظر بر تعبیر «نهاد اخلاقی زندگی» است. در این مفهوم، اخلاق هم‌عرض حوزه‌هایی چون هنر، علم، حقوق و دین قرار می‌گیرد، اما در عین حال، متمایز از آن‌ها می‌شود.

وفق این، اخلاق بسان زبان، مذهب و ساختار کلی کشور، تقدم وجودی بر احاد جامعه دارد. به‌طوری که فرد در بستر آن متولد شد و ادغام شد و به‌میزان متعارف در آن مشارکت می‌جوید و استمرار آن را نیز متکی به بقای‌ها نمی‌توانستند. به بیان دیگر، عمل اخلاق منوط به وجود شخص واقعی نیست، بلکه در قالب ایزاری در جامعه به عنوان یک کل عمل می‌کند تا به هدایت و ارشاد عشق و گروه‌های خردتر بپردازد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۶).

۴- صفات راسخ نفسانی: شاید بتوان گفت شایع‌ترین و رایج‌ترین معنای اصطلاحی اخلاق در بین دانشمندان و فلاسفه‌ی اسلامی همین معنا است. علامه مجلسی در تبیین مفهوم اخلاق اشعار می‌دارد: «اخلاق، صفتی پایدار و ملکه‌ای روانی است که موجب صدور افعال بدون تکلف و به‌سهولت می‌گردد؛ دسته‌ای از این ملکات، منشأ تکوینی و ذاتی دارند و از آن‌ها، از طریق تدبیر، مجاهدت، ممارست و نفس خود پذیرفته می‌شوند...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۳۷۲)

فیض کاشانی (ره) بیان می‌دارد: «باید دانست که خلق، همان حالت مستقر و ملکه راسخ در نفس است که باعث می‌شود اعمال بدون تکلف و بی‌نیاز از تأمل و تدبیر پیشین صادر کند. این ساختار روانی منشأ صادر افعال حسن و ممدوح از نظر عقل و شرع باشد، خوی پسندیده نام دارد و در تصاویری که افعال قبیح و ناپسند از آن نشأت می‌گیرد، خوی نکوهیده خوانده می‌شود.» (فیض کاشانی، بی‌تا: ۵/۹۵).

صاحب کتاب تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق معتقد است خلق، حالتی درونی است که بدون نیاز به اندیشه و تأمل، انسان را به انجام کارهای خاص سوق می‌دهد. (مسکویه، ۱۳۷۵: ۵۸ و ۵۷).

مقتضای تعاریف یاد شده آن است که خصوصیات غیرمستقر همچون خشم در نفس شخص بردبار، یا افعالی که بر مبنای محاسبه و فکر می‌پذیرند مانند دهش فرد ممسک، در زمره امور اخلاقی و واجد ارزش اخلاقی نمی‌شوند. افزون بر این، دایره‌ای این مفهوم، جامع هرودی فضایل و رذایل اخلاقی است و اصولاً بر همین اساس، تقسیم‌بندی ثنایی اخلاق به دو حوزه فضایل و رذایل شکل می‌گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۰).

از مجموع آنچه گذشت، چند نتیجه‌ی راهگشا برای ادامه‌ی این پژوهش به‌دست می‌آید. نخست آنکه اخلاق در معنای لغوی خود هیچ بار ارزشی مثبت یا منفی ندارد و بر سرشت و خوی آدمی، اعم از پسندیده و ناپسند، دلالت می‌کند؛ از این‌رو تقیید آن به «حسنة» نه حشوی زائد، بلکه قیدی معنادار و تعیین‌کننده است که قلمرو موردنظر این تحقیق را از اطلاق مفهوم اخلاق جدا می‌سازد. دوم آنکه از میان معانی اصطلاحی متعدد، آنچه برای تحلیل کیفی اهمیت دارد، تلقی اخلاق به‌مثابه «ملکه‌ی راسخ نفسانی» است؛ با این تفاوت که آنچه موضوع ارزش‌گذاری و در پی آن، حمایت یا مداخله‌ی حقوقی قرار می‌گیرد، نه صفت درونی صرف، بلکه آن دسته از اوصاف اکتسابی و ارادی است که منشأ رفتارهای قابل مدح و ذم می‌شوند. همین وصف «ارادی و اکتسابی بودن» است که اخلاق را از قلمرو غرایز ثابت و طبایع جبری خارج کرده و آن را به موضوعی درخور تکلیف، مسئولیت و در نتیجه، سیاست‌گذاری جنایی بدل می‌کند. بر این اساس، پژوهش حاضر اخلاق را نه به‌منزله‌ی یک حالت روانی منفعل، بلکه به‌عنوان بستری از کنش‌های ارادی ارزش‌مدار

می‌نگرد که می‌تواند موضوع حمایت کیفری و مبنای تفسیر در فقه جزایی واقع شود؛ مبنایی که در گفتارهای آتی، نسبت آن با فقه، حقوق و نظام مجازات‌ها واکاوی خواهد شد.

تأمل در تعاریف پیش‌گفته نشان می‌دهد که مفهوم اخلاق در دو سطح متمایز قابل بررسی است: سطح درونی و بطنی که همان ملکات و صفاتِ راسخِ نفسانی است، و سطح بیرونی و رفتاری که جلوه‌ی عینی آن ملکات در کنش‌های آدمی به‌شمار می‌آید. این تفکیک، که در عبارتِ راغب میان «خُلُق» محسوس و «خُلُق» باطنی نیز بازتاب یافته، صرفاً تمایزی نظری نیست؛ بلکه نقطه‌ی عزیمتِ ورودِ اخلاق به ساحتِ حقوق کیفری است. توضیح آنکه حقوق کیفری بنا بر اصلِ مسلم خود، هیچ‌گاه به نیات و حالاتِ صرفاً درونی اشخاص تعلق نمی‌گیرد و تا زمانی که خُلُقِ نکوهیده در قالبِ فعل یا ترکِ فعل بیرونی نمود نیابد، موضوع مداخله‌ی کیفری قرار نمی‌گیرد. از همین‌رو آنچه اخلاق را به مفهومی درخور تحلیل جزایی بدل می‌سازد، نه ملکه‌ی نفسانی فی‌نفسه، بلکه تجلی بیرونی ارادی آن است؛ تجلی‌ای که چون از سرِ اختیار و اکتساب سر می‌زند، شایسته‌ی مدح یا ذم و در نتیجه، قابل حمایت یا منع قانونی است.

بر این پایه می‌توان گفت قیدِ «حسنة» در ترکیبِ «اخلاق حسنة» دو کارکرد توأمان دارد: نخست، آن دسته از خُلُق‌ها را که در نظام ارزشی شرع و عرفِ منتشره پسندیده شمرده می‌شوند از اطلاقِ مفهوم اخلاق متمایز می‌کند؛ و دوم، معیاری به‌دست می‌دهد که قانون‌گذار کیفری بتواند بر مبنای آن، مرز میان رفتارهای شایسته‌ی حمایت و رفتارهای مستوجبِ منع را ترسیم کند. به این ترتیب، اخلاق حسنة از یک ارزش صرفاً توصیه‌ای اخلاقی فراتر رفته و به مفهومی هنجاری-حقوقی بدل می‌شود که می‌تواند هم در مقام تفسیرِ نصوص فقه جزایی و هم در مقام سیاست‌گذاری جنایی به‌کار آید. همین‌گذار از «صفتِ درونی» به «هنجارِ حقوقی قابلِ ضمانتِ اجرا» است که محورِ اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد و آن را از مفهوم‌شناسی صرف متمایز می‌سازد.

## ۲. اخلاق حسنة و فقه

با امعان نظر در کتب فقهی در فقه امامیه می‌توان اذعان نمود آنچه در خصوص اخلاق حسنة می‌توان به آن پرداخت، عموماً مباحثی است که در حوزه معاملات به صورت عام، رعایت اخلاق حسنة را مورد تأکید قرار داده و مخالفت با آنها موجب بطلان معاملات شده است؛ مثلاً معامله‌ی خانه برای دایر کردن مرکز فحشاء و یا قمارخانه در صورتی که صراحتاً در معامله قید شود و ... که در قسمتی از مکاسب محرمة و نظریات فقها در مباحث دیگر قابل رؤیت است. آیه‌ی شریفه‌ی: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (بقره/۱۸۸؛ نساء/۲۹)؛ و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید، قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، قاعده‌ی «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و مواردی از این قبیل اشاره به رعایت اخلاق حسنة در معاملات، رفتار با یکدیگر و تملک اموال دارند. این آیه و قواعد، خود مستقیماً اخلاق حسنة را تعریف نمی‌کنند، بلکه نمونه‌هایی روشن از درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی در ساختار احکام شرعی‌اند؛ شارع با نهی از تملکِ باطل، اضرار و خیانت در امانت، اصول اخلاقی انصاف، حسن نیت و امانت‌داری را به هنجارهای الزام‌آور حقوقی بدل کرده است. اگرچه که باید التفات داشت که صرفِ منافات داشتن یک فعل (نظیر قرارداد) با موازین اخلاقی، به تنهایی دلالتی بر بطلان آن ندارد. مصداق بارز این امر، قراردادی

است که داعی و جهت آن واجد کراهت بوده و به حد حرمت شرعی نرسیده باشد. که این قرارداد از نظر حقوقی نافذ است، لذا بررسی قراردادهای مخالف اخلاق حسنه بیانگر آن است که این گونه قراردادها عمدتاً مشمول حکم حرمت هستند (حائری، ۱۳۷۰: ۱۴۱، ۱۴۰).

در کنار بحث اخلاق حسنه اصطلاحی تحت عنوان «حسن نیت» به چشم می‌خورد که به معنای داشتن اراده- و قصد خوب در مورد دیگران است. اندیشمندان علم اخلاق در مباحث خود به ندرت به تعریف حسن نیت و یا واژه متضاد آن یعنی سوء نیت و مترادفات آنها پرداخته اند. البته این رویکرد چندان هم قابل انتقاد نیست؛ چراکه طبیعتاً در جامعه‌ای که مبنای فکری مردمانش دین است و دین در تمام امور زندگی آنان تأثیرگذار است، ارائه تعریف دقیقی از این مفهوم شاید چندان لازم نبوده است و حتی ممکن است به دلیل معلوم بودن چنین مفهومی برای ایشان دست به تعریف آن نزده باشند. (باقری و دیگران، ۱۳۹۹: ۵۷) در واقع می‌توان گفت حسن نیت بخشی از اخلاق حسنه در معنای عام آن است، ولی اگر قرار باشد به‌عنوان یک مفهوم مستقل حقوقی مورد بررسی قرار گیرد، عبارت خواهد بود از حمایت از شخص ناآگاه در جریان عقد در مقابل سایر افراد دخیل در آن عقد (صفایی و همکاران، ۱۳۸۴: ۴۷-۴۵).

در مفاهیم اسلامی چنانچه از دستورالعمل‌هایی در حوزه‌ی اخلاق بحث شود که ویژگی‌های خوب را بیان می‌کند، اخلاق حسنه گفته می‌شود، آنگونه که در قسمتی از حدیث پیامبر اسلام(ص) آمده است: «أَفْضَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيْمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا...؛ بهترین مومنان از جهت ایمان، افرادی هستند که نیکوترین اخلاق را دارند» (پاینده، ۱۳۸۲: ۱ / ۱۱۵) آن حضرت در جایی دیگر می‌فرمایند: «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ حُسْنُ الْخُلُقِ وَ مِنْ شَقَاوَتِهِ سُوءُ الْخُلُقِ؛ اخلاق حسنه از خوشبختی انسان و اخلاق سوء از بدبختی اوست» (پاینده، ۱۳۸۲: ۱ / ۳۰۴۳) همچنین حضرت در حدیثی دیگر فرمودند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِمَ يُعْطُوا شَيْئًا خَيْرًا مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ؛ همانا چیزی بهتر از اخلاق حسنه به مردم اعطا نشده است» (پاینده، ۱۳۸۲: ۱ / ۳۲۳).

معیار و ملاک برای اخلاق حسنه در فقه امامیه، شریعت اسلام و معیار اصلی آن قصد و اراده خداوند یعنی همان خیر مطلق است. از جمله اساسی‌ترین و مهمترین اصول راهبردی که به منزله‌ی منشأ شکل‌گیری مؤلفه‌های کاربردی در حوزه‌ی اخلاق حرفه‌ای اسلامی محسوب می‌گردند عبارت است از: عدالت اجتماعی، آزادی فردی و کرامت انسانی. در واقع اگر بخواهیم ملاکی واقعی و عینی برای تشخیص اخلاق حسنه ارائه کنیم لازم است بگوئیم: با توجه به گستردگی دین اسلام در میان اکثر مردم و تأثیر باورهای دینی بر فرهنگ و رفتار جامعه، معیار اصلی سنجش اخلاق، همان اصول و ارزش‌های اخلاق اسلامی است که در آیات قرآن کریم و احادیث و روایات به صورت رهنمودها و هشدارهای رفتاری بازتاب یافته‌اند. در مواردی که این قواعد اخلاقی مبهم یا نامشخص باشند، باید به داور و سیره عملی افراد متدین و پرهیزکار جامعه استناد جست باشند (حاج علی اکبر و دیگران، ۱۴۰۱: ۹۳ و ۹۴).

آنچه گذشت نشان می‌دهد که فقه امامیه، اخلاق حسنه را نه به‌مثابه یک توصیه‌ی اخلاقی صرف، بلکه به‌منزله‌ی ضابطه‌ای مؤثر در صحت و بطلان اعمال حقوقی به‌کار گرفته است. همین کارکرد هنجارین است که زمینه را برای ورود اخلاق حسنه به ساحت حقوق موضوعه فراهم می‌سازد؛ چرا که اگر اخلاق حسنه در فقه توان تقیید و تخصیص احکام را داشته باشد، در نظام حقوقی نیز می‌تواند از یک ارزش درونی

به منبعی برای تقنین و تفسیر بدل گردد. بر همین اساس، در ادامه نسبت اخلاق حسنه با نظام حقوقی واکاوی می‌شود.

### ۱.۳ اخلاق حسنه و حقوق

سنه‌وری در تبیین مفهوم اخلاق حسنه اشعار می‌دارد: «اخلاق حسنه در میان یک ملت یا گروهی خاص، منظومه‌ای از قواعد است که احاد جامعه بر پایه اصول اخلاقی حاکم بر مناسبات اجتماعی، خویش را متعهد و مکلف به رعایت آن قلمداد کنند. این مبانی تربیتی، برخاسته از باورهایی است که از طریق نیاکان، عادات مستقر، عرف و موازینی که مورد پذیرش و تکریم مردم است، به نسل‌های پسین انتقال یافته است.

پیوند میان مذهب و جامعه وثیق باشد و هنجارهای اخلاقی مرتبی والا داشته باشند، دین در این زمینه نقش و اثری بنیادین ایفا خواهد کرد. بنابر همین استدلال، باور بر این است که مؤلفه‌های مهم در تربیت، متعدد و متنوعند. عادات، عرف، دین، سنن و متعاقب آن‌ها ویژگی‌های انسانی، ملاک سنجش حسن و قبح امور هستند و نوعی الهام‌گونه‌ای بشری میان خیر و شر تفکیک قائل می‌شوند. در نهایت، هم‌افزایی و توانان همه این تغییرات، اصول اخلاقی واحدی را پایه‌ریزی می‌کنند که مردم را در برابر الزامات آن انقیاد دارند» (سنه‌وری، بی‌تا، ۲۶۳). برخی از اخلاق پژوهان پوزیتیویست همچون دموگ (Demog) فرانسوی معتقدند تبیین مصادیق اخلاق حسنه منوط به اراده و عقاید جمعی است و از تئوری‌های فلسفی یا تکالیف دینی نشأت نمی‌گیرد. بنابراین، آنچه پنداشت و عرف عمومی بر آن استقرار می‌یابد، ذیل عنوان اخلاق حسنه تعریف می‌شود، اما در نفس الامر، رفتاری ناصواب تلقی می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۸۳).

در تعریف دیگر، رسوم اجتماعی، تعلیمات مذهبی و داورهای عقلی در ترکیب با یکدیگر، وجدان عمومی را تشکیل می‌دهند که همان اخلاق حسنه در هر قوم است. دادرس پس از بررسی این که چه عواملی در نهادهای مختلف ایجاد شده است، با مراجعه به عرف خردمندان جامعه خود تشخیص می‌دهد که معامله موردنظر، در تنافی با اخلاق است یا در تأیید آن است. (همان، ۱۸۴-۱۸۳).

بدیهی است که اخلاق در نظام حقوقی ایران بنیانی دینی و مذهبی دارد. از این منظر، اخلاق دینی را می‌توان ژرف‌ترین، جامع‌ترین و تأثیرگذارترین گونه‌های اخلاقی دانست، چرا که آموزه‌های دینی در شکل‌گیری و هدایت رفتار اخلاقی انسان، امری انکارناپذیر است.

با توجه به تعاریفی که در این مقوله از اخلاق حسنه بیان شد می‌توان به روشنی تأثیر قابل توجه آن را در تدوین قوانین در نظام‌های حقوقی نوشته مشاهده نمود. مشخص است که هیچکدام از منابع حقوق و حتی قانون به عنوان یک ابزار دولتی، همواره قادر نخواهند بود در بیان قواعد و اصول حقوقی به شکلی کامل و بی نقص ایفای وظیفه کنند؛ به این دلیل بایسته است که همین قانون به معرفی منابعی بپردازد تا بتوان از آن طریق در راستای کامل نمودن اصول و قواعد حقوقی تلاش کنیم. (شهابی، شهیدی، ۱۳۹۷: ۵۲۰ و ۵۲۱) در نظام حقوقی ایران با عنایت به وجود دو مدل امری (الزامی) و تکمیلی (تفسیری) و نیز اینکه وجود این دو مدل به نوعی شاهدهی برای گونه‌ای از کثرت-گرایی سلسله مراتبی در مبنای اعتبار قاعده‌ی حقوقی است، می‌توان سخن از انواع اخلاق حسنه به میان آورد و نیز از سویی اصول و قواعدی

که متخذ از اخلاق حسنه هستند با در نظر داشتن اینکه کدام نوع از انواع اخلاق حسنه مطرح است می‌تواند متفاوت باشد. بدون شک اگر ملاک معتبر بودن قاعده‌ی حقوقی را صرفاً اراده‌ی قانونگذار بدانیم، اخلاق حسنه قادر نخواهد بود که سنبلی برای اجرای حقوقی اخلاق و راه ورود گزاره‌های اخلاقی به نظام حقوقی باشد؛ بدین ترتیب اگر در استنباط‌های فقهی و حقوقی چنین رویکردی مطمح‌نظر باشد که قول و حکم شارع و قانون‌گذار ملاک اعتبار در قواعد فقهی و حقوقی است، مسیر ورود گزاره‌های اخلاقی به استنباط فقهی و حقوقی بسته خواهد شد (برهانی، ۱۳۸۸: ۴۶ و ۴۷).

نوع اول از اخلاق حسنه که در این قسمت از بحث قابل ذکر است « اخلاق حسنه‌ی دینی » است. توضیح آنکه اخلاق حسنه این قابلیت را دارد که به عنوان منبعی برای گزاره‌هایی که متخذ از عقلانیت عملی متافیزیکی است قرار بگیرد و باعث مقید نمودن اطلاق قاعده‌ی حقوقی و یا تخصیص زدن عمومیت آن گردد، همان‌گونه که در استنباط فقهی نیز می‌تواند همین کارکرد را داشته باشد. به عنوان مثال در صورتی که غیرمجاز بودن خروج زوجه از منزل بدون اجازه زوج مصداقی برای ریاست شوهر بر خانواده باشد، این گزاره‌ی اخلاقی که: « ظلم قبیح است »، باعث تقیید در اطلاق عدم جواز خروج زوجه از منزل زوج بدوی اجازه‌ی وی می‌شود. (برهانی، ۱۳۸۸: ۵۳ و ۵۴ و ۵۸ و ۵۹) بنابراین زوجه اجازه خروج از منزل زوج را بدون اجازه‌ی وی خواهد داشت. از طرفی اگر غیرمجاز بودن خروج زوجه بدون اجازه زوج از منزل وی گونه‌ای از مصادیق سلب آزادی و یا حتی مصداقی برای چشم‌پوشی از حریت باشد با توجه به مفاد ماده‌ی ۹۶۰ قانون مدنی این عدم جواز خلاف اخلاق حسنه بوده و غیرمجاز و ممنوع می‌باشد. یکی دیگر از اقسام از اخلاق حسنه « اخلاق حسنه‌ی اجتماعی » است. در توضیح باید گفت این نوع از اخلاق حسنه منبعی برای گزاره‌های اخلاق اجتماعی و راهی برای ورود آنها به نظام حقوقی است. نمونه‌ی چنین گزاره‌ای را می‌توان گزاره‌ی: « نسب با تلقیح مصنوعی ثابت است و تنها راه آن نزدیکی نیست » نام برد. بر این گزاره احکام مهمی همچون ارث مترتب است. برخی از حقوق‌دانان اسلامی بر این باورند که قواعد مربوط به ارث آمره بوده و به هیچوجه به واسطه‌ی استحسانات عقلی قابل تعمیم نمی‌باشد (حکیم، ۱۴۰۰: ۳۰۰؛ حمدالهی و پورسید، ۱۳۸۸: ۱۸۷ و ۱۸۸) در واقع بهتر است بگوییم از نگاه اخلاق اجتماعی تفاوتی بین لقاح طبیعی و لقاح مصنوعی وجود ندارد و مقوله‌ی «نسب» نیز بیش از آنکه ماهیت تاسیسی داشته باشد دارای ماهیتی عرفی است. (شهیدی، ۱۳۹۰: ۹۹؛ صفار، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

نوع سوم از انواع اخلاق حسنه « اخلاق حسنه‌ی اقتصادی » است. بی تردید حقوقی که مبتنی بر عقلانیت فطری باشد همراه با اقتصاد لیبرالی است؛ که این نوع از اقتصاد خود مبتنی بر دو نهاد مالکیت خصوصی و آزادی قراردادی می‌باشد. باید دقت داشت که منبع متأثر از مبنا است؛ اگر یک قاعده یا اصل حقوقی بر مبنای عقلانیت فطری اعتبار یافته باشد، منبع نیز گزاره‌ای متخذ از چنین مبنایی را بیان می‌کند. زمانی که مبنا متافیزیکی باشد گزاره‌های منبع نیز متافیزیکی خواهد بود و اصل آزادی قراردادی بدین شکل است. با این وصف باید اقتصاد منتسب به آدام اسمیت را شعبه‌ای از اخلاق اجتماعی دانست لیکن این

بدان معنی نیست که گزاره‌های چنین اقتصادی نسبی باشند و لازم است بر مبنا و ماهیت علم اقتصاد آدام اسمیتی را تحقیق تلقی نمود. لذا معنای آن این است که متافیزیک، قادر است توجیه وجودی خویش را از واقعیت اخذ کند و این واقعیت در حقیقت همان اقتصاد طبقاتی است که اقتصاد لیبرالی آدام اسمیت با تکیه بر حکمت عملی، گذار از آن را به عنوان یک امر مطلوب و لازم مورد توجه قرار داده است. (رضایی، ۱۳۸۸: ۷۷)

باید توجه داشت که هدف اقتصاد صرفاً نمی‌تواند فردگرایانه باشد؛ بلکه گاه می‌توان بر پایه عدالت اجتماعی هدف اقتصاد را یک مساله‌ی اجتماعی قرار داد؛ لذا اخلاق حسنه‌ی اقتصادی می‌توان گزاره‌های مرتبط با اخلاق حسنه‌ی اجتماعی را نیز شامل شود. نمونه‌ی بارز این قبیل از گزاره‌ها اصل «تحت تکفل بودن» است که یکی از مهمترین اصول حاکم بر حقوق تأمین اجتماعی است تا جایی که می‌توان ادعا نمود که مفهوم خانواده بر اساس آن تبیین می‌گردد. توضیح آنکه اخلاق حسنه‌ی اقتصادی در چارچوب اقتصاد مبتنی بر عدالت اجتماعی قادر است به نحوی صحیح منبعی برای اصل تحت تکفل بودن در نظام حقوقی خانواده باشد. لازم به ذکر است که در نظام حقوقی ما با در نظر داشتن همان رابطه‌ی سلسله مراتبی که میان مبانی اعتبار قاعده‌ی حقوقی وجود دارد، بر خلاف «اخلاق حسنه‌ی دینی»، که قادر به تخصیص و یا تقیید نمودن قواعد شرعی است؛ «اخلاق حسنه‌ی اجتماعی» و «اخلاق حسنه‌ی اقتصادی» این کارکرد را ندارند؛ لذا نقش این دو قسم از اخلاق حسنه به عدم تعارض محدود می‌گردد؛ به تعبیری اخلاق حسنه‌ی اجتماعی و اقتصادی نمی‌تواند ثابت کننده‌ی موضوع اثر برای فرزند نامشروع باشد. (شهابی و شهیدی، ۱۳۹۷: ۵۲۵)

تفکیک اخلاق حسنه به اقسام دینی، اجتماعی و اقتصادی، صرفاً تقسیمی نظری نیست؛ بلکه نشان می‌دهد که اخلاق حسنه در هر سطح، ظرفیت متفاوتی برای ورود به فرایند سیاست‌گذاری جنایی دارد. اخلاق حسنه‌ی دینی، با توان تقیید و تخصیص احکام، می‌تواند مبنای مستقیم جرم‌انگاری و جرم‌زدایی قرار گیرد، حال آنکه اقسام اجتماعی و اقتصادی، در نقش معیار عدم تعارض، حدود مداخله‌ی کیفری را ترسیم می‌کنند. همین تمایز است که در بخش‌های آتی، پایه‌ی تحلیل نقش اخلاق حسنه در صیانت از امنیت اخلاقی خواهد بود.

در اینجا مصادیقی از قوانین ایران که موضوع اخلاق حسنه در آنها مورد اشاره قرار گرفته است به عنوان نمونه ذکر می‌گردد:

- ۱- ماده ۹۷۵ قانون مدنی می‌گوید: «محکمه نمی‌تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که برخلاف اخلاق حسنه بوده و یا به واسطه‌ی جریحه‌دار کردن احساسات جامعه و یا به علت دیگر مخالف بانظم عمومی محسوب می‌شود، به موقع اجرا گذارد؛ اگرچه اجرای قوانین مزبور اصولاً مجاز باشد».
- ۲- در ماده‌ی ۶ قانون آیین دادرسی مدنی اشاره شده است که اعمال حقوقی که برخلاف اخلاق حسنه باشد، قابلیت پذیرش و ترتیب اثر دادن در دادگاه را ندارند.
- ۳- همچنین ماده ۳۰ قانون دفاتر اسناد رسمی و قانون سردفتران و دفتریاران، اسناد مخالف اخلاق حسنه را ممنوع اعلام نموده است.

مواد قانونی پیش‌گفته نشان می‌دهند که قانون‌گذار، اخلاق حسنه را در حوزه‌ی حقوق خصوصی به‌عنوان مرکز اعتبار اعمال حقوقی پذیرفته است. اما پرسش بنیادین‌تر آنجاست که آیا همین اخلاق حسنه می‌تواند مبنای واکنش کیفری، یعنی تعیین مجازات، نیز قرار گیرد؟ پاسخ به این پرسش، ما را به بررسی نسبت اخلاق و مجازات سوق می‌دهد.

#### ۴. اخلاق حسنه و مجازات

پرسش بنیادین این بخش، پرسش از منشأ پیدایش قوانین کیفری و موجب وضع مجازات است: چرا بشر در برابر پاره‌ای رفتارها واکنش کیفری تعیین کرده، و آیا این واکنش با گرایش‌های اخلاقی او نسبتی دارد؟ هرگاه رفتار آدمی در تقابل با اخلاق، وجدان، عدالت و قانون قرار گیرد، ضمانت‌هایی چون سرزنش، نکوهش، تنبیه، تأدیب و مجازات اجرای آن‌ها را تضمین می‌کند (نوربها، ۱۳۸۸: ۵۱). نکته‌ی محوری این است که مجازات در پایین‌ترین لایه‌ی این ضمانت‌ها قرار دارد و بنابراین پرسش از مبنای آن، در عمل پرسش از نسبت آن با لایه‌های اخلاقی زیرین است. در پاسخ به این پرسش، می‌توان دو سطح از پیوند اخلاق و مجازات را در آرای حقوق‌دانان بازشناخت. در سطح نخست، اخلاق به‌مثابه‌ی خاستگاه قانون کیفری مطرح می‌شود؛ چنان‌که گارو موجب پیدایش قوانین کیفری و مسئولیت را دو عامل می‌داند: «اول عامل اخلاقی که راهنمای بشر است و دوم آزادی بشر برای تنظیم اعمال و رفتار خود با این عامل اخلاقی» (گارو، بی‌تا: ۶۲/۱). در این تلقی، اخلاق پیش از قانون و سرچشمه‌ی آن است.

در سطح دوم، اخلاق نه صرفاً خاستگاه، بلکه غایت و توجیه‌گر خود مجازات قلمداد می‌شود. کانت در مکتب «عدالت مطلق» موجب کیفر بزهکار را نه مصلحت اجتماعی، بلکه اقتضای عدالت و اخلاق می‌داند (نوربها، ۱۳۸۸: ۱۲۳)، و دومستر نیز جنبه‌ی اخلاقی مجازات را بر سایر کارکردهای آن مقدم می‌شمارد (قربان‌نیا، ۱۳۷۸: ۶۳). در این سطح، اخلاق به یکی از اهداف بنیادین مجازات بدل می‌شود.

تفکیک این دو سطح نشان می‌دهد که اشتراک این دیدگاه‌ها صرفاً در «اهمیت اخلاق» نیست، بلکه در آن است که اخلاق هم در مبدأ جرم‌انگاری و هم در مقصد مجازات حضور دارد؛ پاسداشت ارزش‌های اخلاقی جامعه، رشته‌ای است که هر دو سر این پیوستار را به هم می‌بندد. با این‌همه، این پاسداشت تا زمانی که در قالبی نظام‌مند صورت‌بندی نشود، مفهومی اخلاقی باقی می‌ماند و معنای کیفری روشن و قابل حمایت نمی‌یابد. آنچه این صورت‌بندی را ممکن می‌کند و نقطه‌ی پیوند اخلاق حسنه، حقوق کیفری و سیاست جنایی را فراهم می‌آورد، مفهوم «امنیت اخلاقی» است که در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم.

از کنار هم نهادن این دیدگاه‌ها نکته‌ای آشکار می‌شود که هیچ‌یک از این اندیشمندان به‌تنهایی آن را صورت‌بندی نکرده‌اند: اخلاق در حقوق کیفری دو حضور جداگانه ندارد، بلکه یک حضور پیوسته دارد. آنچه گارو در «خاستگاه» می‌بیند و آنچه کانت و دومستر در «غایت» می‌جویند، دو سر یک رشته‌اند؛ زیرا قانونی که بر پایه‌ی عامل اخلاقی پدید می‌آید، ناگزیر مجازاتی را اقتضا می‌کند که آن نیز باید اخلاقی باشد. به بیان دیگر، اخلاق هم در لحظه‌ی جرم‌انگاری و هم در لحظه‌ی کیفر، یک سنجه‌ی واحد است. همین پیوستگی است که نشان می‌دهد تحلیل مجزای «منشأ» و «هدف» — که در ادبیات حقوقی متعارف رایج

است — برای فهمِ نسبتِ اخلاق و کیفر کافی نیست و به مفهومی فراگیرتر نیاز داریم که این دو سر را به هم بدوزد.

## ۵. امنیت اخلاقی

یکی از مسائلی که در بحث اخلاق حسنه قابل اغماض نیست، مسأله‌ی «امنیت اخلاقی» است؛ چرا که اگر اخلاق حسنه را مبنای جرم‌انگاری بدانیم، باید روشن کنیم که جرمِ ناقضِ اخلاق حسنه، دقیقاً کدام ارزش مورد حمایت را به مخاطره می‌اندازد. پاسخ این پرسش در مفهوم «امنیت اخلاقی» نهفته است و فهمِ آن، در گرو روشن‌شدنِ دو رکنِ این ترکیب، یعنی «امنیت» و «اخلاق» است.

در معنای لغوی، در برابر واژه‌ی امنیت در زبان عربی تنها عبارت «الأمن» کاربرد دارد و مصدر جعلی «امنیت» آن گونه که در فارسی مستعمل است در عربی به کار نمی‌رود. لغویون اصل «الأمن» را «طمأنینه النفس و زوال الخوف؛ اطمینان روحی و فقدان ترس» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱) و همین معنا، آن را به واژه‌ی «سلام» نزدیک می‌کند؛ چنان که صاحب المیزان نیز امنیت و سلام را به سببِ معنای نزدیک به هم، مترادف شمرده است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۶/۱۰). این تأکید لغوی بر «رهایی از آفت‌ها و فقدان بیم» از همین آغاز نشان می‌دهد که امنیت، صرفاً وضعیتی بیرونی نیست، بلکه حالتی است که آرامشِ درونی را نیز دربر می‌گیرد؛ نکته‌ای که در تعریف امنیت اخلاقی نقش تعیین‌کننده دارد.

همین دوگانگی بیرونی و درونی در کاربرد اصطلاحی نیز بازتاب یافته است. در فرهنگ علوم رفتاری، امنیت در دو معنا آمده است: نخست، حالتی که در آن نیازها و خواسته‌های شخصی ارضا می‌گردد؛ و دوم، احساس ارزش شخصی، اطمینان خاطر و اعتماد به نفس که از سوی جامعه نسبت به فرد اعمال می‌شود (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۵: ۴۱۷). اما جامع‌ترین تعریف از آن عمید زنجانی است که امنیت را «مصونیت از تعرض و تصرفِ اجباری بدون رضایت» می‌داند؛ آن گونه که مردم نسبت به حقوق و آزادی‌های مشروع خود بیمی نداشته باشند و هیچ عاملی این حقوق را تهدید نکند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۵۴۸/۱). همین تعریف است که می‌توان آن را به قلمرو ارزش‌های اخلاقی تعمیم داد و از مصونیتِ این ارزش‌ها در برابر تعرض سخن گفت.

با این مقدمه، می‌توان به پرسش اصلی بازگشت: مقصود از «امنیت اخلاقی» چیست؟ این ترکیب، برخلافِ مفاهیم هم‌سنخی چون امنیت ملی، سیاسی، اقتصادی و قضایی، کمتر به‌صورت مستقل بررسی شده و عبارتی نسبتاً نوپدید است؛ حال آنکه با وقوع جرائمِ ناظر به حوزه‌ی اخلاق، ضرورتِ تعریف و کاربردِ آن روزبه‌روز جدی‌تر می‌شود. فهمِ دقیقِ این گزاره در گرو دو نکته است: نخست آنکه از مفهومِ امنیت، تنها مصونیتِ بیرونی مراد نیست؛ چه، امنیت در معنای عینی به فقدانِ تهدیدِ ارزش‌های کسب‌شده و در معنای ذهنی به فقدان ترس از حمله به آن ارزش‌ها نظر دارد (اسماعیلی، ۱۳۷۹: ۲۲۴). دوم آنکه «اخلاق» در این ترکیب، معنایی فراتر از معنای لغوی و اصطلاحی خود می‌یابد؛ زیرا اقسامِ دیگری از امنیت مانند امنیتِ آبرویی، فرهنگی و اجتماعی نیز ماهیتاً ذیلِ امنیت اخلاقی می‌گنجند. پس اخلاق در اینجا معنایی خاص دارد که بخشی از ارزش‌های اخلاقی به معنای عام را پوشش می‌دهد.

بر همین اساس، می‌توان معنای امنیت اخلاقی را نزدیک به آنچه استاد مطهری «امنیت ناموسی» می‌نامد دانست. ایشان در «مسأله حجاب» در ردّ این پندار که در روزگار ما امنیتِ ناموسی برقرار است، یادآور

می‌شود که حتی با فرض تحقق کامل چنین امنیتی، باز این پرسش پابرجاست که مبنای حکم پوشش در اسلام چیست؛ و پاسخ می‌دهد که فلسفه‌ی این حکم، نه رفع ناامنی، بلکه ریشه‌هایی عمیق‌تر دارد (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۵). همین تحلیل نشان می‌دهد که حمایت شارع از این حوزه، حمایتی ارزش‌محور است نه صرفاً واکنشی به تهدید بیرونی؛ و این دقیقاً همان منطقی است که بر جرم‌انگاری مبتنی بر اخلاق حسنه حاکم است.

این برداشت با رویکرد متون حقوقی نیز هم‌سو است. شماری از حقوق‌دانان جرائم جنسی را جرم علیه اخلاق دانسته‌اند؛ چنان‌که قیاسی، زنا و جرائم جنسی را بارزترین جرائم علیه اخلاق برمی‌شمارد (قیاسی، ۱۳۸۰: ۳۰۷). جعفری لنگرودی نیز در تبیین همین حوزه، اخلاق را مجموعه‌ای از هنجارها می‌داند که در بستر تاریخی جامعه و برخاسته از سرشت انسانی شکل می‌گیرد، مردم آن را می‌پذیرند و کم‌وبیش اجرا می‌کنند، و مخالفت با آن اکثریت را می‌آزارد؛ هنجارهایی که پایه‌شان گسترش نیکی‌ها و کاستن از بدی‌هاست و قانون‌گذار اصول آن‌ها را محترم می‌شمارد بی‌آنکه به جزئیاتشان وارد شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲: ۲۰). این تعریف، پیوند مستقیم امنیت اخلاقی را با اخلاق حسنه آشکار می‌کند؛ چرا که هر دو بر بنیاد یکسانی، یعنی پاسداشت نیکی و دفع بدی، استوارند.

با گرد هم آوردن این مبانی می‌توان امنیت اخلاقی را چنین تعریف کرد: «احساس آرامش نسبت به هرگونه رفتار علیه ارزش‌های اخلاقی جامعه از قبیل عفت و شرافت» (غلامی، ۱۳۹۱: ۲۱۵). بر پایه‌ی همین تعریف روشن می‌شود که مقصود از جرائم ضد اخلاق حسنه، همان دسته از جرائمی است که در تعارض با امنیت اخلاقی‌اند و آن را دچار آسیب و تزلزل می‌کنند. با این همه، امنیت اخلاقی نه در مباحث فقهی و نه در قانون مجازات اسلامی، در قالب بای‌جداگانه بررسی نشده و در نتیجه جرائم ناظر به آن، در ابواب گوناگون قوانین به‌صورت پراکنده مطرح شده‌اند؛ امری که خود ضرورت صورت‌بندی مستقل این مفهوم را در پرتو اخلاق حسنه دوجندان می‌کند.

## ۶. جلوه‌های اخلاق حسنه در نظام کیفری اسلام

آنچه تاکنون در باب نسبت اخلاق حسنه با فقه و حقوق و جایگاه آن در امنیت اخلاقی گفته شد، بحثی نظری و مبنایی بود؛ اما ارزش این مبانی آن‌گاه آشکار می‌شود که در عرصه‌ی عمل و در ساختار کیفری اسلام بازتاب یابد. پرسش این است که اخلاق حسنه، به‌مثابه‌ی یکی از مبانی جرم‌انگاری و جرم‌زدایی، چگونه در پیکره‌ی احکام جزایی رخ می‌نماید و تا چه اندازه می‌تواند راهنمای تفسیر فقه جزایی قرار گیرد. پاسخ به این پرسش مستلزم آن است که از مرز مفاهیم کلی فراتر رویم و رد پای این اصل را در قلمروهای مشخص نظام کیفری بازجویم.

نظام کیفری اسلام در یک تقسیم‌بندی مشهور بر چهار قلمرو استوار است: حدود، قصاص، دیات و تعزیرات. این چهار حوزه، گرچه در منشأ، شدت و شیوه‌ی واکنش با یکدیگر تفاوت دارند، در یک نقطه به هم می‌رسند و آن، پاسداشت ارزش‌های بنیادین جامعه و صیانت از امنیت، به‌ویژه امنیت اخلاقی است. از همین رو، در ادامه می‌کوشیم تأثیر اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی را در هر یک از این جرائم چهارگانه بازکاویم و

نشان دهیم که این اصل، نه توصیه‌ای حاشیه‌ای، بلکه یکی از مبانی درون‌ماندگار تفسیر و اجرای فقه جزایی است.

### ۱.۶.۱ اخلاق حسنه در مقام منبع قانون‌گذاری

پیش از آنکه بتوان اخلاق حسنه را منبعی برای قانون‌گذاری دانست، باید به یکی از دیرپاترین پرسش‌های فلسفه علم حقوق پاسخ داد: اخلاق در قواعد حقوقی چه نقشی دارد و آیا اساساً می‌تواند منبع آن‌ها قرار گیرد؟ این مسأله از دیرباز محل اختلاف بوده است؛ به‌گونه‌ای که برخی تلاش‌های فراوانی برای منظور نمودن قواعد اخلاقی در علم حقوق کرده‌اند و در مقابل، برخی دیگر کوشیده‌اند این تأثیر را نادیده بگیرند (فروغی، ۱۳۷۵: ۳۶). تعیین جایگاه اخلاق حسنه به‌عنوان منبع قانون‌گذاری، در گرو روشن‌شدن همین نسبت است.

پیش از این در باره اخلاق و تعریف آن مطالبی بیان گردید؛ اما در خصوص حقوق باید گفت که این دانش به منظور رعایت نظم در جامعه بنا شده است. درواقع هدف اصلی اصول حقوقی استقرار نظم و عدالت در روابط اجتماعی است. حوزه‌های نفوذ و کارکرد هنجارهای حقوقی، صرفاً ناظر بر مناسبات اجتماعی و جنبه‌های بیرونی رفتار انسان‌هاست و ماهیت و هدف حقوق ایجاب می‌کند که از پشتوانه‌های اجرایی مشخص و ضمانت‌های اجرای مادی و اجتماعی، به وسیله‌ی یک منظومه‌ای مدون برخوردار باشد. همین تفاوت در قلمرو و ضمانت اجرا است که نشان می‌دهد رابطه‌ی اخلاق و حقوق، رابطه‌ی یکسان‌انگارانه نیست و در نتیجه پرسش از منبعیت اخلاق برای قانون، پرسشی بجا و نیازمند تحلیل است.

هر چند که به صورتی تسامح‌آمیز می‌توان ساماندهی به روابط اجتماعی را در زمره‌ی اهداف والای اخلاقی به شمار آورد، اما به‌هیچ‌روی نمی‌توان مجموعه‌ی بزرگ قواعد اخلاقی را بدون کم و کاست در قالب الزامات قانونی گنجانند. مسلم آن است که در هیچ‌یک از نظام‌های حقوقی معاصر، میان الزامات اخلاقی و مقررات قانونی انطباق کامل وجود ندارد. نمونه بارز این تمایز آن است که در نظام حقوقی کشور ما، خودداری از یاری‌رساندن به افراد آسیب‌پذیر و محروم، وصف مجرمانه ندارد. افزون بر این، از منظر فقه و شریعت، ضمانت اجرای قواعد اخلاقی عموماً بر باور به ثواب و عقاب اخروی مبتنی است و نه کیفرهای دنیوی؛ چنان‌که وجدان آدمی را برترین داور در این عرصه می‌دانند. از همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که نه همه‌ی قواعد اخلاقی، بلکه تنها بخشی از آن‌ها صلاحیت تبدیل‌شدن به قاعده‌ی حقوقی را دارند؛ و این بخش، همان مرتبه‌ی والای اخلاق، یعنی «اخلاق حسنه» است که حمایت از آن به مصلحت نظم عمومی و اخلاقی جامعه گره خورده است.

با این حال، هیچ متفکری مدعی جدایی مطلق میان این دو حوزه نبوده است. نکته‌ی مهم اجتماعی در این‌باره آن است که برخی از اهداف حقوق و اخلاق، در تنظیم منصفانه‌ی روابط بشری و فراهم آوردن زمینه‌های یک حیات شایسته، تأثیرپذیری متقابلی را رقم زده‌اند. التزام به هنجارهای اخلاقی باعث پرورش و اصلاح درونی انسان می‌شود و شخصیت‌های اخلاقی را در جهت شکل‌گیری جامعه‌ای منضبط و عدالت‌محور تعالی می‌بخشد؛ و این دقیقاً همان غایتی است که قواعد حقوقی در راستای اجرای آن طراحی می‌شوند. بر همین اساس، اخلاق حسنه در نقطه‌ی تلاقی این دو نظام قرار می‌گیرد: از یک‌سو ریشه در

باور و وجدان اخلاقی دارد و از سوی دیگر، به سبب پیوند با نظم عمومی و مصلحت اجتماعی، شایستگی آن را می‌یابد که قانون‌گذار از آن به عنوان مبنا و منبع جرم‌انگاری و قاعده‌گذاری بهره گیرد. اینجاست که اخلاق حسنه از یک ارزش صرفاً اخلاقی فراتر می‌رود و به منبعی برای قانون‌گذاری بدل می‌شود.

ضرورت رعایت اخلاق حسنه به مثابه‌ی منبعی برای جرم‌انگاری و جرم‌زدایی جرم‌شناسی فعل یا ترک فعلی معین و یا در اصطلاح حقوق جزا جرم‌انگاری کردن یک رفتار و از سوی دیگر سلب واکنش نظام کیفری در برابر رفتار مجرمانه‌ی خاص و یا جرم‌زدایی در حقوق کیفری، همواره متکی بر اصول و پایه‌های نظری معینی است و مقنن در پرتو همین مبانی است که به یک رفتار، وصف مجرمانه می‌بخشد یا آن را از دایره‌ی کیفر خارج می‌سازد و عنوان مجرمانه را از آن رفتار سلب می‌کند. لذا جرم‌انگاری یا جرم‌زدایی بدون مبنا وجود ندارد. اما باید توجه داشت که این مبانی به طور معمول مورد تصریح قانون‌گذار قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان در خصوص آن اشاره‌ای صریح در متون قانونی پیدا کرد.

در نظام حقوقی ایران، احراز وجود نص یا حکم شرعی درباره‌ی یک رفتار، به خودی خود برای جرم‌انگاری یا زدودن وصف مجرمانه از آن کافی است و کنکاش در مشروح مذاکرات قانون‌گذاری نمی‌تواند روشنگر مبانی و توجیهات جرم‌انگاری در این زمینه باشد. به عنوان نمونه، همین که در شریعت اسلامی و فقه امامیه برقراری روابط جنسی خارج از ازدواج حرام شمرده شده و مستوجب کیفر است، برای جرم‌انگاری آن در نظام حقوقی کفایت می‌کند و ارائه‌ی هیچ توجیه مستقل دیگری به قوه‌ی مقننه ضرورت ندارد. از این رو، پژوهش در حوزه‌ی جرم‌انگاری رفتارهای مغایر با اخلاق حسنه در نظام تقنینی ایران، از همان آغاز با این چالش اساسی مواجه است که دستگاه قانون‌گذاری در هنگام جرم‌انگاری یا جرم‌زدایی رفتارهایی که در فقه کیفری اسلامی گناه تلقی می‌شوند یا نمی‌شوند، هیچ‌گونه استدلالی مبتنی بر مبانی جرم‌انگاری ارائه نمی‌دهد؛ و به همین دلیل برای دستیابی به این مبانی، ناگزیر باید به منابع و متون دینی رجوع کرد. بر این اساس در این قسمت از مقوله در صدد آن هستیم که به مسأله‌ی تأثیر اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی در جرم‌انگاری و جرم‌زدایی پرداخته و آن را به عنوان یکی از مبانی تفسیر فقه جزایی در هر یک از جرائم چهارگانه‌ی حدود، قصاص، دیات و تعزیرات مورد بحث و مذاقه قرار دهیم.

#### الف: حوزه‌ی حدود

در منظومه‌ی حقوق کیفری ایران، بخش عمده‌ی جرائمی که در قالب حدود از فقه جزایی اسلامی اقتباس و جرم‌انگاری شده‌اند، واکنشی هستند به رفتارهایی که با اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی جامعه در تعارض‌اند. مقنن در این رویکرد، در پی آن بوده است که حریم اخلاق عمومی و روابط طبیعی و فطری انسانی از هرگونه تعدی و تجاوز مصون بماند. در مقابل، در نظام‌های حقوقی غربی، انحرافات فردی از موازین اخلاقی، نظیر استمناء و روابط جنسی غیرعلنی فاقد اکراه و تجاوز، در حیطه‌ی مداخله‌ی قانون قرار نمی‌گیرند. اما قانون‌گذار ایران، مبتنی بر ارزش‌های دینی و هنجارهای اخلاقی، با هرگونه رفتار منافی اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی، خواه در انظار عمومی باشد خواه در خلوت، در صورت اثبات، با شدت برخورد می‌کند. هدف اصلی از این برخورد قاطعانه، استقرار و پاسداری از نظم و امنیت عمومی در جامعه است (صادقی، ۱۳۸۶: ۹۸).

در آموزه‌های اسلامی و به‌ویژه در فقه جزایی شیعه که قانون مجازات اسلامی جرائم حدی را بلاواسطه از آن اقتباس نموده، جرائمی نظیر قوادی، زنا، مساحقه و سرقت در زمره‌ی گناهان کبیره محسوب می‌شوند. شارع مقدس مرتکبان این اعمال ناپسند را که با اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی فرد و جامعه ناسازگارند و عفت عمومی را خدشه‌دار می‌سازند، مستحق کیفری سنگین می‌شمارد. از این منظر، تمامی جرائم حدی را می‌توان رفتارهایی دانست که اخلاق عمومی را جریحه‌دار ساخته و در نتیجه نظم و امنیت اخلاقی و اجتماعی را به مخاطره می‌افکنند.

جرائم مستوجب حد را می‌توان در چند دسته‌ی اصلی طبقه‌بندی کرد: نخست، جرائم منافعی عفت که بنیان خانواده را متزلزل می‌سازند؛ از جمله قوادی که بارزترین مصداق فساد اخلاقی بوده و تحت هیچ شرایطی نمی‌توان آن را در قالب یک فعالیت تجاری توجیه کرد. دسته‌ی دیگر، جرائمی هستند که امنیت عمومی را مخدوش می‌سازند و در قالب مفهوم محاربه قابل بررسی‌اند؛ مانند ایجاد فساد اجتماعی، ارعاب و تهدید عمومی و سلب امنیت از شهروندان.

بخش دیگری از جرائم حدی، ناظر بر حقوق فردی اشخاص یا همان حق الناس است. جرائمی نظیر قذف و نسبت دادن اتهامات مشخص و ناروا به دیگران، در زمره‌ی این دسته از جرائم مستوجب حد جای می‌گیرند و خداوند تعال در رابطه‌ی با آن‌ها برای زیان‌دیده حق حد قائل شده است. از این رو در بحث جرم‌زدایی، «حدود» در جامعه‌ی اسلامی به عنوان خط قرمز شناخته شده است.

در خصوص حدود، قصاص و دیات به گونه‌ای خاص ضمانت اجرای کیفری معین و متعدد پیش‌بینی شده است که امکان جرم‌زدایی از آن‌ها (به سبب فلسفه کیفری که دارند) وجود ندارد. اما قسمتی دیگر از جرائم را مشمول تعزیر دانسته، که دو ویژگی دارند: ۱- دون الحد یعنی خفیف‌تر از حد بودن آن‌ها ۲- بید الحاکم یعنی در اختیار حاکم بودن آن‌ها. (نجفی ابرندآبادی، ۱۴۰۳، ص ۶۵۷). البته برخی اندیشمندان نیز معتقدند که تعزیر عقوبتی است غیر از حد؛ لذا اگر گفته شود «یَعْزَرُ دُونَ الْحَدِّ» یعنی «يُؤَدِّبُ عَلَى غَيْرِ مَثَلِ الْحَدِّ» یعنی به آنچه که غیر از حد است کیفر شود (محقق داماد، ۱۴۰۶ ق: ۴/ ۲۱۸)؛ اما باز از معنای ظاهری کلام به صورت کامل منصرف نشده و بیان داشته‌اند که: «منظور از «التعزیر دُونَ الْحَدِّ» این است که شخص لازم التعزیر را باید از طریق غیر حدود تعزیر نمود و اگر کیفر تازیانه انتخاب شده است، باید کمتر از مقداری باشد که در حدود اجرا می‌شود و اگر زندان تعیین می‌شود باید کمتر از مدت زندان در حدود باشد. از این رو هیچ کس را نمی‌توان از طریق تعزیر اعدام کرد و یا کسی را نمی‌توان از باب تعزیر حبس ابد نمود؛ چرا که مجازات حبس ابد در مورد اعمال حد آور است؛ بلکه باید کیفر و عقوبتی باشد که موجب تأدیب مجرم و عبرت دیگران شود. به نظر می‌رسد که این تفسیر با عبارت «التعزیر بما دُونَ الْحَدِّ» تناسب بیشتری دارد؛ زیرا مجازات حد منحصر در تازیانه نیست؛ بلکه گاهی حبس، زمانی اعدام و گاه دیگر قطع عضو است. در نتیجه، معنای مناسب عبارت فوق این است که باید مجازاتی را در هر مورد انتخاب نمود که غیر از مجازات معین شده در اعمال مستلزم حد باشد؛ یعنی اگر تازیانه است باید کمتر از آن و چنانچه حبس انتخاب شد، باید غیر از مجازات حبس ابد باشد؛ زیرا عدد مساوی یا بیشتر، همانند حد و یا بیشتر از آن است» (همان).

بر این اساس با توجه به ویژگی‌های مجازات‌های تعزیری چنانکه موضوع دیگر در جامعه ضرر و یا قبح اخلاقی نداشته باشد، می‌تواند از سوی حکومت جرم‌زدایی شود. اما باید گفت که در حوزه قصاص بر اساس یک نظریه فقهی اگر شخصی جینی را که در آن روح دمیده باشد عامدانه به قتل برساند، قتل او مستوجب قصاص است (حسینی شیرازی، کتاب قصاص، نجفی، ۱۹۸۱: ۴۲/۳۸۱). اما مطابق یک نظریه دیگر کشتن جنین حتی بعد از دمیدن روح موجب قصاص نیست (صادقی، ۱۳۸۵: ۴۵). ماده ۳۰۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نظریه دوم را پذیرفته است که این درواقع نوعی جرم‌زدایی ناقص محسوب می‌شود و درواقع در این مورد از نظر قانون‌گذار جرم قتل عمد محقق نشده است. در حدود نیز در ماه ۲۳۴ قانون مجازات اسلامی جدید کیفری این ناقص انجام‌شده است. مطابق این ماده اگر لواط بدون عنف و اکراه شرایط احصان باشد فاعل آن اعدام نمی‌شود. ماده ۲۲۵ همان قانون نیز از همین قبیل کیفرزدایی‌های ناقص است بر اساس این ماده قاضی این اختیار را دارد که مجازات زنای محصنه را از رجم به اعدام یا ضربه شلاق تبدیل نماید.

اگر در حوزه حدود، اخلاق حسنه عمدتاً در نقش پاسدار عفت و امنیت اخلاقی عمومی ظاهر می‌شود، در قلمرو قصاص این اصل چهره‌ای دیگر می‌یابد؛ چرا که موضوع، نه اخلاق عمومی، بلکه حق حیات و تمامیت جسمانی فرد است. با این حال، نخ مشترک همچنان برقرار است: همان وجدان جمعی که رفتارهای منافی عفت را برنمی‌تابد، تعدی به جان آدمی را نیز نقض بنیادین اخلاق حسنه می‌شمارد.

ب: حوزه قصاص

یکی از مهم‌ترین جرائمی که حق حیات آدمی و اصل مصونیت از تعدی از تعرض را مورد هدف قرار داده است، جرائم مخالف با تمامیت جسمی اشخاص است که در فقه جزایی از آن به‌عنوان «جنايات» یاد شده است. قانون‌گذار در قوانین شدیدترین واکنش کیفری را علیه این قبیل جرائم پیش‌بینی کرده است. این رویکرد حمایت کیفری مقنن، که بر اساس آن هرگونه تعدی به حقوق افراد جرم محسوب می‌شود، از پایه‌ها و مبانی متعددی برخوردار است. اعتقاد به دین اسلام و ضرورت صیانت از ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی جامعه اسلامی، هم مقنن و هم جامعه را مکلف می‌سازد تا از حقوق پیروان این دین در تمامی ابعاد به‌گونه‌ای جدی و مؤثر پشتیبانی کرده و جان، مال، ناموس و کرامت اجتماعی آنان را در برابر هرگونه تجاوز و تعدی از سوی هر شخصی مصون بدارد (صادقی، ۱۳۸۶: ۵۷). در حوزه قصاص نیز مقنن به‌منظور حمایت کیفری از تمامیت جسمانی اشخاص، مقررات مورد نظر خود را مستقیماً از فقه جزایی امامیه اقتباس نموده و مستقلاً اقدام به وضع قانون ننموده است. یکی از گناهان کبیره در دین مبین اسلام تجاوز به نفس اشخاص اعم از قتل عمدی و یا غیرعمدی است که راهی برای دفاع از جان انسان به شمار می‌آید. شارع مقدس تجاوز به تمامیت جسمانی انسان را مستحق شدیدترین نوع مجازات یعنی "قصاص" می‌داند.

آنچه شارع مقدس در این موارد در زمره گناهان برشمرده، در واقع همان رفتارهایی هستند که با امنیت اخلاقی و اخلاق حسنه در تعارض‌اند و مقنن در حقوق کیفری، آن‌ها را به‌مثابه‌ای پایه‌ای برای جرم‌انگاری مورد توجه قرار داده است. بر این اساس، اعمالی که از منظر فقهی گناه به شمار می‌روند، در حقیقت مصادیق بارز رفتارهای ناقض امنیت اخلاقی و اخلاق حسنه‌اند که وجدان جمعی جامعه آن‌ها را نمی‌پذیرد.

و از آن‌ها گریزان است. از همین روست که قانون‌گذار، در راستای پاسداشت ارزش‌های اخلاقی و استقرار نظم و امنیت عمومی، جنایات علیه تمامیت جسمانی اشخاص را که نمود آشکاری از رفتارهای ضداخلاقی محسوب می‌شوند و شارع مقدس نیز مرتکبان آن‌ها را مستحق کیفر دانسته، در قالب جرائم جای داده است.

از سوی دیگر در حوزه جرم‌زدایی جرم قصاص باید تأکید کرد که محور اصلی، حقوق فردی و صیانت از آن است. نهاد «قصاص» هرچند در قلمرو حقوق جای می‌گیرد و ماهیتی حقوقی دارد، اما اعمال و مطالبه‌ی آن در اختیار طرفین دعواست و ابتکار عمل در این خصوص به صاحبان حق واگذار شده است. در این حوزه نیز درواقع حقی برای اشخاص منظور شده است که در اختیار آن‌هاست؛ چه آنکه از طرفی زیان اشخاص مسلم است و از سوی دیگر حقوق آنان نیز مفروض است. حوزه‌ی قصاص صرفاً مربوط به جرائم علیه تمامیت جسمانی افراد مانند قتل است که هم از نظر حوزه‌ی واقعی شأن جرم و در ارتباط با حقوق اشخاص تلقی می‌شود و هم اینکه از دیدگاه جوامع به‌عنوان جرم شناخته شده‌اند. اتفاقاً پیروان فقه جزایی امامیه در سیاست جزایی خود با اهتمام به حق الناس و شناخت افراد که در عرصه‌های اجتماعی دیگر نیز می‌توان از آن بهره گرفت، به نسبت انعطاف‌پذیری بیشتری دارند؛ چه آنکه صاحبان حق قصاص را در خصوص اجرای آن حق، آزاد و مختار گذاشته است و این خود نوعی جرم‌زدایی در این حوزه محسوب می‌شود. همان منطق حق‌محور که قصاص را به اختیار صاحب حق می‌سپارد، در حوزه‌ی دیات نیز جریان دارد؛ با این تفاوت که در اینجا اخلاق حسنه نه در قالب حق مطالبه‌ی کیفر، بلکه در هیئت ترغیب به گذشت و جبران مسالمت‌آمیز رخ می‌نماید.

#### ج: حوزه دیات

از آنجا که حقوق کیفری ایران در باب دیات مستقیماً از فقه جزایی امامیه اقتباس شده و بسیاری از مقررات موجود عیناً همان احکام فقهی این مکتب‌اند، مبنای تحلیل در این بخش نیز فقه امامیه است؛ و هرچا از وفاق فقهای دیگر مذاهب اسلامی یاد می‌شود، تنها به‌قصد نشان دادن گستره‌ی اجماع بین‌مذهبی بر اصل مسأله است، نه عدول از این مبنا. بر این پایه، فقهای امامیه و دیگر مذاهب اسلامی هم‌داستان با صریح قانون بر این باورند که ارتکاب جنایات غیرعمدی موجب تعلق دیه می‌گردد. دیه در واقع سازوکاری جبران‌محور است که پیدایش آن، راهی مناسب برای اجتناب از توسل به ابزارهای سرکوبگرانه‌ی کیفری گشوده و در عین حال امکان جبران و ترمیم خسارات و آسیب‌های وارد بر بزه‌دیده را نیز فراهم می‌آورد. در فقه امامیه، پذیرش دیه در جنایات عمدی به‌عنوان اقدامی اختیاری و مشروط به توافق طرفین، مورد تأکید و ترغیب قرار گرفته است؛ و واکنش در برابر جنایات غیرعمدی نیز جز در موارد استثنایی، به پرداخت دیه محدود شده است.

پیوند مجازات دیه با اخلاق حسنه از همین دو ویژگی بنیادین آن برمی‌خیزد: اختیاری بودن و مشروط بودن به رضایت صاحب حق. آنجا که شارع، صاحب حق را به گذشت از قصاص و پذیرش دیه ترغیب می‌کند، در حقیقت رفتاری اخلاقاً پسندیده — یعنی عفو، مدارا و پرهیز از خشونت متقابل — را تشویق می‌نماید؛ و آنجا که در جنایات غیرعمدی واکنش را به جبران مالی محدود می‌سازد، پاسخی متناسب و غیرسرکوبگرانه

را برمی‌گزینند. به همین سبب می‌توان گفت نهاد دیه، در ساختار خود حامل یک ارزش اخلاقی ترمیمی است.

قانون‌گذار ایران با درج این احکام در قانون مجازات اسلامی و جرم‌انگاری این رفتارها، در درجه‌ی نخست درصدد صیانت از منافع و حقوق بزه‌دیده بوده و همزمان از کاربری ابزارهای کیفری سرکوبگرانه پرهیز نموده است (گلدوزیان، ۱۳۸۶: ۲۵۱). در مرحله‌ی دوم نیز این حرکت توصیه‌شده‌ی اخلاقی و فقهی را از نظر کیفری مورد حمایت و توجه قرار داده است. از این رو مقنن به هنگام جرم‌انگاری جرائم مستوجب دیه، حفظ و رعایت اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی را مورد اهتمام قرار داده، و چون پرداخت دیه — به‌عنوان امری داوطلبانه، اخلاقی و مشروط به رضایت طرفین — در راستای همین ملاحظه است، بر آن صحنه گذاشته است. بدین ترتیب یکی از مبانی جرم‌انگاری جرائم مذکور، ضرورت حفظ اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی است که قانون‌گذار در راستای آن، از نهاد دیه حمایت کیفری کرده است.

در حوزه‌ی جرم‌زدایی دیات نیز هرآنچه در خصوص جرم‌زدایی قصاص بیان گردید قابل طرح است. توضیح اینکه اگرچه نتیجه‌ی احکام و قوانین صادره در باب دیات به‌عنوان یک حق شناخته شده است، اعمال این حق منوط به رضایت صاحب حق است و تا صاحب حق در پی اعمال حق خود نباشد، اخذ دیه معنایی ندارد. حوزه‌ی دیات نیز همانند حوزه‌ی قصاص تنها شامل جرائم منافی تمامیت جسمی افراد است؛ و این‌گونه جرائم مانند جرح و صدمات بدنی، هم از دیدگاه حقوقی و هم از منظر جوامع، جرم تلقی می‌شوند. با توجه به آنچه ذکر گردید، می‌توان در عرصه‌ی اجتماعی، انعطاف‌پذیری سیاست جنایی اسلام و قانون‌گذار کیفری را در قوانین مربوط به دیات مشاهده نمود؛ انعطافی که ریشه در همان ماهیت اختیاری و اخلاقی نهاد دیه دارد. سرانجام، در سه حوزه‌ی پیشین دست قانون‌گذار در بند نصوص فقهی بود و اخلاق حسنه تنها در مقام تفسیر و اجرا نقش می‌یافت؛ اما در قلمرو تعزیرات، که زمام تعیین نوع و میزان کیفر به حاکم سپرده شده، اخلاق حسنه از یک معیار تفسیری به یک مبنای مستقیم جرم‌انگاری ارتقا می‌یابد. از همین رو، تعزیرات گسترده‌ترین عرصه‌ی تجلی اخلاق حسنه در نظام کیفری اسلام است.

د: حوزه تعزیرات

تعزیر در فقه، مجازاتی کمتر از حد است (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۷۱). در حقوق ایران، تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. ماده ۱۸ ق.م.ا (۱۳۹۲) تعزیر را مجازاتی می‌داند که «مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌شود»؛ نوع، مقدار و کیفیت اجرای آن نیز به موجب قانون تعیین می‌گردد و دادگاه در صدور حکم باید عواملی چون انگیزه و وضعیت روانی مرتکب، شیوه‌ی ارتکاب، اقدامات پس از جرم و سوابق فردی و اجتماعی او را لحاظ کند. در این تعریف، مقنن از دو نظریه پیروی کرده است: نخست، عدم تعیین پیشینی نوع و میزان مجازات و واگذاری تشخیص آن به حاکم؛ و دوم، عدم انحصار تعزیر در مجازات بدنی، که دامنه‌ی آن را به طیف گسترده‌تری از واکنش‌های کیفری می‌گستراند.

تبصره‌ی ۱ ماده ۲ ق.آ.د.ع.ا.ک نیز تعزیرات شرعی را مجازات «ارتکاب فعل حرام یا ترک واجب بدون تعیین نوع و مقدار» تعریف کرده که ترتیب آن مطابق ق.م.ا است. مقنن با افزودن قید «شرعی»، مرزی

مفهومی میان تعزیرات شرعی و حکومتی ترسیم کرده، اما با تجویز تعزیر در پی هر فعل حرام یا ترک واجب، خود را در آستانه‌ی نقض اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها قرار داده است؛ هرچند می‌توان عبارت پایانی تبصره را محدودکننده‌ی تعزیرات به موارد صریح مقرر در ق.م.ا تفسیر کرد. به همین سبب، این تعاریف - به دلیل عدم تعیین کمی و کیفی کیفرها - مغایر با اصل قانونی بودن مجازات‌ها دانسته شده است (اردبیلی، ۱۳۸۲: ۱۵۳). با این حال، تعزیر در نظام حقوقی ایران از مفهوم اصیل فقهی خود فاصله گرفته است؛ زیرا نه به اجتهاد قاضی واگذار شده و نه در قبال هر فعل یا ترک فعل حرامی قابل اعمال است. تعزیرات در این نظام، ناظر بر جرائمی است که از منظر فقهی پیشینه‌ی جرم‌انگاری دارند و اختیار قاضی در تعیین نوع و مقدار مجازات نیز تنها در چارچوب محدوده‌های مقرر در مواد ق.م.ا جریان دارد (آقای‌نیا، ۱۳۸۴: ۲۳).

جرائمی نظیر بدحجابی، مزاحمت، توهین، افتراء، جعل و بسیاری دیگر از جرائم حوزه‌ی تعزیرات، دارای دو وجه انکارناپذیرند: نخست اینکه این رفتارهای مجرمانه با نظم عمومی در تضادند و دوم اینکه ناقض اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی جامعه به شمار می‌روند.

چه‌بسا در نگاه اول چنین پنداشته شود که جرم‌انگاری بسیاری از رفتارها به دلیل مغایرت آن‌ها با ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی، صرفاً در راستای صیانت از نظم عمومی صورت می‌گیرد؛ لیکن شایان ذکر است که بسیاری از فلاسفه در حوزه‌ی علم حقوق، مدافع نظریه‌ی «شخصی‌بودن نظم عمومی» هستند. بر پایه‌ی این نظریه، میان اخلاق و نظم عمومی یگانگی مفهومی وجود دارد و این دو در حقیقت دو روی یک سکه‌اند. حتی در صورت نادیده گرفتن این نظریه بدون شک نمی‌توان وابستگی زیاد اخلاق حسنه و حقوق کیفری را نادیده گرفت. عکس‌العمل‌های مربوط به رفتارهای مخالف اخلاق حسنه به دو شکل است، گاه این واکنش از نوع خفیف و اجتماعی آن است به‌گونه‌ای که با نگوشت، مذمت و توبیخات اخلاقی از طرف جامعه پاسخ داده می‌شوند، و گاهی هم این واکنش در قالب مجازات و اقدامات تأمینی‌شدیدتری نمود پیدا می‌کند و این در حالی است که این مقررات اخلاقی از اهمیت بیشتری برخوردار است. براین اساس مبنای جرم‌انگاری بسیاری از جرائم تعزیری مخالفت با اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی است.

مقنن جمهوری اسلامی ایران در فرایند جرم‌انگاری رفتارهای مورد نظر، ارزش‌ها و هنجارهای پذیرفته‌شده‌ی اجتماعی را مدنظر داشته است. از آنجا که در حوزه‌ی تعزیرات، برخلاف حدود، قصاص و دیات که مستقیماً از منابع فقهی اقتباس شده‌اند، دست قانون‌گذار برای جرم‌انگاری طیف گسترده‌ای از رفتارهای ضداخلاقی بازتر بوده، این امکان فراهم آمده تا حمایت کیفری جامع‌تری از اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی به عمل آید. بر این اساس، بخش قابل توجهی از رفتارهایی که در قلمرو تعزیرات جرم‌انگاری شده‌اند، در واقع در راستای پاسداشت و صیانت از اخلاق حسنه تدوین گردیده‌اند.

یکی از تأسیسات قانونی پس از انقلاب اسلامی جرم‌انگاری برخی از رفتارهای خلاف اخلاق حسنه بود، که برای آن‌ها مجازات‌هایی تحت عنوان «مجازات‌های بازدارنده» تعریف گردید. لذا شناخت این نوع از مجازات‌ها در گرو مطالعه‌ی قوانین کیفری پس از انقلاب اسلامی است. قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ برای اولین بار تعریف مشخصی از مجازات‌های بازدارنده ارائه نموده است (نوربها، ۱۳۸۴: ۴۰۸). ماده

۱۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ در تعریف این اصطلاح مقرر داشت: «مجازات بازدارنده، تأدیب یا عقوبتی است که از طرف حکومت به منظور حفظ نظم و مراعات مصلحت اجتماع در قبال تخلف از مقررات و نظامات حکومتی تعیین می‌شود از قبیل حبس، جزای نقدی، تعطیلی محل کسب، لغو پروانه و محرومیت از حقوق اجتماعی و اقامت در نقطه یا نقاط معین و منع از اقامت در نقطه یا نقاط معین و مانند آن».

در بخش پنجم قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ ابهامات و اختلاف نظرهایی وجود داشت که با توجه به ضرورت‌های موجود و استفتائاتی که از حضرت امام خمینی (ره) صورت گرفت و با لحاظ پیشینه‌ی این مسئله، به طور کامل در حیطه‌ی اختیارات حکومت قرار گرفت و با عنوان «مجازات‌های بازدارنده» شناخته می‌شد. بنیان و اساس تمامی احکام سلطانی و تعزیرات حکومتی نیز در صلاحیت و اختیار حکومت استوار است. و تنها جایی که قانون‌گذار مستقلاً حق جعل قانون را دارد و اصل قانونی بودن بر اساس اذن کلی شرعی وجود دارد، بحث مجازات‌های بازدارنده بوده است که در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ در قالب بخش تعزیرات گنجانده شده است.

جرائمی از قبیل قاچاق کالا، ایجاد مزاحمت تلفنی و نبستن کمر بند ایمنی و یا بسیاری از تخلفات غیر اخلاقی دیگر که در گستره‌ی مجازات‌های بازدارنده به وسیله‌ی مقنن جرم قلمداد می‌شود، از دو جنبه غیر قابل انکار است؛ اول اینکه این قبیل از تخلفات مخالف با نظم عمومی است و دوم آنکه جزو اعمال ضد امنیت اخلاقی و اخلاق حسنه است. لذا قانون‌گذار اسلامی مبنای بسیاری از رفتارهای مجرمانه را حمایت از اخلاق حسنه و دفاع از امنیت اخلاقی می‌داند.

همان طور که ذکر گردید حوزه‌ی اختیارات حکومت از دامنه‌ی وسیعی برخوردار است و بسیاری از جرائم این قابلیت را دارند که در آن گنجانده شوند، چرا که این حوزه کاملاً در صلاحیت حکومت قرار دارد و امکان تعیین مجازات‌های جایگزین در آن وجود دارد. تعزیر از منظر مجازات در اختیار قاضی است؛ به این معنا که نظام مجازات جنبه‌ای فردی دارد نه صرفاً قانونی، و این رویکرد می‌تواند ابزار مؤثرتری برای اصلاح و بازپروری مجرمان باشد. گناه از جمله رفتارهایی است که مستوجب تعزیر است و منشأ آن الهی است؛ به این مفهوم که خروج از حدود و ضوابط شرعی، که خود مغایر با اخلاق دینی به شمار می‌رود، موجب تعزیر می‌گردد. با این حال، مطلق گناه قابل تعزیر نیست؛ بلکه تنها گناهان کبیره مشمول تعزیر می‌شوند. نسبت منطقی میان گناه و جرم، با لحاظ قید «کبائر»، از نوع عموم و خصوص مطلق است؛ بدین معنا که هر رفتار قابل تعزیر گناه محسوب می‌شود، اما این رابطه عکس‌پذیر نیست و هر گناهی لزوماً مستوجب تعزیر نیست. از همین روست که قانون‌گذار بر اساس تشخیص خود، گناهان کبیره را به عنوان مصادیق جرائم قابل تعزیر تلقی می‌نماید.

شایان ذکر است که حقوق کیفری آخرین سپر دفاعی در برابر انحرافات رفتاری اجتماعی محسوب می‌شود و هرگز نمی‌توان قلمرو آن را با گستره‌ی اخلاق یا دین یکسان دانست؛ زیرا چنین رویکردی منجر به تورم کیفری می‌شود و در عمل، تأمین نظم عمومی از طریق واکنش‌های سرکوبگرانه‌ی کیفری در برابر حجم گسترده‌ای از رفتارهای انسانی نه ممکن است و نه مطلوب.

لهذا به هنگام تجریم در حوزه جرائم تعزیری تنها باید آن قبیل از رفتارهای ضد اخلاقی یا غیرشرعی را تجریم نمود که شدیداً مخالف نظم عمومی است. بر اساس آنچه گفته شد اختیارات قانون‌گذار مقید به رعایت اصول و چهارچوب جرم‌انگاری بود. در مورد گناهان صغیره، هرچند این دسته از گناهان مستوجب کیفر اخروی بوده و نوعی هنجارشکنی به شمار می‌روند، تکالیف و مسئولیت‌های دیگری را برای جامعه پدید می‌آورند که ماهیتی متفاوت از مجازات دارند. همین امر است که نشان می‌دهد اختیار اعمال تعزیرات نیز در چارچوب و محدوده‌ی مشخصی قرار دارد و از حدود معینی فراتر نمی‌رود، بدین معنا که تعزیرات ازجمله‌ی مجازات‌هایی هستند که سقف دارند ولی کف ندارند؛ به‌عنوان مثال در تعزیرات حق تعیین مجازات اعدام نداریم چراکه این نوع از مجازات صرفاً مختص به حدود است و لاغیر. مشخص شدن حداقل برای تعزیرات بدین معناست که از مجازات افراد با هدف بازسازی و اصلاح مجرم صرف‌نظر نموده و از روش‌های غیر کیفری مثل توبیخ، احضار و ارشاد و تذکر دادن به‌جای تعزیر استفاده نمود و این برخورد کیفری دقیقاً در راستای جرم‌زدایی تعزیرات است.

بازکاوی چهار قلمرو حدود، قصاص، دیات و تعزیرات نشان می‌دهد که اخلاق حسنه و امنیت اخلاقی، نه عنصری بیرونی و الحاقی، بلکه ساختاری درون‌ماندگار در سراسر نظام کیفری اسلام است؛ اصلی که شدت حضورش از حدود (نقش تفسیری ثابت) تا تعزیرات (نقش تقنینی پویا) افزایش می‌یابد. این تفاوت سطح، خود گویای آن است که اخلاق حسنه می‌تواند به‌مثابه‌ی یک مبنای منعطف سیاست‌گذاری جنایی عمل کند: آنجا که نص شرعی حاکم است، راهنمای تفسیر می‌شود و آنجا که میدان به حاکم واگذار شده، خود به منبع جرم‌انگاری و جرم‌زدایی بدل می‌گردد. بدین ترتیب، فرضیه‌ی این پژوهش — که اخلاق حسنه را اصلی حقوقی و الزام‌آور در پرتو امنیت اخلاقی اسلام می‌داند — در عمل و در پیکره‌ی فقه جزایی به اثبات می‌رسد.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش با طرح این پرسش آغاز شد که آیا «اخلاق حسنه» در نظام کیفری اسلام صرفاً آرمانی اخلاقی و بیرون از ساختار حقوق است یا اصلی الزام‌آور و مناسب‌ساز برای سیاست‌گذاری جنایی به‌شمار می‌رود. تحلیل فقهی-حقوقی انجام‌شده نشان داد که فرضیه‌ی پژوهش به اثبات می‌رسد: اخلاق حسنه اصلی حقوقی و الزام‌آور است که در پرتو «امنیت اخلاقی» اسلام، مبنای درونی و ساختاری بخش گسترده‌ای از احکام کیفری را تشکیل می‌دهد. بر این پایه، رفتارهای منافی اخلاق حسنه نه تخلفاتی صرفاً اخلاقی، بلکه تهدیدی علیه امنیت اخلاقی جامعه‌اند و واکنش کیفری به آن‌ها توجیه می‌یابد.

مهم‌ترین یافته‌ی تحلیلی پژوهش آن است که نقش اخلاق حسنه در چهار حوزه‌ی کیفری، نه یکسان بلکه طیفی و مدرج است؛ طیفی که از «مبنای تفسیری» آغاز و به «مبنای مستقیم تقنین» ختم می‌شود: در حدود، به‌سبب اتکای شدید احکام بر نص شرعی، اخلاق حسنه عمدتاً نقش مبنای تفسیری و فلسفه‌ی جرم‌انگاری را ایفا می‌کند؛ از همین رو این حوزه قابلیت جرم‌زدایی کامل ندارد و آنچه در مواردی چون ماده

۲۲۵) (امکان تبدیل رجم) و ماده ۲۳۴ (شرط‌مندی اعدام در لواط) دیده می‌شود، نه جرم‌زدایی، بلکه «کیفرزدایی ناقص» در چارچوب نص است.

در قصاص و دیات، محور اصلی بر حق‌الناس و اختیار صاحب حق استوار است و اخلاق حسنه به‌صورت غیرمستقیم و در قالب صیانت از حیات و کرامت انسانی، ترغیب به گذشت و جبران مسالمت‌آمیز ظاهر می‌شود. همین حق‌محوری است که انعطاف و جرم‌زدایی محدود را ممکن می‌سازد، چنان‌که در نفی قصاص در قتل جنین (ماده ۳۰۶) بازتاب یافته است.

در تعزیرات، که گسترده‌ترین عرصه‌ی اختیار قانون‌گذار و حاکم است، اخلاق حسنه از مبنای تفسیری فراتر می‌رود و به مبنای مستقیم جرم‌انگاری و جرم‌زدایی ارتقا می‌یابد؛ نمونه‌هایی چون بدحجابی، توهین، افترا و جعل، گواه آن است که در غیاب نص قطعی، حفظ اخلاق حسنه و نظم عمومی خود به علت مستقل کیفرگذاری بدل می‌شود (با تکیه بر مفهوم تعزیر در ماده ۱۸).

جمع این سه سطح نشان می‌دهد که هرچه از قلمرو نص ثابت به‌سوی قلمرو اختیار حاکم حرکت کنیم، نقش اخلاق حسنه از «تبیین‌کننده» به «سازنده» تغییر می‌کند؛ اما در هر دو سر این طیف، اخلاق حسنه حضوری پیوسته و درون‌ماندگار دارد و در هیچ حوزه‌ای به امری بیرونی و تزئینی فرو نمی‌کاهد. بدین ترتیب، سیاست جنایی اسلام بدون لحاظ اخلاق حسنه و غایت تأمین امنیت اخلاقی، فهمی ناقص خواهد داشت و این دو مفهوم، کلید تبیین انسجام درونی نظام کیفری اسلام‌اند.

## منابع

### منابع فارسی

- اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۲). حقوق جزای عمومی. تهران: نشر میزان.
- اسماعیلی، محسن (۱۳۷۹). امنیت و شریعت. فصلنامه کتاب نقد، (۱۴ و ۱۵).
- آقایی نیا، حسین (۱۳۸۴). جرایم علیه اشخاص. تهران: میزان.
- باقری، احمد؛ داورزنی، حسین؛ شجاعی، محمدرضا (۱۳۹۹). نسبت سنجی حسن نیت در فقه امامیه و عرفان اسلامی. فصلنامه عرفان اسلامی، ۱۶ (۶۴).
- برهانی، محسن (۱۳۸۸). جایگاه آموزه‌های اخلاقی در استنباط فقهی. فصلنامه فقه پزشکی، (۱)، ۴۳-۶۶.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). نهج الفصاحه. تهران: انتشارات دنیای دانش.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۲). دانشنامه حقوقی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حاج علی اکبر، مهدیه؛ یاقوتی، ابراهیم؛ فهرستی، زهرا (۱۴۰۱). امکان سنجی تسری کارکرد اخلاق حسنه در عناوین حقوقی فقه امامیه. فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، (۱۵).
- حائری، مسعود (۱۳۷۰). مبانی فقهی تحلیلی از ماده ۱۰ قانون مدنی. تهران: انتشارات کیهان.
- شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم رفتاری. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شهابی، مهدی؛ شهیدی، نگار (۱۳۹۷). اخلاق حسنه و نظم عمومی چون منبع اصول و قواعد حقوقی؛ تأملی بر چگونگی گذار از کارکرد سلبی به کارکرد ایجابی نهادهای حقوقی. فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی، ۴۸ (۳).
- صادقی، محمدهادی (۱۳۸۶). جرائم علیه اشخاص (چاپ نهم). تهران: انتشارات میزان.
- صفایی، حسین؛ عادل، مرتضی؛ کاظمی، محمود؛ میرزائزاد، اکبر (۱۳۸۴). حقوق بیع بین المللی: بررسی کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰ و مقایسه آن با بیع در حقوق ایران، فرانسه، انگلیس و ایالات متحده آمریکا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق (ترجمه هادی صادقی). قم: انتشارات طه.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۵). سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات البرز.

- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۷۸). اخلاق و حقوق بین‌الملل. تهران: انتشارات سمت.
- قیاسی، جلال‌الدین (۱۳۸۰). مطالعه تطبیقی حقوق جزایی اسلام و حقوق موضوعه. قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها). تهران: شرکت انتشار.
- گارو، رنه (بی‌تا). مطالعات نظری و علمی در حقوق جزا (ترجمه ضیاءالدین نقابت). تهران: بی‌نا.
- گلدوزیان، ایرج (۱۳۸۶). محشای قانون مجازات اسلامی. تهران: انتشارات مجد.
- مدرسی، سیدمحمدرضا (۱۳۷۱). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات سروش.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۵). کیمیای سعادت (ترجمه طهارة الاعراق) (ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح ابوالقاسم امامی). تهران: نقطه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق. تهران: نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مسأله حجاب. تهران: انتشارات صدرا.
- نجفی ابرنآبادی، علی‌حسین (۱۴۰۳). رابطه مفهوم شرعی گناه و مفهوم حقوقی جرم و تحریم. در علوم جنایی؛ مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری. تهران: انتشارات سمت.
- نوربها، رضا (۱۳۸۸). زمینه حقوق عمومی. تهران: نشر دادآفرین و گنج دانش.
- وروایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۹۳). تأثیر اخلاق در جرم‌انگاری و جرم‌زدایی در نظام حقوق کیفری اسلامی ایران. پژوهش حقوق کیفری، ۳(۸)، ۳۳-۶۲.

## منابع عربی

- ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار الجبل.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۰). تحریر الوسیله (چاپ دوم). نجف: مطبعة الآداب.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۳۶۶). کتاب القصاص. قم: دار القرآن الکریم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن الکریم. لبنان - سوریه: دار العلم / دار الشامیه.
- سنهوری، عبدالرزاق احمد (بی‌تا). الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید (نظریة الالتزام بوجه عام). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: کانون انتشارات محمدی.

فیض کاشانی، محسن (بی.تا). المحجۃ البیضاء فی تہذیب الاحیاء (تصحیح علی اکبر الغفاری). قم: النشر الاسلامی.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق). مصباح المنیر. قم: مؤسسه دارالہجرہ.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۶ق). قواعد فقہ. تہران: مرکز نشر علوم اسلامی.

نجفی، محمدحسن (۱۹۸۱م). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (چاپ ہفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

## References

- Aghainia, H. (2005). Crimes against persons. Tehran: Mizan. (in Persian)
- Ardabili, M. A. (2003). General criminal law. Tehran: Mizan. (in Persian)
- Amid Zanjani, A. A. (1994). Political jurisprudence. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Baqeri, A., Davarzani, H., & Shojaei, M. R. (2020). Evaluating the relation of good faith in Imamiyya jurisprudence and Islamic mysticism. Journal of Islamic Mysticism, 16(64). (in Persian)
- Borhani, M. (2009). The place of moral teachings in jurisprudential inference. Journal of Medical Jurisprudence, 1(1), 43–66. (in Persian)
- Fayz Kashani, M. (n.d.). Al-Mahajja al-Bayda fi Tahdhib al-Ihya (Ed. A. A. al-Ghaffari). Qom: Al-Nashr al-Islami. (in Persian/Arabic)
- Feyyumi, A. b. M. (1984). Misbah al-Munir. Qom: Dar al-Hijra. (in Arabic)
- Frankena, W. K. (1997). Ethics (Trans. H. Sadeghi). Qom: Taha. (in Persian)
- Foroghi, M. A. (1996). The course of wisdom in Europe. Tehran: Alborz. (in Persian)
- Garro, R. (n.d.). Theoretical and scientific studies in criminal law (Trans. Z. Neqabat). Tehran: n.p. (in Persian)
- Goldouzian, I. (2007). Annotated Islamic Penal Code. Tehran: Majd. (in Persian)
- Haeri, M. (1991). Jurisprudential and analytical foundations of Article 10 of the Civil Code. Tehran: Kayhan. (in Persian)
- Haj Ali Akbar, M., Yaqouti, I., & Fehrest, Z. (2022). Feasibility of extending the function of bonos mores in legal concepts of Imamiyya jurisprudence. Journal of Private and Criminal Law Research, (15). (in Persian)
- Hosseini Shirazi, S. M. (1987). Kitab al-Qisas. Qom: Dar al-Quran al-Karim. (in Arabic)

- Ibn Faris, A. (1990). *Mu'jam Maqayis al-Lugha*. Beirut: Dar al-Jabal. (in Arabic)
- Imam Khomeini, S. R. (2011). *Tahrir al-Wasila* (2nd ed.). Najaf: Matba'at al-Adab. (in Arabic)
- Ismaili, M. (2000). Security and Sharia. *Naqd Book Quarterly*, (14–15). (in Persian)
- Jafari Langroudi, M. J. (1993). *Legal encyclopedia*. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Katouzian, N. (2006). *Civil law (general rules of contracts)*. Tehran: Sherkat-e Enteshar. (in Persian)
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)
- Modarresi, S. M. R. (1992). *Philosophy of ethics*. Tehran: Soroush. (in Persian)
- Mohaqeq Damad, S. M. (1985). *Rules of jurisprudence*. Tehran: Center for Islamic Sciences Publishing. (in Arabic/Persian)
- Motahhari, M. (2005). *The issue of hijab*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Meskawayh, A. A. (1996). *The elixir of happiness* (Translation of *Taharat al-A'raq*) (Trans. M. A. Zanjani; Ed. A. Q. Imami). Tehran: Noqte. (in Persian)
- Mesbah Yazdi, M. T. (2003). *Philosophy of ethics*. Tehran: International Publishing. (in Persian)
- Najafi, M. H. (1981). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharai' al-Islam* (7th ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)
- Najafi Abrandabadi, A. H. (2024). The relation between the religious concept of sin and the legal concept of crime and prohibition. In *Criminal sciences: Essays in honor of Professor Mohammad Ashouri*. Tehran: Samt. (in Persian)
- Nourbaha, R. (2009). *Foundations of public law*. Tehran: Dadafarin & Ganj-e Danesh. (in Persian)
- Payandeh, A. Q. (2003). *Nahj al-Fasaha*. Tehran: Donyaye Danesh. (in Persian)
- Qorbania, N. (1999). *Ethics and international law*. Tehran: Samt. (in Persian)
- Qiyasi, J. (2001). *Comparative study of Islamic criminal law and positive law*. Qom: Research Institute of Seminary and University. (in Persian)
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran al-Karim*. Lebanon–Syria: Dar al-Ilm / Dar al-Shamiyya. (in Arabic)
- Sadeghi, M. H. (2007). *Crimes against persons* (9th ed.). Tehran: Mizan. (in Persian)

Safaei, H., Adel, M., Kazemi, M., & Mirzanezhad, A. (2005). International sales law: Analysis of the 1980 CISG and its comparison with Iranian, French, English and American law. Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)

Sanhuri, A. A. (n.d.). Al-Wasit fi Sharh al-Qanun al-Madani al-Jadid (Nazariyyat al-Iltizam bi-Wajh 'Amm). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Shaabi, M., & Shahidi, N. (2018). Bonos mores and public order as sources of legal principles and rules: A reflection on the transition from negative to positive function of legal institutions. Private Law Studies Quarterly, 48(3). (in Persian)

Shoarinezahad, A. A. (1996). Dictionary of behavioral sciences. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Tabatabai, S. M. H. (1984). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Tehran: Mohammad Publishing Center. (in Arabic)

Varovayi, A. A., et al. (2014). The effect of ethics on criminalization and decriminalization in the Iranian Islamic criminal law system. Criminal Law Research, 3(8), 33–62. (in Persian)

## References

- Abd Elrahman, N. (2012). Utilitarianism and liberal religious approach and Islamic corporations: Distortion vs. protection of classical Islamic law (Master's thesis). American University in Cairo, Cairo.
- Bedau, H. A. (2002). Punishment. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/punishment>
- Dehabadi, M. A. H., & Akhlaqi, M. R. (2025). Zarar (Harm) as a foundation for criminalization in Islamic criminal policy. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 12(2).
- Kurnaz, S. (2023). The search for originality within established boundaries: Rereading Najm al-Dīn al-Tūfī on public interest (Maṣlaḥa) and the purpose of the law. *Religions*, 14(12), 1522.
- Opwis, F. (2010). *Maṣlaḥah and the purpose of the law: Islamic discourse on legal change from the 4th/10th to 8th/14th century*. Leiden: Brill.
- Ramić, Š. (2004). The second general Sharia legal principle: There is no inflicting of harm or repaying harm (Lā ḍarar wa lā ḍirār). *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta Univerziteta u Zenici*, 2(1), 81–99.
- Riza, A. K., & Bilhaq, A. R. (2025). Assessing the potential of Najm al-Din al-Tufi's Maṣlaḥah for Islamic legal reform. *Mal: Jurnal Mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya*, 6(5).
- Warnock, M. (Ed.). (2002). *Bentham: Utilitarianism and On Liberty*. Oxford: Blackwell.

## References (Persian sources translated into English)

- Alam, A. (2005). *Tarikh-e falsafeh-ye siyasi-ye gharb: Asr-e jadid va sadi-ye nozdahom* [History of Western political philosophy: Modern era and the nineteenth century]. Tehran: Ministry of Foreign Affairs. (in Persian)
- Ameli, S. M. (1413 AH). *Nihayat al-maram*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. (in Arabic)
- Amid Zanjani, A. A. (2007). *Qava'ed-e feqh*. Tehran: SAMT. (in Persian)
- Amid Zanjani, A. A. (2010). *Daneshnameh-ye feqh-e siyasi*. Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)
- Ansari, M. b. M. A. (1415 AH). *Fara'id al-usul (al-Rasa'il)*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. (in Arabic)
- Ansari, M. (1415 AH). *Kitab al-makasib* (Vol. 3). Qom: World Congress of Shaykh Ansari. (in Arabic)

- Ardebili, A. b. M. (1416 AH). Majma' al-fa'idah wa al-burhan fi sharh irshad al-adhhan. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. (in Arabic)
- Bentham, J. (1789). An introduction to the principles of morals and legislation. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, J. (2001). Moqaddame'i bar usul-e akhlaq va qanun-gozari (M. Golestani, Trans.). Master's thesis, Shahid Beheshti University, Tehran. (in Persian)
- Berlin, I. (1989). Chahar maqaleh darbarezeh-ye azadi (M. A. Movahhed, Trans.). Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Bouti, M. S. R. (1973). Dawabit al-maslahah fi al-shari'ah al-islamiyyah. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. (in Arabic)
- Farahbakhsh, M. (2013). Jormangari-ye faydeh-angaraneh: Jostari dar falsafeh-ye hoquq-e *کیفری*. Tehran: Mizan. (in Persian)
- Hampton, J. (2012). Falsafeh-ye siyasi (K. Deylami, Trans.). Tehran: Tarh-e No. (in Persian)
- Hilli, H. b. Y. (n.d.). Tahrir al-ahkam al-shar'iyyah 'ala madhhab al-imamiyyah. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. (in Arabic)
- Horr Ameli, M. b. H. (1409 AH). Wasa'il al-shi'a (Vols. 1, 20). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. (in Arabic)
- Horr Ameli, M. b. H. (1414 AH). Wasa'il al-shi'a ila tahsil masa'il al-shari'a. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. (in Arabic)
- Ibn Hajar al-Asqalani, A. b. A. (1415 AH). Fath al-Bari sharh Sahih al-Bukhari (Vol. 9). Beirut: Dar al-Ma'rifah. (in Arabic)
- Ibn Hazm al-Andalusi. (1352 AH). Al-Muhalla. Cairo: Maktabat Dar al-Turath. (in Arabic)
- Ibn Manzur, M. b. M. (1414 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sadir. (in Arabic)
- Ibn Qudamah al-Maqdisi, A. (1405 AH). Al-Mughni. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)
- Ibn Qudamah al-Maqdisi, A. (n.d.). Al-Sharh al-Kabir. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (in Arabic)
- Jafariyan, R. (2001). Resalat-e hejabiiyyeh (Fiqh-e estedlali). Qom: Dalil-e Ma. (in Persian)
- Jones, W. T. (2004). Khodayandan-e andisheh-ye siyasi (Vol. 2, A. Ramin, Trans.). Tehran: Sepehr. (in Persian)
- Katoozian, N. (2011). Mabani-ye hoquq-e omumi. Tehran: Mizan. (in Persian)

- Khomeini, R. (1416 AH). *Tahrir al-wasilah*. Qom: Jame'eh Modarresin. (in Arabic)
- Khomeini, R. (1415 AH). *Al-Bay'*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Arabic)
- Kulaini, M. b. Y. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Arabic)
- Majlesi references omitted? (not present)
- Makarem Shirazi, N. (1424 AH). *Kitab al-nikah*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School. (in Arabic)
- Mill, J. S. (2009). *Faydeh-garayi* (M. Mardihā, Trans.). Tehran: Ney. (in Persian)
- Mohseni, M. A. (1429 AH). *Hudud al-shari'ah*. Qom: Bustan-e Ketab. (in Arabic)
- Motahhari, M. (2010). *Jame'eh va tarikh*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Motahhari, M. (2011). *Azadi-ye ma'navi*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Najafi, M. H. (1992). *Jawahir al-kalam fi sharh shara'i al-Islam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Arabic)
- Najafi, M. H. (1421 AH). *Jawahir al-kalam fi thawbihi al-jadid*. Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Institute. (in Arabic)
- Nohi, H. R. (2007). *Qava'ed-e feqhi dar asar-e Imam Khomeini*. Tehran: Orouj. (in Persian)
- Poladi, K. (2003). *Tarikh-e andisheh-ye siyasi dar gharb: Az Machiavelli ta Marx*. Tehran: Markaz. (in Persian)
- Sadr, M. B. (1417 AH). *Al-Usus al-mantiqiyyah lil-istiqra'*. Qom: Markaz al-Abhath al-Takhassusiyyah. (in Arabic)
- Shakerin, F. (2010). *Ontology of society from the viewpoint of religious thinkers. Andisheh-ye Nowin-e Dini*, 22. (in Persian)
- Shahid Thani, Z. b. A. (1410 AH). *Al-Rawdah al-bahiyyah fi sharh al-Lum'ah al-Dimashqiyyah*. Qom: Davari Publications. (in Arabic)
- Soltani, O. (2017). *Demokrasi va jormangari*. Tehran: Majd. (in Persian)
- Tabataba'i, S. A. (1404 AH). *Riyad al-masa'il fi bayan al-ahkam bi al-dala'il*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. (in Arabic)
- Tufi, N. al-Din S. (1998). *Al-Ta'yin fi sharh al-Arba'in*. Mecca: Al-Maktabah al-Makkiyyah. (in Arabic)
- Va'ezi, A. (2002). *Jame'eh madani, jame'eh dini*. Tehran: Contemporary Thought Institute. (in Persian)

Zarkashi, B. al-Din (1421 AH). Al-Manthur fi al-qawa'id. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (in Arabic)

Zarei Sabzevari, A. (1430 AH). Al-Qawa'id al-fiqhiyyah fi fiqh al-imamiyyah. Qom: Jame'eh Modarresin. (in Arabic)

Zuhaili, M. (1416 AH). Al-Qawa'id al-fiqhiyyah 'ala al-madhab al-Hanafi wa al-Shafi'i. Kuwait: Kuwait University Press. (in Arabic)

Pre-final, unedited, and pre-proofreading version