



## الزام شهروندان به رعایت شریعت از سوی دولت اسلامی و ادله وجوب تعزیر محمدرضا عبدالله پور<sup>۱</sup>، ابراهیم کلانتری<sup>۲</sup>

### چکیده:

مسئله الزام شهروندان به رعایت شریعت از سوی دولت اسلامی یکی از مسائل مهم در حکمرانی دینی است که اندیشمندان این حوزه را با چالش‌هایی مهم روبه‌رو کرده است. از این رو، دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی در این باره شکل گرفته است. از جمله آنها، دیدگاهی است که الزام شهروندان به شریعت را وظیفه دولت اسلامی می‌داند. این دیدگاه، همان‌گونه که دولت اسلامی را نسبت به رفاه شهروندان مسئول، و تأمین رفاه شهروندان را وظیفه آن می‌داند، دولت اسلامی را در برابر شریعت شهروندان نیز متعهد دانسته، تلاش آن را برای تحقق شریعت در جامعه به بهترین شکل ممکن، ضروری می‌داند. برای اثبات این ادعا ادله بسیاری ارائه شده است که از جمله آنها، استناد به ادله وجوب تعزیر است. در این مقاله، مستند به متون دینی شیعه، این دلیل، و اشکالات طرح‌شده درباره آن بررسی شده، و با توجه به ادله وجوب تعزیر، محدوده دخالت دولت اسلامی در زمینه الزام شهروندان به شریعت، تبیین شده است. آنچه از مجموع اقوال اثبات می‌شود، وجوب اصل تعزیر است و مبتنی بر اثبات اصل تعزیر ثابت می‌شود که دولت اسلامی می‌تواند متناسب با گناه انجام‌شده، شهروند خاطی را مجازات کرده، او را به ترک گناه ملزم کند.

**واژگان اصلی:** ادله وجوب تعزیر، الزام شهروندان، شریعت، دولت اسلامی.

## مقدمه

مسئله الزام یا عدم الزام شهروندان به شریعت از سوی حاکمیت، همواره در طول تاریخ فقه شیعه مورد توجه بوده، و این موضوع، پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به دلیل ایجاد حکومتی که مدعی تدوین، تصویب و اجرای قوانین براساس احکام اسلام بوده است، پرننگ‌تر شده، اهمیت ویژه‌ای یافته است. هرچند طرح این موضوع از سوی سیاست‌مداران، عمدتاً با اغراض و اهداف سیاسی صورت گرفته است، اما با تحریک جامعه نخبگانی کشور، توانسته است دیدگاه‌های متفاوتی را در این باره شکل دهد. برخی در این مسئله، قائل به الزام شهروندان به شریعت از سوی حکومت اسلامی شده‌اند و در مقام ارائه دلیل، به ادله و جوب تعزیر استناد کرده‌اند. با توجه به اینکه مخالفان، اثبات وجوب الزام شهروندان به شریعت از سوی حکومت اسلامی با استناد به ادله تعزیر را با نفی وجوب تعزیر رد می‌کنند، آنچه در این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی مورد توجه قرار گرفته است، تبیین استدلال ارائه‌شده، بررسی وجوب یا عدم وجوب تعزیر و طرح اقوال متعدد در آن است. برای این منظور لازم است در ابتدا، برخی مفاهیم مرتبط با این موضوع و همچنین مفهوم تعزیر و ادله اثبات آن را بررسی کنیم.

### ۱. مفاهیم

#### ۱-۱. شهروند

از جمله مفاهیم بنیادین در اندیشه سیاسی مدرن که به زبان فارسی راه یافته است، مفهوم «شهروند» است. پیش از ورود این واژه به زبان فارسی، واژگانی نظیر «رعیت» و «تبعه» به کار برده می‌شد (فیرحی، ۱۳۹۷: ۷۵ - ۱۰۲) و واژه «شهروند» در واقع برگردان واژه «سیتیزن» در زبان انگلیسی است. واژه شهروند که در لغت به معنای «کسی که در شهر زندگی می‌کند» و «اهل یک شهر یا کشور» (معین، ۱۳۸۵: ۲، ذیل واژه «شهروند») آمده است، در فرهنگ واژگان حقوقی، در دو معنا به کار رفته است: ۱. کسی که در یک شهر زندگی می‌کند؛ ۲. کسی که از تابعیت کشوری خاص برخوردار است (فیرحی، ۱۳۹۷: ۷۹). بنابراین، «شهروند کسی است که به واسطه تولد یا اعطای قانونی شهروندی به وی، عضو یک کشور و جامعه سیاسی و دارای علقه و وفاداری به آن کشور، و مستحق برخورداری از تمام حقوق مدنی و حمایت‌های قانونی است» (احمدپور، ۱۳۸۷: ۱۲۲). در واقع «شهروندی» نحوه خاصی از نسبت انسان با جامعه و دولت است که به سبب آن، حقوق و تکالیفی به عنوان «شهروند» تعلق می‌گیرد.

گفتنی است کلمه دیگری که مترادف واژه شهروند یا سیتیزن به کار می‌رود «نشال» در زبان انگلیسی است که در فارسی به «تبعه» ترجمه شده است. تبعه در فارسی به کسی گفته می‌شود که «وفاداری و علقه دائم به یک کشور دارد و تحت حمایت آن کشور است» (احمدپور، ۱۳۸۷: ۱۲۲). اگرچه این دو واژه، مرادف هم به کار رفته‌اند، برخی اندیشمندان میان آنها تمایز قائل شده، و افراد را از این حیث که در قدرت حاکمیت سهیم هستند «شهروند»، و از این حیث که از قوانین دولت پیروی می‌کنند، «تبعه» دانسته‌اند (فلاح‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۵).

آنچه باید بدان توجه داشت این است که اساساً مفاهیم در طول تاریخ و به مرور زمان پدید می‌آیند و سپس در اثر تحولاتی که رخ می‌دهد برخی مفاهیم دچار تطور شده، در معنایی جدید مستقر می‌شوند. مفهوم «شهروند»، از جمله مفاهیمی است که این فرآیند را پشت سر گذاشته، و امروزه این مفهوم در اندیشه کلاسیک و مدرن تفاوت‌هایی یافته، منشأ تضارب افکار و آرا قرار گرفته است. با توجه به آنچه نگاشته شد، منظور از شهروند در این مقاله، کسی است که به واسطه تولد یا اعطای قانونی شهروندی به وی، عضو یک کشور و جامعه سیاسی و دارای علقه و وفاداری به آن کشور، و مستحق برخورداری از تمام حقوق مدنی و حمایت‌های قانونی است.

## ۱-۲. دولت اسلامی

واژه دولت که امروزه در زبان فارسی، در کاربرد اصطلاحی‌اش، غالباً به‌عنوان معادل واژه انگلیسی *state* به کار می‌رود، از ریشه عربی «دَوْل» به‌معنای پیروزی در جنگ، دگرگونی زمانه، جابه‌جا شدن و نوبت‌به‌نوبت تغییر کردن آمده است (ابن درید، ۱۹۸۷: ذیل واژه «دلو»؛ بستانی، ۱۳۷۵: ذیل واژه «دال»؛ جوهری، بی‌تا: ذیل واژه «دول»؛ خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ذیل واژه «دول»؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ذیل واژه «دول») در ادبیات سیاسی فارسی معاصر، این واژه افزون بر معنای انتزاعی و گسترده کلیت نظام سیاسی کشور، گاه به معنایی خاص‌تر که دلالت بر هیئت وزیران یا قوه مجریه یا مجموعه سه قوه دارد و به‌جای کلمه حکومت به‌کار می‌رود که مجموعه‌ای انسانی و دارای اقتداری ملموس و غیردائم است.

*دانشنامه جهان اسلام* نیز دولت را که اصطلاحی در فلسفه و علم سیاست است، اجمالاً ناظر بر مجموعه‌ای مشخص از نهادهای سیاسی دارای اقتدار غیرانتزاعی و پایدار، و دارای حق انحصاری به‌کارگیری قدرت مشروع برای اعمال حاکمیت بر مردم سرزمینی معین و معرف تمامیت سیاسی و

<sup>1</sup>.government.

اجتماعی آن کشور تعریف می‌کند. آنچه ما در این مقاله اراده کرده‌ایم، همین تعریف از دولت است که از آن به «حکومت» نیز تعبیر می‌کنیم. بنابراین معنایی عام از «دولت» در این نوشتار مدنظر قرار گرفته است.

پس از بیان اجمالی تعریف دولت، برای رسیدن به درک روشنی از دولت اسلامی لازم است تعریف دقیقی از آن نیز ارائه کنیم. از این رو، ضروری است به تعاریف یا برداشت‌های متعددی که از دولت اسلامی (حکومت اسلامی) ارائه شده است اشاره‌ای کوتاه داشته باشیم. چهار تحلیل، تفسیر یا برداشت از دولت اسلامی وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. **دولت اسلامی یعنی دولت در جامعه اسلامی:** این تعریف بدون طرح هرگونه پرسشی درباره نسبت بین دین و دولت در اندیشه اسلامی، «دولت اسلامی» را دولتی معرفی می‌کند که در جغرافیای زندگی مسلمانان تشکیل شده است. این برداشت که از مطالعات جغرافیای انسانی - سیاسی الهام گرفته شده است، یکی از رایج‌ترین تعریف‌ها از دولت اسلامی است و امروزه پایه بسیاری از تشکلهای و نهادهای بین‌المللی، از جمله سازمان کنفرانس اسلامی، اتحادیه بین‌المجالس کشورهای اسلامی و بانک بین‌المللی اسلامی است؛

۲. **دولت اسلامی یعنی دولتی که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های اسلامی در جامعه است:** این تعریف تنها نگاهی ابزاری به دولت دارد و آن را مجری و حافظ شریعت معرفی می‌کند. تفاوت این تلقی با برداشت نخست در این است که به‌صرف وجود یک دولت در جامعه اسلامی، آن را مصداق «دولت اسلامی» نمی‌داند، بلکه با توجه به شرط اجرا یا عدم اجرای شریعت از سوی دولت‌ها، آنها را به دو دسته اسلامی و غیراسلامی یا مشروع و نامشروع تقسیم و داوری می‌کند.

در این اندیشه، دولت اسلامی «بدون آنکه ریشه در وحی اسلامی داشته باشد»، پدیده‌ای تاریخی است که در نتیجه تلاقی نیروها و مواجهه مسلمانان با دیگر ملت‌ها، در درون جامعه اسلامی، زاده، و ظاهر شده است؛ اسلام هیچ‌گاه نه به دولت اندیشیده، و نه تشکیل دولت از مشاغل و دغدغه‌های اصلی آن بوده، ولی ظهور دولت، بی تردید، از نتایج جانبی و گریزناپذیر آن بوده است؛

۳. **دولت اسلامی یعنی دولتی که فرمانروایان آن، شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ارائه شده است:** شرط قرشی بودن خلیفه در نظریه‌های قدیم اهل سنت، و نیز شرط‌های اجتهاد و عدالت حاکم در برخی اندیشه‌های جدید شیعه، از نمونه‌های بارز این تفسیر است. نظریه‌های قدیم اهل سنت، با مشروط کردن خلیفه به شرایط خاص، شیوه استقرار حاکم

اسلامی را یا کلاً به عهده مردم هر زمانه نهاده‌اند، یا با تجویز مشروعیت الگوهای هم‌عرضی چون الگوی نصب، انتخاب و غلبه، گزینش نهایی یکی از شیوه‌های فوق را امری تخییری و به اختیار مردم گذاشته‌اند. همچنین، نظریه ولایت انتخابی فقیهان در اندیشه‌های متأخر شیعه نیز ضمن آنکه اجتهاد و فقاقت را شرط اصلی حاکم می‌داند، شیوه استقرار حاکم را امری عقلایی دانسته، از این حیث به تجویز شیوه «انتخاب» به عنوان یکی از مناسب‌ترین طرق ممکن در شرایط امروز می‌پردازد. اینان بر این باورند که دولت اسلامی، دولتی است که ارزش‌ها و حتی شرایط حاکمان را از دین، و روش‌های مملکت‌داری را از علم و تجربه اقتباس می‌کند؛

۴. دولت اسلامی، یعنی دولتی که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن، از جانب دین تعیین و تعریف می‌شود، بلکه حتی شیوه استقرار حاکم در رأس هرم دولت و به‌طور کلی، ساختار نظام سیاسی و روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز به‌وسیله دین بیان می‌شود: براساس این تحلیل، تنها دولتی را می‌توان مصداق واقعی «دولت اسلامی یا دولت مشروع» دانست که افزون بر شرایط ویژه حاکمان - که در برداشت سوم گذشت - شیوه استقرار رهبران در مسند قدرت نیز مطابق با الگوی ارائه‌شده در شریعت و دین باشد. نظریه «نصب» در اندیشه شیعه و نیز برخی تفسیرها از خلافت در اهل سنت چنین برداشتی دارند (فیرحی، ۱۳۸۰: ۱۴۸ - ۱۴۹).

گفتنی است این نظریه‌ها در طول زمان، دچار تحول شده، از نظام سستی همراه با ویژگی‌هایی چون اقتدارگرایی، شخص‌محوری، وحدت قوا و الگوی امپراتوری فاصله گرفته، به نظام سیاسی جدید با تمایلات مردم‌سالارانه و ویژگی‌های مشترکی چون مشارکت‌جویی، قانون‌گرایی و نهادمحوری، تفکیک یا استقلال قوا و پذیرش مرزهای ملی و سرزمینی، تبدیل شده‌اند (رک: فیرحی، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

آنچه در این پژوهش از دولت اسلامی مدنظر قرار گرفته است، برداشت چهارم از دولت اسلامی است با نگاه نوینی که از آن به مردم‌سالاری دینی تعبیر می‌شود؛ یعنی مراد ما از دولت اسلامی، دولتی است که افزون بر حاکمیت ارزش‌های اسلامی در آن به انتخاب مردم، و انتصاب رهبران براساس الگوی ارائه‌شده در شریعت و دین، از تجربیات مفید جوامع بشری که در تعارض با شریعت و دین نباشد، برای بهبود سطح نظام سیاسی و مدیریت بهتر امور عمومی جامعه استفاده می‌شود.

## ۱-۳. الزام

واژه الزام در لغت به معنای «لازم گردانیدن»، «واجب کردن»، «واجب ساختن کاری بر کسی»، «برعهده قرار دادن»، «اجبار» و «اثبات» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه «الزام»؛ عمید، ۱۳۸۹: ذیل واژه «الزام»؛ علی اکبر قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۶، ۱۸۷ و ۱۸۸). برخی لغت‌شناسان الزام را دو نوع می‌دانند: ۱. الزام بالتسخیر، یعنی وادار کردن به عملی با قهر و اجبار و به تعبیر طبرسی با رام کردن (علی اکبر قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۳، ۲۴۳) که از سوی خدا یا خود انسان انجام می‌شود؛ ۲. الزام به حکم و فرمان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۳۹).

مرحوم اصفهانی در حاشیه مکاسب خود، مفهوم الزام را «قرار دادن چیزی به همراه چیزی دیگر به گونه‌ای که از آن جدا نشود» بیان می‌کند و مفهوم اصطلاحی آن را «ایجاب» می‌داند (اصفهانی، بی‌تا: ۵، ۱۷۹). همچنین علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (هود: ۲۸) می‌گوید: الزام به معنای چیزی است که آن را با چیز دیگری آنچنان مقارن و همراه کنند که از آن جدا نشده، و همواره با آن باشد، و الزام در آیه مزبور به معنای «اجبار» است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰، ۳۰۸). از نگاه اندیشمندان حوزه تربیتی، الزام به معنای «وادار کردن دیگری به کاری خلاف میل»، و دارای گونه‌ها و مراتب مختلفی است. از نگاه آنها، با توجه به آنچه در واقعیت رخ می‌دهد، الزام به سه گونه «الزام گفتاری»، «الزام شریطی» و «الزام فعلی» تقسیم می‌شود و دارای مراتب «خفیف»، «متوسط» و «شدید» است (همتی، ۱۳۹۲: ۱۰۸ و ۱۰۹).

الزام در هر حوزه و متنی که به کار رود متضمن چند ویژگی اساسی است:

الف) الزام، به هر معنایی، آزادی فاعل انسانی را محدود و تکالیف یا تعهداتی را متوجه او می‌کند؛ یعنی ما را به انجام عملی یا خودداری از آن مقید و محدود می‌سازد. مثلاً، من ملزم هستم کتاب خودم را به دوستم بدهم، زیرا به او قول داده‌ام. وفای به عهد و قول، یک الزام اخلاقی (و حقوقی) است که تعهد یا وظیفه خاصی بر عهده من قرار می‌دهد که اگر خلاف آن عمل کنم خود را در معرض خطا قرار داده، و مرتکب عمل نادرستی شده‌ام؛

ب) اگرچه از «الزام به خود» نیز می‌توان سخن گفت - چنانکه ممکن است امری را بر خود واجب فرض کنیم (مانند تهذیب نفس) - اما غالباً از الزام نسبت به «غیر یا دیگری» یاد می‌شود که این دیگری یا غیر می‌تواند خدا، دولت، جامعه یا شخص دیگر باشد؛

ج) اعمال اخلاقی انسان، و روابط اجتماعی، متضمن قواعد الزام‌آوری است که بر مفاهیم

هنجاری مانند خوب و بد، درست و نادرست و باید و نباید پایه‌گذاری شده، و بر بیشتر اعمال انسان حاکم است. چنین قواعدی را می‌توان در سه گونه کلی «قوانین یا مقررات حقوقی»، «آداب و رسوم یا هنجارهای اجتماعی غیر رسمی» و «احکام یا مقررات اخلاقی» جای داد. به این اعتبار، الزام عبارت است از: «هرآنچه که مطابق معیارها یا قواعد حقوقی، اجتماعی و اخلاقی<sup>۱</sup> درست، و متابعت از آن لازم فرض می‌شود» که همان «اجبار» است (جعفری، ۱۳۸۵: ۱۸۶ - ۱۸۷).

با توجه به مفهوم الزام، برای آن اقسامی متصور است که می‌توان به عنوان نمونه به الزام اخلاقی، الزام دینی، الزام سیاسی، الزام قانونی، الزام اجتماعی و... اشاره کرد. آنچه ما در این مقاله به آن خواهیم پرداخت و مبانی آن را از منظر اندیشمندان شیعه بررسی خواهیم کرد، الزام سیاسی است که برای شناخت ماهیت الزام سیاسی نیازمند تبیین آن هستیم. الزام سیاسی اصطلاحی است که بیشتر در حوزه سیاسی، به‌ویژه فلسفه سیاسی به کار می‌رود (جعفری، ۱۳۸۵: ۱۹۷) و از جمله مفاهیم پایه و اساسی در اندیشه سیاسی اسلام است که فقه سیاسی، عمدتاً با تمسک به نصوص و روش نقلی و فلسفه سیاسی با رویکردی عقلی، این مهم را مورد بررسی قرار می‌دهد. اساساً فلسفه سیاسی به بنیادهای فکری و با شیوه‌ای انتزاعی به مباحثی همچون غایات، مبانی و ابزارهای حکومت در اقتدار، عدالت، قدرت و ارتباط فرد و دولت می‌پردازد. از این رو، مبانی اقتدار قدرت سیاسی و الزام و اطاعت مردم به تبعیت از آن، از عناصر و از پرسش‌های اساسی مطرح در فلسفه سیاسی است (خراسانی، ۱۳۸۸: ۸).

الزام سیاسی حاکی از رابطه «موجود» یا «بایسته» میان شهروندان و نظام سیاسی است. فهم این رابطه، برای هر یک از دو طرف معادله، ضرورتی انکارناشدنی است. از طرفی، حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی جهت تبیین چگونگی مناسبات خود با مردم، نیازمند توجیه اخلاقی اساس حکومت‌اند و بر این نکته اذعان دارند که اگرچه می‌توان جامعه سیاسی را با قدرت و زور اداره کرد، اما تا این قدرت به اقتدار تبدیل نشود و شهروندان به طور ارادی اطاعت نکنند، همواره در معرض زوال خواهد بود. از طرف دیگر، مردم نیز لازم است دریابند که چه وظایفی در مقابل حکومت دارند و مطالبات مشروع جامعه سیاسی از آنان چیست؟ (امیدی، ۱۳۹۰، ۶)

بنابراین «الزام سیاسی» که در فارسی به «تعهد» و «تکلیف سیاسی» ترجمه شده است (جعفری، ۱۳۸۶، ۷۵) در معنای خاص عبارت است از تعهد، تکلیف و الزام اخلاقی و قانونی فرد به اطاعت از قوانین و دستورات دولت که در عین حال می‌تواند وفاداری به جامعه سیاسی، حمایت از هدف‌ها و منافع عمومی و مشترک در زندگی سیاسی و اجتماعی را نیز شامل شود (جعفری، ۱۳۸۶: ۷۶). به

عبارت دیگر الزام سیاسی را می‌توان به‌مثابه مجموعه مطالبات و ممنوعیت‌هایی تعریف کرد که حکومت بر اساس حق خود بر شهروندان جامعه، از طریق فرامین اعمال نموده، و شهروندان متعهد به اجرای آنها می‌باشند. این مطالبات و ممنوعیت‌ها، در قالب بایستی فعل یا ترک امور و به شکل قانون یا فرمان حکومتی عرضه می‌شوند (امیدی، ۱۳۹۰: ۷-۸) که این بایسته‌ها در دولت (حکومت) اسلامی ریشه در منابع معرفت‌شناختی اسلام دارند؛ اما در معنایی وسیع‌تر و عمیق‌تر رابطه‌ای متقابل بین فرد و دولت است و تعهدات و وظایف دولت در قبال اطاعت شهروندان را نیز شامل می‌شود (جعفری، ۱۳۸۶: ۷۶).

توجه به این نکته در الزام سیاسی ضروری است که اطاعت از قدرت سیاسی، بیشتر تابع دو عامل است: ۱. اعتقاد یا اقتناع درونی؛ ۲. اجبار بیرونی.

بنا بر آنچه گفته شد، الزام سیاسی مفهومی است اساساً اخلاقی و فراتر از الزام اجتماعی و قانونی، و انسان نیز به‌منزله یک موجود عقلانی و اخلاقی برای هر عمل خود در حوزه سیاست به دلایل اخلاقی قانع‌کننده‌ای نیاز دارد. گرچه قدرت دولتی (حکومتی) اجبارآمیز و مستلزم وضع مقرراتی الزامی و اجباری برای مدیریت امور جمعی است، قدرتی مشروع و اخلاقاً موجه است، و شهروند بر پایه اقتناع درونی، اخلاقاً ملزم به اطاعت از چنین قدرتی است.

بنابراین، الزام سیاسی هرچند با مفهوم اجبار همراه است، باید توجه داشت که اقتناع درونی شهروندان، اصلی مهم در آن است که در صورت بی‌توجهی به آن، بعد اخلاقی الزام سیاسی نادیده گرفته شده، جایگاه آن را به الزام قانونی که منحصر در زور و اجبار و اطاعت شهروندان بدون اقتناع است، تنزل می‌دهد. در واقع آنچه الزام را از اجبار متمایز می‌کند این است که برخلاف اجبار که تحمیلی غیرمنطقی است، الزام با منطقی و استدلال همراه است و در الزام به اقتناع مخاطب توجه می‌شود.

نکته‌ای که در این میان نباید نادیده انگاشت، توجه به ماهیت تشکیکی و ذومراتبی الزام است (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ۲۱، ۳۷۹). بر این اساس، الزام در مرتبه شدید آن، یعنی توسل به زور خلاصه نمی‌شود و در صورت امکان تحقق هدف مطلوب از طرق دیگر، همچون مهیا نمودن شرایطی که شهروندان به‌طور طبیعی در مسیر تحقق الزامات موجود گام بردارند، نوبت به مرتبه شدید الزام نخواهد رسید.

آنچه ما در این مقاله از الزام اراده کرده‌ایم، مفهومی از الزام است که در آن اقتناع درونی شهروندان لحاظ شده است؛ چرا که معتقدیم، الزام باید به‌گونه‌ای باشد که بیشترین تأثیر را در

شهروندان به همراه داشته باشد و این مقصود جز با توجه به بعد اخلاقی الزام و دخیل نمودن منطق و استدلال در تحقق آن به مطلوب‌ترین شکل، میسر نخواهد بود.

البته گفتنی است که مرزبندی بین اقسام الزام در واقعیت، کار آسانی نیست و گاهی بین این مفاهیم همپوشانی رخ می‌دهد؛ به این معنا که گاه الزامی از یک منظر سیاسی، و از منظری دیگر قانونی قلمداد می‌شود یا اینکه الزام سیاسی در درون خود الزام اخلاقی را نیز جای داده است.

#### ۱-۴. شریعت

«شریعت» از ماده «ش رع» به معنای «راه روشن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۰)، «آستانه و آبشخور» (جوهری، ۱۴۰۴: ۳، ۱۲۳۶) است و به گفته زبیدی، در کلام عرب به معنای مسیری است که مردم را به آب می‌رساند و آنها از آب می‌نوشند و سیراب می‌شوند و گاهی حیواناتشان را از آن مسیر به سوی آب می‌برند. از نظر زبیدی، عرب تنها به آبی «شریعت» می‌گوید که جاری و دائمی باشد و نیاز نباشد با طناب و سطل به آن دست یابد (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۳۸). *لسان‌العرب* نیز، شریعه را محلی در ساحل دریا می‌داند که آبشخور حیوانات است. راغب اصفهانی، به نقل از برخی لغت‌شناسان، می‌گوید: «شریعت» را چون شبیه «شریعه آب» است، «شریعت» گفته‌اند، از این حیث که هرکه شریعت را آغاز می‌کند، درحقیقت آن را می‌نوشد و پاک می‌شود. همچنین در توضیح بیشترِ واژه «شریعت»، آن را استعاره از «راه الهی» می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۵۰).

«شریعت» در اصطلاح، بخشی از دین است که خداوند برای بندگانش قانون، و بر آنها واجب کرده است؛ همان‌طور که در قرآن کریم آمده است: *ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا* (الجنائیه: ۱۸)، (ابن اثیر، ۱۳۳۷: ۲، ۴۶۰؛ جوهری، بی‌تا: ۳، ۱۲۳۶؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۶، ۳۴۳۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴، ۳۵۲) و به تعبیر دیگر، «شریعت» چیزی است که خداوند آن را «سنت» قرار داده، و به آن امر کرده است، مانند نماز، روزه، زکات و... (ابن منظور، بی‌تا: ۸، ۱۷۶؛ جوهری، بی‌تا: ۳، ۱۲۳۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۲۳۷) از این رو، فرهنگ ابجدی نیز «شریعت» را «قانون» و «سنت» معنا کرده است (بستانی، ۱۳۷۵: ۷۸).

با توجه به اهمیت درک درست مفهوم شریعت، بررسی مفهوم این اصطلاح از نگاه قرآن و تفاوت این مفهوم با دین نیز مفید است. مفهوم دین اعم از مفهوم شریعت است و خداوند دین را واحد، اما شریعت را متعدد می‌داند. این نکته از مقایسه آیات قرآن به‌خوبی فهمیده می‌شود: *لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهُ جَا (المائدة: ۴۸)*. اینکه دین اعم از شریعت است، روشن می‌کند که دین

شامل شریعت‌های تمام انبیاست، ولی شریعت‌ها نسبت به پیامبران جداگانه است (علی اکبر قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۴، ۱۷). شریعت راه و روشی است که برای امتی از امت‌ها یا پیامبری از پیامبران مبعوث آماده شده باشد؛ مانند شریعت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی؛ و شریعت حضرت محمد (کعبی، ۱۳۷۴: ۹۶). اما دین، یعنی قانون و طریقه عمومی الهی که برای هدایت همه امت‌ها وضع شده است؛ مانند شناخت خداوند (معرفة الله). بنابراین، شریعت قابل نسخ است، اما دین به این معنا نسخ‌پذیر نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۰).

شریعت در اصطلاح فقه نیز مجموعه احکام شرعی است که خداوند آن را برای بندگان خود سنت قرار داده، و از طریق پیامبران ابلاغ گردیده، و دربردارنده احکامی است که اولاً رابطه انسان را با خودش، ثانیاً رابطه او را با پروردگارش، و ثالثاً رابطه او را با هم‌نوعانش تنظیم می‌کند. بنابراین شریعت، نظام فراگیری است که تمامی جوانب و زوایای زندگی آدمی را دربرمی‌گیرد و شریعت اسلامی نیز یعنی مجموعه‌ای از احکام، مقررات و قواعد شرعی که خدای عزوجل آن را برای بندگان خود تشریح کرده، و برگزیده است که توسط خاتم پیامبران حضرت محمد (کعبی، ۱۳۷۴: ۹۹).

با توجه به مطالب بیان‌شده، منظور ما از شریعت در مقاله پیش رو، شریعت اسلامی است به معنای مجموعه قوانین الهی یا همان احکام شرعی که خداوند بر بندگانش واجب، و به وسیله پیامبر خود، ابلاغ کرده است و دربردارنده احکامی است که اولاً رابطه انسان را با خودش، ثانیاً رابطه او را با پروردگارش، و ثالثاً رابطه او را با هم‌نوعانش تنظیم می‌کند.

### ۱-۵. تعزیر

تعزیر در لغت به معنای نصرت، تعظیم، منع، زدن، زدن شدید، تأدیب، توقیف، سرزنش، اجبار کردن و... آمده است (ابن درید، ۱۹۸۷: ۲، ۷۰۵؛ ابن منظور، بی‌تا: ۴، ۵۶۱-۵۶۲؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲، ۷۸؛ خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۱، ۳۵۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱، ۳۸۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳: ۴۰۱). هر چند برخی افراد (ر.ک: یشی، ۱۳۹۱: ۵۹)، از تضاد میان بعضی معانی تعزیر سخن گفته‌اند، راغب اصفهانی با توضیحی که در مفردات الفاظ القرآن ارائه می‌کند، در حل این تعارض ابتدایی می‌کوشد و می‌نویسد: «تعزیر، یاری کردن با تعظیم و بزرگداشت است، و نوعی از تنبیه و زدن بدون حد است و این معنا به همان معنای اول برمی‌گردد؛ زیرا تعزیر و تنبیه گناهکار، "تأدیبی" است، و تأدیب، نوعی یاری کردن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲، ۵۹۵). قاموس قرآن نیز همین معنا را از او نقل می‌کند

(ر.ک: علی اکبر قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۴، ۳۳۷).

در اصطلاح فقه، تعزیر به «مجازات نامعین» اطلاق می‌شود. صاحب ریاض المسائل در تعریف تعزیر می‌نویسد: «إذا لم تقدّر العقوبة یسمی تعزیراً، و هو لغه: التأدیب؛ اگر میزان عقوبت مشخص نباشد، تعزیر نامیده می‌شود و معنای آن در لغت، تأدیب است». مرحوم نجفی نیز، تعزیر را «عقوبتی که غالباً مقداری برای آن در شریعت مشخص نشده است» (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۲۵۴) تعریف می‌کند. شبیه همین تعریف از سوی فاضل مقداد، در تنقیح (ر.ک: سیوری حلی (فاضل مقداد)، بی تا: ۴، ۳۲۷)، بدون قید «غالباً» ارائه شده است.

پس از تبیین مفاهیم فوق، شایسته است به تبیین استدلال ارائه شده مبتنی بر ادله تعزیر بر اثبات الزام شهروندان به رعایت شریعت بپردازیم.

### تبیین استدلال به ادله تعزیر

در تبیین استدلال به ادله تعزیر اینگونه آمده است: با توجه به وجوب تعزیر شخص گناهکار، و با توجه به اینکه «مسئولیت اجرای حدود و تعزیرات بر عهده حاکم اسلامی است و منحصر و محدود به زمان امام معصوم نیست» (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۹: ۱/ ۴۸۲؛ خمینی، ۱۳۷۹: ۲/ ۴۵۹ و ۴۶۹) و همچنین بر مبنای نظر مشهور که تعزیر را وظیفه حاکم شرع می‌داند، می‌توان ثابت کرد که دولت اسلامی مجاز است، شهروندانی که از قوانین الهی تخلف می‌کنند مجازات کرده، آنها را به انجام شریعت ملزم کند.

از آنجاکه محور این استدلال، موضوع وجوب تعزیر است، لازم است ادله اقامه شده در اثبات تعزیر را طرح کرده، آنها را بررسی کنیم تا روشن شود که آیا می‌توان به ادله تعزیر برای اثبات الزام شهروندان استناد کرد، یا خیر؟

### ۲. ادله اثبات تعزیر

در اثبات تعزیر به دلایلی همچون روایات، وحدت ملاک، عقل و سیره تمسک شده است؛ اما از این میان، تنها روایات و عقل در اثبات تعزیر، پذیرفتنی است. در ادامه به طور مختصر، هریک از این ادله را بررسی و دلائل رد یا تأیید هریک را بیان می‌کنیم.

<sup>۱</sup> طبق این نظر، هر معصیتی که شامل عقوبت حد نباشد، قابل تعزیر است (مسجدسرای، ۱۳۹۲: ۹۰).

## ۲-۱. روایات

روایاتی که در این بخش به آنها استناد شده است، به چند بخش تقسیم می‌شوند که بیان هریک از این اقسام برای کشف حقیقت در مسئله، امری ضروری است.

### الف) روایات دالّ بر تعزیر در همه موارد (تعزیر به طور مطلق)

یکی از روایات استنادشده در اثبات وجوب تعزیر، روایت امام صادق ۷ است. حضرت در این روایت می‌فرماید: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَمَنْ تَعَدَّى ذَٰلِكَ الْحَدَّ كَانَ لَهُ حَدٌّ» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۸، ۱۷؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴، ۹). در استدلال به این روایت بیان شده است که منظور از «حد» در جمله اول، حکم و قانون، و از «حد» دوم در جمله دوم عقوبت است که اعم بوده، و تعزیر را نیز شامل می‌شود (ر.ک: انصاری و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۳).

روایت دیگری که به آن استناد شده است، روایت صحیح حلبی از امام صادق ۷ است. در این روایت آمده است: «در کتاب علی ۷ آمده است که آن حضرت گاهی با تمام تازیانه، زمانی با نصف آن و گاهی با بعضی آن اجرای حدود می‌کرد. حتی زمانی که دختر و پسر نابالغی را که قدرت تشخیص چندانی نداشتند، به خدمت ایشان می‌آوردند، حدی از حدود الهی را باطل نمی‌کرد. به حضرت گفته شد که چگونه آنها را عقوبت می‌کرد؟ ایشان فرمودند: تازیانه را از وسط یا ثلث آن به دست می‌گرفت و به هرکدام مطابق سنی که داشتند تازیانه می‌زد و هرگز حدود الهی را باطل نمی‌کرد». با توجه به این روایت، استدلال شده است که «حد» در اینجا قطعاً به معنای «تعزیر» است؛ زیرا با توجه به اینکه بلوغ از شروط اجرای حد است، بر پسر و دختر نابالغ، حد مصطلح جاری نمی‌شود. از طرفی این روایت، عدم جواز تعطیلی حد و تعزیر و لزوم اجرای آن را ثابت می‌کند که ناظر به شأن حکومتی امام است و نمی‌توان گفت بر امام به عنوان حاکم واجب است، اما بر حکام دیگر واجب نیست (ر.ک: انصاری و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۰۴). بنابراین، با توجه به روایات فوق، که برخی فقها، همچون علامه حلی، محقق خویی و... به آن استناد کرده‌اند، وجوب تعزیر به صورت مطلق و در همه موارد ثابت می‌شود.

### ب) روایات دالّ بر تعزیر با جملات خبریه

امامان معصوم: در برخی روایات، به جای استفاده از صیغه امر از افعال ماضی یا مضارع یا مصدر تعزیر به صورت جمله خبریه یا اسمیه استفاده کرده‌اند. تعبیر «يُدْرَأُ عَنْهُمَا الْحَدُّ وَ يُعْزَرَانِ» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۸، ۲۰۱) در روایت عبدالله بن سنان از امام صادق ۷، از این دست است (انصاری و

دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۴). در علم اصول فقه نیز ثابت شده است که این تعبیرات، ظهور در وجوب دارند (ر.ک: لجنة تألیف القواعد الفقیه و الاصولیه التابعه لمجمع فقه اهل البیت، ۱۴۲۳: ۶۷-۶۸) و از نظر برخی، ظهور این تعبیرات در وجوب، قوی‌تر از صیغه امر است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۷۱). بنابراین، وجوب تعزیر با این روایات به‌درستی، اما به‌طور اجمالی و در موارد خاص ثابت می‌شود.

### ج) روایات دلالت‌کننده بر کیفر متخلف

یکی از روایات این باب، نامه‌ای است که امیرالمؤمنین علی<sup>۷</sup> به مالک اشتر می‌نویسند و او را به جلوگیری از احتکار و کیفر شخص محتکر امر می‌کنند. ایشان در این نامه، می‌فرمایند: «...فَأَمَعَ مِنَ الْاِحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ<sup>۹</sup> مَنَعَ مِنْهُ... فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَتَنَكَّلْ بِهِ وَ عَاقِبْ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ...» از احتکار و حبس کالا منع کن؛ زیرا رسول خدا از آن منع کرده است و کسی که پس از نهي تو احتکار کند، به کیفر برسان؛ کیفری که سبب رسوایی او و عبرت دیگران باشد، ولی از اندازه تجاوز نکند» (موسوی (سید رضی)، ۱۴۱۴: نامه ۵۳، ۳۷۷).

ظاهر این روایت، امر به منع از احتکار است با تکیه بر منعی که رسول خدا<sup>۹</sup> فرموده است. اگر این حکم را ولایی و حکومتی هم بدانیم، ظاهر کلام امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> این است که این حکم باقی است و پس از وفاتشان نیز باید تبعیت شود. افزون بر اینکه کلام حضرت، مستند به کلام پیامبر<sup>۹</sup> است که حکمی کلی است و احکام صادرشده از سوی ایشان و ائمه معصومین: مثل احکام سایر حاکمان نیست و همواره نافذ است (ر.ک: خمینی، بی‌تا: ۳، ۶۰۳-۶۰۴).

با توجه به این روایت، می‌توان مانند روایات دسته پیشین، به‌طور اجمالی و در موارد خاص، وجوب تعزیر را ثابت کرد.

### د) روایات حاکی از سیره معصوم (ع) دال بر وجوب تعزیر

در یکی از روایات آمده است، علی(ع) درباره کسی که گوشواره‌ای را از گوش کینز یا دوشیزه‌ای ربوده بود، فرمودند: این، ربودنی آشکار است [که برخلاف دزدی پنهان و مخفی حد ندارد]. پس او را زدند و زندانی کردند: أَنْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ: أْتِي بِرَجُلٍ اخْتَلَسَ دُرَّةً مِنْ أُذُنِ جَارِيَةٍ، فَقَالَ: هَذِهِ الدَّعَاةُ الْمُعْلَنَةُ فَضْرَبَهُ وَ حَبَسَهُ (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۸، ۲۶۹).<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> با توجه به وجود نوفلی - که درباره او ادعای غلو شده است - و سکونی - که او را از اهل سنت دانسته‌اند - در سند این روایت، برخی در آن اشکال کرده‌اند، اما باید گفت، با توجه به این قرائن که روایاتی در راستای اثبات اتهام غلو نوفلی یافت نشده است؛ همچنین برخی اعتقادات که امروز جزو ضروریات مذهب شمرده

در روایت دیگری به نقل از امام صادق (ع) بیان شده است که در زمان امام علی (ع) دو مرد همدیگر را در محضر ایشان ملاقات کردند و یکی از ایشان به امام گفت که این مرد به من تهمت زده است. حضرت فرمودند چه گفته است و او پاسخ داد: او مدعی است که در خواب به واسطه همبستری با مادرم محتلم شده است. امام در پاسخ فرمودند: عدالت اقتضا می‌کند که اگر بخواهی، سایه او را تازیانه بزنی؛ زیرا حُلْم (خواب) مثل سایه است؛ اما به دلیل اینکه او تو را اذیت کرده است، او را به زدنی دردناک، دردناک می‌سازیم [کیفر می‌دهیم]. سپس حضرت او را با تازیانه شدیداً مجازات کرد (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۸، ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰، ۸۰؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴، ۲۵۲-۲۵۳).

با این دست از روایات، به دلیل منصوص‌العله بودن آنها، در مواردی که روایات به آنها اشاره کرده‌اند، وجوب تعزیر ثابت می‌شود.

از مجموع آنچه که به عنوان روایات اثبات‌کننده تعزیر به آنها اشاره شد، وجوب تعزیر به نحو اجمال، قطعاً ثابت است، هرچند تعزیر به طور مطلق (همه موارد غیر از حدود) ثابت نمی‌شود؛ به این معنا که از این روایات، تنها اصل اینکه «تعزیر واجب است» اثبات‌پذیر است.

## ۲-۲. عقل

وجوب تعزیر از طریق عقل با دو مقدمه اثبات می‌شود که آن دو مقدمه عبارت‌اند از:

- ❖ به حکم عقل، حفظ نظم و قانون و رعایت حقوق دیگران در جامعه لازم است؛
- ❖ حفظ نظم و رعایت قانون و حقوق دیگران بدون اجرای قوانین کیفری که تعزیرات نیز از جمله آن است ممکن نیست؛

**نتیجه:** برای حفظ نظم در جامعه و رعایت قانون و حقوق دیگران، اجرای احکام تعزیراتی واجب است.

برای توضیح بیشتر لازم است بگوییم که حفظ نظم و رعایت قانون در جامعه برای جلوگیری از هرج و مرج امری بدیهی است و بدون رعایت آنها جامعه به سعادت و نقطه مطلوب نخواهد رسید. از سوی دیگر، انسان به دلیل وجود غرایز حیوانی، به آزادی، بی‌بندوباری و از میان برداشتن

---

می‌شود، در گذشته غلو نامیده می‌شده است و از طرفی بسیاری از بزرگان از او روایت نقل کرده‌اند و روایاتش را پذیرفته‌اند، مورد اعتماد و اطمینان بودن نوفلی ثابت می‌شود. سکونی نیز با توجه به قرائن متعدد، ثابت می‌شود که ایشان شیعه بوده است و در میان اهل سنت اعتقادات خود را اظهار نکرده است. بنابراین، از حیث سند در این روایت خدشه‌ای وارد نیست (ر.ک: انصاری و دیگران، ۱۳۸۶، پانویس ۳، ص ۱۰۵). خداوند عالم است.

محدودیت‌ها متمایل است که این امر، موجب سوءاستفاده‌ی او از آزادی و ایجاد هرج و مرج در جامعه و تجاوز به حقوق دیگران می‌شود؛ در حالی که اسلام اجازه‌ی چنین سوءاستفاده‌ی به انسان نمی‌دهد. حال باید دید تحقق نظم و رعایت قانون به چه عواملی وابسته است؟ در پاسخ باید گفت که دو عامل «بیان احکام و قوانین» به همراه «اجرای قوانین کیفری و عقوبات شرعی» برای حفظ نظم و قانون و جلوگیری از تعدی به حقوق دیگران ضروری است و برای این منظور، اجرای حدود، قصاص و دیات صرفاً برای بخشی از جرایم کافی است. بنابراین به حکم عقل باید مجازات‌های تعزیری نیز لازم‌الاجرا باشند تا هدف مطلوب تحقق یابد.

از مجموع آنچه در این قسمت گفته شد، می‌توان وجوب تعزیر را به نحو کلی اثبات کرد و این استدلال عقلی چیزی بیش از این را ثابت نمی‌کند.

### ۲-۳. وحدت ملاک

یکی از دلایل اقامه‌شده بر وجوب تعزیر، وحدت ملاک یا وحدت علت حد و تعزیر است؛ یعنی اگر علت حد روشن باشد و همان علت در تعزیر نیز وجود داشته باشد، می‌توان حکم حد را به تعزیر سرایت داد. با توجه به اینکه:

❖ در وجوب اجرای حد تردیدی نیست، و قرآن صراحتاً به اجرای آن فرمان داده است و ائمه معصومین: نیز آن را واجب دانسته، تأخیر در آن را جایز ندانسته‌اند (حر عاملی، ۱: ۴۱۶، ۲۸، ۱۱، حدیث ۱)؛

❖ براساس آیات قرآن، ملاک و علت اجرای حدود، «مجازات مجرم» و «جلوگیری از گناه با مایه عبرت دیگران شدن مجرم و ایجاد ترس» بیان شده است.<sup>۲</sup>

۱. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (المائدة: ۳۸)؛ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۗ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (النور: ۲)

۲. إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (المائدة: ۳۳)؛ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (المائدة: ۳۸).

می‌توان گفت، از آنجاکه این ملاک در تعزیر که به معنای منع، ردع و بازداشتن مجرم از تکرار گناه است نیز وجود دارد. بنابراین همان‌طور که اجرای حد واجب است، اجرای تعزیر نیز واجب می‌شود. حق در مطلب این است که با وجود مشابهت میان حد و تعزیر، نمی‌توان براساس وحدت ملاک، مدعی اثبات وجوب تعزیر با توجه به وجوب حد شد؛ زیرا برای ما همه ملاک‌های مدنظر شارع مقدس در وجوب حد روشن نیست که آن را به تعزیر تسری داده، وجوب آن را بپذیریم. چه بسا ملاک‌ها و علل دیگری در تشریح مجازات مبتنی بر حد وجود داشته باشد که در مجازات مبتنی بر تعزیر نیست. افزون بر اینکه واگذار شدن احکام تعزیری به حاکم از نظر نوع و مقدار، برخلاف احکام حدودی، احتمال طرح‌شده را تقویت می‌کند. بنابراین «وحدت ملاک» را تنها می‌توان به اندازه یک مؤید بر وجوب تعزیر پذیرفت.

#### ۲-۴. سیره

سیره پیامبر گرامی اسلام<sup>۹</sup> و امیرالمؤمنین علی<sup>۷</sup> در زمانی که حکومت را در اختیار داشتند کیفر افراد مجرم و گناهکار بود. نمونه‌های متعددی در این باره نقل شده است که از باب نمونه، می‌توان به فرمان رسول گرامی اسلام<sup>۹</sup> به زدن متهمی که مالش را پنهان کرده و حاضر به ادای حق دیگران نیست، و بازداشت متهم به قتل تا شش روز و در صورت عاجز بودن اولیای مقتول به اثبات قتل آزاد ساختن او اشاره کرد؛ یا امیرالمؤمنین علی<sup>۷</sup> شخصی که موجب اذیت دیگران شده بود را تازیانه زدند، و سه نفری که شهادت به زناي مرد و زنی داده بودند را حد قذف زدند، و آن زن و مرد را تعزیر کردند، اشاره کرد (ر.ک: انصاری و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۸-۲۹).

برخی با توجه به مجموعه سیره موجود از پیامبر گرامی اسلام<sup>۹</sup> و امیرالمؤمنین علی<sup>۷</sup>، وجوب تعزیر را اثبات کرده‌اند؛ حال اینکه به کمک سیره، فقط می‌توان جواز تعزیر را ثابت کرد، نه وجوب آن را. افزون بر این، از برخی شواهد تاریخی استفاده می‌شود که رسول اکرم<sup>۹</sup> و امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> گاهی اجرای تعزیر را ترک کرده‌اند.

#### ۳. اقوال متعدد در تعزیر

آنچه از بررسی کتب فقهی به دست می‌آید، این است که فقهای شیعه وجوب تعزیر را به‌اجمال پذیرفته‌اند، اما در اینکه تعزیر چه گناهی را دربرمی‌گیرد، میان فقها اختلاف شده است و می‌توان در این باره به سه نظر اشاره کرد:

۱. تعزیر، همه گناهی که برای آن حدی مشخص نشده است، شامل می‌شود؛ اعم از صغیره و

کبیره (خوبی، ۱۴۱۸: ۴۱، کتاب مبانی تکملة المنهاج، ۴۰۷)؛

۲. تعزیر، تنها گناهان کبیره را دربرمی‌گیرد (خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۴۷۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۴۴۸)؛

۳. اینکه تعزیر همه گناهان، حتی همه گناهان کبیره را شامل شود، ثابت نیست، بنابراین باید به

موارد منصوص اکتفا کرد (ر.ک: گلپایگانی، ۱۳۷۲: ۲، ۲۹۷)؛

در ادامه به توضیح مختصر هریک از این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

### ۳-۱. تعزیر در مطلق گناهان صغیره و کبیره که حد ندارند

این دیدگاه را آیت‌الله خوبی در مبانی تکملة المنهاج بیان، در آن ادعای شهرت بزرگ، و فی‌الجمله ادعای عدم اختلاف کرده‌اند. ایشان برای اثبات این اطلاق به چهار دلیل تمسک جستند که عبارت‌اند از:

(الف) رفتار امیرالمؤمنین ۷ در موارد مختلف که از روایات متعدد در ابواب مختلف فهمیده می‌شود؛

(ب) بنا بر اینکه اسلام اهتمام به حفظ نظام مادی و معنوی و اجرای احکام در مسیر خودش

دارد و طبیعتاً این اهتمام اقتضا دارد حاکم هر کسی را که مخالف این نظام عمل کند، تعزیر کند؛

(ج) نصوص خاصی که در موارد خاص وارد شده است و بر اثبات تعزیر برای حاکم، حتی

درباره کودک و مملوک دلالت می‌کند؛

(د) روایات متعدد مبنی بر اینکه خداوند برای هر چیزی حدی (اندازه‌ای) قرار داده است. مانند

روایت معتبر سماعه از امام صادق ۷: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حُدًّا، وَ مِنْ تَعْدَىٰ ذَٰلِكَ الْحُدَّ كَانَ لَهُ حُدًّا» (حر

عاملی، بی تا، ج ۲۸، ص ۱۷؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴، ۹).

بنابر نظر آیت‌الله خوئی، با توجه به چهار دلیل فوق، تعزیر در مطلق گناهان، به‌جز مواردی که

حد در آنها ثابت است، واجب است.

### ۳-۲. تعزیر در گناهان کبیره

از جمله قائلین به این نظر، آیت‌الله نجفی در جواهر الکلام و آیت‌الله خمینی در تحریر الوسیله

هستند. صاحب جواهر الکلام در این باره آورده است: «لا خلاف و لا إشکال نصاً و فتویٰ فی أن کل

من فعل محرماً أو ترک واجباً و کان من الكبائر فللإمام تعزیر؛ هیچ اختلاف و اشکالی از نظر نص و

فتوا نیست در اینکه هرکسی حرامی یا ترک واجبی مرتکب شود که از کبائر باشد بر امام است که او

را تعزیر کند» (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۴۴۸). آیت‌الله خمینی نیز نگاشته است: «کل من ترک واجباً أو

ارتکب حراماً فللإمام ۷ و نائبه تعزیره بشرط أن یکون من الكبائر؛ هرکس واجبی را ترک کند یا حرامی

را مرتکب شود، به شرط اینکه از کبائر باشد، بر امام و نائب امام است که او را تعزیر کنند» (خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۴۷۷).

بنا بر این دیدگاه، تعزیر تنها در گناهان کبیره ثابت است؛ کبیره‌ای که حدی در شریعت برای آنها معین نشده باشد.

### ۳-۳. تعزیر تنها در موارد منصوص

مرحوم گلپایگانی با رد وجوب تعزیر در همه گناهان، آن را تنها در مواردی که تعزیر با نص ثابت شده باشد، می‌پذیرند. ایشان برای رد ادعای اطلاق در وجوب تعزیر، در ادله مدعیان وجوب تعزیر برای همه گناهان، مناقشه می‌کنند. برخی ادله ایشان در این مناقشه عبارت‌اند از:

۱. فقدان نصی که بر تعزیر در همه گناهان دلالت کند؛
۲. مشاهده مواردی که گناهی رخ داده است، اما معصوم ۷ به تعزیر حکم نکرده است؛
۳. عدم اثبات ولایت مطلقه برای فقیه (حاکم) به این شکل که جعل حکم را نیز شامل شود، و جلوگیری شارع از اختلال نظام با راه‌هایی که خودش برای حفظ نظام از اختلال قرار داده است که عبارت‌اند از: وعده عقوبات اخروی، امر به معروف و نهی از منکر و عقوباتی که در این دنیا مقرر کرده است، مثل قرار دادن حدود و تعزیرات برای برخی گناهان (ر.ک: گلپایگانی، ۱۳۷۲: ۲، ۱۵۰-۱۵۷).

### نتیجه‌گیری

پس از تبیین استدلال به ادله تعزیر برای اثبات وجوب الزام شهروندان به شریعت از سوی دولت اسلامی، و بررسی مجموعه اقوال فقهای شیعه با وجود اختلافات، آنچه فهمیده می‌شود، وجوب تعزیر به نحو اجمال است؛ بدین معنا که هرچند از منابع موجود نمی‌توان اثبات تعزیر را به طور مطلق ثابت کرد، اما از مجموع آنها، وجوب تعزیر به نحو کلی ثابت می‌شود. با پذیرش اصل «وجوب تعزیر» ثابت می‌شود که دولت اسلامی مجاز است، در مواردی که شخصی گناهی مرتکب شود، ورود کرده، متناسب با گناه انجام‌شده شخص خاطی را مجازات، او را به ترک گناه ملزم کند.

## منابع

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹). کفایه الأصول. ۱ ج. قم: آل البيت.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷). جمهره اللغة. رمزی بعلبکی. بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱). تهذیب اللغة. عبد الکریم حامد، فاطمه محمد اصلان، و عمر سلامی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- انصاری، قدرت الله (۱۳۸۶). تعزیرات از دیدگاه فقه و حقوق جزا. ۱ ج. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث. ۳۰ ج. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- خلیل بن احمد. العین (۱۴۰۹). مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، و محسن آل عصفور. قم: مؤسسه انتشارات هجرت.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. ۲ ج. قم: دار العلم.
- خمینی، روح الله (بی تا) کتاب البیع. ۵ ج. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸). موسوعه الامام الخوئی. ۳۳ ج. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار الشامیة.
- سیوری حلی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله. التقیح الرائع لمختصر الشرائع. ۴ ج. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، بی تا.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴). المحيط فی اللغة. محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. احمد حسینی اشکوری. تهران: مکتبه المرتضویة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الأحکام. حسن خراسان، علی آخوندی، و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۰). نظام سیاسی و دولت در اسلام (۱)، علوم سیاسی، ۴ (۱۴)،
- فیرحی، داوود (۱۳۹۷). درآمدی بر تاریخ مفهوم شهروندی؛ از تصویری فضیلت مدارانه تا برداشتی حق بنیاد، سپهر سیاست، ۵ (۱۵)،

- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). الکافی (دار الحدیث). ۱۵ ج. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.
- گلپایگانی، محمدرضا (۱۳۷۲). الدر المنضود فی أحكام الحدود. ۳ ج. قم: دار القرآن الکریم.
- موسوی (سید رضی)، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغه. قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. ۴۳ ج. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسجدسرای، حمید (۱۳۹۲). واکاوی در ادله شمول تعزیر. مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ۴۵ (۹۵)، ۱۰۳-۸۷.
- یثربی، سیدعلی محمد (۱۳۹۱). تعزیر. حقوق جزا و جرم‌شناسی، ۱ (۱)، ۷۱-۵۷.