



Feasibility of Imposing Criminal Reactions toward Unintentional Behaviors in Criminal Jurisprudence²

Dr. Somayeh Soleimani  (Corresponding Author)

PhD Graduate, Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran

Email: s.soleimani23@gmail.com

Dr. Shahram Ebrahimi

Associate Professor, Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran

Dr. Muhammad Hadi Sadeghi

Associate Professor, Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran

Dr. Fazlollah Foroughi

Associate Professor, Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran

Abstract

The present research serves as an introduction to the criminal explanation of behaviors and answers the need for a Shari'a-based justification for the criminal characterization of unintentional behaviors. The study seeks to answer whether unintentional behaviors can be subject to criminal reaction within Islamic jurisprudence. The findings, conducted via descriptive-analytical method, indicate that in criminal jurisprudence, any behavior in which the emergence of mischief (*mafsadah*) and harm (*zarar*) is probable would be prohibited due to aggression (*'advān*). This is because punishment (in the strict sense) and criminal reaction are contingent upon establishing agent-based reprehensibility. Negligence (*taqsir*) in unintentional behaviors is the characterization of a potentially harmful behavior, which often occurs consciously and can be attributed to the agent-based reprehensibility. Moreover, due to the centrality of the act in imposing a criminal reaction, the broad and non-specifiable entailments of the rational rule of the obligation of preventing probable harm are derived from certain verses and traditions. Committing aggressive behaviors is also considered a sin (*ma'siyat*) and the degree of certainty regarding the harmful effects of a behavior serves as a factor for prohibiting such behaviors based on precaution and prevention. According to certain verses of the Holy Qur'an, although an error may not be subject to accountability (*mu'akhaza*) due to its lack of intent, if it possesses a volitional origin and if precaution is predominantly abandoned, accountability becomes possible. Similarly, from the perspective of interpreters, seeking forgiveness in erroneous behaviors presupposes that those behaviors are indeed subject to accountability.

Keywords: negligence, prevention of probable harm, aggression (*'advan*), sin, accountability.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

² This article is derived from a doctoral dissertation titled "Principles of the Criminal Description of Unintentional Behaviors" at Shiraz University.



افشور

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۴۴ - بهار ۱۴۰۵، ص ۱۳۹ - ۱۱۱

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸



شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.89936.1838>

نوع مقاله: پژوهشی

امکان سنجی اعمال واکنش جزایی در قبال رفتارهای غیر عمدی در فقه جزایی^۱

دکتر سمیه سلیمانی (نویسنده مسئول)

استادیار رشته حقوق، موسسه آموزش عالی ارم شیراز، شیراز، ایران

Email: s.soleimani23@gmail.com

دکتر شهرام ابراهیمی

دانشیار رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

دکتر محمدهادی صادقی

دانشیار رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

دکتر فضل‌اله فروغی

دانشیار رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

چکیده

پژوهش حاضر به‌منابه درآمدی بر ملاک توصیف مجرمانه رفتارها، در مقام توجیه شرعی وصف‌گذاری کیفری رفتارهای غیرعمدی برآمده و درصدد پاسخ به این سؤال است که آیا در فقه اسلامی می‌توان رفتارهای غیرعمدی را مشمول واکنش جزایی دانست؟ یافته‌های پژوهش که به‌شیوه توصیفی تحلیلی صورت گرفته بیانگر آن است که در فقه جزایی رفتاری که پدیدارشدن مفسده و ضرر در آن محتمل است به‌دلیل عدوان مورد نهی واقع شده است؛ زیرا مجازات به‌معنای اخص و واکنش جزایی متوقف بر احراز قبح فاعلی است و تقصیر در رفتارهای غیرعمدی، وصف رفتار محتمل‌الضرر است که غالباً آگاهانه صورت می‌گیرد و می‌تواند در زمینه قبح فاعلی قلمداد شود. همچنین به‌دلیل محوریت‌داشتن رفتار در اعمال واکنش جزایی، از برخی آیات و روایات، اقتضائات کلان و تخصیص‌ناپذیر قاعده عقلی، وجوب دفع ضرر محتمل استفاده می‌شود که ارتکاب رفتارهای عدوانی نیز معصیت است و میزان احتمال قطعی آثار زیان‌بار رفتار، عاملی برای ممنوعیت این دسته از رفتارها به جهت احتیاط و پیشگیری است، چنان‌که طبق برخی آیات قرآن کریم هرچند خطا از جهت غیرعمدی بودن، مؤاخذه‌بردار نیست، اما اگر منشأ ارادی داشته باشد و عمداً ترک تحفظ شود، زمینه برای مؤاخذه وجود دارد، همچنان‌که از دیدگاه مفسران طلب مغفرت در رفتارهای خطایی فرع بر قابلیت مؤاخذه در آن‌هاست.

واژگان کلیدی: تقصیر، دفع ضرر محتمل، عدوان، معصیت، مؤاخذه.

۱. مقاله، برگرفته از رساله دکتری با عنوان «مبانی توصیف مجرمانه رفتارهای غیرعمدی» دانشگاه شیراز است.

مقدمه

مطابق نظر اندیشمندان حقوق کیفری، رفتار انسان کنشی از سر انتخاب و غالباً ارادی است. چنین قابلیت در فرد سبب می‌شود که انسان به عنوان عاملی اخلاقی و مستقل^۱ در برابر رفتارهای خویش مسئول باشد. این مسئولیت‌پذیری در گذشته غالباً در خصوص رفتارهای عمدی مدّ نظر واقع شده است؛ چراکه اصل بر عمدی بودن رفتار مجرمانه است. مباحث استعداد، ظرفیت، موقعیت جنایی و البته ضرر، معیارهایی هستند که می‌توانند جرم‌شناخته شدن رفتار را توجیه کنند. اما صنعتی شدن جوامع و آثار منفی فراوان (در کنار رهاوردهای مثبت آن)، از جمله ازدیاد حوادث ناشی از وسایل نقلیه موتوری، وقایع ناشی از کار و...، ضرورت دقت در رفتارها و امکان وقوع صدمه و ضرر، لزوم توصیف مجرمانه برخی رفتارها هرچند به طور غیر عمدی را آشکار کرد و زمینه ظهور نظریه‌های حقوقی مختلفی را پدید آورد.

دکترین حقوقی در بیان چرایی وصف‌گذاری کیفری این دسته از رفتارها نظریات متعددی را مطرح کرده‌اند که از رهگذر این نظریات می‌توان تاحدودی به این مبانی پی برد: در نظریه‌های موجود، برخی بر رفتار مرتکب (نظریه خطر)،^۲ برخی بر وضعیت ذهنی خطاکار (نظریه قابل پیش‌بینی بودن نتیجه)،^۳ برخی به مصلحت^۴ و وظیفه حقوق کیفری در حفظ نظم عمومی (صدمه به نظم عمومی)،^۵ برخی بر نظریه تقصیر،^۶ برخی بر تضمین حق^۷ و حمایت از حقوق دیگران و تنبیه متعرضان به حق جامعه^۸ تمرکز کرده‌اند، اما توصیف مجرمانه رفتارهای مذکور به دلیل فقدان سوءنیت مرتکب و باوجود اصول متعددی از جمله اباحه، برائت و... به عنوان امری استثنایی و خلاف اصل مورد پذیرش نظام‌های حقوقی قرار گرفته است.

باتوجه به اینکه در همه نظام‌های حقوقی جرم‌انگاری بر پایه مبانی شناخته شده و متأثر از عرف، فرهنگ و ایدئولوژی آن اجتماع، متفاوت است و با در نظر گرفتن اهمیت منابع فقه در حقوق جزایی ایران و اینکه براساس اصولی چند از قانون اساسی (اصول ۴، ۷۱، ۷۲)، جرم‌انگاری در جمهوری اسلامی ایران بر

1. Andrew Ashworth, Principles of Criminal Law, 4th ed, Oxford, Oxford University press, 27-29.

۲. قیاسی و دیگران، مطالعه تطبیقی حقوق جزای اسلام و حقوق موضوعه، ۹۸/۱:۲ برخی این نظریه را با قاعده معروف «من له الغنم فعلیه الغرم» که معادل فارسی آن عبارت است از «هرکس به دنبال منفعت است باید ضررهای احتمالی را نیز متحمل شود» به یک معنا دانسته‌اند. این نظریه در نظم حقوق کنونی مبنای مسئولیت ناشی از اتلاف است (ماده ۳۲۸ ق.م).

۳. میرسعیدی، مسئولیت کیفری: قلمرو و ارکان، ۱۴/۱ و ۶۹.

۴. واژه «Gut» به معنای مصلحت، اولین بار توسط «فانزیرنوم» در توضیح مبنای جرم‌انگاری و توجیه مداخله قانونگذار به کار رفت.

Hassemer, W. The Harm Principle and the Protection of 'Legal Goods' (Rechtsgüterchutz): German perspective, 196

۵. باهری، حقوق جزای عمومی، ۳۶؛ نجفی ابرنآبادی، هاشمیگی، دانشنامه جرم‌شناسی، ۹۰.

۶. امامی، حقوق مدنی، ۵۸۶/۱.

۷. نک: قاسم‌زاده، رفتار درمان‌شناختی، ۵۲.

۸. با لحاظ ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر.

محور اخلاق دینی بنیان نهاده شده است، بررسی توجیه این نوع مداخله کیفری و تبیین مبانی این نوع جرم‌انگاری از منظر فقهی حائز اهمیت ویژه‌ای است.

در ادبیات فقهی در خصوص جرم‌بودن رفتارهای عمدی و امکان واکنش جزایی در قبال این دسته از رفتارها بحثی نیست، اما راجع به رفتار غیرعمدی با توجه به اینکه ازسویی جرم غیرعمدی وجود ندارد و ازسوی دیگر، چنانچه واکنش جزایی تحت عنوان مجازات باشد رفتار می‌بایست الزاماً جرم باشد، ظاهراً نمی‌توان به مجازات متوسل شد، درحالی‌که گاه شریعت نیز به‌صورت استثنایی براساس این اصل، در موارد غیرعمد مرتکب را مسئول دانسته است. ازاین‌رو، نوشتار حاضر با استفاده از ظرفیت‌های موجود در چهارچوب مبانی حقوق اسلامی درصدد بررسی ادله و چرایی این فرایند و امکان واکنش جزایی در خصوص رفتارهای مذکور است.

راجع به پیشینه پژوهش می‌توان گفت: علی‌رغم جست‌وجوی نگارندگان، پژوهشی که به‌طور خاص به تبیین توجیه شرعی این فرایند پرداخته باشد وجود ندارد و نگارش مقاله حاضر از این جهت جنبه نوآوری دارد. این نوشتار به‌شیوه توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای درصدد پاسخ‌گویی به سؤالاتی از این قبیل است: براساس منابع اسلامی آیا در خصوص رفتارهای غیرعمدی نیز مجاز به واکنش جزایی هستیم؟ و در فرض مثبت بودن پاسخ، کدام مبانی این اقدام را مشروعیت می‌بخشد؟

جستار حاضر به‌دلیل پاسخ‌گویی به سؤالات مذکور، سه مؤلفه اساسی را مد نظر قرار داده است: نخست، ملاک توصیف مجرمانه رفتارها؛ دوم تمرکز بر قبح فعلی و فاعلی و تبیین موقعیت قبح فاعلی در جرایم غیرعمد و سوم نظریات فقهی در باب جواز مؤاخذه رفتارهای خطایی و امکان‌سنجی توصیف مجرمانه رفتارهای این دسته از رفتارها.

۱. ملاک در توصیف مجرمانه رفتارها

در نگرش اسلامی دامنه آزادی انسان در صلاحیت انحصاری خداوند است و ایجاد محدودیت و تعذیب دیگران، مغایر با کرامت انسانی و اختصاص حاکمیت به خداوند است. در این مکتب علی‌رغم اینکه آزادی از مهم‌ترین حقوق بشر است اما اسلام موافق آزادی بی‌قید و شرط نیست. به‌منظور صیانت از این اصل، ناگزیر اقدام به سلب بخشی از آزادی کرده است، زیرا حقوق فرد و جامعه با یکدیگر پیوند دارد^۹ و تحقق مصالح هریک در گرو مصالح دیگری است. بنابراین، می‌بایست جرح و تعدیل کرد و مواظب بود که اهم فدای مهم نشود. پس بقا، سلامت و امنیت جامعه ضرورتی مقدم بر حقوق فردی، ازجمله آزادی

۹. قرآن کریم افراد را امت واحده و زندگی افراد را در پیوند با یکدیگر دانسته و می‌فرماید: هر امتی به‌سوی نامه خودش خوانده می‌شود.

است و می‌توان در راستای صیانت از نظام اجتماعی به‌طور موقت از اجرای حقوق فردی ممانعت کرد. ازاین‌رو، در نظام جزایی اسلام هر نوع رفتار مجرمانه‌ای که سبب به‌خطرافتادن موارد مذکور شود معصیت و منهی است. اما در بیان چرایی این مسئله در گام اول نظر به اینکه برخی بر این باورند که جرم غیر از گناه، معصیت و حرام است، می‌بایست به بررسی نسبت و رابطه میان جرم، گناه و معصیت پرداخت.

لغویان «جرم» را به ذنب، گناه، تعدی، تجاوز، معصیت، بزه و جنایت معنا کرده‌اند.^{۱۰} در قرآن کریم نیز عناوینی چون سوء، اثم، جناح، سیئه، وزر، معصیت، منکر، عصیان، خطیئه و... در همین معنا به کار رفته‌اند.^{۱۱} همچنین در اصطلاح شرعی جرم به معنای «مخالفت با اوامر و نواهی کتاب و سنت یا ارتکاب عملی است که به تباهی فرد یا جامعه بینجامد.»^{۱۲}

این واژه در اصطلاح فقهی مترادف با «معصیت» است.^{۱۳} «معصیت» نیز از ماده «عصى» به معنای عصیان و خارج شدن از طاعت است که شامل ارتکاب رفتارهایی است که خداوند از آن نهی فرموده است.^{۱۴}

مطابق اتفاق نظر غالب حقوق دانان اسلامی (اعم از شیعه و سنی)، هرکس معصیتی کند و حد و کفاره‌ای برای آن مشخص نشده باشد، تعزیر می‌شود.^{۱۵} منطبق با این نگرش همه محرمات شرعی بدون کیفر و مجازات معین «قابل تعزیر» است و گستره مجازات همه محرمات و معاصی شرعی، اعم از انجام عمل حرام یا ترک واجب را شامل می‌شود.

با جمع‌بندی مطالب پیش‌گفته می‌توان دریافت که از سویی جرم مترادف با معصیت است و ازسوی دیگر، از دیدگاه اکثر حقوق دانان اسلامی جرم و گناه نسبت مساوی دارند.^{۱۶} بنابراین، به نظر می‌رسد که جرم، گناه و معصیت نسبت تساوی دارند و میان جرم و گناه جز در حوزه ضمانت اجرا تفاوتی نیست. در نظام کیفری فعلی ایران نیز این نگرش مطابق برخی قوانین موضوعه پس از انقلاب اسلامی،

۱۰. ابن منظور، لسان العرب، ۲۰۷/۲؛ طریحی، مجمع البحرین، ۲۸/۶.

۱۱. گرجی، ابوالقاسم، گزارش علمی کنفرانس اجرای حقوق کیفر اسلامی و اثر آن در مبارزه با جرایم، نشریه حقوق تطبیقی، ۲/۱ صص ۹۰.

۱۲. گرجی، ابوالقاسم، حقوق تطبیقی، ۲/۶.

۱۳. هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق کتب اهل بیت (ع)، ۷۴/۱.

۱۴. قرشی، قاموس القرآن، ۱۲/۵؛ راغب اصفهانی، المفردات، ۵۷۰.

۱۵. قانلان این نظر عبارت‌اند از: فقهای شیعه (طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/۶؛ حلبی، الکافی فی الفقه، ۴۰۶؛ ابن‌ادریس، السرائر، ۴۶۸/۳؛ ابن‌زهره، الغنیة،

۶۲۴؛ مفید، المقنعة، ۸۰۰/۴)، فقهای اهل سنت (ماوردی، الاحکام السلطانیة، ۲۳۶؛ ابن‌قدامة، المغنی، ۳۴۷/۱۰) و از قدما و معاصران شیعه (خویی،

دراسات فی علم الاصول، ۳۳۷/۱؛ خمینی، تحریر الوسیلة، ۴۸۱/۲؛ طباطبایی، المیزان، ۲۸۲/۵).

۱۶. خمینی، تحریر الوسیلة، ۴۸۱/۲.

خصوصاً براساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی و عدم انحصار جرم انگاری به قانون، ارجحیت دارد.^{۱۷} بدین دلیل، نگارنده از ادله مشروعیت بخشیدن به تحدید آزادی در رفتارِ حرام (تجريم گناه)، بهره برده است. حسب بررسی های به عمل آمده از منابع اسلامی، بحث مستقلی در خصوص معیارهای توصیف مجرمانه رفتار ارائه نشده است و صرفاً می توان برخی مطالب را تلویحاً از برخی مباحث، از جمله بحث فلسفه وجودی احکام یا دلایل ثبوتی، استنباط کرد.

براساس ادله نقلی، ممنوعیت در رفتار مبتنی بر خواست و اراده الهی است و گستره آن از فردی ترین اعمال تا رفتارهای اجتماعی را فرا گرفته است؛ احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری هستند^{۱۸} و شارع مقدس از رهگذر هنجارگذاری کیفری همواره اهدافی را دنبال می کند که مبتنی بر نگرشی واقعی و حقیقی است. براین اساس، ممنوعیت یا حرمت برخی رفتارها در اسلام اقدامی فرضی، قراردادی یا صرفاً تبعیدی نیست،^{۱۹} بلکه در نظام حقوقی اسلام هر ایجابی واجد مصلحت است و هیچ حکم تحریمی، فاقد مفسده نیست.^{۲۰} بدین سان، با ترک واجب، مصلحتی از انسان فوت می شود و با ارتکاب حرام، در مفسده^{۲۱} آن گرفتار می شود.^{۲۲} چنان که فقها نیز در تأیید این سخن به برخی دلایل نقلی استناد کرده اند.^{۲۳}

درباره ماهیت مصلحت و مفسده و مصادیق آن نیز گفتنی است که: «مصلحت» و «مفسده» از مفاهیم انتزاعی هستند و برخی از مصادیق آن ها روشن است اما برخی دیگر به سبب اختلاف در فلسفه ارزش ها و فلسفه اخلاق واضح نیست. انسان از دو طریق برای شناخت این مفاهیم رهنمون شده است: «عقل» و در صورت ناتوانی عقل در شناخت برخی واقعیت ها «وحی» و «شرع» این نقیصه را جبران می کند.

حقوق دانان اسلامی مقصود شرع نسبت به خلق را پنج امر دانسته اند: صیانت از دین، جان، عقل،

۱۷. همچنین ماده ۲۸۹ قانون اصلاح موادی از آیین دادرسی کیفری مصوب سال ۱۳۶۱، ماده ۲۹ قانون تشکیل دادگاه های کیفری ۱ و ۲ و شعب دیوان عالی کشور مصوب ۱۳۶۸/۴/۲۰، ماده ۲۱۴ قانون آیین دادرسی دادگاه های عمومی و انقلاب در امور کیفری، ماده ۹ قانون تشکیل دادگاه های عمومی و انقلاب مصوب سال ۱۳۷۳ و ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵، که ناظر بر عنوان مطلق «فعل حرام» یا «خلاف شرع» است، حاکی از یکسان تلقی شدن جرم و گناه در نظام کیفری ماست.

۱۸. موسوی بجنوردی، مقالات اصولی، ۶۵؛ برای مطالعه تفصیل دلایل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و رعایت مصالح از سوی شریعت نک: رمضان البوطی، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ۷۳ به بعد.

۱۹. لذا امام رضا(ع) در پاسخ به سخن شخصی که عرض کرد: «برخی گمان می کنند حلال و حرام در اسلام علتی جز تبعید ندارد» فرمودند: «قد ضل من قال ذلك ضلالاً بعيداً و وجدنا المحزم من الاشياء لا حاجة للعباد اليه و وجدناه مفسداً داعياً الى الفناء و الهلاك» عطار، مسند امام الرضا، ۵۰۹/۲.

۲۰. غزالی، احیاء علوم الدین؛ ربع عادات، ۲۸۸.

۲۱. «مفسده» از ماده «فسد» به عنوان مبنای تعیین حرام و مند «مصلحت» (زیبیدی، تاج العروس، ۴۹۷/۸؛ دهخدا، لغت نامه، ۲۱۲) و به معنای تباه شدن هر چیز مضر و مخرب است و به هر کاری گفته می شود که در آن زیان و فساد باشد. ابن منظور، لسان العرب، ۲۶۱.

۲۲. بجنوردی، القواعد الفقهية، ۳۲۵/۷.

۲۳. از جمله در خصوص آیه ۱۵۷ سورة اعراف بر این باورند که آیه دلالت دارد بر اینکه آنچه پیامبر اکرم(ص) به آن امر کرده، دارای مصلحت واقعی و آنچه را نهی کرده، دارای مفسده در عالم واقع است. به عبارت دیگر، آیه، قاعده ملازمه «كلما حکم به الشرع حکم به العقل» فرع را ثابت می کند.

ناموس، نسل و اموال.^{۲۴} بنابراین، تمامی رفتارهایی که توصیف مجرمانه می‌شوند، خارج از هدف‌گیری یکی از این حقوق پنج‌گانه نیست. در دل هر نهی‌ای، ارزشی مورد حمایت شرع واقع و با ضمانت اجرا ملازم شده است. ملاک‌های مذکور در همه جرایم، از جمله حدود، قصاص و دیات جاری است. پس از روشن شدن این مطلب که نهی و ممنوعیت‌های رفتاری در اسلام به سبب وجود مفسده شدید در رفتار یا نتیجه مترتب بر رفتار است، تعیین جایگاه مصلحت و مفسده در عناصر جرم و نقش آنان در توصیف مجرمانه حائز اهمیت ویژه‌ای است.

جایگاه مصلحت و مفسده در رکن مادی (رفتار و نتیجه رفتار) است و مطابق نگرش برخی از اصولیان، نهی از رفتار و امکان واکنش جزایی در قبال آن، منوط بر وجود «قیح فعلی» است.^{۲۵} اما نظر به اینکه رفتار را نمی‌توان به صرف «قیح فعلی» توصیف مجرمانه کرد، بحث «قیح فاعلی» و نقش آن در توصیف مجرمانه رفتار نیز مطرح می‌شود. بنابراین، اقتضای پرداختن به این مسئله که «چه رفتاری جرم است و می‌تواند با پاسخ‌های کیفری همراه باشد؟» توجه و مذاقه در «قیح فعلی» و «قیح فاعلی» و نقش آنان در توصیف مجرمانه رفتار است.^{۲۶}

اصولیان «قیح فعلی» را به مفهوم ناپسند و قبیح بودن رفتاری که از شخص سر می‌زند، مبعوض بودن فعلی به دلیل مفسده دار بودن آن^{۲۷} و معصیتی که به سبب آن در خارج محقق می‌شود، دانسته‌اند. براین اساس، فعل قبیح رفتاری است که خود (صرف نظر از خصوصیات روحی و شرایط شخص بزه‌کار) واجد مفسده و زشتی است و به دلیل معصیت حاصله، فاعل آن شایسته دَم و سرزنش است.

به نظر می‌رسد که بین فعل قبیح و حرام شرعی (معصیت و گناه) عینت در مصداق وجود دارد،^{۲۸} چنان‌که مطابق نظر برخی از اصولیان، در قبیح فعلی و حرام بودن عملی که معصیت به سبب آن در خارج محقق می‌شود و نیز در مستلزم عقاب (کیفر) بودن آن بحثی نیست،^{۲۹} ولی رفتار را نمی‌توان صرف قبیح فعلی توصیف مجرمانه کرد؛ چراکه علاوه بر حقوق عرفی، مطابق آموزه‌های اسلامی صرف رفتار مادی

۲۴. طباطبایی حکیم، الاصول العامة فی الفقه المقارن، ۳۸۱.

۲۵. آملی، مجمع الافکار و مطرح الانظار، ۱۲/۳.

۲۶. «قیح»، به صورت کلی امری متضاد با حسن و نکویی و به معنای سخن، کار یا چهره زشت و بد است. گاهی به مفهوم پلیدی و گاه از آن، به انحراف از خیر و خوبی تعبیر شده است (طریخی، مجمع البحرین، ذیل واژه قیح). این واژه گاه صفت فعل و گاه صفت فاعل است که در حالت نخست به معنای اتصاف نفس فعل به قیح است، چه ذاتی آن فعل باشد و چه با وجوه مختلف تغییر کند (مظفر، اصول فقه، ۲۰۱/۲).

۲۷. نائینی، اجود التقریرات، ۴۲/۲.

۲۸. چنانچه در منابع فقهی (اعم از اصول و متون فقه)، کلام لغویان و دیدگاه برخی اصولیان شاهد موارد و مصادیقی هستیم که «حرام» را «قیح» و هر قبیحی را حرام دانسته‌اند (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۵۹).

۲۹. آملی، مجمع الافکار و مطرح الانظار، ۲۹/۳؛ جزایری، منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة، ۳۹/۴؛ انصاری، فراند الاصول، ۹/۱ و ۴۵.

بدون اراده و اختیار فاعل قابل مؤاخذه کیفری نیست،^{۳۰} زیرا این احتمال وجود دارد که فعل قبیح با نیت حسن، غیر قابل سرزنش یا بالعکس رفتار حسن با قبیح فاعلی قابل سرزنش شود. بنابراین، در توصیف مجرمانه رفتار، وجود «قیح فاعلی»^{۳۱} نیز لازم می‌آید. در واقع، توصیف مجرمانه رفتار و احراز حرمت، افزون بر نص شرعی (رکن قانونی)، متوقف بر اثبات قبیح فعلی (رکن مادی) و قبیح فاعلی (رکن معنوی) است. چنان‌که فقهای امامیه نیز در بحث جرم و گناه، رفتار را افزون بر قبیح فعلی به لحاظ قبیح فاعلی نیز مدّ نظر و بحث قرار داده‌اند، هر چند توصیف مجرمانه رفتار را متوقف بر اثبات قبیح فعلی و فاعلی توأمان ندانسته‌اند،^{۳۲} زیرا قبیح فعلی بدون قبیح فاعلی صرفاً می‌تواند مفسده و موجب ضمان باشد، همچنان‌که در دیات، تأدیب کودک و مجنون این‌گونه است. در مقابل، توصیف مجرمانه تجری^{۳۳} یا مؤاخذه در چنین مواردی، دلالت بر اعتبار این ملاک دارد.^{۳۴} بنابراین در مباحث جزایی، قبیح فاعلی است که به رفتار سمت و سو می‌دهد و در غیر مشروع بودن رفتار نقش تعیین‌کننده دارد.^{۳۵} چنان‌که ممکن است رفتار مشروعی به دلیل قصد بد یک فاعل خاص در انجام آن، فاقد مشروعیت یا بالعکس رفتار نامشروعی به دلیل قصد حسن، مشروع تلقی شود.^{۳۶} بنابراین، فعل حرام حتی با فرض ترتب آثار، منوط به قصد فاعل است. چنان‌که شهید صدر می‌فرماید: «حسن و قبیح به نفس افعال تعلق نمی‌گیرد، بلکه به لحاظ صدورشان از فاعل، متعلق حسن و قبیح هستند.»^{۳۷}

پس در سنجش رفتار و توصیف مجرمانه آن، قبیح فاعلی نقش بنیادین و مبنایی دارد. واکنش جزایی، به‌ازای رفتار است و نتیجه، واکنش مختص به خود را دارد. براین اساس، ملاک تعیین‌کننده، قبیح فاعلی

۳۰. از آن به اصل تقارن رکن مادی و معنوی یاد می‌شود.

۳۱. «قیح فاعلی» به معنای سرشت بد و وجود سیرت زشت و صفت ردیله در فاعل تجزّی یا معصیت است که سبب اظهار جرئت و مخالفت اعتقادی (در تجزّی) و عملی (در معصیت) با فرامین مولا می‌شود. اصولیان از «قیح فاعلی» به قبیح صفت برای خود فاعل تعبیر کرده و شرایط ذهنی و روحی بزهکار را (فارغ از خصوصیات خود رفتار) در ارتباط با این عنصر می‌دانند (مظفر، اصول فقه، ۲۰/۱/۲).

۳۲. نائینی، اجود التقریبات، ۴۴/۲؛ همچنین برخی با تصریح به این مطلب، ادعای کسانی را که قائل به قبیح فعلی تجری هستند، واضح البطلان می‌دانند و می‌نویسند: هیچ ملازمه‌ای نیست؛ رفتار متجری قبیح فاعلی دارد؛ یعنی فعل از فاعل قبیح است، گرچه فعل قبیح نباشد (خویی، مصباح الاصول، ۲۳/۲).

۳۳. تجری در لغت به معنای اظهار جرئت، جسارت و بی‌باکی و در اصطلاح عبارت است از: انجام یا ترک کاری توسط بنده درحالی‌که یقین دارد یا حداقل گمان می‌کند که سرپیچی از دستور مولا است، اگرچه در واقع سرپیچی نباشد (سیحانی تبریزی، الموجز فی اصول الفقه، ۱۳۷/۳).

۳۴. البته برخی، از جمله محقق عراقی (نهاية الافکار، ۳۱/۳)، خویی (مصباح الاصول، ۲۶/۲) و شهید صدر (بحوث فی شرح عروة الوثقی، ۴/۳۶ تا ۴۱) معتقدند که در تجری علاوه بر قبیح فاعلی، قبیح فعلی نیز لازم است.

۳۵. برخلاف بحث ضمان و مسئولیت مدنی که صرفاً بحث ضرر و زیان مطرح است و به قبیح رفتار بازگشت دارد.

۳۶. چنانچه شیخ انصاری به نقل از فقهای متعدد فتاوایی را نقل می‌کند که از مشاهیر فقهی است، از جمله می‌فرماید: هر چند غیبت به دلیل نقص و خسارت به مسلمان و آزار او فعلی حرام است، اما چنانچه به قصد مشورت خیرخواهانه باشد یا اینکه شخص در پی دادخواهی بر آمده باشد، حرام نیست (انصاری، فرائد الاصول، ۳۱/۱). همچنین در خصوص دروغ‌گویی و حرمت آن عنوان می‌کند که قصد فاعل (اصلاح روابط) می‌تواند این رفتار را مشروع کند (انصاری، فرائد الاصول، ۳۲/۱).

۳۷. صدر، فلسفتنا، ۳۹.

است و رفتار واحد در زمان واحد می‌تواند به اعتبار قصد و عدم قصد مرتکب با واکنش متفاوت مواجه شود. با توجه به موضوع نوشتار حاضر می‌بایست بررسی کرد که آیا در رفتارهای غیر عمدی نیز قبح فاعلی وجود دارد تا به تبع آن بتوان رفتارهای مزبور را توصیف مجرمانه کرد و با واکنش جزایی همراه ساخت؟ راجع به وجود این عنصر در رفتارهای غیر عمدی می‌بایست رفتارهای مذکور را تفکیک کرد؛ بدین تفصیل که، گاه رفتار غیر عمدی توأم با خطای جزایی و گاه بدون خطای جزایی است، گاه رفتار عدوانی^{۳۸} با قابلیت اضرار و گاه فاقد چنین قابلیت است، رفتار مذکور گاه به نتیجه منتهی می‌شود و گاه فاقد نتیجه است.

در باره رفتارهای غیر عدوانی که به طور اتفاقی و بدون خطای مرتکب به وقوع می‌پیوند و به صورت اتفاقی به صدمه یا زیان منتهی می‌شود، رفتار مذکور را به دلیل فقدان قبح فعلی و فاعلی نمی‌توان جرم دانست و مشمول تأدیب یا مجازات قرار داد، زیرا مبنای مداخله حقوق کیفری در قابلیت سرزنش رفتار است. در این فرض، رفتار قابل سرزنشی تحقق نیافته است که به تبع آن مؤاخذه‌ای باشد. بنابراین، رفتار مذکور صرفاً توأم با مسئولیت مدنی است و در موارد غیر منتج به نتیجه سالبه به انتفای موضوع است و نه تنها مجازات، بلکه مسئولیت مدنی نیز به همراه ندارد.

در خصوص رفتارهای غیر عمدی همراه با خطای جزایی (بی احتیاطی یا بی مبالائی) رفتارهای یادشده از جهت قابلیت استعداد اضرار، به رفتارهای غیر عمدی عدوانی و غیر عدوانی و از جهت نتیجه، به رفتارهای غیر عمدی منتهی به نتیجه و غیر منتج به نتیجه تقسیم‌شدنی است.

راجع به رفتارهای غیر عمدی غیر عدوانی چنانچه رفتار منتهی به نتیجه شود، به دلیل عدم قابلیت اضرار در رفتار و حدوث اتفاقی خطر، صدمه یا زیان، نباید از واکنش جزایی استفاده کرد. در این خصوص می‌بایست از پاسخ‌های غیر کیفری بهره جست. اما راجع به رفتارهای عدوانی مبتنی بر خطا باید بسته به آگاهانه یا غیر آگاهانه بودن رفتار پاسخ مناسب داد، زیرا آگاهی و عدم آگاهی در واکنش جزایی دخیل است و واکنش نسبت به ارتکاب رفتار توسط شخصی که با آگاهی مرتکب رفتار عدوانی می‌شود و کسی که نسبت به خطر موجود در رفتار آگاهی ندارد، متمایز است؛ زیرا زمانی رفتار مرتکب واجد قبح فاعلی و سرزنش‌آمیز است که مرتکب نسبت به ورود احتمال (قوی) ضرر، علم و آگاهی داشته یا در صورت

۳۸. «عدوان» در لغت به معنای ظلم و ستم و تجاوز به حقوق دیگران معنا شده است. (مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۶۳/۲؛ این واژه در قرآن کریم وسیع‌تر و اعم از ظلم است و هر نوع تجاوز را شامل می‌شود، چنانچه مستفاد از برخی آیات می‌توان نتیجه گرفت که عدوان در مفهوم هر نوع رفتاری است که ضررش دامن‌گیر دیگران می‌شود (مانده: ۲؛ نساء: ۳۰؛ بقره: ۱۹۳). بنابراین، عدوان در اصطلاح، وصف مادی فعل و ارتکاب رفتار به گونه‌ای است که قابلیت یا استعداد اضرار در آن وجود دارد و به نوعی با نتایج نامطلوب هم‌بسته است. از این رو، به نظر می‌رسد که «رفتارهای عدوانی» با «رفتارهای مخاطره‌آمیز» قرابت معنایی دارند.

عدم علم، در کسب علم نسبت به این موضوع کوتاهی کرده باشد،^{۳۹} به نوعی عدم احتیاط. به طور دقیق تر، یک رفتار به لحاظ اخلاقی سرزنش پذیر و بی تفاوت نسبت به قواعد اجتماعی و سستی اراده در رفتار مرتکب، رؤیت شدنی است. چنین رفتاری قابل سرزنش است و می تواند عاملی در جواز مداخله کیفری باشد. بدین تفصیل که، هر چند اساس مسئولیت کیفری «قصد عصیان» یا «قصد مجرمانه»^{۴۰} است و این عنصر صرفاً در جرایم عمدی وجود دارد، اما مرتکب رفتار غیر عمدی نیز علی رغم نداشتن «قصد عصیان» و عدم جهت گیری نیت فاعل بر معصیت و جرم، واجد عنصر «عصیان»^{۴۱} یعنی قصد نافرمانی بیانگر وجود استعداد جنایی یا ظرفیت جنایی در شخص مرتکب، است. این عنصر در جرایم غیر عمدی همان رفتار مبتنی بر تقصیر با قابلیت اضرار است و فاعل غالباً آگاهانه مرتکب رفتاری می شود که به طور بالقوه استعداد اضرار داشته است. نتیجه آن نیز معمولاً پیش بینی شدنی و ترتب نتیجه بر فعل تاحدی محتمل است که احتراز از آن لازم است. بنابراین، هر انسان محتاطی می بایست از ارتکاب آن رفتار خودداری کند. در واقع، قبح فاعلی تشکیکی و رفتار مبتنی بر بی احتیاطی و بی مبالائی به سبب احتمال اضرار، نازل ترین حد آن است. بر این اساس، رفتار واجد قبح فاعلی، قابل سرزنش و مرتکب سزاوار تنبیه است. چنان که غالباً پذیرفته شده است که مرتکب در چنین مواردی مشمول واکنش جزایی قرار گیرد.

مطابق برخی روایات، تعزیر پزشک جاهل بر امام واجب است.^{۴۲} چنان که فقهای امامیه اجماع دارند که پزشک در صورت قصور یا تقصیر ضامن است؛^{۴۳} خواه به لحاظ علمی فاقد صلاحیت لازم باشد یا در عمل مرتکب تقصیر شود.^{۴۴} پس واکنش جزایی در موارد مبتنی بر تقصیر و منتهی شدن به نتیجه ضرر در رویکرد اسلامی واجد سابقه است و برخی مصادیق رفتارهای عدوانی منتهی به زیان مشمول ضمان شده اند، زیرا هر چند ممکن است که رفتار واجد قبح فعلی باشد یا نباشد، اما وجود قبح فعلی دلیل بر وجود قبح فاعلی یا ظرفیت جنایی در مرتکب است. در رفتارهای غیر عمدی نیز هر چند تحصیل نتیجه خواست فاعل نیست، اما به دلیل عدوانی بودن رفتار و التفات مرتکب به این موضوع، رفتار وی معصیت و مورد نهی مقنن و شارع قرار گرفته است، ترک معصیت واجب است، بی اعتنایی به آن و نقض تکلیف قانونی

۳۹. کوتاهی در عمل و مواخذه به سبب تقصیر در بعضی روایات نیز اشاره شده است، از جمله: «سُئِلَ يَزْمُ الْقِيَامَةَ عَنِ الْخَاطِي هَلَّا عَمِلْتَ؟ فَلَوْ قَالَ: لَمْ أَعْلَمْ حَتَّى عَمِلْتُ فَقِيلَ لَهُ: هَلَّا تَعَلَّمْتَ؟» (در روز قیامت از فرد خطاکار پرسیده می شود: چرا کاری نکردی؟ اگر بگوید: نمی دانستم تا کاری بکنم، به او گفته می شود: چرا پی تحصیلش نرفتی؟) (مجلسی، بحار الانوار، ۲/۲۹).

۴۰. قصد عصیان یا قصد مجرمانه عبارت است از: انجام فعل ممنوع یا قصد ترک فعل واجب با علم به اینکه قانونگذار آن را ممنوع یا واجب کرده است.

۴۱. عصیان به معنای نافرمانی، سرکشی و خروج از طاعت است (قرشی، قاموس القرآن، ۱۱/۵) و معصیت نیز به معنای عصیان است (مزمّل: ۱۶).

۴۲. ابن بابویه، الامالی، ۲/۲۰.

۴۳. شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۷۴/۲؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۲۷/۱۴.

۴۴. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۴۵/۱۵.

رعایت احتیاط و احترام به حقوق دیگران و در واقع، ایجاد خطر برای دیگران است که سرزنش‌شدنی است، البته نه به میزانی که شخص عامد سزاوار سرزنش و تنبیه است. این موضوع، ازجمله مفاهیم مهمی است که در اصلاحات حقوق کیفری فرانسه نیز مطرح شده است و به وضعیتی اشاره دارد که در آن مرتکب به‌طور عمدی عمل می‌کند (قصد فعل) اما قصد آسیب‌رساندن خاصی (قصد نتیجه) ندارد. ایده اصلی این است که مرتکب، یک خطر واضح برای آسیب‌رساندن به دیگران ایجاد می‌کند، بدون اینکه قصد مستقیم ایجاد ضرر داشته باشد.^{۴۵} برای مثال، فردی که در حالت مستی رانندگی می‌کند، خطر عمدی ایجاد می‌کند که ممکن است به پیامدهای جدی منتهی شود اما قصد آسیب‌رساندن ندارد.^{۴۶}

رفتارهای یادشده در حقوق کیفری فرانسه با درجه‌بندی خطا با مجازات متمایز است. تدرّج، این امکان را فراهم می‌آورد که شدت رفتار و میزان خطر پذیرفته‌شده توسط مرتکب در نظر گرفته شود و مجازات‌ها متناسب با قصد مجرمانه یا بی‌احتیاطی مرتکب باشد. بدین‌سان، هم عدالت تضمین شود و هم از وقوع چنین رفتارهایی در آینده جلوگیری شود. در واقع، قانونگذار در این قانون به‌وسیله وضع تدابیری که به پیشگیری از جراحات و قتل‌های غیرعمدی می‌انجامد در پی کاهش احتمال وقوع تصادفات و آسیب‌های جسمی و حفاظت از افراد است. درعین‌حال، با تأکید بر مسئولیت‌پذیری بیشتر افراد درصدد آگاهی بیشتر افراد جامعه نسبت به خطرات احتمالی محیط و رفتارهای خویش و نهایتاً جلوگیری از بروز حوادث ناخواسته است، ۴۷ همان هدفی که قرن‌ها پیش از ایجاد حقوق رومی ژرمنی، اسلام به آن تأکید ورزیده است و مسلمانان را از اقدام به خطرآفرینی و ایجاد شرایطی که احتمال آسیب و زیان در آن باشد نهی فرموده است، خطای جزایی مرتکب را مشروط به علم و التفات به عدوانی بودن رفتار یا کوتاهی در کسب علم، واجد قبح فاعلی، قابل مؤاخذه دانسته و در مواردی با واکنش جزایی همراه ساخته است. در تأیید این مدعا می‌توان به برخی ادله فقهی در این خصوص اشاره کرد.

۲. ادله جواز مؤاخذه رفتارهای خطایی

تتبع در منابع فقهی بیانگر این است که می‌توان در تأیید جواز مؤاخذه رفتارهای خطایی به برخی ادله تمسک جست.

45. Alain Sériaux, L'appréciation de la faute pénale d'imprudence en droit français contemporain, Revue de science criminelle et de droit pénal comparé, 231 a 246.

46. A. d'Hauteville, La gradation des fautes pénales en matière d'atteintes à la vie et à l'intégrité physique, 31 et s. in Réflexions sur le nouveau code pénal / sous la direction de Ch. Lazerges, Paris, Pédone, 169.

47. Anne Ponselle, La faute caractérisée en droit pénal, Revue de science criminelle, 79

۱.۲. ادله جواز در آیات قرآن کریم

مهم ترین دلیل امکان واکنش جزایی در قبال رفتارهای خطایی، برخی از آیات قرآن کریم است. در تأیید این مطلب می توان به معنای «خطا» در برخی آیات قرآن کریم اشاره کرد؛ از جمله مفسران «خطا» را در آیه «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ...»^{۴۸} به فعل حرام بدون قصد و انجام کاری که سبب القای گناه می شود، معنا کرده اند^{۴۹} و در پاسخ به این مسئله که آیا امکان دارد شارع کسی را در برابر لغزشی که از فراموشی یا عدم توجه سرچشمه گرفته است مجازات کند تا زمینه ای برای این درخواست بماند؟ نگاشته اند که: هر چند خطا و نسیان تمرّد نیست، چون از اختیار آدمی خارج است؛ ولی مقدمات خطا و نسیان اختیاری است و ممکن است با جلوگیری از مقدمات آن یا تحفظ از آن از پیشامد آن پیشگیری کرد. پس خطا و نسیان به این ملاحظه امری اختیاری است، مخصوصاً در مواردی که ابتلای آدمی به آن ها به سبب سوء اختیار خود آدمی باشد.^{۵۰}

بنابراین، چنانچه خطا و فراموشی بر اثر سهل انگاری و بی احتیاطی از انسان سرزند، به گونه ای که اگر دقت و توجه می کرد خطا یا فراموش نمی کرد، در چنین حالتی وی معذور نیست و مجازات او جایز است. مجازاتی که در آیه خواسته می شود تا خداوند آن را بر دارد بر اثر این نوع خطا و فراموشی است.^{۵۱} براین اساس، نسیان و خطا از نظر غیر اختیاری بودن مؤاخذه بردار نیستند اما اگر این دو، مبادی اختیاری داشته باشند و عمداً تحفظ ترک شود، زمینه برای مؤاخذه وجود دارد.^{۵۲}

همچنین در آیه «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^{۵۳} «لاتلقوا» اشاره به این موضوع دارد که خودتان را با دست خود به هلاکت نیندازید و باتوجه به نهی در آیه، القای در تهلکه حرام است.^{۵۴} هر چند آیه مذکور راجع به ترک انفاق برای جهاد اسلامی وارد شده؛ ولی از منظر مفسران آیه شریفه به طور مطلق است. «تهلکه» مفهوم وسیع و گسترده ای دارد و نهی در آن، منع تمامی رفتارهای افراطی و تفریطی - در قبال خود یا دیگری - و هر اقدامی را که هلاکت آدمی را (اعم از دنیوی و اخروی) در پی دارد مشمول می شود، از جمله اینکه: انسان حق ندارد از جاده های خطرناک بدون

۴۸. بقره: ۲۸۶.

۴۹. جواد آملی، تفسیر تسنیم، ۷۱۳۴۷۱۱.

۵۰. طباطبایی، المیزان، ۶۳۸/۵.

۵۱. مغنیه، تفسیر کاشف، ۴۳۴.

۵۲. قرآنی، تفسیر نور، ۲۱۸/۱.

۵۳. بقره: ۱۹۵.

۵۴. صیغه نهی دلالت (ظهور) بر حرمت دارد.

پیش‌بینی‌های لازم بگذرد یا غذایی که به احتمال قوی آلوده به سم است تناول کند یا حتی در میدان جهاد بدون نقشه و برنامه وارد عمل شود.^{۵۵} در غیر این صورت، به دلیل عدم دوراندیشی در خصوص رفتاری که بالقوه استعداد اضرار دارد، مسئول است.

همچنین در رویکرد مفسران، مفهوم «نیکی» در «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» میانه‌روی و مقصود از «نیکوکاران»، مردم معتدل و میانه‌روست. از این آیه شریفه این نکته دریافت می‌شود که بر انسان خردمند و باایمان زبیده نیست که دست به کارهایی بزند که با خطرهای بسیار همراه است.^{۵۶} از برخی آیات از جمله «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»^{۵۷} نیز حرمت صدمه؛ اعم از جانی و مالی به خود یا دیگری در تمامی مصادیق ضرر، استنباط‌شدنی است.^{۵۸}

۲.۲. ادله جواز در لسان روایات

مستفاد از برخی روایات، به خصوص روایات باب احتیاط، دفع و پیشگیری از رفتارهای عدوانی برداشت‌شدنی است، از جمله: مطابق حدیث مشهور «لا یحلّ دم امرء مسلم، ولا ماله الا بطیبة نفس منه»^{۵۹}، خون و مال مسلمان به جز نیت حسن حلال نیست.

راجع به رفتارهای عدوانی همان‌طور که از معنای عدوان بر می‌آید شخص با ارتکاب فعل واجد استعداد اضرار، به نوعی تعرض به نفس یا مال خود یا دیگری می‌کند که مستفاد از مفهوم مخالف روایت و نیز برخی قواعد فقهی از جمله لاضرر، چنین اقدامی ممنوع است و می‌تواند با واکنش جزایی همراه باشد. در روایتی از پیامبر (ص) نیز نقل شده است که «اگر چوپان گوسفندانش را به منطقه ممنوعه نزدیک کند، ممکن است علف‌های سبز آن طرف، گوسفندها را جذب کند و از خط قرمز عبور کنند. پس نباید گوسفندانش را نزدیک منطقه ممنوعه ببرد.»^{۶۰} روایت مذکور نیز به نوعی بیانگر لزوم احتیاط و دوری از رفتارهایی است که احتمال ضرر یا خطر بالقوه در آن وجود دارد. افزون بر ادله نقلی، حکم ضروری عقل نیز بر لزوم پرهیز از ضرر نه تنها در برخی فروع فقهی مورد استناد فقهای شیعه قرار گرفته است،^{۶۱} بلکه اطلاق ضمان در قبال ارتکاب رفتارهای غیر مجاز و نامشروع در موارد تعدی یا تفریط در صورت انتساب

۵۵. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۵.

۵۶. طبرسی، مجمع البیان، ۶۸/۲.

۵۷. نساء: ۲۹.

۵۸. سبحانی تبریزی، الموجز فی اصول الفقه، ۷۱.

۵۹. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳/۱۷.

۶۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۶۷/۲۷.

۶۱. نظری توکلی، پیوند اعضا در فقه اسلامی، ۳۹.

صدمه و تلف به شخص منتسب، امری مبرهن است.

۳.۲. معصیت بودن مخالفت با ظن

در رویکرد اسلامی، ارتکاب رفتارهای نامشروع با علم مرتکب به نتیجه، معصیت است و به اتفاق نظر فقها واکنش جزایی در قبال معصیت جایز است. اما مسئله حائز اهمیت و محل بحث پژوهش حاضر آن است که نظر به اینکه در رفتارهای خطایی عدوانی مرتکب فاقد علم به نتیجه ولی واجد ظن به نتیجه زیان بار است، آیا می توان رفتار ارتکاب مخالفت با ظن وی را معصیت دانست و به تبع آن، با واکنش جزایی همراه ساخت؟

همان طور که در میان مباحث مطرح شد، مرتکب رفتار خطایی نیز مرتکب «عصیان» شده است؛ چراکه در رفتار عدوانی نیز غالباً علم اجمالی و ظن به نتیجه زیان بار وجود دارد. هرچند برخلاف قطع، ظن، حجیت ذاتی ندارد؛ اما با توجه به اینکه تعبد به ظن امکان دارد و از آن محالی لازم نمی آید، می توان ظن را حجت قرار داد، به ویژه اینکه دلیلی بر حجیت ظن یا اماره ای اقامه شده باشد. راجع به رفتارهای غیر عمدی عدوانی براساس مطالب پیش گفته عنصر عصیان وجود دارد که براساس برخی آیات قرآن کریم صرف عصیان نیز معصیت است.^{۶۲} ازسوی دیگر، ظن متأخراً به علم نیز وجود دارد که مطابق دیدگاه برخی از حقوق دانان اسلامی مخالفت با ظن نیز معصیت است.^{۶۳} براین اساس، نگارندگان بر این نظرند که با تبیین دو مقدمه می توان از «معصیت بودن مخالفت با ظن» به عنوان دلیلی بر توصیف مجرمانه رفتارهای غیر عمدی استناد کرد:

۱. چنانچه شخص مرتکب رفتاری (اعم از فعل و ترک فعل) شود که به تبع آن، معصیت ظنی محقق شود و به عبارت دیگر، در ارتکاب رفتار ظن به وقوع مفسده، معصیت یا ضرر باشد، عقل حکم به وجوب آن فعل یا ترک آن می کند. چنان که فقها نیز بر همین مبنا فتوا داده و از عبارات آنان نیز ادعای اجماع بر حرمت برخی رفتارها به دلیل وجود ظن به دست می آید،^{۶۴} ازجمله: اگر برای مکلف ظن ایجاد شود که وقت نماز تنگ است و درعین حال، اقدام به ادای نماز نکرده و بعداً معلوم شود که وقت نماز تنگ نبوده است، به اجماع فقها چنین شخصی معصیت کرده است. به اجماع حقوق دانان اسلامی نیز شخصی که گمان می کند سفری که در پیش دارد سفر حرام است و درعین حال اقدام به انجام آن کند، هرچند بعداً کشف شود که ضرر و حرمتی نبوده، شخص مرتکب معصیت شده و می بایست نمازش را به دلیل سفر معصیت کامل

۶۲. مزمل: ۱۷.

۶۳. صدر، بحوث فی شرح عروة الوثقی، ۳۵/۴؛ خویی، مصباح الاصول، ۱۸/۲.

۶۴. در خصوص برخی مصادیق تجری.

۲. آیا ارتکاب رفتاری که در آن ظن وقوع معصیت، اضرار به غیر و مفسده باشد، می‌تواند مصداق این امر باشد؟ با جست‌وجو در منابع فقهی و مستفاد از آن می‌توان گفت: بله، می‌بایست به آن دسته از رفتار غیر عمدی که ظن وقوع معصیت، مفسده و ضرر در آن باشد توجه کرد و مرتکب را نسبت به آن مسئول دانست؛ چراکه شخص علی‌رغم گمان راجح نسبت به معصیت، مرتکب رفتار غیر مجاز شده است، هرچند که نسبت به این معصیت قاصد نباشد. این ظن به نوعی ظن نزدیک به علم است و ارتکاب رفتار عدوانی با احتمال قوی وقوع مفسده و معصیت، رفتاری قبیح، مذموم و واجد قبح فاعلی است.

هر چند موارد یادشده (به دلیل عدم قصد مرتکب نسبت به نتیجه حاصله) موجب نمی‌شود که معصیت واقع شده را عمدی قلمداد کنیم؛ اما قصد فعل و صرف رفتار با توجه به ظن وقوع نتیجه (معصیت، مفسده و ضرر) صرف نظر از قصد نتیجه می‌تواند توصیف مجرمانه شود، مگر اینکه ظن در مرتبه متأخم با علم باشد که مصداق نتیجه غالبی قلمداد می‌شود و مورد مذکور از مصادیق قصد تبعی تلقی می‌شود و نتیجه حاصله را عمدی می‌دانیم.

بنابراین، می‌بایست برای ظن، مرتبه قائل شد: ظنی که نزدیک به علم باشد «معصیت» است. در مرتبه کم‌تر هر چند نتیجه حاصله عمدی تلقی نمی‌شود، اما می‌توان رفتار را توصیف مجرمانه و با واکنش جزایی همراه کرد. براین اساس، در خصوص جرایم غیر عمدی که نوعی اطمینان به مفسده یافت می‌شود و گلوگاه‌های ظنون در موارد متعدد به صورتی است که با توجه به میزان فراوانی احتمال (هر چند به علم نرسیده است)، نوعی اطمینان حاصل می‌شود که از یک سو حجت علم و طریق واقع است و از سوی دیگر، چنان قوی است که نمی‌توان در سایه‌سار آن چنگ‌زدن به قاعده برائت را امری موجه دانست، می‌توان در موارد ظن متأخم به علم با دو دستور موارد غیر عمدی را نیز ذیل چتر عناوین مجازات‌شدنی بگنجانیم: احتیاط و عدم دسترسی به قاعده برائت و اطمینانی که هم‌شان علم است. برخی از قواعد از جمله قاعده عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» نیز می‌تواند مؤید این رویکرد باشد.

۲.۴. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

اصولیان در مباحث مختلف اصولی^{۶۶} به قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» به عنوان قاعده‌ای عقلی اشاره کرده‌اند.^{۶۷} این قاعده عقلی بازگشت به این مسئله دارد که عقل ارتکاب رفتاری را که در آن احتمال

۶۵. محقق حلی، شرایع الاسلام، ۱۰۷/۱؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ۱۰۹.

۶۶. از جمله بحث حجیت مطلق ظن، مبنای اصل احتیاط و ناکارآمدی استناد به دلیل عقلی «قیح عقاب بلا بیان» برای حجیت اصل برائت است.

۶۷. خوئی، مصباح الاصول، ۱۸۶/۲؛ سبحانی تیریزی، الموجز فی اصول الفقه، ۳۹۲/۳؛ نائینی، اجود التقریرات، ۲۱۴/۳.

ضرر وجود دارد، قبیح می‌داند و حکم به دفع آن می‌کند. بنابراین، اقدام شخص و بی‌اعتنایی نسبت به احتمال مزبور از منظر عقلاً قبیح و سرزنش‌شدنی است. قاعده مذکور از چنان منطق قوی برخوردار است که می‌توان گفت تقریباً در تمام شئون فردی و اجتماعی زندگی افراد نهادینه شده است. چنان‌که ریشه بسیاری از اقدامات پیشگیرانه همین قاعده است، از جمله: قراردادن اشیای قیمتی در گاوصندوق، استفاده از دزدگیر برای خودرو و ساختمان برای پیشگیری از سرقت یا حتی واکسیناسیون کردن افراد و....

در خصوص امکان‌سنجی شمول قاعده یادشده به رفتارهای غیرعمدی نیز می‌توان گفت: لزوم دفع ضرر محتمل یا مظنون، نوعی احتیاط و از مهم‌ترین اقسام پیشگیری است. رجحان پیشگیری بر چاره‌جویی، امری مبرهن و بی‌نیاز از استدلال است، اما تبیین بهتر موضوع مستلزم پرداختن به مفردات و واژگان به‌کاررفته در این قاعده است.

مراد از «وجوب» در قاعده مذکور، وجوب عقلی و منظور از حکم عقل، ادراک عقل است. باتوجه‌به اینکه حکم عقل در رساندن انسان به حکم شرعی طریقت دارد^{۶۸} و هرآنچه که به ملاک عقل ثابت شده باشد، تخصیص‌بردار یا محدود به برخی امور شرعی نیست، قاعده مزبور می‌تواند در همه جهات زندگی کاربرد داشته باشد.

همچنین «دفع» در لغت به معنای کنارزدن و حمایت کردن است.^{۶۹} محل آن، جایی است که شیء موجود نیست، اما زمینه و مقتضای آن وجود دارد. مراد از آن در این قاعده، حکم عقل به جلوگیری از ایجاد ضرری است که علی‌رغم محتمل بودن هنوز به وجود نیامده است. در حقیقت، دفع به معنای پیشگیری است.

«ضرر» نیز در لغت ضد نفع^{۷۰} و به مفهوم سوء حال،^{۷۱} سختی و تنگی است.^{۷۲} در فرهنگ‌های فارسی مترادف با «خسارت» است.^{۷۳} راجع به معنای اصطلاحی نیز فقها ضرر را به نقصی که بر چیزی وارد شود، از جمله نقص در جان، مال، آبرو و... تفسیر کرده‌اند.^{۷۴} عنوان آن به طور مطلق و بدون هیچ قیدی در قاعده می‌تواند مشمول انواع ضرر مالی، بدنی، شرافتی و... شود.^{۷۵}

۶۸. چنان‌که برخی از فقها از عقل به راهی برای شناخت احکام تعبیر کرده‌اند (مفید، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، ۱۱).

۶۹. قرشی، قاموس القرآن، ۳۵۰/۵؛ راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ۳۱۶.

۷۰. جوهری، الصحاح، ۷۱۹؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۴۸۴.

۷۱. فیروزآبادی، *عناية الاصول*، ۷۷/۲.

۷۲. معلوف، *المنجد فی اللغة*، ۴۴۷/۲.

۷۳. معین، *لغت‌نامه*، ۱۳۶۴.

۷۴. موسوی اردبیلی، *فقه الحدود و التعزیرات*، ۱۷۸/۱؛ خمینی، *تحریر الوسيلة*، ۲۹/۲.

۷۵. بجنوردی، *القواعد الفقهية*، ۲۱۴/۷.

همچنین «محتمل»، ضد قطع^{۷۶} و در اصطلاح، به مفهوم چیزی است که نسبت به وقوع آن قطع نداشته باشیم و شامل موارد ظن، شک و وهم می‌شود. اما بی‌تردید مراد از محتمل در قاعده مذکور شک و وهم نیست؛ چراکه این دو راهی به کشف واقع ندارند و چنین احتمالی غالباً مدّ نظر عقلا قرار نمی‌گیرد. منظور از محتمل «ظن» است که احتمال قوی بوده و نظر به واقعیت دارد. از این رو، شهید صدر عمل به ظن را نیز به حکم عقل منجز می‌داند.^{۷۷}

باتوجه به مفردات قاعده گفتنی است مفاد قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» پیشگیری از تحقق همه ضررهایی است که زمینه و مقتضی آن موجود است؛ خواه ضرر دنیوی باشد یا اخروی، مادی باشد یا معنوی. این حکم عقلی نیز اقتضائات کلان دارد و تخصیص بردار نیست و مجرای آن مطلق احتمال ضرر است. بنابراین، مختص به موارد ضرر عمدی نیست و دفع ضرر احتمالی ناشی از رفتارهای غیر عمدی و نیز مخاطره‌آمیز را نیز شامل می‌شود؛ چراکه بی‌تردید احتمال ضرر و آسیب در خصوص رفتارهای عدوانی، مبرهن است و ترتب نتیجه بر فعل تاحدی محتمل است که احتراز از آن لازم است.

با استفاده از قاعده مذکور و ملازمه آن با قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم الشرع» می‌توان به قبح رفتارهای مذکور با احتمال ضرر قطعی و محتمل مهم پی برد. بدین تفصیل که، در خصوص ضررهای دنیوی سه گونه ضرر محتمل وجود دارد: در حالت نخست، احتمال ضعیف است اما محتمل مهم است؛^{۷۸} در نوع دوم، احتمال قوی وجود دارد ولی محتمل چندان محل اعتنا نیست؛^{۷۹} در حالت سوم هم احتمال قوی و هم محتمل مهم است.^{۸۰} در حالت نخست، عقل به اجتناب و به صورت وجوب عقلی حکم به ترک رفتار برای دفع ضرر می‌کند (وجوب عقلی)؛ در نوع دوم هرچند محتمل ضعیف و فاقد اهمیت است، اما عقل همچنان به مقتضای احتیاط می‌گوید بهتر است ترک کنی (استحباب عقلی بر ترک رفتار و دفع ضرر)، اما در نوع سوم عقل الزام به ترک رفتار و دفع ضرر می‌کند (وجوب عقلی). بر این اساس، ملاک حکم عقل به وجوب عقلی بر دفع ضرر، مهم بودن محتمل است.

به نظر می‌رسد که در بحث رفتارهای غیر عمدی که در آن‌ها احتمال ضرر پیش‌بینی شدنی است، باتوجه به دو معیار قوی بودن و مهم بودن محتمل بتوان این دسته از رفتارها را توصیف مجرمانه کرد. چنان‌که صاحب عروة دفع ضرر محتمل را در خصوص ضرر بزرگ؛ خواه دنیوی یا اخروی، با استناد به حکم عقل،

۷۶. اگر ضرر قطعی مدنظر بود، مصداق قاعده لاضرر و از محل بحث ما خارج است.

۷۷. صدر، بحوث فی شرح عروة الوثقی، ۹/۴.

۷۸. مانند آتش روشن کردن در کنار انبار بنزین و سیگار کشیدن در پمپ بنزین که احتمال آتش گرفتن ضعیف است، ولی محتمل مهم است.

۷۹. مانند پر خوری و بیماری‌ها، خوردن چای و فاسد شدن دندان.

۸۰. مثل اعتیاد و کتک زدن شدید بیماری که عادتاً برایش مضر است.

فطرت و سیره عقلا لازم دانسته است.^{۸۱} به‌ویژه آنکه، مهم‌ترین مستند این قاعده حکم عقل است و عقل میان ضرر معلوم و ضرر مظنون در دفع کردن فرقی نمی‌گذارد. از سویی عقلا فردی را که علی‌رغم احتمال ضرر اقدام به رفتاری کند یا بدون دلیل مانع دفع ضرر نشود، مذمت می‌کنند و ازسوی دیگر، اگر دفع ضرر محتمل عقلا واجب نباشد، ترک آن جایز است. در این صورت، ترجیح بلامرجح حاصل می‌شود که به حکم عقل قبیح است.^{۸۲} خصوصاً در موارد مهم که در ارتباط با امنیت و سلامت انسان‌هاست، اصل یادشده قاطع‌تر و نمایان‌تر خواهد بود، زیرا این امور نزد شارع از چنان اهمیتی برخوردار است که در شریعت نه تنها حفظ آن‌ها لازم است، بلکه در موارد احتمال مخدوش شدن و آسیب‌رساندن به آن احتیاط لازم است و صرف احتمال قوی به ضرر، کافی است تا انسان به منظور چاره‌اندیشی برای پیشگیری از آن اقدام کند. برخی از فقها نیز بر این مطلب تأکید کرده و جلوگیری از ضرر را در شرایط مذکور واجب دانسته‌اند،^{۸۳} به‌خصوص آنکه مسئله ضرر در حقوق الناس بذاته منهی است و همه ضررهای محتمل حقوق الناسی در قبال اشخاص؛ اعم از دنیوی یا اخروی، عمدی یا غیرعمدی، ذیل قاعده مذکور قرار می‌گیرند و بی‌احتیاطی یا بی‌مبالاتی مرتکب در رفتارهای خطایی به‌نوعی توجیه‌کننده واکنش جزایی در قبال این دسته از رفتارهاست.

در مجموع با لحاظ شرایط مذکور می‌توان به امکان واکنش جزایی این دسته از رفتارها با یک قضیه ساده منطقی پی برد. بدین شرح که:

صغرای قضیه: دفع (پیشگیری از) رفتارهای عدوانی با احتمال قطعی و محتمل مهم عقلاً واجب است. کبرای قضیه: هر چیزی را که عقل به آن حکم کند شرع نیز بدان حکم می‌کند. نتیجه: دفع رفتارهای عدوانی با احتمال قطعی و محتمل مهم شرعاً واجب است.

۲.۵. وصف‌گذاری‌های نوین کیفری در پرتو قاعده حرمت اختلال نظام

بی‌تردید، اداره امور جامعه و حفظ نظام و برقراری امنیت و اقامه عدل و قسط در هر کشوری منوط بر تعیین حدود و مرز برای آزادی‌ها و وضع قوانین و مقررات و تأدیب متخلفان و مجرمان است، زیرا اگر عناصر فاسد از کیفر هراسی نداشته باشند، دیگر برای جان و مال و ناموس مردم حرمتی باقی نمی‌ماند. در نتیجه، امور زندگی دستخوش اختلال و ازهم‌گسیختگی می‌شود و بی‌نظمی و آشفتگی همه‌جا را فرا خواهد گرفت.

۸۱. عبدالرحمن، معجم الاصطلاحات و الفاظ الفقهية، ۸/۱؛ یزدی، عروة الوثقی، ۵۲۶/۲.

۸۲. صدر، خسروشاهی، الاجتهاد و التقليد، ۱۱؛ سبحانی تبریزی، ارشاد العقول الى مباحث الاصول، ۱۸۴/۳؛ نجم‌آبادی، تقریرات الاصول، ۱۹۱/۱؛ نائینی، اجود التقریرات، ۱۴۸/۲.

۸۳. نائینی، اجود التقریرات، ۱۷۵/۲؛ خویی، مصباح الاصول، ۲۱۵/۲؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۳۵۳.

از این رو، سیره متفکران بشر در همه ادوار همواره براساس وضع قوانین و مشخص کردن چهارچوب آزادی‌ها و نیز سیاست و تأدیب متخلفان بوده است.

از منابع فقهی می‌توان دریافت که هرچند «تعزیر» واکنشی در قبال مفسده و معصیت قطعی است، اما گاه شریعت به‌طور استثنایی نه‌تنها در موارد غیر قطعی، بلکه در غیر معصیت نیز اعمال تعزیر را نیز مشروط به آنکه مصلحت عامه اقتضای تعزیر را داشته باشد ۸۴ جایز دانسته است. در این حالت، رفتار ارتكابی شرعاً معصیت و بنفسه حرام نیست، بلکه به دلیل وصف خاص و ایجاد مفسده عمومی مشروط به انتساب یکی از دو امر به مرتکب، ممنوع می‌شود: ۱. مرتکب فعلی شده باشد که در ارتباط با مصلحت و نظم عمومی است؛ ۲. مجرم حالتی دارد که به زیان مصلحت و نظم عمومی است. ۸۶ چنان‌که شهید اول تصریح کرده است که تعزیر پیش از آنکه دائر مدار گناه باشد، تابع مصلحت است. ۸۷

«مصلحت»، پیوندی استوار و ناگسستگی با قاعده حرمت اختلال در نظام دارد. قاعده یادشده در مواردی مبنای حقوق و تکالیف اجتماعی مردم و تعیین قلمرو آن است. چنان‌که حقوق دانان اسلامی از اختلال نظام به «تضییع حقوق مردم»، ۸۸ «فساد امور خلق»، ۸۹ «هرج و مرج اجتماعی» ۹۰ تعبیر کرده و بر این نظرند که جعل قوانین جزایی، مجازات متجاوزان به جان، مال و آبروی مردم به همین منظور است. ۹۱ بنابراین، در نظام کیفری اسلام هنجارگذاری مقوله‌ای حکومتی است که با هدف حفظ و تأمین مصالح عمده و نظم عمومی و دفع مفاسد مهم فردی و اجتماعی می‌تواند قلمرو محدودی از رفتارها را در حد ضرورت در بر گیرد، ۹۲ خصوصاً آنکه مقتضیات زمانی و مکانی و لزوم حسن اداره جامعه و برقراری سلامت و امنیت اجتماعی ایجاب می‌کند که در صورت لزوم رفتارهایی که منجر به مفسده اجتماعی می‌شوند هرچند به‌طور خاص از سوی شرع نهی نشده باشند، اما به سبب آثار نامطلوب و مفسده در رفتار،

۸۴. مصلحت در فقه شیعه از مباحث «فقه الحکومه» و تشخیص آن به دست حاکم جامعه اسلامی است؛ این مصلحت مربوط به مصالح جامعه است اما غالباً در فقه عامه مدّ نظر قرار گرفته است.

۸۵. چنان‌که برخی از حقوق دانان اسلامی بر این باورند که وصفی که سبب تجریم افعال و حالات و در نتیجه، تعزیر مرتکبان آن‌هاست، زیان‌رساندن به مصلحت یا نظم عمومی است. براساس این دیدگاه، زیان فردی باید برای دفع زیان عمومی تحمل شود و زیان سنگین‌تر با زیان سبک‌تر دفع شود (موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات ۸۱/۱).

۸۶. عوده، حقوق جزای اسلامی، ۱۷۸.

۸۷. موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ۸۱/۱.

۸۸. عراقی، شرح تبصرة المتعلمین: کتاب القضاء، ۷.

۸۹. لاری، التعلیقة علی المکاسب، ۱۵۷/۲.

۹۰. خمینی، ولایت فقیه، ۶۲۰/۲.

۹۱. طباطبائی، المیزان، ۴۸۶/۱۲.

۹۲. حبیب‌زاده؛ عینی نجف‌آبادی، «مبنا و ملاک تعزیر»، ۲۳.

حاکم شرع می‌تواند و حتی در مواردی واجب است که به صلاح جامعه و نظام برای جلوگیری از فساد و انحراف در جامعه مقررات لازم را وضع کند. در غیر این صورت، موجب تجری افراد و به‌خطرافتادن امنیت اجتماعی و متزلزل شدن مبانی حکومت اسلامی می‌شود. از این رو، برخی بر این باورند که «باتوجه به آیات قرآن و احادیث و روایات و سیره نبی مکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و فتاوی اصحاب، ادعای قطع به جواز «تعزیر بما یراه الحاکم» در هر آنچه موجب اذیت و آزار مردم شود یا به نظام اخلاص وارد کند و موجب هتک حرمت و افساد امور یا تضعیف امنیت و اطمینان مردم به یکدیگر شود، ممکن خواهد بود.» ۹۳

نتیجه‌گیری

در نظام جزایی اسلام اصولاً جرم یا معصیت، رفتاری عمدی است. به‌طور کلی، مباحث استعداد، ظرفیت، موقعیت جنایی و البته ضرر، مبانی‌ای هستند که می‌توانند توصیف مجرمانه این دسته از رفتارها را توجیه کنند. هر رفتاری که سبب تهدید امنیت و سلامت اجتماعی یا موجب تجری مردم بر معاصی شود، واجد قبح فاعلی و منهی است.

در توصیف مجرمانه رفتار، محور کانونی بحث بر قبح فاعلی است و مجازات به معنی الاخص و جواز اعمال واکنش جزایی، متوقف بر احراز قبح فاعلی است. قصد فاعل است که می‌تواند بر مشروعیت یا عدم مشروعیت رفتار مؤثر باشد. در رفتارهای غیر عمد نیز تقصیر غالباً به‌صورت آگاهانه صورت گرفته و نتیجه پیش‌بینی‌شدنی است. بنابراین، رفتار خطایی عدوانی با احتمال قوی و محتمل مهم نیز که نتیجه بی‌تدبیری و کوتاه‌فکری مرتکب و در ارتباط با جان، سلامت و امنیت افراد است، مشروط به احراز خطای جزایی مرتکب با علم و التفات نسبت به عدوانی بودن رفتار یا کوتاهی در کسب علم، واجد قبح فاعلی است و می‌تواند با واکنش جزایی همراه شود. چنان‌که گاه بی‌احتیاطی یا بی‌مبالاتی افراد می‌تواند حادثه‌ای معمول را به مرز فاجعه برساند. برای مثال، از تصادف یک اتوبوس گرفته تا سقوط یک هواپیما، سوانح قطار، آتش‌سوزی و فروریختن ساختمان (از جمله ساختمان پلاسکو و برج‌های دوقلوی متروپل)، آتش‌گرفتن یک کامیون حامل سوخت و... که جملگی با زیان‌های جانی و مالی بسیار همراه بوده است.

قابل مواخذه بودن رفتارهای خطایی، از برخی آیات، روایات و نیز قواعد فقهی قابل استناد است. باتوجه به اهمیت موضوع نیز گاه در موارد غیرمنتج به نتیجه نیز به تناسب و ضرورت می‌توان حتی برخی رفتارهای خطرناک با شرایط مذکور هرچند بدون نتیجه را توصیف مجرمانه کرد، زیرا دغدغه امنیت و زندگی امن مقتضی آن است که جامعه به مفهوم بالقوه ضرر و خطر توجه کرده و واکنش جزایی مابه‌ازای

نتیجه و مختص به رفتارهای منتج به نتیجه نباشد، زیرا اهمیت جرم صرفاً با توجه به درجه فساد و تباهی که بر آن مترتب می‌شود ارزیابی نمی‌شود، بلکه با توجه به خطرهایی که به دنبال خواهد داشت سنجش می‌شود. افزایش آمار رفتارهای مخاطره‌آمیز و دغدغه امنیت و سلامت سبب گرایش حقوق مدرن به حقوق کیفری ذهنیت‌گرا و ضرورت پیشگیری از طریق جرم‌انگاری شده است، به‌ویژه آنکه این فرایند نه تنها تضادی با قوانین شرعی ندارد، بلکه مصلحت نیز اقتضای این نوع جرم‌انگاری را دارد اما لازم است که قانونگذار در وصف‌گذاری کیفری رفتارهای غیرعمدی نسبت به مصادیق رفتارهای مذکور سیاست کیفری افتراقی داشته و میان رفتارهای خطایی کم‌خطر که پاسخ‌های نظارتی غیرکیفری و عنوان تخلف کفایت می‌کند و رفتار خطایی با احتمال قوی و محتمل مهم قائل به تفکیک شود تا این نوع وصف‌گذاری به توسعه بی‌حد و حصری این دسته از رفتارها و نقض حداکثری حقوق و آزادی‌های افراد منتهی نشود. بنابراین، توصیف مجرمانه رفتارهای غیرعمدی عدوانی در موارد غیر منتهی به نتیجه از جمله موضوعات مهمی است که در نظام‌های حقوقی مطرح مدّ نظر قرار گرفته است. امکان‌سنجی جرم‌انگاری این دسته از رفتارها با توجه به منابع غنی فقهی می‌تواند موضوع پژوهش دیگری باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ادریس، محمد بن احمد. السرائر: الحاوی لثبیر الفتاوی؛ جلد سوم، چاپ هفتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی. ۱۳۹۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الامالی. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی. چاپ دهم، ۱۳۹۰.
- ابن زهره، حمزه بن علی. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع (الغنیة)؛ قم، موسسه امام صادق (ع). ۱۴۱۷.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد. المغنی. بیروت: دار الفکر. ۱۴۱۳ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر. چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم. کفایة الاصول. قم: موسسه آل البیت. چاپ اول. ۱۴۰۹ق.
- امامی، سیدحسن. حقوق مدنی. تهران: اسلامی. ۱۳۸۴.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الاصول. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۱۷ق.
- آملی، میرزاهاشم. مجمع الافکار و مطرح الانظار. کتابخانه مدرسه فقهات.
- بامری، محمد. حقوق جزای عمومی. تهران: رهام. ۱۳۸۱.
- بجنوردی، حسن. القواعد الفقهیه. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- جزایری، محمد جعفر. منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه. قم: موسسه دارالکتاب. چاپ اول. ۱۳۷۱.

- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. تهران: اسراء. چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. بیروت: دار العلم، ۱۳۷۶.
- حبیب زاده، محمد جعفر؛ عینی نجف آبادی، محسن. مبنا و ملاک تعزیر؛ ماهنامه‌ی دادرسی، صص ۲۹-۱۳۸۱..۲۰
- حلبی، ابوصلاح، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان: مکتبه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۳
- خمینی، روح الله. تحریر الوسیله. قم: دار العلم، ۱۳۹۰.
- خمینی، روح الله. ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. چاپ بیست و هشتم، ۱۳۹۲.
- خویی، ابوالقاسم. دراسات فی علم الاصول. به تقریر سیدعلی هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی. ۱۴۲۱ق.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الاصول. قم: داوری. چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: روزنه. ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم، الدار الشامیه. ۱۴۱۲ق.
- رمضان البوطی، محمد سعید. ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه. سوریه: الرسالة. ۱۳۸۶ق.
- زبیدی، محمد مرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس، جلد هشتم، اصفهان: دار الهدایه. ۱۳۵۳
- سبحانی تبریزی، جعفر. ارشاد العقول الی مباحث الاصول. قم: دار الضواء. ۱۴۲۰ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر. الموجز فی اصول الفقه. قم: امام صادق (ع). ۱۳۸۷.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام؛ جلد دوم و سوم، چاپ سوم، قم: بنیاد معارف اسلامی. ۱۳۸۳
- صاحب جواهر، محمد حسن. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بی جا: دار الاحیاء التراث العربی. چاپ هفتم، ۱۳۶۷.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. التعزیر انواعه و ملحقاته؛ قم: موسسه النشر الاسلامی. ۱۴۰۴ق.
- صدر، محمدباقر. بحوث فی شرح عروة الوثقی. بی جا: دار الصدر. چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- صدر، سید محمد. فلسفتنا، چاپ دوم. بیروت: انتشارات دارالصدر. ۱۳۹۰
- صدر، سیدرضا؛ خسروشاهی، باقر. الاجتهاد و التقليد؛ چاپ اول، تهران: موسسه بوستان کتاب. ۱۳۷۸.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان. ۱۳۷۵.
- طباطبایی حکیم، محمدتقی. الاصول العامة فی الفقه المقارن. بی جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: فراهانی. ۱۳۸۴.

- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین و مطلع النیرین. تهران: مرتضوی. ۱۳۶۲.
- طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة. به تحقیق سید حسن موسوی خراسانی. قم: دار الکتب الاسلامیه. ۱۳۶۵.
- عبدالرحمن، محمود. معجم الاصطلاحات و الفاظ الفقهیه. نسخه خطی شماره دیجیتالی ۸۵۱۸.
- عراقی، ضیاء الدین. شرح تبصرة المتعلمین: کتاب القضاء. به تحقیق محمد حسن. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۱۴ق.
- عراقی، ضیاء الدین. نهاية الافکار فی مبحث القطع و الظن. به تألیف محمد تقی بروجردی. قم: اسلامی. چاپ پنجم، ۱۳۹۰.
- عطاردی، عزیز الله. مسند الإمام الرضا (ع). چاپ دوم. بیروت: دارالصفوه. ۱۴۱۳ق.
- عوده، عبدالقادر. حقوق جزای اسلامی. ترجمه ناصر قربان‌نیا، سید مهدی منصوری، نعمت‌اله الفت. تهران: میزان. چاپ اول، ۱۳۷۳.
- غزالی، امام محمد. احیاء علوم الدین؛ ربع عادات، چاپ دوم، ترجمه مؤید الدین خوارزمی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۴۱۷ق.
- فاضل لنکرانی، محمد. ایضاح الکفایة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار. چاپ ششم. ۱۳۸۹.
- فاضل هندی، محمد بن حسن. کشف اللثام. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۱۶ق.
- فیروزآبادی، سید مرتضی. عنایه الاصول؛ جلد دوم و سوم، قم: نشر ضیاء فیروزآبادی. ۱۳۹۵.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله. رفتار درمان‌شناختی. تهران: ارجمند. چاپ سیزدهم، ۱۳۹۶.
- قرائتی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. ۱۳۷۴.
- قرشی، سید علی‌اکبر. قاموس القرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ ششم، ۱۳۷۱.
- قیاسی، جلال‌الدین، حمید دهقان، خسرو شاهی. مطالعه تطبیقی حقوق جزای اسلام و حقوق موضوعه. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه. چاپ اول، ۱۳۸۰.
- گرچی، ابوالقاسم. «حقوق جزای عمومی اسلام»، نشریه حقوق تطبیقی. دوره ۲، ش ۶، پاییز ۱۳۵۵، ص ۹۰ تا ۱۰۵.
- گرچی، ابوالقاسم، (۱۳۵۵)، گزارش علمی کنفرانس اجرای حقوق کیفر اسلامی و اثر آن در مبارزه با جرایم، نشریه حقوق تطبیقی، ۱(۲)، صص ۹۰ تا ۱۲۸.
- لاری، عبدالحسین. التعليقة على المكاسب. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه. ۱۳۱۸ق.
- ماوردی، علی بن محمد. الاحکام السلطانیة. بیروت: دار الفکر. بی‌تا.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: معارف اسلامی. چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار؛ جلد هفتاد و نهم، بیروت: مؤسسه الوفا. ۱۴۰۳ق.

- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۶۰.
- مظفر، محمدرضا. اصول فقه. قم: اسماعیلیان. چاپ دوازدهم، ۱۳۸۳.
- معلوف، لوئیس. المنجد فی اللغة. بیروت: دار المشرق. ۱۹۹۲ م.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، چاپ پنجم، تهران: نشر امیر کبیر. ۱۳۸۷
- مغنیه، محمدجواد. تفسیر کاشف. ترجمه موسی دانش. واشنگتن: مرکز تعلیمات اسلامی. بی تا.
- مفید، محمد بن محمد. الامالی. ترجمه طه طرزی. تهران: آدینه سبز. چاپ دوم، ۱۳۹۴.
- مفید، محمد بن محمد. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ ترجمه سجاد واعظی، تهران: انتشارات آدینه گل مهر. ۱۳۸۸.
- مفید، محمد بن محمد. المقنعه؛ جلد چهارم، قم: موسسه نشر اسلامی. بی تا.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: امام علی بن ابیطالب (ع). ۱۳۹۷.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. مقالات اصولی. تهران: انقلاب اسلامی. چاپ دوم، ۱۳۶۷.
- موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. فقه الحدود و التعزیرات؛ جلد نخست، قم: دار المفید. ۱۴۱۳ ق.
- میرسعیدی، سید منصور. مسئولیت کیفری: قلمرو و ارکان. تهران: میزان. چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- نائینی، محمد حسین. اجود التقریرات. قم: مصطفوی. ۱۳۶۸.
- نجفی ابرندآبادی، علی حسین، حمید هاشم بیگی. دانشنامه جرم شناسی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی. چاپ اول، ۱۳۹۰.
- نظری توکلی، سعید. پیوند اعضا در فقه اسلامی؛ مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی. چاپ اول. ۱۳۸۱.
- هاشمی شاهرودی، محمود. فرهنگ فقه مطابق کتب اهل بیت (ع). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع). ۱۳۹۵.
- یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم. عروة الوثقی. بیروت: اعلمی. ۱۴۰۹ ق.
- Alain Sériaux, L'appréciation de la faute pénale d'imprudence en droit français contemporain, Revue de science criminelle et de droit pénal comparé 2017/2 N° 2, Pages 231 à 246
- Andrew Ashworth, (2003), Principles of Criminal Law, 4th ed, Oxford, Oxford University press, pp 72-90
- Anne Ponselle, La faute caractérisée en droit pénal, Revue de science criminelle 2003 p. 79
- A. d'Hauteville, La gradation des fautes pénales en matière d'atteintes à la vie et à l'intégrité physique, p. 31

et s. in *Réflexions sur le nouveau code pénal / sous la direction de Ch. Lazerges*, Paris, Pédone, 1995, 169 p
Guidicelli-Delage, La sanction de l'imprudence, p. 528 in *La sanction de droit, Mélanges offerts*
à P. Couvrat, Paris, PUF, 2001, t. 39, 559 p

Roxin, C. (2006) *Expedienc*, Strafrecht. I, 4th Edition, p40-58.

Schonsheck, Jonathan; (1994), *On criminalization: An Essay in The Philosophy of The Criminal Law*; Kluwer Academic Publishers.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd al-Rahmān, Maḥmūd. *Muḥjam Muṣṭalahāt wa al-Allāz al-Fiqhiya*. Nuskhih-yi Khaṭṭi 8518.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzim. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Āmulī, Mīrzā Hashim. *Majma’ al-Afkār wa Maṭraḥ al-Anzār*. Kitābkhānah-yi Madrisah-yi Faqāhat.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farā’id al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1997/1417.

‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. *Huqūq-i Jazā-yi ‘Islāmī*. Translated by Nāṣir Qurbānniyā, Sayyid Maḥdī Maṣṣūrī, Nī‘mat Allāh Ulfat. Tehran: Mizān. Chāp-i Awwal, 1995/1373.

Bāhirī, Muḥammad. *Huqūq Jazāy ‘Umūmī*. Tehran: Rahām, 2003/1381.

Bujnūrdī, Ḥasan. *al-Qawā’id al-Fiqhiyah*. Qum: Ismā‘īliyan, Chāp-i Duvvum, 1990/1410.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmih*, Tehran: Rawzanih, 1999/1377.

Fāḍil Hindī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Kashf al-Lithām*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Idāḥ al-Kifāya*. Qum: Markaz-i Fiqhī A’imah Athār. Chāp-i Shishum, 1970/1389.

Ghazzālī, Imām Muḥammad. *Ihyā al-‘Ulūm al-Dīn*. Rub‘ ‘Ādāt, Translated by Mu’ayyid al-Dīn Khwārazmī, Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1996/1417.

Gurjī, Abū al-Qāsim. "Guzārish ‘Ilmī Kunfirāns Ijrāy Huqūq Kiyfar Islāmī va Athar ān dar Mubārizih bā Jarāyīm". *Nashriyih-yi Huqūq Taṭbīqī*, 1(2), 1977/1355, 90-128.

Gurjī, Abū al-Qāsim. "Huqūq-i Jazā-yi ‘Umūmī Islām". *Nashriyih-yi Huqūq Taṭbīqī*. Durīh-yi 2, no.6, autumn 1977/1355, 90-105.

Ḥabibzādīh, Muḥammad Ja‘far; ‘Iynī Najafābādī, Muḥsin. "Mabnā va Milāk Ta‘zīr". *Mahnāmah-yi Dādrasī*,

2003/1381, 20-29.

Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ. *al-Kāfi fi al-Fiqh*. researched by Rizā Ustādī, Isfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī (AS), 1983/1403.

Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Farhang-i Fiqh Muṭābiq-i Kutub Ahl-i Bayt(AS)*. Qum: Mū'assisah-yi Dāyrah Fiqh Islāmī bar Mazhab Ahl-i Bayt(AS). 2017/1395.

Ḥusaynī Firūz Ābādī, Sayyid Murtaḍā. *'Anāya al-Uṣūl*. Qum: Nashr Ziyā' Firūz Ābādī. 2012/1390.

Ibn Qudāmāh, 'Abd Allāh ibn Aḥmad. *al-Mughnī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1992/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Amālī*. Translated by Muḥammad Bāqir Kamarihi, Tehran: Kitābchī. Chāp-i Dahum, 1970/1390.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā'ir al-Hāwī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Haftum, 1977/1397.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Sivum, 1993/1414.

Ibn Zuhrah, Ḥamza ibn 'Alī. *Ghunya al-Nuzū ilā 'Ilmī al-Uṣūl wa al-Furū'*. Qum: Mū'assisah-yi Imām Ṣādiq (AS). 1997/1417.

Imāmī, Sayyid Ḥasan. *Huqūq-i Madanī*. Tehran: Islāmī. 2006/1384.

'Irāqī, Ziyā' al-Dīn. *Nahāya al-Afkār fi Mabāḥith al-Qaṭ' wa al-Ḍan*. Girdāvarī Muḥammad Taqī Burūjirdī. Qum: al-Islāmī. Chāp-i Panjum, 2012/1390.

'Irāqī, Ziyā' al-Dīn. *Sharḥ Tabṣira al-Muta'allimīn. Kitāb al-Qaḍā'*. researched by Muḥammad Ḥasūn. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1414.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tafsīr-i Tasnīm*. Qum: Asrā'. Chāp-i Duvvum, 2011/1389.

Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. *Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-'Ilm. 1998/1376.

Jazāyri, Muḥammad Ja'far. *Muntahā al-Dirāyah fi Tawḍīḥ al-Kifāya*. Qum: Mū'assisah Dār al-Kitāb, Chāp-i Awwal, 1952/1371.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *Dirāsāt fi 'Ilm al-Uṣūl*. Muqarr Sayyid 'Alī Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū'assisa Dāyrah al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī. 2001/1421.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Qum: Dāvarī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Taḥrīr al-Wasīlah*. Qum: Dār al-'Ilm, 1970/1390.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Walāyat Faqīh*. Tehran: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṣār-i Imām. Chāp-i Bist

va Hashtum, 2014/1392.

Lārī, ‘Abd Ḥusayn. *al-Ta’līqā ‘alā al-Makāsib*. Qum: Mū’assisa al-Ma’ārif al-Islāmiyya. 1997/1418.

Maghniyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr-i al-Kāshif*. Translated by Mūsā Dānish. Vāshingtun: Markaz Ta’līmāt Islāmī. S.d.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Mū’assisa al-wafā’, 1983/1403.

Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS). 2018/1397.

Ma’lūf, Luwīs. *al-Munjid fi al-Lughā*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1992/1412.

Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Aḥkām al-Sulṭāniya*, Beirut: Dār al-Fikr. S.d.

Mīr Sa’īdī, Sayyid Maṣṣūr. *Maṣūliyat-i Kayfārī. Qalamrū va Arkān*. Tehran: Mīzān. Chāp-i Sivum, 2008/1386

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Amālī*. Translated by Ṭāhā Ṭarzī, Tehran: Ādinih Sabz. Chāp-i Duvvūm, 2016/1394.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqni’a*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *Awā’il al-Maqālāt fi al-Madhāhib wa al-Mukhtārāt. translated by Sajjād Wā’izī*, Tehran: Intishārāt Āzinih Gulmihr, 2010/1388.

Muḥaqqiq Ḥillī. Ja’far ibn Ḥasan. *Sharāy’ al-Islām fi Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Ma’ārif Islāmī, Chāp-i Sivum, 1966/1385.

Mu’in, Muḥammad. *Farhang Fārsī*. Tehran: Amīr Kabīr. Chāp-i Panjum, 2009/1387.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma’ al-Fā’ida wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-Adhḥān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Mūsawī Ardabīlī, Sayyid ‘Abd Karīm. *Fiqh al-Hudūd wa al-Ta’zīrāt*. Qum: Dār al-Mufid. 1993/1413.

Musawī Bujnūrdī, Sayyid Muḥammad. *Maqālāt Uṣūlī*. Tehran: Inqilāb Islāmī, Chāp-i Duvvūm, 1989/1367.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qurān*. Tehran: Tarjamah va Nashr Kitāb, 1982/1360.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Ismā’iliyān, Chāp-i Davāzdahum, 1964/1383.

Nā’inī, Muḥammad Ḥusayn. *Ajwad al-Taqrīrāt*. Qum: Muṣṭafawī. 1990/1368.

Najafī Abarnadābādī, Alī Ḥusayn, Ḥamid Ḥāshimbiygi, *Dānishnāmih-yi Jurmshināsī*. Tehran: Shahid Beheshti University, Chāp-i Awwal, 2012/1390.

Nazārī Tavakulī, Sa’īd. *Piyvand A’zā dar Fiqh Islāmī*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī Āstān Quds

- Raḡavī. Chāp-i Awwal, 2003/ 1381.
- Qāsimzādah, Ḥabīb Allāh. Raftār Darmānshinākhtī. Tehran: Arjmand. Chāp-i Sizdahum, 2018/1396.
- Qirā'atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yī az Qurān, 1996/1374.
- Qiyāsī, Jalāl al-Dīn, Ḥamīd Dihqān, Khusrūshāhī. *Muṭālī'ih-yi Taṭbīqī Huqūq-i Jazā-yi Islām va Huqūq Mawḍū'ah*. Tehran: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh. Chāp-i Awwal, 2002/1380.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Shishum, 1993/1371.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt fī Ghariḥ al-Qurān*. Beirut: Dār al-'Ilm Dār al-Shāmiya, 1992/1412.
- Ramaḍān al-Būwaṭī, Muḥammad Sa'īd. *Ḍawābiṭ al-Muṣlaḥa fī al-Sharī'a al-Islāmiyya*. Syria: al-Risālah, 1967/1386.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī Sharḥ al-'Urwa al-Wuthqā*. S.l. Dār Ṣadr. Chāp-i Duwwum, 2011/1389.
- Ṣadr, Sayyid Muḥammad. *Falsafatanā*. Chāp-i Duwwum, Beirut: Intishārāt Dār Ṣadr, 2012/1390.
- Ṣadr, Sayyid Rizā, Khusrūshāhī, Bāqir. *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Tehran: Mū'assisah Būstān-i Kitāb, Chāp-i Awwal, 1959/1378.
- Ṣafī Gulpāyḡānī, Luṭf Allāh. *al-Ta'zīr Anvā'ih wa Mulḥaqātihi*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1984/1404.
- Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'y al-Islām*. S.l.: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. Chāp-i Haftum, 1989/1367.
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i al-Islām*. Qum: Bunyād Ma'ārif Islāmī. 2004/1383.
- Subḥānī Tabrizī, Ja'far. *al-Mūjāz fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Imām Ṣādiq(AS).1967/1387.
- Subḥānī Tabrizī, Ja'far. *Irshād al-Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qum: Dār al-Aḍwā'. 1999/1420.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Farāhānī, 2006/1384.
- Ṭabāṭabāyī Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *al-Uṣūl al-'Āmah fī Al-Fiqh al-Muqārīn*. S.l: Majma' Jahānī Taqrīb Madhāhib Islāmī, 1996/1374.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Ismā'iliyān, 1997/1375.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma' al-Baḥrayn wa Maṭla' al-Nayyirayn*. Tehran: Murtaẓawī, 1984/1362.

سلیمانی و دیگران؛ امکان‌سنجی اعمال واکنش جزایی در قبال رفتارهای غیر عمدی در فقه جزایی/ ۱۳۹

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni'a*. researched by Sayyid Ḥasan Mūsawī Kharsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1987/1365.

‘Uṭāridī, ‘Azīz Allāh. *Musnad al-Imām al-Riḍā (AS)*. Beirut: Dār al-Ṣafah, 1993/1413.

Yazdī Muḥammad Kāẓim ibn ‘Abd al-‘Azīm. *al-Urwa al-Wuthqā*. Beirut: A‘lamī. 1989/1409.

Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā. *Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Isfahān: Dār Hidāya. 1975/1353.