

تأثیر نظریه مقاصد الشریعه بر حقوق کیفری ایران

سارا صفائی

کارشناس ارشد حقوق خصوصی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات واحد تبریز

چکیده

احکام و حقوق کیفری ایران برپایه استنباطات فقهی و حقوقی از ادله متنی نظیر آیات و روایات اسلامی است. آن‌هم طبق حجیت اصل مهم ظهور در اصول فقه. نظریه مقاصد الشریعه به یادگار ماند و از شاطبی فقیه برجسته قرن هفتم تفسیری هم‌عرض و متکامل از اصل ظهور ارائه می‌دهد، که می‌توان تحولی جدی در تفسیر نصوص و ظواهر احکام کیفری و مستندات آن‌ها ایجاد کند. این اثر پس از تبیین این نظریه به بررسی تأثیر آن در حقوق کیفری ایران پرداخته، و شواهدی را از اثرپذیری قواعد حقوقی از نظریه مطروحه را به نمایش گذاشته است. بزرگانی چون امام خمینی، آیت اله مرعشی شوشتری و استاد گرجی در زمره فقیهان مقاصدی بشمار می‌روند.

واژه‌های کلیدی: اصالة الظهور، نظریه مقاصد الشریعه، نص، ظاهر، احکام کیفری، مجازات‌های خشن

مقدمه

فقه و حقوق کیفری ایران و اسلام متأثر از مباحث الفاظ اصول فقه، قواعدی را در باب جرائم و مجازات ها وضع نموده است که در کتب قانون مجازات و شروح آن شاهد، می باشند. بخشی از مجازاتها به نظر بستر عقلانی خود را از دست داده و یا حداقل به جهت ناسازگاری با قواعد کیفری و اوضاع و احوال زمانه، قابل تجدیدنظر به نظر می رسند. تحقیق در مبانی فقهی و اصولی این دسته از مجازاتها خصوصاً مجازاتهای خشن که از نظر حقوقدانان، کیفرشناسان، جرم شناسان نه تنها در بهبود اوضاع و آمار جرائم تأثیر ندارند بلکه باعث تنش های اجتماعی، اخلاقی نیز می شوند، نشان می دهد که به لحاظ اصولی بر اساس قاعده حجیت ظواهر کلام متکلمین دارای اعتبار و قابل استناد هستند. مشکل و مسئله از اینجا حاصل می شود که نظریه حجیت و به تبع آن استناد به ظواهر، همواره امری عقلانی به نظر نمی رسد. نظریات رقیب دیگری هم هستند که امکان اعتبار ظواهر کلام را برای تمام ازمه و امکانه مورد انتقاد قرار می دهند و برای هر متنی، سطوح متعددی از معنارادرنظر می گیرند. از جمله این نظریات، نظریه مقاصد الشریعه است. طی این دیدگاه که در فقه قدیم جستجوی علل احکام بوده، از دوران غزالی و شاطبی تاکنون، فقیهان بسیاری مقاصدی محسوب شده اند. اهل سنت در این خصوص بسیار زحمت کشیده اند. فقیهان مالکی به این مهم شهره اند. از شیعیان امام خمینی، آیت اله سیدمحمدحسن مرعشی شوشتری، استاد گرجی، فتاوا و آراء مقاصدی دارند. در فقه مقاصدی گفته می شود، مقاصد اصلی شارع خارج از متن و حتی از خود متون شرعی قابل دریافت است. مقاصدی ها گویند تفسیر و تاویل متن باید در راستای مقاصد اصلی شارع باشد. متون مربوط به مجازاتها هم تابع همین قاعده اند. این قاعده نظریه مقاصد شریعت نام دارد. در این مقاله سوال ما نظریه مقاصد الشریعه چیست؟ و تاثیر نظریه مقاصد الشریعه بر حقوق کیفری ایران چیست؟ خواهد بود. ارائه راهکارهای جدید در تفسیر قواعد کیفری، بخصوص مجازاتهای خشن، مبتنی بر نظریه ای کاملاً شرعی و در نهایت تطبیق مجازاتها با شرایط اجتماعی، قابل استفاده و تحقیق برای دانشجویان، استادان و دانشگاهها و مراکز علمی پژوهشی از اهداف ما در این مقاله است.

پیشینه تحقیق

در زمینه فقه و حقوق مقاصدی مهمترین آثار کهن، کتاب المستصفی از ابوحامد غزالی و الموافقات فی الاصول الشریعه اثر ابولاسحاق شاطبی است، از متأخرین اهل سنت، قرضای در مجموعه آثارش نمونه بارز فقه مقاصدی را ارائه کرده و از بین فقهای شیعی امام خمینی (ره) در برخی اجتهاداتشان و حتی شیوه تفسیری شان تحت تأثیر رویکرد مقاصدی قرار دارند، آیت اله سید محمدحسن مرعشی شوشتری در کتاب دیدگاههای نو در حقوق کیفری ایران، دکتر گرجی در مصاحبه های پیرامون امام خمینی (ره)، آیت اله بروجردی در مجموعه مقالات، رویکرد مقاصدی دارند. کتاب معروف اجتهاد پویای دکتر علیرضا فیض نیز بطور تخصصی به فقه مصالح و مقاصد پرداخته است.

روش تحقیق

این مقاله بر اساس روش کتابخانه ای فیش برداری شده است و به لحاظ روش تحقیقی، اثری نظری محسوب می شود چون منجر به ارائه یک نظریه تحقیقی می شود.

نص

امام فخر رازی در این باره می گوید: لفظی که برای معنائی وضع شده و احتمال معنائی دیگری در آن نرود آن نص است (فخررازی، ص ۴/۱۶۸)

نص در لغت به معنای بالا بردن و ظاهر کردن چیزی است. نص الشی: رفعه و اظهاره و نص الحدیث: رفعه و اسنده الی من احدث. (الهنائی الازوی، ۱۹۸۶م، ص ۸۱۰)

در اصطلاح، لفظی است که به وضوح و روشنی دلالت می کند بر حکمی که سیاق کلام به آخر آن است و احتمال تخصیص و تاویل هم در آن هست. ولی احتمال ضعیف تر از احتمالی که در ظاهر هست، با قبول نسخ در زمان پیامبر (ص). (عبدالرحمن، ۱۴۰۶ه. ق، ص ۳۳۳)

ظاهر

در اصول سرخی ظاهر چنین تعریف شده است: ظاهر لفظی است که صرفاً با شنیدن و بدون تأمل، مراد و مقصود از آن دانسته می شود و آن معنی به ذهن تبادر می شود، بدلیل آن است که این لفظ برای همان معنا وضع شده است، لذا در همان معنا ظهور دارد.

ظاهر آن است که صرفاً با شنیدن، مراد و مقصود از آن دانسته شود و بدون تأمل، آن معنا به ذهن سبقت می گیرد، چون در آن معنائی که برایش وضع شده است ظهور دارد. (سرخسی، ۱۳۷۲، ص ۲/۱۶۳)

مجمل

فقهها لفظی را که بخودی خود دارای دلالت روشنی نباشد مجمل نامند که عرف و مردم معنی واضحی از آن نمی فهمند. (فیض، ۱۳۷۲، ص ۲۰۸)

آیت اله صدر می گوید: گاهی مدلول دلیل، مردد است بین دو یا چند معنا و هیچ کدام از معانی بر یکدیگر برتری ندارد. (الصدر، ۱۴۲۵ه. ق، ص ۱۷۹)

در این صورت کلام مجمل است. در این بینش، از مجمل مراد گوینده کشف نمی شود و تنها نص و ظاهرند که مراد را می رسانند که گفته شد.

مؤول

کلمه یا کلامی است که معنای آن معلوم باشد ولی احتمال معنای دیگررا هم داشته باشد و قرینه ای هم وجود داشته باشد که آن احتمال اگرچه ضعیف و مرجوح است، همان مراد و مقصود گوینده بوده است. (محمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲)

محکم

محکم در لغت، از حکم به معنای منع برای اصلاح و جلوگیری از فساد است، احکام به معنای اتقان و استوار کردن است و حکیم کسی است که مانع از فساد است. (قرشی، ۱۳۷۵، ص ۱/۱۶۰)

و نیز گفته اند: محکم در لغت به معنای مضبوط است اما متشابه چیزی است که شبیه چیز دیگر باشد، بطوریکه ذهن نتواند آن ها را از یکدیگر تمییز دهند. (طریحی، ۱۳۶۵، ص ۶/۴۳)

محکم نه احتمال تاویل در آن می رود و نه نسخ و تبدیل، لذا محکمت ام الکتاب هستند مانند:

"ان الله بكل شیء علیم" (عنکبوت/۶۲)

متشابه

متشابه از شبه است و حقیقت معنی آن در همسانی و مشابهت از جهت کیفیت است. مثلاً در رنگ و مزه، همچنین در برابری و همسانی، در عدالت و ستم، شبهه آن است که چیزی از دیگری که میانشان همسانی و مشابهت است، تمییز داده نشود یا از جهت جسم یا کیفیت و معنی. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۵۸)

اصل ظهور

اگر در معنای حقیقی و مجازی یک لفظ شک نداشته باشیم، اما نسبت به مراد متکلم شک کنیم، در این مورد می بایست به اصول لفظیه، همچون اصاله الحقیقه و اصاله الظهور مراجعه کرد. (فیض، ۱۳۷۲، ص ۸۹)

اصل ظهور در موردی بکار می رود که لفظ در معنی خاصی ظاهر باشد نه نص (که طبق تعریف فقها احتمال خلاف در آن نرود) بلکه احتمال خلاف نیز در آن داده شود که در این صورت به این احتمال توجهی نمی شود و اصل این است که کلام بر ظاهرش حمل شود. (فیض، ۱۳۷۲، ص ۸۷)

فرق بین نص و ظاهر

اگر حکم مستقیماً از کلام متکلم بدست آید، نص است و اگر از صیغه فهمیده شود، ظاهر است. مانند: "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروه" زنان را طلاق داده سه طهر انتظار می بردند. (بقره/۲۲۸)

در آیه کریمه در اصل عده نگه داشتن، ظاهر است ولی در مدت آن که سه طهر است نص می باشد.

علاوه بر آنچه گفته شد، گاهی همراه کلام قرینه ای ذکر می شود که وضوح آن را بیشتر می کند و اگر قرینه نمی بود احتمال معنای دیگری می رفت. مانند: "و لا تنکحوا ازواجه من بعده ابدأ" و هرگز نباید با زنان پیامبر بعد از او ازدواج کنید. (احزاب/۵۳)

که «ابداً» قرینه است بر وضوح بیشتر.

تقدم نص بر ظاهر

خداوند سبحان در سوره نساء بعد از ذکر زنانی که ازدواج با آنان حرام است، می فرماید: "و احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیرمسافحین" بریا شما ازدواج با غیر زنانی که یاد شد حلال است که با اموال خود به طریق مشروع ازدواج کنید نه از طریق زنا. (نساء/۲۴)

آیه دلالت می کند بر حلیت نکاح با زنانی غیر از زنانی که حرمت آنها قبلاً ذکر شد، بدون محدود کردن به عدد؛ لذا آیه در این معنا ظهور دارد.

حجیت اصاله الظهور

حجیت در اصطلاح علم اصول فقه یعنی معتبر دانستن، ارزش دادن و به بیانی روشن تر یعنی دلیل دانستن چیزی (محمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰)

مهمترین دلیل حجیت اصول لفظیه بناء عقلاست علامه مظفر می فرماید: حق این است که مدرک و دلیل در همه اصول لفظیه (با این توضیح که تمام اصول لفظیه به اصاله الظهور بازگشت می کنند) یک چیز است و آن همان توافق و تبانی عقلا در گفتگوهای جاری بین خودشان است.

تأویل در لغت

تأویل در لغت به معنای برگشت دادن و برگشتن است. و بعضی گفته اند که تأویل یک واقعیت خارجی است که به اصل خود برمی گردد، خواه به صورت نتیجه باشد، یا علت یا وقوع خارجی. (قرشی، ۱۳۷۵، ص ۱/۱۴۱)

تأویل در اصطلاح

بعضی از پیشینیان تأویل و فسیر را مترادف دانسته اند، هم چون طبرسی که در تفسیر خود تأویل و تفسیر را یکی دانسته است.

در مجمع البیان آمده است: تأویل، یعنی تفسیر و اصل آن مرجع و مصیر است. (طبرسی، ۱۳۶۵، ق، ص ۲/۶۹۹)
در تفسیر ابوالفتح چنین آمده است: تأویل، برگرداندن آیه است از معنای محتمل به معنای دیگر، بنا به توافق ادله و قرائن. (رازی، ۱۳۵۲، ص ۱/۱۴)

مقایسه و تفسیر

اکنون به آغاز بحث بر می گردیم. هرمنوتیک به هنر تأویل و تفسیر معرفی شد. پس، دقت کنیم که تأویل چیست و تفسیر کدام است؟ در عربی لفظ تأویل یعنی بازگرداندن چیزی به اصل آن به اول آن. از نظر لغوی وقتی متنی یا گفته ای را تأویل می کنیم یعنی آن را به معنای اصیل خودش باز می گردانیم. تفسیر در قیاس با تأویل کایر به نسبت ساده تر و قاعده مند تر است. تفسیر کشف قاعده های زبانی، دستوری، نحوی و بیانی عبارت ها و راهنمایی برای فهم متن هاست. تفسیر کشف رمزها یا کدها یعنی اموری قراردادی است، در حالی که تأویل خوانش متن است، که با فهم معنا ها، یا ساختن معناها، سرانجام می یابد راهنمای تأویل، تفسیر است، یعنی ما از محدوده تعریف های قراردادی و امور متعین آغاز می کنیم و از آن پیشتر می رویم. تأویل همان فهم تأویل گر از متن است و در نتیجه منش توضیحی و توصیفی آن نسبی است. (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۸۹)

هرمنوتیک

تاریخچه هرمنوتیک

ریشه کلمه هرمنوتیک^۱ در فعل یونانی هرمنیوین^۲ و در صورت اسمی آن هرمنیا^۳ نهفته است. معمولاً واژه نخست به تاویل کردن و واژه دوم به تاویل ترجمه شده است. دو واژه به صورت های گوناگون در شمار قابل توجهی از متون بر جای مانده از قدیم، دیده می شود. این واژه به صورت اسم چندین بار در آثار افلاطون آمده است و در حقیقت در آثار بیشتر نویسندگان آشنای قدیم، مانند گزنوفن، پلوتارک، اورپیپوس، لوکرسیوس و لونگینوس یافت می شود. کلمه یونانی هرمایوس^۴ اشاره بود به کاهنی که پیشگوی معبد دلفی بود. این کلمه و فعل متدوال تر هرمنیوین و اسم هرمنیا به نام خداوند پیام آور تیزپا، یعنی هرمس باز می گشت که ظاهراً این کلمات از نام او گرفته شدند. (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹ و ۲۰)

تعریف لغوی هرمنوتیک

عمل واسطه شدن و به فهم درآوردن پیام یا خبری که به نام هرمس قرین شده است، وجوه سه گانه ای دارد که عبارتند از:
الف: بیان کردن کلمات با صدائی بلند، یعنی گفتن.
ب: توضیح دادن، همچون تبیین موقعیتی.
ج: ترجمه کردن، همچون ترجمه از زبانی بیگانه.

معنای اصطلاحی هرمنوتیک

هرمنوتیک را بطور معمول به معنای فن، هنر، یا نظریه تفسیر و تاویل متن تعریف می کنند هرچند این تعریف در بسیاری از فرهنگ نامه های فلسفه و علوم اجتماعی آمده اما چندان کامل و دقیق نیست و باید در مورد آن اندیشید. نخستین جنبه ناکامل تعریف بالا این است که ما نه فقط متون گفتاری و نوشتاری بل کنش ها، رویدادها، خواست ها و حتی حالات را نیز تاویل می کنیم. یعنی می کوشیم معنا و معنای چندگانه آن ها را درک کنیم، یا معنایی برای آن قائل شویم. دوم این که در این تعریف میان دو جنبه مهم کنش تاویل (یکی توضیح یا توصیف معناها و دوم انطباق معناها با شرایط مختلف) تفاوتی نمی توان یافت. (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۶۱)

معنای لغوی مقاصد الشریعۀ

مقاصد شارع، مقاصد شریعت و مقاصد شرعی، هر سه به یک معناست. واژه مقاصد به سه حرف «ق. ق. ص.» برمی گردد و هنگامی که هیئت مقصد را می سازد، عزم، توجه و حرکت به سوی چیزی را معنا می دهد. وقتی می گویند: قصدت الشیء، یعنی آن را جستجو کردم. برخی جمع مقصد را مقصود گفته اند، ولی از عرب شنیده نشده است. جمع مقصد، مقاصد است. قصد (باب

^۱ Hermenetic

^۲ Hermeneuein

^۳ Hermeneia

^۴ Hermeios

تفعیل)، معنای میانه روی و جستن امر متقن و محکم را دارد. گاهی مقصد معنای راه یافتن و گاه آسان دارد (رافعی، ص ۵۰۴). آنچه از این کاربرد به دست می‌آید، آن است که واژه مقصد در رفتارهای انسانی با هدف و غرض به کار می‌رود و واژه شریعت در اصل به معنای «راه ورود آب» است. اما در متون دینی همگن با واژه‌های «شرع» و «شرعاً» به معنای دین یا قریب به آن به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۵).

مقاصد شارع و تقسیم بندی آن

نصوص، متون دینی و عقل سلیم، بر هدفمند بودن شریعت اسلام دلالت دارد، بدون هیچ تردیدی معتبرترین منبع برای تبیین مقاصد شریعت، قرآن، احادیث و عقل است. بنابراین باید در تفسیر مقاصد شریعت به این سه منبع رجوع کرد. هم چنین در کشف و تفسیر مقاصد نباید از این نکته غافل شد که این مقاصد در راستای رسیدن به هدف خلقت است؛ زیرا پیگیری دو هدف متفاوت در تکوین و تشریح، با حکمت خداوند سازگار نیست و از آنجا که قرآن، حدیث و عقل، آشکارا معرفت خداوند و پرستش آگاهانه او را هدف خلقت تمام موجوداتی که برایشان پیامبر و کتاب آسمانی فرستاده شده، می‌دانند، طبیعتاً در تشریح نیز همین مد نظر بوده است (علیدوست، ص ۱۲۴).

نظریه مقاصد الشریعه

کردار انسانی ناگزیر از اراده اوست یعنی انسان در اختیار عمل خود آزاد است و اراده برای غایت و هدف غرضی که همان قصد و نیت است، متوجه عمل می‌گردد. پس قصد یا نیت اراده است که به عمل متوجه می‌شود. پس آگاهی از قصد و نیت از مهم است زیرا حکم حقیقی بر آن مترتب می‌شود و در صورت تعسر و دشواری اخذ به ظاهر باید کرد. (محمصانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۳ و ۲۷۲)

می‌توان مقصد: مفرد مقاصد را مرادف علت، غایت، هدف، مقصود و حکمت دانست. بنابراین مقاصد شریعت، یعنی اهداف شریعت و غایت آن و مقاصد احکام یعنی اهداف و علت های آن.

خداوند حکیم است و افعالش از جمله ارسال رسل و انزال کتب و تشریح احکام، حکیمانه و از لغو به دور است. بنابراین همه دین یک جا و اجزاء آن جداگانه در پی مقصدی و برای دست یافتن به هدفی تشریح شده است. درجائی مقصود از نماز بازداشتن از فحشا و منکر معرفی شده و در جای دیگر فلسفه روزه تقوا پیشگی معرفی شده. این تصریحات و گاه اشارات مسلمانان را به تامل در احکام دین و داشتن و هر کسی به وسع خود کوشید، مقاصد آن را دریابد، این مطلب مبتنی بر عقلانیت شریعت و امکان تفسیر منطقی احکام آن بود. (ریسونی، ۱۳۷۶، ص ۱۷ و ۱۶)

بطور کلی مقاصد شرع را می‌توان به دو مقوله کلی طبقه بندی کرد: مقاصدی که به قصد شارع و مقاصدی که به قصد مکلف مربوط اند. مکلف فردی است که اهلیت شرعی پیدا کرده و موظف به اجرای تکالیف شرعی است. شرع که از سوی خداوند وضع شده است، از دو نوع تکلیف تشکیل می‌شود یک نوع به امور مالی، قراردادی و دنیوی و نوع دیگر به عبادات مربوط می‌شود. نوع اول بر رابطه میان افراد و نوع دوم بر رابطه میان انسان و خدا حاکم است. (حلاق، ۱۳۸۶، ص ۲۶۲ و ۲۶۵)

نظریه شاطبی

شاطبی مدعی است برای فهم قرآن همیشه باید ببینیم عرب عصر پیامبر آن را چگونه می فهمد، هر نظری که مخالف با فهم عرب آن روز یا دور از فهم متعارف آنان باشد، باید کنار گذاشته شود و در تفسیر متون وحیانی به کار گرفته نشود معانی الفاظ باید در چهارچوب قواعد عرفی عرب تعیین شود و به این دلیل از تفاسیر عجیب و غریب پرهیز شود. شاطبی همچنان با فرا رفتن از دیدگاه سنتی و جزئی نگر نسبت به قرآن، نظریه ای منحصر به فرد ارائه می دهد که به موجب آن قرآن را نمی توان بدون ارجاع به دیگر قسمتها و اسباب خاص و عام نزول به دستی فهمید. خداوند اعراب را با زبانی قابل فهم برای آنان و در ارتباط با واقعیات خاص زندگیشان، مورد خطاب قرار داد. از این رو، علم کافی به زبان عربی و شرایط حاکم در زمان نزول وحی در کنار یک قرائت کل گرا از قرآن، تفسیری را که شاطبی معقول می داند، بدنبال خواهد آورد. بریا درک بهتر یا آیه بایستی آن را در پرتو آیاتی دید که قبل از آن نازل شده اند. بنابراین قسمت های متاخر قرآن باید براساس آیات متقدم توضیح داده شوند. (حلاق، ۱۳۸۶: ۲۸۰ و ۲۵۰)

نقد شاطبی

همانطور که گفتیم شاطبی مقاصد را در حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال خلاصه کرده و باین نظریه رویکردی غایت انگارانه و مصلحت محورانه را در شریعت بنا نهاد و نهادینه کرد و تذکری شدید به فقهای قشری مذهب و ظاهری داد. او در ظرف زمان خود، مجتهد پویائی بوده و روشنفکری به خرج داده است و نهایتاً به نظریه مصلحت رسیده که راه او را افرادی مثل عبده و در دوره اخیر امام خمینی ادامه داده اند. (پورسعید، ۸۴-۱۳۸۳، ص ۶۵)

تعمیم نظریه مقاصد

در عصر کنونی تنها حفظ دین، جان، عقل نسل و مال دغدغه شارع و هدف شریعت نیست بلکه عدالت، برابری و مساوات، رفعت و معنویت و از این قبیل اهداف، مقاصد و غایت اصلی شارع در رابطه با انسان نسل امروزی است. و مطالعه نظریات امام خمینی ما را به این باور می رساند که ایشان از جمله این مجتهدان است.

اهداف حقوق

هدف قواعد حقوقی در سه مورد خلاصه شده است:

۱- امنیت حقوقی و نظم

۲- عدالت

۳- ترقی اجتماع و مدنیت

۱- از نگاه پیروان مکتب تحقیقی دولتی، حفظ نظم در جامعه مهمترین مصلحت بشمار می رود. قواعد حقوق، مقرراتی است که از طرف قوای صالح دولت تضمین شده است و هدف آن استقرار صلح و نظم در جامعه است. در این مکتب قانون مهمترین منبع حقوق است.

عقیده پیروان این مکتب، هماهنگ منطقی بین قواعد حقوقی، آرمانی است که باید در وضع قوانین مورد توجه قرار گیرد و به هنگام تفسیر نیز الهام بخش دادرسان است.

در کتب حقوق فردی نیز چون آزاد زیستن در زندگی اجتماعی یک هدف اصلی به شمار می رود و حد این آزادی را حقوق معین می کند. امنیت مهمترین ارزش اجتماعی است و بدین اعتبار است که می بینیم. (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۵۰۶ و ۵۰۵/۱)

راه تشخیص مصلحت و مفسده

یکی از مسایلی که در ارتباط با مساله مصلحت و مفسده مطرح است این است که آیا تشخیص مصلحت و مفسده فقط اختصاص به شارع دارد؟ شکی نیست که یک سلسله از احکام در اسلام وجود دارد که بر اساس مصالح و مفاسدی وضع گردیده اند که فقط شارع مقدس به مصالح و مفاسد آنها آگاهی داشته و اگر شارع مقدس به آنها امر و نهی نمی کرد، ما نمی توانستیم مصالح و مفاسد آنها را تشخیص دهیم و حتی در اسلام یک سلسله احکام وجود دارد که پس از بیان شارع مقدس آنها را وضع کرده است بدیهی است که در این چنین موارد لازم است طبق احکام مذکوره عمل کرد و بدون چون و چرا آنها را پذیرفت و ما بحثی نسبت به این دسته از احکام نداریم. ولیکن دسته دیگری از احکام وجود دارد که ملاکات آنان برای ما روشن است، مثل حرمت احتکار، گرانفروشی، رشوه، سرقت، خوردن مال یتیم و احکامی مانند آنها که شارع مقدس از آنها نهی فرموده است و یک دسته از مسایل هستند که شارع نسبت به آنها اظهار نظری فرموده است و ما می توانیم آنها را به مصلحت جامعه تشخیص دهیم و یا آنها را مضر و موجب فساد بدانیم. مانند احداث خیابان، وضع مقررات راهنمایی و رانندگی، وضع قانون کار، قانون بیمه، مجازات مرتکبین قاچاق، مجازات محتکرین، گرانفروشان، مجازات کشیدن چک بلا محل و مانند اینها، که برای حفظ این حکومت و نظامی کمال ضرورت را دارد و به نظر نمی آید یک حکومت بتواند کیان خود را حفظ نماید مگر آنکه نسبت به رعایت قوانین و مقررات مذکور کمال جدیت را داشته باشد و در مقابل بعضی از اصولیین ما نمی توانیم به طور قطع و یقین مصالح در متعلقات احکام را بدست آوریم هرچند متعلقات احکام خالی از مصلحت و مفسده نمی باشد. زیرا اولاً مقتضیات و ملاکات احکام اموری بسیار دقیق و ظریف می باشند، که لازم است از ابعاد مختلف و گوناگونی در نظر گرفته شوند و چه بسا در تکوین مصلحت جنبه های مختلف و گوناگونی وجود داشته باشد که از دید ما مخفی بوده و عقل ما در رسیدن به آنها عاجز و قاصر باشند پس با این احتمال هیچگاه عقل ما به ملاکات احکام راه نمی یابد مگر آنکه انبیاء و اوصیاء ما را به این ملاکات واقف و مطلع سازند که در این صورت عقل می تواند ملاک حکم را درک کند امیرالمومنین علی ع در نهج البلاغه می فرماید: (فبعث فیهم رسله وواتر الیهم انبیائه لیستادوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول). (نهج البلاغه، خطبه اول)

نقد و بررسی

الف) تردیدی در این امر نداریم که به طور موجهه جزئی نمی توانیم به ملاکات احکام راه یابیم اما بیان مذکور نمی تواند ثابت نماید که شارع راهی برای رسیدن به ملاکات احکام بدست ما نداده است و استناد به گفتار امیر المومنین (ع) در نهج البلاغه نه تنها دلیل بر مدعی مذکور نیست، بلکه برخلاف آن ادله است زیرا جمله (لیستاد و هم میثاق فطرته. . . و یشیروا لهم دفائن العقول) نظر ما را که خواهد آمد بر ارزش دادن به فطرت عقل دلیلی قاطع و برهانی واضح است و عمل انسانها در مصالح و منافع خود امری فطری و عقلی می باشد و اگر شارع بخواهد آنان را از عمل به فطرت و عقل خود باز دارد، معنی ندارد آنان را به امری که خود از آنان منع کرده است ارشاد فرماید و بسیار نابجا است که گفته شود بیان وی ثبوتاً در فطرت و عقل موثر است.

ب) شارع مقدس معیارهایی را بدست ما داده است که می‌توانیم مصالح حقیقی و غیر حقیقی را از یکدیگر تفکیک نماییم مثلاً اگر مردمی ترویج امور شهوانی را مصلحت می‌دانند ما می‌توانیم با معیارهای ارزشمند اسلام مفسده بودن آن را تشخیص دهیم و یا اگر ببینیم دولتی برخلاف اصول عدالت به مردم ظلم و ستم می‌کند و آن را مصلحت می‌داند می‌توانیم با معیارهای که اسلام برای عدالت بیان فرموده است تشخیص دهیم که عمل مذکور مصلحت نیست بلکه ظلم و ستم می‌باشد آری مقتضای دلیل مذکور این است که برای تشخیص مصلحت افراد خاصی باید تعیین شوند و ما این امر را بسیار ضروری می‌دانیم.

ج) آیات ناهیه از عمل به غیر علم اولاً اختصاص به اصول دین دارند و بر فرض عموم اختصاص به مواردی دارند که سیره عقلاء بر این است که به مصالح عمل می‌کنند مگر در مواردی که منع شرعی نسبت به آن وجود داشته باشد و آیات مذکور اگر بخواهند از عمل به سیره منع نمایند مستلزم دور خواهند بود، کماحقه فی محله.

د) دلیل چهارم بسیار ضعیف است، هرچند آن را بعضی از اعظم معاصرین فرموده اند، زیرا اولاً ما نمی‌خواهیم بگوییم تمام مصالح را تشخیص می‌دهیم تا نیازی به شارع نداشته باشیم و ثانیاً شارع مقدس از این جهت لازم است که مارابه یک سلسله اصول راهنمایی فرماید تا بتوانیم بر اساس معیارهایی که از آن اصول بدست آورده ایم به مصالح واقعی دست یابیم.

ه) دلیل پنجم نیز بسیار ضعیف است زیرا مدعای مذکور مستند به ادله مذکور می‌باشد که درباره آن‌ها بحث خواهد شد و خود دلیل مستقلاً نمی‌باشد و در اجماعات مدرکی باید مدرک آن‌ها مورد بحث واقع شود فلذا می‌گویند اجماع مدرکی اعتباری ندارد و کاشف از قول معصوم نیست.

بحث و نتیجه گیری

مجازات خشن رجم سبب ایجاد تنشهای متعدد در جوامع اسلامی شده است. تحقیق در متون و روایاتی که این مجازات بر آن استوار است و در نظر گرفتن غایات شریعت که چیزی جز برقراری عدالت و اصلاح جامعه نیست، نشان می‌دهد که این مجازات اصولاً وجه شرعی ندارد، مخالف قرآن و مخالف سیره رأفت اسلامی است، مخالف سیره عقلاست.

در باب جهاد ابتدائی هرچند از احکام کیفری نیست اما نمونه ای بارز از استفاده نابهنجار از ظاهر متون حدیثی و تاثیر آن در فقه است. جهاد ابتدائی مبتنی بر یک حدیث است که علاوه بر مشکل سند، مشکل دلالی دارد و در تقابل به آیات جهاد قرار دارد. آیات جهاد نسبت به حمله دشمن تخصیص خورده اند. در اسلام حمله به دشمن مشروط به اقدام نظامی دشمن است. اصل دفاع است و جهاد ابتدائی مبتنی بر دیدگاه متصب لفظ مدار است و نمی‌تواند شریعت را تامین کند که از جمله آن‌ها حفظ نفوس است.

انتقادات

رویه تسلط مدارانه قانونگذاری قانونگذار کیفری ایران که سبب صدور آراء، احکام، فتاوا و قواعد حقوقی و کیفری نامتناسب با وضعیت جرم و رفتار مجرمانه و به تبع آن مجازاتهای نامتناسب با جرم گردیده است که شواهد آن مثل بحث مجازات رجم و اعدام گذشت.

پیشنهادهات:

بکارگیری نظریه مقاصد الشریعه و مصالح کاربردی ضروری در سیستم استنباط و تقنین به مدد شریعت و آراء فقهی فقیهان دگراندیش همچون امام خمینی (ره)، دکتر گرجی، آیت اله مرعشی، و... و به تبع آن پیشنهاد جهت اصلاح قانون با رویکرد فوق الاشعار توسط مراجع تقنینی.

به لحاظ موازین فعلی حقوق بشر جهانی، مجازات‌هایی چون شلاق، رجم و قطع برخلاف کرامت انسانی بوده و شکنجه شمرده می شود. از دید حقوق بشر جهانی چنین مجازات‌هایی ولو به حکم دادگاه و به عنوان مجازات جرم ارتكابی پس از رسیدگی و ثبوت آن اجرا شود، حکم شکنجه را دارد و عملی غیر انسانی و ناقض حقوق بشر شمرده می شود. ماده ۷ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی می گوید: «هیچ کس را نمی توان مورد آزار و شکنجه یا مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه غیر انسانی و ترذیلی قرار داد.»

پرسشی که اکنون مطرح است اینست که، آیا وجود چنین مجازات‌هایی از احکام ثابت و لایتغیر شریعت هست و یا اینکه می توان درباره آن‌ها بازاندیشی کرد.

همچنین از دید ناظران حقوق جهانی بشر، هرچند در یک نظام کیفری موارد اعدام کمتر باشد حقوق بشر بهتر تامین شده است. در میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی که ایران نیز متعهد به آن است، آمده است: در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده، ایران نیز متعهد به آن است آمده است: «صدور حکم اعدام جایز نیست، مگر در موارد مهمترین جنایات و برطبق قانون لازم الاجرا در زمان ارتکاب جنایت»

هر چند در میثاق، مهمترین و جدی ترین جنایات تعریف نشده ولی در نظر ناظران بین المللی و نهادهای حقوق بشر جهانی از جمله «کمیته حقوق بشر» بسیاری از جرائم که در نظام کیفری اسلام برایشان مجازات اعدام تعیین شده از مصادیق مهمترین جنایات نیستند.

گفتنی است عمده ترین جرائمی که در مقررات کیفری اسلامی مجازات اعدام دارند، عبارتند از:

- ۱- زنا با محارم؛
- ۲- زنا یهودی یا نصرانی و کلاً اهل ذمه با زن مسلمان؛
- ۳- زنا ی محسن و محصنه با شرایط خاص؛
- ۴- زنا ی به عنف؛
- ۵- لواط، که فاعل و مفعول هر دو کشته می شوند؛
- ۶- کسی که دو بار بر او حد جاری می شود، در مرتبه سوم کشته می شود و درزنا بار چهارم کشته می شود؛
- ۷- محاربه که خود می تواند مصادیق بیشماری داشته باشد و در حال حاضر چیزی حدود ۱۰۰ عنوان جزائی در قوانین جمهوری اسلامی وجود دارد که در حکم محاربه شناخته شده اند؛
- ۸- ساب النبی و ائمه؛
- ۹- ارتداد؛
- ۱۰- کسی که مردم را به بدعت دعوت کند و یا ادعای پیامبری کند؛
- ۱۱- غلات؛
- ۱۲- مسلمانی که ساحری کند؛

۱۳- قتل عمد؛

حال آیا امکان دارد با اجتهاد در ادله پاره ای از این مجازاتهای اعدام حذف شود؟

فهرست منابع

الف) فارسی

- ۱- احمدی، ب. (۱۳۸۰). *ساختار و تاویل متن*، انتشارات مرکز: تهران.
- ۲- احمدی، ب. (۱۳۸۹). *ساختار و هرمنوتیک*، انتشارات گام نو: تهران.
- ۳- بشریه، ز. (۱۳۸۶). *عقل در سیاست*، انتشارات نگاه معاصر.
- ۴- پالمیر، ر. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*، (ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی)، انتشارات هرمس: تهران.
- ۵- پورحسن، ق. (۱۳۸۴). *هرمنوتیک تطبیقی*، نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶- توران، ا. (۱۳۸۹). *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر*، انتشارات بصیرت: تهران.
- ۷- پیرنیا، ح. (۱۳۸۰). *تاریخ ایران باستان*، جلد ۱، انتشارات نوین: تهران.
- ۸- حامدبوزید، ن. (۱۳۸۸). *معنای متن*، (ترجمه مرتضی کریمی نیا)، انتشارات طرح نو: تهران.
- ۹- حجتی، م. ب. (۱۳۶۸). *سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو*، چاپ دوم، انتشارات بنیادقرآن: تهران.
- ۱۰- حسینی دشتی، م. (۱۳۷۹). *معارف و معاریف*، جلد ۷، انتشارات موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت: تهران.
- ۱۱- حلاق. (۱۳۸۶). *تاریخ تفویض‌های حقوق اسلامی*، (ترجمه محمدراسخ)، انتشارات نی: تهران.
- ۱۲- رضائی، ح. (۱۳۸۲). *نقش مقتضیات زمان و مکان در نظام کیفری اسلام*، چاپ اول، انتشارات موسسه چاپ و نشر عروج: تهران.
- ۱۳- رضی، ش. (۱۳۵۲). *خطبه ۱۶۳ نهج البلاغه*، انتشارات بی تا: تهران.
- ۱۴- ریختگران، م. (۱۳۷۸). *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، انتشارات کنگره: تهران.
- ۱۵- ریسونی، ا. (۱۳۷۶). *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*، انتشارات مرکز مطالعات تحقیقات اسلامی: قم.
- ۱۶- سروش، ع. (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*، انتشارات موسسه صراط: تهران.
- ۱۷- سیاح، ا. (بی تا). *فرهنگ بزرگ جامعه نوین*، چاپ نهم، انتشارات کتاب فروشی اسلامی: تهران.
- ۱۸- صالح ولیدی، م. (۱۳۹۲). *شرح بایسته های قانون مجازات اسلامی در مقایسه و تطبیق با قانون سابق*، چاپ اول، انتشارات جنگل: تهران.
- ۱۹- صناعی زاده، ح. (۱۳۸۷). *پزشکی قانونی*، انتشارات دادگستر: تهران.
- ۲۰- عربی زنجانی، ب. (۱۳۸۲). *شریعتی و سروش*، انتشارات آریابان: تهران.
- ۲۱- فیض، ع. (۱۳۷۲). *مبادی فقه و اصول*، انتشارات دانشگاه تهران: تهران.
- ۲۲- فیض، ع. (۱۳۸۱). *ویژگی اجتهای فقه پویا*، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی: تهران.
- ۲۳- کاپلستون، ف. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، (ترجمه سید جلال الدین مجتوبی تهرانی)، چاپ سوم، انتشارات علمی فرهنگی: تهران.
- ۲۴- کاتوزیان، ن. (۱۳۸۱). *مقدمه علم حقوق*، چاپ سی ام، انتشارات شرکت سهامی انتشار: تهران.

- ۲۵- کاتوزیان، ن. (۱۳۷۷). *مبانی حقوق عمومی*، انتشارات دادگستر: تهران.
- ۲۶- کاتوزیان، ن. (۱۳۷۷). *فلسفه حقوق*، چاپ چهارم، انتشارات شرکت سهامی انتشار: تهران.
- ۲۷- کلارکسون، س. (۱۳۷۴). *تحلیل مبانی حقوق جزا*، (ترجمه حسین میرمحمدصادقی)، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی: تهران.
- ۲۸- کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی. (۱۳۷۸)، *امام خمینی و حکومت اسلامی*، چاپ اول، انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم.
- ۲۹- کی نیا، م. (۱۳۸۷). *حقوق جزا و جرم شناسی*، چاپ دوازدهم، انتشارات دانشگاه تهران: تهران.
- ۳۰- گرجی، ا. (۱۳۸۰). *آیات الاحکام*، انتشارات میزان: تهران.
- ۳۱- لاریجانی، م. (۱۳۷۲). *نقد دینداری*، انتشارات اطلاعات: تهران.
- ۳۲- مجتهدشبه‌ستری، م. (۱۳۸۱). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، انتشارات طرح نو: تهران.
- ۳۳- محصمانی، ص. (۱۳۵۸). *فلسفه قانونگذاری در اسلام*، (ترجمه اسماعیل گلستانی)، انتشارات امیرکبیر: تهران.
- ۳۴- محمدی، ا. (۱۳۸۱). *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، انتشارات دانشگاه تهران: تهران.
- ۳۵- منتظری، ح. (۱۳۸۸). *پاسخ به پرسش‌های پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، انتشارات شرگواهان: تهران.
- ۳۶- منصور، ج. (۱۳۸۱). *قانون مجازات اسلامی*، چاپ چهاردهم، انتشارات آگاه: تهران.
- ۳۷- موسوی غروی، م. ج. (۱۳۸۷). *فقه استدلالی*، (ترجمه سید علی اصغر غروی)، چاپ دوم، انتشارات نگارش: تهران.
- ۳۸- مبییدی، ر. (۱۳۷۶). *کشف الاسرار وعده الابرار*، چاپ ششم، انتشارات امیرکبیر: تهران.
- ۳۹- نوربها، ر. (۱۳۸۰). *زمینه حقوق جزای عمومی*، چاپ پنجم، انتشارات گنج دانش: تهران.
- ۴۰- واعظی، ا. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*، انتشارات موسسه دانش: تهران.

ب) منابع عربی

- ۱- آلوسی بغدادی، ش. (بی تا). *تفسیر روح المعانی*، چاپ دوم، اداره الطباعة المنیریة: تهران.
- ۲- الهنائی الازوی، ع. (۱۹۸۶). *المنجد فی اللغة والاعلام*، موسسه دارالمشرق: بیروت.
- ۳- ابن منظور، ا. (۱۴۱۴). *لسان العرب*، چاپ سوم، دارالفکر الطباعة والنشر والتوزیع: بیروت.
- ۴- ابن عاشور، م. (۱۳۶۶). *مقاصد الشریعه الاسلامیة*، مکتبه الاستقامه: تونس.
- ۵- ایوب البارونی، ع. (۱۹۸۶). *الرقابه المالیة فی عهد رسول و الخلفاء راشدین*، چاپ اول، ممنشورات جمعه الدعوه.
- ۶- بیضاوی، ن. (۱۴۲۰). *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، انتشارات دارالفکر: بیروت.
- ۷- التبریزی، ن. (۱۴۱۷). *اسس الحدود و التعزیرات*، انتشارات مهر: قم.
- ۸- الجزیری، ع. (۱۴۰۶). *الفقه علی المذهب الاربعه*، انتشارات دارالحیاء التراث العربی: بیروت.
- ۹- حامد ابوزید، ن. (۱۹۹۹). *دوائر الخوف قراء فی الخطاب المرآه*، المركز الثقافی: بیروت.
- ۱۰- الحسنی، ا. (۱۳۸۳). *مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور*، (ترجمه مهدی مهریزی)، نشر صحیفه خرسند: قم.
- ۱۱- الحکیم، م. (۱۹۷۹). *الاصول العامه الفقه المقارن*، موسسه آل البيت: بیروت.
- ۱۲- الخولی، ا. (۱۹۸۲). *دائرة المعارف اسلامی ابراهیمی*، چاپ اول، دارالکتب اللبنانی: بیروت.

- ۱۳- راغب اصفهانی، ح. (۱۳۷۵). *المفردات الفاظ القرآن*، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی: تهران.
- ۱۴- سرخسی، ا. (۱۳۷۲). *اصول سرخسی*، انتشارات دارالکتاب عربی: قم.
- ۱۵- الشاطبی، ا. (۱۹۹۷). *الموافقات فی اصول الشرعیه*، مکتب التجاریه الکبری: مصر.
- ۱۶- الصدر، م. (۱۴۲۵). *دروس فی علم الاصول*، چاپ سوم، انتشارات موسسه نشر اسلامی: قم.
- ۱۷- طباطبائی، م. (۱۳۰۹). *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسماعیلیان.
- ۱۸- طبرسی، ا. (۱۳۶۵). *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، چاپ سوم، انتشارات ناصر خسرو: تهران.
- ۱۹- طریحی، ف. (۱۳۶۵). *مجمع البحرین*، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی: تهران.
- ۲۰- طوسی، ط. (۱۴۰۹). *تفسیر البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲۱- عبدالرحمن، خ. (۱۴۰۶). *اصول التفسیر و قواعد*، چاپ سوم، انتشارات دارالنفائس: بیروت.
- ۲۲- غروی تبریزی، ع. (۱۴۱۷). *التنقیح*، انتشارات موسسه انصاریان للطباعه و النشر.
- ۲۳- فخررازی، ف. (بی تا). *التراث العربی*، چاپ سوم، بیروت.
- ۲۴- فیروزآبادی، م. (۱۳۳۶). *تفسیر صافی*، نشر صفا: تهران.
- ۲۵- قرشی، ع. (۱۳۷۵). *قاموس القرآن*، چاپ هفتم، انتشارات دارالکتب الاسلامیه: تهران.
- ۲۶- کمالی دزفولی، ع. (بی تا). *تاریخ قرآن*، انتشارات صدر: قم.
- ۲۷- المظفر، م. (۱۳۶۸). *اصول الفقه*، انتشارات حوزه: قم.
- ۲۸- مکی، م. (۱۳۸۶). *لمعه الدمشقیه*، ترجمه علی غرویانی علی شیروانی، چاپ ۳۱، انتشارات دارالفکر: قم.
- ۲۹- موسوی خمینی، ر. (۱۳۶۳). *تحریر الوسیله*، دفتر انتشارات اسلامی: قم.
- ۳۰- نجفی، ج. (۱۹۸۱). *جواهر الکلام*، دائر الحیاء التراث العربی.

ج) مقالات

- ۱- بهرامی، م. (۱۳۷۸)، علوم قرآنی از دیدگاه امام خمینی، *فصل نامه پژوهش های قرآنی*، شماره ۲۰ و ۲۱.
- ۲- پورسعید، ر. و یاسری، ح. (۱۳۹۰)، *متدولوژی انتقاد پهرمونوتیک حقوقی*، *پژوهش نامه فقه و حقوق اسلامی*، شماره ۷.
- ۳- جندقی، ب. (۱۳۸۳)، *هرمونوتیک حقوقی*، *فصل نامه فقه*، شماره ۲.
- ۴- ستاری، ع. (۱۳۸۱)، *هرمونوتیک تعلیم و تربیت*، *ماهنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، شماره ۷ و ۸.
- ۵- محقق داماد، م. (۱۳۸۵)، *مجازات عمل منافی عفت در قرآن*، *مجله تحقیقات حقوقی*، شماره ۴۳۵.

د) پایان نامه ها

- ۱- آبادیان، م. (۱۳۸۹)، *عدالت اجتماعی در فقه امامیه با رویکردی بر نظرات امام خمینی (ره)*، *پایان نامه کارشناسی ارشد*.
- ۲- خلیلی، م. (۱۳۹۱)، *هرمونوتیک حقوقی و تأثیر آن در حقوق کیفری ایران*، *پایان نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه پیام نور*.
- ۳- پورسعید، ر. (۱۳۸۳-۸۴)، *بررسی تحلیلی پیش فرض ها و پیامدها*، *پایان نامه دکتری*، *دانشگاه علوم تحقیقات تهران*.
- ۴- میرشمسی، ص. (۸۰-۱۳۷۹)، *ظواهر آیات و حجیت آن*، *پایان نامه دکتری علوم قرآنی واحد علوم تحقیقات تهران*.

ه) قوانین

۱- قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۲/۱

۲- قانون آئین دادرسی کیفری