

<https://dx.doi.org/10.30510/psi.2022.357812,3876>

Discovering the purposeful approach of Islamic criminal law in terms of Imami jurisprudence

Abstract

That Sharia has purposes is an unquestionable issue, because the lack of purpose and purpose in Sharia rules requires that they be nullified. Valid religious texts and texts and common sense also indicate the purposefulness of Islamic Sharia; As the Holy Qur'an in many verses not only lists results and goals for sending messengers and sending down books, but also sometimes states special purpose or purposes for minor rulings and wisdom.

In this research, in order to find an answer to the question, "What is the purposeful approach of Islamic criminal law in terms of Imami jurisprudence?" and achieving goals such as; Explaining the purpose of the difference between male and female dowry, explaining the purpose and manat of the rulings of Hudud and explaining the purposes of the Sharia in the difference between Muslim and non-Muslim rulings in retribution in a descriptive and analytical way and with a library method to "Discover the purposeful approach of Islamic criminal law from the perspective of Imami jurisprudence." " Been paid. According to the research, it should be said; In Islamic criminal law, the mere act of committing a crime does not lead to the execution of punishment; Rather, the punishment should be carried out according to the desired objectives and the existence of the previous conditions for the execution of the punishment and the realization of the interests of the individual and the society; In this regard, the main goal is to reform the perpetrator and suffering is not the primary goal.

Key words: Shari'ah purposes, Imamiyyah jurisprudence, qisas, diya, rulings of Hudud

کشف رویکرد مقاصدی حقوق کیفری اسلام از نظر فقه امامیه

دکتر حسین یار احمدی¹لیلا همینی²دکتر رضا بیرانوند³

تاریخ دریافت: 1401/4/10

تاریخ پذیرش: 1401/6/7

چکیده

اینکه شرع مقاصدی دارد موضوعی تردید ناپذیر است، زیرا نبود هدف و مقصود در احکام شرع مستلزم لغو بودن است. نصوص و متون معتبر دینی و عقل سلیم نیز بر هدفمند بودن شریعت اسلام دلالت دارند؛ چنانکه قرآن کریم در آیات بسیاری نه تنها برای ارسال رسل و انزال کتب، نتایج و اهدافی را بر می‌شمارد، بلکه گاهی برای احکام جزئی و خرد نیز غرض یا اغراض خاصی را بیان می‌کند. در این پژوهش در راستای یافتن پاسخی برای این پرسش که «رویکرد مقاصدی حقوق کیفری اسلام از نظر فقه امامیه چیست؟» و دستیابی به اهدافی چون؛ تبیین مصالح تفاوت دیه زن و مرد، تبیین مصالح و مناطات احکام حدود و تبیین مقاصد شریعت در تفاوت حکم مسلمان و غیر مسلمان در قصاص به صورت توصیفی و تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای به «کشف رویکرد مقاصدی حقوق کیفری اسلام از دیدگاه فقه امامیه» پرداخته شده است. با توجه به پژوهش باید گفت؛ در حقوق کیفری اسلام صرف ارتکاب جرم، موجب اجرای کیفر نمی‌باشد؛ بلکه باید با توجه به مقاصد مورد نظر و نیز وجود شرایط پیشینی اجرای مجازات و تحقق مصالح فرد و جامعه، کیفر اجرا شود؛ در این راستا نیز، هدف اساسی اصلاح مرتکب است و زجر، هدف اولیه نیست.

کلمات کلیدی: مقاصد شریعت، فقه امامیه، قصاص، دیه، احکام حدود

1

¹ عضو هیات علمی و استادیار دانشگاه علوم انتظامی امین شماره تماس: ۰۹۱۲۴۹۳۶۷۹۶

Yarahmadi.hossein@gmail.com

² دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی موسسه آموزش مجازی فاران مهر دانش شماره تماس: ۰۹۱۲۲۹۰۳۶۲۴

leila.homeyni.992@gmail.com

استادیار دانشگاه علوم انتظامی امین

rezabeyranvand2@yahoo.com

تمام آنچه در شریعت اسلام آمده، علت، مقصود، حکمت و هدفی دارد و آنچه خدا بدان امر یا از آن نهی کرده است یا حلال و حرام شمرده و تقیید و تحدید کرده است؛ همگی دارای مقاصد و غایاتی است و اهل علم باید در جست و جوی این مقاصد بر آیند و در حد فهم خود آن را درک و اثبات و برای مردم بیان کنند. بر مکلفان هم واجب است، در حد توانایی خود این مقاصد را جست و جو کنند و در تحقق آن بکوشند؛ زیرا خداوند ما را بر چیزی مکلف نساخته و ما را به چیزی ترغیب نکرده است؛ جز آن که مقصود، هدف و مصلحتی در آن وجود داشته است؛ اگر چه ممکن است حکمت و مقصود برخی از آنها بر ما مخفی بوده باشد. در اجرای احکام شرعی و اعمال قواعد حقوقی نیز رویکرد مقاصدی هدف و مقاصد شریعت را دنبال می‌نماید و تنها درصدد رفع تکلیف نمی‌باشد. برای نمونه در زمینه‌ی اعمال کیفر باید گفت با توجه به اینکه در حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی مقصود اصلی از زندگی و حیات انسان، تقرب به خداوند از طریق عمل به دستوره‌های الهی است و اصولاً، کمال شخصیت انسانی با قرب و نزدیکی به خداوند حاصل می‌آید، برای انحراف انسان از این مسیر نیز ابزار و ساز و کار متناسب در نظر گرفته شده است. از دیدگاه اسلام، برای برخورد با افراد منحرف و ناسازگار، دو مرحله باید طی شود: مرحله اول تعلیم و تربیت و استفاده از روش‌های اخلاقی، و در مرحله دوم، چنانچه انحراف و ناسازگاری در حدی باشد که مشمول کیفر و عقوبت دنیوی قرار بگیرد، ممکن است که در مواردی، اعمال کیفر لازم باشد. با این حال؛ توجه به نتایج قابل پیش بینی نقش مهمی در مرحله‌ی شناخت و تشخیص تکلیف شرعی دارد و اعمال کیفر دارد. برای نمونه پیامدهای اجرایی یک قانون یا حکم قضایی با در نظر گرفتن تمامی عوامل از قبیل چگونگی اجرای ماموران و عوامل اجرایی واقعیت‌های اجتماعی و واکنش‌های قابل پیش بینی محکوم له، محکوم علیه و سایرین و ... نباید به گونه‌ای باشد که عملاً موجبات نقض غرض و پایمال شدن اهداف و مقاصد شرعی را فراهم سازد. در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی سعی در بررسی کشف رویکرد مقاصدی حقوق کیفری اسلام از نظر فقه امامیه خواهد شد و بدین منظور سعی در یافتن پاسخی برای این پرسش‌ها خواهیم داشت: مصالح تفاوت دیه زن و مرد چیست؟ مصالح و مناطات احکام حدود چیست؟ مقاصد شریعت در تفاوت حکم مسلمان و غیر مسلمان در قصاص چیست؟

۱- مفهوم مقاصد شریعت

مقاصد شریعت، یعنی اهداف شریعت و غایات آن، و مقاصد احکام یعنی اهداف و علت‌های آن. قصد شارع از تشریح احکام عموماً و خصوصاً تحقیق مصالح مردم است برای جلب منفعت آن‌ها و دفع ضرر از آنها و مصالح مردم یا از امور ضروری برای آنهاست یا از امور حاجی یا از امور تحسینی که اگر از ضروریات باشد خود یا به خاطر حفظ دین یا حفظ نفس یا حفظ عقل یا حفظ عرض و ناموس یا حفظ مال است. و علم مقاصد الشریعه دانستن اهداف خداوند (شارع) از شریعت اسلام و احکام اسلامی است. قصد گرایی، ذهن آدمی را متوجه گردآوری دو گونه مقاصد شرعی می‌کند: یکی مقاصد شرع در خطابات و دیگری در احکام؛ بدان معنا که پژوهشگر تلاش می‌کند تا اراده‌ی شرعی را در نصوص و احکام آشکار نماید. شاطبی بیان می‌دارد: «کسی که در قرآن می‌نگرد یا آن را تفسیر می‌کند باید متوجه باشد آن چه که می‌گوید بیان قصد و اراده‌ی متکلم است و قرآن سخن خداوند است. مفسر در حقیقت با زبان تفسیر می‌گوید

این مراد خداوند از این سخن است. پس باید دقت ورزد که اگر خداوند پرسید این را از کجا به من نسبت دادی؟ نمی‌تواند سخنی بر زبان آورد مگر با شواهد و گواه» (شاطبی، 1422: 424/3).

در بحث مقاصد، سه حوزه وجود دارد که باید محدوده هریک از این حوزه‌ها را مشخص کرد؛ زیرا گاهی مقاصد دین بررسی می‌شود و گاه در دایره‌ای کوچک از مقاصد فقه بحث می‌شود و گاهی نیز مقصد و غایت یک یا چند حکم مورد نظر است. بنابراین می‌توان از این سه حوزه با سه واژه متفاوت یاد نمود: اهداف دین، مقاصد شریعت و ملاک‌های احکام. در حوزه اول اهداف و پرسش‌های اصلی در مورد دین، مورد بررسی قرار می‌گیرد، بنابراین جایگاه آن فلسفه دین است نه فلسفه فقه. پس از چهارچوب فقه و شریعت خارج می‌شود. در حوزه دوم مقاصد شریعت یا اهداف فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد که در آن غایات بخشی از دین، یعنی فقه، مورد نظر است و جایگاه آن فلسفه فقه است. حوزه سوم مربوط به ملاک، یا علت حکم است.» (گرامی-پور، 1391: 52).

مقاصد شریعت سه قسم‌اند:

ضروریات: آنچه برای قیام حیات مردم و استقامت مصالحشان ضروری است به طوری که اگر نباشد نظام حیاتشان مختل می‌شود و منجر به فساد می‌شود. این ضروریات خود ۵ قسم‌اند؛ دین، نفس و نسل، عقل، عرض، مال.

حاجیات: اموری که حیات مردم را آسان می‌کند و حرج و مشقتی که مختل نظام حیاتشان نیست را از آنها بر می‌دارد. به طوری که اگر رعایت نشود بر مکلفین حرج و مشقت وارد می‌شود البته به حد فساد عادی که از مصالح عامه متوقع است نمی‌رسد.

تحسینیات: اموری که حیات با آن زیبا می‌شود از آداب و سیره‌ها که اگر نباشد حیات مردم مورد اکراه عقول راجحه و فطرت سلیم می‌گردد که این امور به مکارم اخلاق و محاسن عادات بری می‌گردد (همان).
مصالح یا مقاصد ضروری که از طریق استقرای شریعت بدست آمده است، پنج مورد است: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل.

ظاهر آن است که این تقسیم استقرائی است و مصالح هر فرد یا اجتماعی از سه نوع خارج نمی‌باشد یا از امور ضروری است یا از امور حاجی یا از امور تحسینی (سبحانی تبریزی، 1425: 350).

در این تقسیم اولیت بندی وجود دارد یعنی در ضروریات حفظ دین بر حفظ نفس، حفظ نفس بر حفظ عقل، و حفظ عقل بر حفظ عرض، و حفظ عرض بر حفظ مال تقدم دارد و ضروریات بر حاجیات و تحسینیات و در ضروریات حفظ نفس تقدم دارد لذا در تراحم و تعارض هر کدام از ضروریات یا حاجیات و تحسینیات باید اولی و اهم بر دیگری ترجیح داده شود (همان: 355).

شریعت این مصالح را دو گونه رعایت می‌کند: از جهت وجودی و از جهت عدمی. از جهت وجودی از طریق تشریح احکامی که آنها را حفظ می‌کند. مانند عبادت‌ها، برای حفظ دین، و از جهت علمی از طریق از بین بردن زمینه‌های نابود کننده این مصالح مانند حکم به کشتن مرتدان.

این مصالح ضروری پنج گانه سنگ پایه دیگر مصالح به شمار می‌رود و مصالح حاجتی با کمالی مکمل و در خدمت آنهاست و هرگاه رعایت این مکمل‌ها به فدا شدن اصل مصلحت منجر شود باید آنها را نادیده گرفت. مثال روشن این مسئله رعایت طهارت در نماز است. مؤمن به هنگام نماز باید پاک و با وضو باشد، حال اگر کسی نتواند به آب یا خاک دست یابد و نتواند تطهیر کند، نباید به این بهانه اصل نماز را ترک کند. به

هر حال قاعده اهم و مهم در میان این مصالح جاری است و باید کم اهمیت‌تر قربانی مهم‌تر شود.» (اسلامی، 1374: 12/1).

مقاصد الشریعه در اصول اهل سنت از منابع اجتهادی است و البته علم مقاصد الشریعه نه تنها به فقه و اصول بلکه به علم کلام و اخلاق نیز کمک بزرگی کرده است. از آنجا که شیعه در مورد منابع اجتهادی غیر از منابع چهارگانه با احتیاط عمل می‌کند به عنوان مثال مصالح مرسله - که رابطه‌ای نزدیک با مقاصد الشریعه دارد و می‌توان گفت جزو زیر مجموعه مقاصد قرار می‌گیرد را به عنوان منبع اجتهادی به سختی می‌پذیرد لذا توجه کمتری به علم مقاصد داشته است.

دلیل دیگر بی توجهی به مقاصد شریعت در فقه شیعه، گره قیاس است. معروف است که فقه امامیه به طور کلی، قیاس را باطل و مردود می‌داند و دو دلیل بر آن دارد:

نخست احادیث فراوانی است که از امامان اهل بیت علی در باب بطلان قیاس، به عنوان یکی از ابزارهای استنباط حکم شرعی وارد شده است و قیاس در سنت را مایه تباهی دین می‌داند.

دوم اینکه بر استنباط علت استوار است و غالباً عملیات اکتشاف علت، ظنی است و البته علت منصوص و مصرح محل اختلاف نیست، زیرا در آن صورت، علت عنوان حکم است؛ برای مثال زمانی که بیان می‌شود: شراب ننوش، چون مست کننده است، معنای این سخن آن است که چیز مست کننده‌ای را تناول نکن و در این جا مسئله، انتقال حکم از یک موضوع به موضوعی دیگر نیست، بلکه تسری موضوع بر همه موارد است؛ اما رد هرگونه ابزاری که از آن علت استنباط می‌شود، در صورتی که استنباط علت ظنی باشد، بر مبنای آن است که «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (مرادی، بی تا: 22).

از سوی دیگر، فقها بیان نموده‌اند که مشروعیت هر حکم شرعی، چه خود حکم و چه مصلحت و مفسده‌ای که حکم مستند به آن است، باید به حجت مستند باشد؛ به این معنا که هر چه حجیتش عقلاً ثابت شده باشد، از سوی شرع یا به لحاظ شرعی امضا شده است؛ ولی ابزارهای موجود در باب حجیت، در بعد عقل محدود می‌باشد، زیرا عقل به طور قطعی به ملاکها قطع نمی‌یابد، زیرا قطع مبنای حجیت است، ولی قطع، گاه به مضمون و محتوا است و گاه به حجیت طریقی که برای رسیدن به آن محتوا پیموده می‌شود؛ از این رو وقتی به سراغ عقل می‌رویم، در می‌یابیم که ابزارهای درک علت حکم را در اختیار ندارد، زیرا شرع به تعبیر برخی فقها، بر پراکندن جمع‌ها و جمع کردن پراکنده‌ها استوار است؛ مثالی که برای آن می‌زنند این است که نماز با این که مهم‌تر از روزه است، ولی قضای نماز بر حائض واجب نیست، در حالی که قضای روزه واجب است؛ اما در باب احکام شرعی، حجیت شرعی ناشی از حجیت ظهور و حجیت سند است و چون عقلاً به حجیت خبر ثقه و حجیت ظهور اذعان دارند، شارع نیز آن را امضا کرده است و سنت نبوی شریف هم نشان می‌دهد که خبر ثقه و اخذ به ظاهر مورد اعتماد بوده است.» (همان).

۲- مقایسه مقاصد شریعت مورد نظر اهل سنت، با دیدگاه فقهای امامیه

مهم‌ترین شباهت، در پذیرش هدفمندی شریعت، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و امکان کشف مقاصد شریعت است. اما تفاوت اصلی و ماهوی شاید در منابع معتبر فقهی از نظر دو دیدگاه است. فقه شیعه در استخراج مقاصد و اهداف شارع از منابعی مانند: قیاس، دلالت ایماء، سبر و تقسیم، تخریج و تحقیق مناط، احتیاط نموده و استفاده نمی‌کند. اما فقه اهل سنت به دلیل دوری از ائمه معصومین (ع)، از ابتدا ناچار شد به دنبال منابع دیگری باشد برای همین قیاس و روش‌های نامعتبر جای خود را در فقه اهل سنت باز کرد. بنابراین این ایشان در کشف مقاصد شارع از منابع عقلی، استفاده نموده‌اند.

در فقه شیعه غنای فقهی دوره ائمه معصومین (ع)، به دلیل دوری از حکومت طی سالیان متمادی و کاربردی نشدن آن دچار فردی‌نگری و عدم توجه به اهداف کلان اسلامی شد. این مطلب تا جایی پیش رفت که احتیاط، جای پای محکمی در فقه شیعه باز کرد، فتاوی‌های حاوی مجوز حیل‌های شرعی زیاد شد، تعبد گرای، خردگرایی را به کنار زد، تعدی از نص، مذموم و عقل‌گرایی، قیاس محسوب شد (شوشتری، 1394: 194).

با پیروزی جمهوری اسلامی ایران، فقه شیعه در معرض سؤالات جدید قرار گرفت، فقهای امامیه با اقتضانات عملی حکومت آشنا شدند و برخی فقها در مناصب حکومتی به کار گرفته شدند که همه اینها در کنار رشد علمی و رنسانس صنعتی، فقهای شیعه را وادار به بازنگری در بسیاری از دیدگاه‌ها نمود، برخی مواضع تعدیل و مقاصد شریعت کم کم در مقام استنباط جا باز کرد.

باید گفت؛ با توجه به نوپا بودن این علم در فقه شیعه، شاید مهم‌ترین نیاز فقه شیعه در بحث مقاصد شریعت ورود مجتهدان به مقاصد شریعت باشد، زیرا شاید افراط برخی مقصدگرایان نو معتزله، در این باب زائیده عدم ورود تمام قد فقهای مجتهد با تمامی ضوابط و اقتضانات فقه شیعه در این موضوع باشد. از طرفی آنچه واضح است بر خلاف دیدگاه اندیشمندان شیعه که نصوص مبین احکام را از نصوص مبین مقاصد جدا کرده و فقط گروه اول را در مقام استنباط حجت می‌دانند، فقه اهل سنت با توجه به روش‌های عقلی و بعضاً نامعتبر کشف مقاصد شریعت، در مقام عمل، کمتر دچار این مشکل شده و به راحتی از قسم دوم نیز در مقام استنباط استفاده نموده است. هر چند فقیهان در استنادات فقهی خود از مقاصد شریعت بهره برده‌اند ولی در عرصه‌های پژوهشی کمتر به آن پرداخته شده است. اگر مقاصد شریعت به صورت قانونمند در آید و از حالت نظری خارج شده و در فرآیند استنباط به عرصه عملی وارد گردد و نهادینه شود، می‌تواند به اجتهادی کارآمدتر منتهی شود و پاسخ‌گوی بهتری به نیازهای بشر باشد.

۳- متولی تطبیق احکام کیفرهای اسلامی

متولی تطبیق احکام کیفرهای اسلامی در جامعه دینی بنا بر تصریح نصوص وارده چه در مذاهب اهل تشیع و چه در مذهب اهل سنت ولی امر و حاکم اسلامی است. ولی امر یک مفهوم کلی دارد، که به معنی مطلق تسلط و سرپرستی افراد می‌باشد. که به صورت روش در حدیث پیامبر برجسته شده است. (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ) (بخاری، 1409: 81). «همه شما سرپرست و مسئول رعیت و زیر دستان خود هستید.» که در ادامه حدیث به تفصیل چند گروه و افراد را مشخص می‌کند که شما نسبت به زیر دستان خود مسئولید. ولی امر به معنی خاص آن است که هدف حاکم و سرپرست امور کلی مسلمین است و هدف در این بحث که چپ کسی این نوع ضرورت‌ها و مصالح را برجسته ساخته و نیاز مندی جامعه را نسبت به آن تشخیص می‌دهد ولی امر به معنی دوم آن است.

همه علما اهل سنت بر این امر اتفاق نظر دارند که تطبیق احکام کیفری به عهده حاکم اسلامی و ولی امر مسلمین است. نصوص صریح در این زمینه وجود دارد (قادری، 1406: 85). از این جهت تشخیص مصلحت یا هم گاهی اوقات مفسده که بر آن مرتب می‌شود متوجه امام است و در رأس همه افراد که مصالح جامعه و انسان‌ها را بررسی می‌کند امام و حاکم اسلامی قرار دارد از این منظر تشخیص مصلحت را بدوش حاکم واگذار می‌کند که نمونه‌های آن در سیر تطبیقی احکام حدی به وفور دیده می‌شود، از بارزترین نمونه‌های آن عدم تطبیق حد سرقت در سال قحطی توسط اصحاب پیامبر (ص) عدم اجرای کیفر حدی در سرزمین‌های غیر اسلامی و تعلیق نمودن آن در مکان‌های خاص مذهبی است. علما اهل تشیع هم بر این باور

هستند که تشخیص چنین مصلحتی بدون شک متوجه حاکم می‌شود هر گاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حد، مفسده و ضرری را در پی دارد که هرگز شارع به آن راضی نخواهد بود، زیان‌هایی چون: روی گرداندن مردم از اصل اسلام، وهن و تنفر نسبت به اسلام، رخ گشودن ناتوانی و سستی در حکومت و یا شعله ور شدن آتش فتنه و جنگ میان دولت‌های اسلامی با دولتی دیگر در صورت اجرای حد بر یکی تبعه آن دولت‌ها و مانند آن. این حکم مطابق قاعده است و همه موارد تراحم مصالح نیز به همین گونه می‌باشد (رستمی نجف آبادی، 1395: 211).

همه می‌دانیم که کیفرهای حدی باز دارنده‌هایی هستند که مقصود از آنها اصلاح و باز داشتن بزهکار و دیگران از چنین کارهایی است تا به سر انجام گناه بیانیدهند، حال اگر اجرای حد سبب فساد بزهکار و دوری بیش از پیش او از دین شده و او بدین سبب از اسلام برگشته و به دشمنان و مخالفان می‌پیوندد، در این موارد حاکم مسئول تشخیص مصالح ضروری بوده و می‌تواند از اجرای حدود جلوگیری کرده و یا آن را به تعلیق بیندازد. بعضی‌ها چنین تصریح نموده است، اجرای حدود و احکام شریعت اسلامی بر محور آموزه‌های دینی با توجه به تهاجم بیگانگان و حفظ حیثیت دینی مسلمین بر عهده ولی فقیه و حاکم اسلامی است. چون ولی فقیه به عنوان رأس هرم نظام سیاسی، مسئولیت اجرای احکام در عصر غیبت را بر عهده دارد؛ از این رو این کار ویژه بر عهده وی نهاده شده است. این امر در سایه ویژگی‌هایی است که برای ولی فقیه در آموزه‌های شریعت پیش بینی شده است (ایزدهی، 1393: 285). چنین صلاحیت برای حاکم اسلام و به تعبیر اهل تشیع ولی فقیه داده شده است اما در جنبه‌های دیگر زندگی مانند: بخش‌های زندگی فردی و تشخیص مصالح در استنباط احکام فقهی و موارد فرعی شریعت بدون شک خود افراد و فقهای آن عصر و زمان و متخصصین بخش‌های مختلف در بخش خود صلاحیت تشخیص آن مصالح مورد نظر را دارند. از این رو تشخیص مصالح ضروری و عمومی که نفع و ضرر آن متوجه عموم جامعه اسلامی می‌شود برای حاکم واگذار شده است.

۴- مصادیق به کارگیری مقاصد شریعت در نظام کیفری اسلام

در این بخش به احکام حدود، تفاوت حکم مسلمان و غیر مسلمان در قصاص و تفاوت دیه زن و مرد پرداخته خواهد شد.

۴-۱- مصالح و مناطات احکام حدود

در ابتدا باید گفت؛ بحث مصالح و مناطات احکام در میان فقه شیعه جایگاه مقبولی نداشته و کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به طوری که تعداد زیادی از فقیهان شیعه با تأکید بر این نکته که مصالح احکام مخفی و دور از دسترس عقل بشر (اصفهانی، 1374: 130/2) است کمتر در صدد کشف مصالح و مناطات احکام بر آمده‌اند و به دلیل نگرانی از گرفتار شدن در دام قیاس که امامان معصوم بر پرهیز از آن همواره تأکید کرده‌اند (کلینی، 1407: 54/1) از روش‌های استنباط عقلی تا حد ممکن اجتناب کرده‌اند. به عبارت دیگر آنان در این راه احتیاط و از تأمل در اهداف و مقاصد شریعت دوری کرده‌اند، هر چند برخی فقیهان دوران میانی فقه شیعه مانند شهید اول (شهید اول، بی‌تا: 138/2) به بحث مقاصد شریعت و مناطات احکام بی توجه نبوده‌اند ولی در میان اندیشمندان شیعه کسی را سراغ نداریم که به تبیین روشنی از نقش مقاصد شریعت و مصالح احکام پرداخته باشد و در عین اجتناب از گرفتار شدن در دام قیاس و عقل‌گرایی افراطی، مناطات احکام را هم به عنوان یک اصل قابل اتکا مورد توجه قرار داده باشد. با این حال برخی از احکام در رابطه با حدود به صورت ذیل قابل ذکر است:

۱- برخی از حدود الهی در برابر نقض حقوق خصوصی آحاد جامعه و برخی در برابر تعدی به حقوق عمومی و تجاوز به مصالح مادی و معنوی جامعه وضع گردیده‌اند، برخی از حدود هم مانند سرقت، ماهیتی دوگانه دارند. وظیفه دولت اسلامی در مورد دسته اول آن است که با دخالت خود و اجرای صحیح حدود تعیین شده از خودسری افراد در نشان دادن عکس العمل جلوگیری کند. در گروه دوم امام مسلمین به عنوان «امین خداوند در میان مردمان» (طوسی، 1407: 44/10) وظیفه دفاع از مصالح عمومی جامعه و برقراری امنیت و عدالت و ایجاد محیط سالم اخلاقی و معنوی و پاسداری از حقوق عمومی و برخورد با متخلفان را بر عهده دارد.

۲- هر گونه اقدام دولت اسلامی در برخورد با متعرضان به حقوق خصوصی تنها پس از شکایت صاحبان حق صورت می‌گیرد. زیرا هدف حکومت در حقوق الناس، بازگرداندن حق از دست رفته به صاحب حق و اقامه عدل است ولی در حقوق عمومی هدف از تنبیه خاطی، بازداشتن دیگران و اصلاح پی آمدهای زیانبار آن در جامعه است. به همین جهت در صورتیکه این اهداف بدون کشیده شدن موضوع به محکمه و کیفر دادن مجرم حاصل شود هیچ اصراری از سوی شریعت بر آن وجود ندارد. ولی در صورتی که جرم علنی شود و به محکمه کشیده شود، دیگر راهی برای جلوگیری از اجرای حدود حتی برای دولت اسلامی وجود ندارد مگر آنکه عامل جرم خود پیش از دستگیری در پیشگاه محکمه به گناه خود اقرار کرده باشد. در این صورت است که مستحق برخوردی همراه با رأفت و تسامح می‌باشد (صدرحسینی، 1386: 12).

در روایتی از امام صادق (ع) چنین آمده است: «الواجب علی الامام اذا نظر إلی رجل یسرق، أن یزیره و ینهاه و یمضی و یدعه قلت و کیف ذلک؟ قال لان الحق اذا کان الله فالواجب علی الامام اقامته و اذا کان للناس فهو للناس» (کلینی، 1407: 262/7) «اگر امام ببیند که مردی در حال دزدی است، باید که او را دور کند و از آن کار باز دارد و بگذرد. گفتم: چگونه چنین است؟ گفت: بدان جهت که چون حق مخصوص به خدا باشد، بر امام اقامه آن واجب است، و چون از مردم باشد، پس به دست خود مردم است.» از این روایت سرقت را از مقوله نقض حقوق خصوصی مردم دانسته و بیان می‌دارد وظیفه امام در برخورد با سارق در حین سرقت تنها آن است که از انجام سرقت جلوگیری کند. اما روایات دیگری حد سرقت را پس از مراجعه صاحب حق به قاضی از حقوق الله شمرده است که همانند حد شرب خمر زنا نیازی به طلب صاحب حق ندارد. از جمله روایت حلبی از امام صادق (ع) است

که فرمودند: «پیامبر اکرم (ص) در پاسخ صفوان بن امیه که درخواست گذشت از سارق عبايش را داشت فرمود: هلا کان هذا قبل أن ترفعه إلی یعنی چرا این گذشت را قبل از مراجعه به من نکردی! (حرعاملی، 1409: 38/28) از این روایت می‌توان نتیجه گرفت که سرقت تا قبل از ارجاع به امام مسئله‌ای شخصی تلقی می‌شود و به این جهت از سوی صاحب حق قابل گذشت است ولی پس از ارجاع به امام به موضوعی عمومی تغییر می‌یابد که از اختیار صاحب حق خارج شده و اقدام در مورد آن به امام و دولت اسلامی محول می‌شود. روایت برقی نیز در مورد سارقی که خود نزد امام رفته و به گناهش اقرار نموده می‌گوید «حد او قابل گذشت است» (همان: 41).

عن أبي عبد الله البرقي عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين (ع) قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين (ع) فأقر بالسرقة - فقال له أتقرأ شيئاً من القرآن - قال نعم سورة البقرة - قال قد وهبت يدك لسورة البقرة - قال فقال الأشعث أ تعطل حد من حدود الله - فقال و ما يدريك ما هذا إذا قامت البيئة فليس للإمام أن يعفو - و إذا أقر الرجل على نفسه - فذاك إلى الإمام إن شاء عفا و إن شاء قطع. «از برقی روایت شده است که مردی نزد امیر

المؤمنین (ع) آمد و به سرقت اقرار کرد. امام (ع) به او فرمودند آیا چیزی از قرآن می‌خوانی؟ گفت بله سوره بقره. امام (ع) فرمودند: دستت را به سوره بقره بخشیدم. اشعث گفت آیا حدی از حدود خدا را معطل می‌گذاری؟ امام (ع) فرمودند: تو چه می‌دانی این چیست؟ هرگاه ببیند آورده شود از طرف امام بخششی در کار نیست ولی هرگاه شخص علیه خودش اقرار کرد آن به عهده امام است که ببخشد یا قطع کند»

روایات دیگری هم به کتمان گناهی که به عفاف عمومی جامعه آسیب می‌زند ولی علنی نشده است تصریح نموده‌اند. امام علی (ع) فرموده‌اند: «فوالله لتویته فیما بینه و بین الله افضل من اقامتی الحد علیه» (کلینی، 1407: 188/7) «سوگند به خدا توبه‌ی وی پیش خودش و خدا بهتر است از این که بر وی اقامه‌ی حد کنم.»

3- جهات تشدید کننده و یا تخفیف دهنده حکم نیز در نگاه هدفمند و مصلحت جویانه شریعت مورد توجه قرار گرفته است. کیفر فساد جنسی در مورد کسی که علیرغم وجود طریق مشروع راه نامشروع را برگزیده است با کسی که چنین امکان ارضاء جنسی برایش فراهم نبوده است تفاوت دارد، حد اولی مرگ و حد دومی تنها ضربات شلاق است. روایت حریز هم با اشاره به علت این تفاوت می‌گوید: «الذی یزنی و عنده ما یغنیه» (همان: 178). یعنی مستحق قتل کسی است که با امکان رفع نیاز خود از طریق مشروع اقدام به زنا کرده است.

4- دستور اسلام در مورد زنای به عنف که تعدی نابخشودنی به شخصیت انسانی دیگران است در هر شرایطی محکومیت به مرگ است.

إذا لم تکن المرأة راضیه بالزنا و لکن الرجل اعتدی علیها وهی فی حال السكر أو الاغماء أو النوم، فإنه یحسب من الزنا بالعنف و حکمه الإعدام. ولا فرق فی هذه المسألة بین إقدام الزانی علی إسکار المرأة أو إغمائها و عدم إقدامه. و لم یرد فی الروایات التعبير بالزنا بالعنف بل ورد التعبير بالاغتصاب حیث یرد فی الروایات (الموارد) (مکارم شیرازی، 1427: 327/3).

«هرگاه زن راضی به زنا نباشد اما مرد به او تجاوز کند در حالی که زن در حالت مستی، اغماء و یا خواب به سر می‌برد زنای به عنف محسوب می‌شود و حکم آن اعدام است. و در این مسئله فرقی نیست بین اینکه زانی اقدام به مستی یا اغماء زن کرده باشد یا نه. و در روایات تعبیر زنای به عنف وارد نشده بلکه تعبیر اغتصاب یعنی اجبار و زورستانی وارد شده است به طوری که بر همه این موارد صدق می‌کند.»

مرد ذمی هم که از امنیت و تسامح بزرگوارانه جامعه اسلامی سوء استفاده می‌کند و به حریم عفاف زن مسلمان تعدی می‌کند جزایش مرگ است. عن ابی عبد الله (ع) قال: سألته عن یهودی فجر بمسلمة قال یقتل» (حرعاملی، 1409: 141/28) «از ابی عبدالله روایت شده است که از او در مورد یهودی‌ای که با مسلمانی زنا کرد پرسیدم، فرمود کشته می‌شود.»

روایت محمد بن سنان از امام رضا (ع) در بیان علت محکومیت به مرگ کسی که سه بار محکوم به تازیانه شده می‌گوید: «علة القتل فی اقامة الحد فی الثالثة لاستخفافهما و قلّة مبالاتهما بالضرب حتی کانهما مطلق لهما الشیء» (قمی، 1385: 546/2) «علت این که شخص دو بار حد خورده را در مرتبه سوم می‌کشند آن است که وی به حکم الهی استخفاف نموده و باکی از خوردن حد ندارد گویا دو حد قبل نادیده گرفته شده است.» یعنی احساس آزادی مطلق و بی‌اعتنائی کاملاً به حدود الهی از سوی کسی که سه بار در رابطه با زنا به تازیانه محکوم شده و مجدداً اقدام نموده است عامل تشدید مجازات اوست.

5- تأمین امنیت برای افراد اجتماع تنها با ناامن کردن جامعه برای جانان امکان پذیر است. تشریح قصاص و باز گداردن دست خانواده مقتول برای قصاص این هدف را تأمین می‌نماید.

در تبیین آیه شریفه: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (سوره‌ی بقره/179). از امام سجاد (ع) چنین نقل گردیده است؛ زیرا کسی که تصمیم به قتل دیگری دارد با وجود حکم قصاص دست از قتل می‌کشد. بنابراین هم او و هم کسی که اراده قتلش را داشت از مرگ نجات می‌یابند. دیگران هم با وجود این حکم اصلاً به فکر چنین جنایتی نمی‌افتند.» (حرعاملی، 1409: 55/29).

الحسن بن علی العسکری (ع) فی تفسیره عن آبائه عن علی بن الحسین (ع) قال: و لكم فی القصاص حیاة لأن من هم بالقتل فعرف أنه يقتص منه - فكف لذلك عن القتل كان حیاة للذی هم بقتله - و حیاة الجانی قصاص الذی أراد أن یقتل - و حیاة لغيرهما من الناس إذا أعلموا أن القصاص واجب - لا یجرون علی القتل مخافة القصاص.» (امام حسن عسکری (ع) در تفسیرشان از اجدادش از علی بن حسین (ع) نقل می‌نماید و برای شما در قصاص حیات است زیرا هرکس قصد کشتن کسی را داشته باشد و بداند که قصاص می‌شود پس به خاطر آن علم از قتل خودداری می‌کند در این صورت علم به قصاص موجب حیات کسی است که قصد کشتن او را داشته است و موجب حیات جانی از قصاص قتلی است که آن را اراده کرده است و برای سایر افراد نیز مایه‌ی حیات است چراکه می‌دانند که به دنبال قتل، قصاص وجود دارد و از خوف قصاص مرتکب قتل نمی‌شوند.» و از سوی دیگر از آنجا که هدف ایجاد امنیت در جامعه با صرف اجازه قصاص به اولیاء مقتول تحقق می‌یابد و نیازی به اجرای آن در همه موارد نیست اسلام اولیای مقتول را به عفو و گذشت تشویق نموده است.

۶- حدود الهی نیز همانند قصاص با هدف اقامه عدل و باز داشتن انسان‌ها از دست زدن به گناه و جنایت تشریح شده است. بر اساس روایاتی خداوند محدوده‌هایی را برای زندگی انسان‌ها تعیین نموده و خروج از آن محدوده‌ها را هم مستحق حد و کیفر دانسته است (کلینی، 1407: 175/7).

«محمد بن یحیی عن سماعه عن أبي عبد الله (ع) قال إن لكل شيء حد و من تعدی ذلک الحد کان له حد.» کارکرد حدود الهی دفاع از حقوق انسانهایی است که از سوی دیگران به نوعی درد و رنج مادی و یا معنوی گرفتار شده‌اند. اقامه حدود الهی نوعی دفاع از نظام عدل در ساحت تشریح و تکوین است. روایتی در کافی بیان می‌دارد: «بعث الله رجلاً فیحیون العدل فتحیی الأرض لآحیاء العدل» (کلینی، 1407: 174/7). «خداوند مردانی را بر می‌انگیزاند (مبعوث می‌کند) که عدل را زنده می‌کنند، پس زمین با زنده شدن عدل زنده می‌شود» روایات دیگری اجرای حدود را موجب پاک شدن مجرم از گناه و منتفی شدن عقوبت اخروی او دانسته است. روایتی در کتاب وسایل در این باره بیان می‌دارد: «علة ضرب الزانی علی جسده بأشد الضرب لمباشرة الزنا و استلذاذ الجسد کله به فجعل الضرب عقوبة له و عبرة لغيره» (حرعاملی، 1409: 94/28) «وارد آوردن تازیانه‌های سخت بر بدن زناکار علاوه بر عبرت آفرینی برای دیگران برای آن است که گناهکار همان گونه لذت عمل حرام را با جسم خود حس کرده کیفر آن را هم با جسم خود لمس نماید.»

۷- نکته پایانی درباره حدود آن است که اگر در مواردی اجرای حدود اهداف و مصالح مورد نظر شریعت را تأمین نکند و بلکه بر عکس مفسد بزرگتری را ایجاد کند، در این صورت شریعت اسلامی به امام و دولت اسلامی اجازه داده است اجرای آن را متوقف سازد. روایت شیخ طوسی از علی علیه السلام نقل کرده است: «لا أقیم علی رجل حدا بارض العدو حتی یخرج منها مخافة أن تحمله الحمیة فیلحق بالعدو (طوسی، 1407: 40/10) «در سرزمین دشمن بر کسی حد جاری نمی‌کنم تا از آن خارج شود به خاطر ترس گرفتار شدن وی به تعصب و ملحق شدن وی به دشمن» بر اساس این مناط و مصلحت منصوص هر زمان که امام مسلمین با نگاهی ژرف و حکیمانه اجرای حدود را مستلزم مفسد بزرگتری دید می‌تواند تا مرتفع شدن موانع دست از اجرای حدود بردارد. نکره در سیاق نفی شمول حکم را نسبت به تمامی حدود افاده می‌کند و لزوم رعایت

کامل مصالح در اجرای حدود الهی را اثبات می‌نماید. تسامح پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) در اجرای حدود در مورد گناهکارانی که به گناه خود اقرار و اعتراف کرده بودند و خواستار اجرای حدود الهی بر خود شده‌اند نیز نشان می‌دهد که هر گاه اهداف و مقاصد مورد نظر شارع بدون اجرای حدود محقق شده از اجرای آن چشم پوشیده‌اند. گذشت از گناه زناکاری که به گناهش اقرار نموده و در حین رجم از صحنه می‌گریزد نمونه دیگری از این نگاه مصلحت‌گرایانه اسلام است (صدرحسینی، 1386: 13).

۴-۲ مقاصد شریعت در تفاوت حکم مسلمان و غیر مسلمان در قصاص

از مباحث قابل توجه در بحث مقاصد شریعت، تفاوت حکم قصاص مسلمان و غیر مسلمان است. بر اساس برخی روایات اگر مسلمانی عمداً غیر مسلمانی را به قتل برساند، از قصاص معاف می‌باشد ولی در صورت عکس، قاتل غیر مسلمان باید قصاص شود و یا دیه کامل بپردازد. روایت کافی می‌گوید «المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم» (کلینی، 1407: 403/1) «مسلمانان برادر هستند که خونشان با هم برابر است». تفاوتی میان مسلمانان نیست هر مسلمانی در هر مرتبه از ایمان و تقوی و یا مرتبت با مسلمانان دیگر هم‌تراز است ولی میان مسلمان و غیر مسلمان اجتماعی در مسئله قصاص تساوی وجود ندارد.

«و المسلم أخو المسلم و المسلمون إخوة یذ واحد علی من سواهم تتكافأ دماؤهم یسعی بذمتهم أدناهم و یرد علیهم أقصاهم ولا یقتل مسلم بکافر» (ابن ابی الحدید، 1404: 281/2) «و مسلمان برادر مسلمان است و مسلمانان برادرانند که دستی واحد بالای دست غیر خودشان هستند، خونشان با هم برابر است و پایین‌ترین افراد مسلمان به غیر مسلمان پناه می‌دهد و نیز می‌تواند اسرای کفار را آزاد کند و مسلمان با قتل کافر کشته نمی‌شود».

نکته مهم آن است که این تفاوت را نباید معلول اختلاف مسلمان و غیر مسلمان در شأن و مرتبه انسانی دانست. می‌توان گفت که از دیدگاه اسلام انسان غیر مسلمانی که به حضيض شرک تنزل نکرده است از شأن انسانی کامل برخوردار و تمامی حقوقی را که لازمه مرتبه و منزلت انسانی اوست دارا می‌باشد. به همین دلیل مسلمان و غیر مسلمان هر دو باید در جامعه اسلامی از معیشت کافی و امنیت کامل که حق انسانی آنهاست برخوردار باشند. تساوی مسلمان و ذمی در محکمه و در برابر قانون که اصل مسلم اسلامی است گویای همین امر است. همسان بودن مسلمانان و غیر مسلمانان در استفاده از حق امنیت اجتماعی (که لازمه مرتبه انسانی آنهاست) موجب شده اسلام با هر عامل تهدید کننده این امنیت به شدت برخورد کند می‌گوید: «اگر مسلمانی کشتن غیر مسلمان را تکرار کند به گونه‌ای خفت بار کشته می‌شود» (حرعاملی، 1409: 107/28)

ابن الحسن المیثمی، عن أبان، عن إسماعیل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن المسلم هل یقتل بأهل الذمه؟ قال: لا. إلا أن یكون معوداً لقتلهم فیقتل و هو صاغر».

«از ابو عبد الله صادق (ع) پرسیدم: آیا مسلمان را به خاطر یهود و نصاری قصاص می‌کنند؟ ابو عبد الله گفت: نه، مگر که عازم کشتار آنان باشد، که در آن صورت با ذلت و خواری کشته خواهد شد».

کیفر مرگ «خفت بار» برای مسلمانی که جان غیر مسلمانها را تهدید می‌کند نشان روشنی از توجه اسلام به رعایت حقوق انسانی آنان می‌باشد. کلام دردناک مولی امیر المومنین علی علیه السلام درباره تعرض سپاهیان معاویه به زن غیر مسلمان ذمی که فرمود: جا دارد یک مسلمان از واقعه هتک امنیت اجتماعی غیر مسلمان بمیرد؛ شأن و منزلت انسانی غیر مسلمانان را در اندیشه اسلامی تبیین و اثبات می‌نماید (ابن ابی الحدید، 1404: 74/2).

«و لقد بلغنی أن الرجل منهم کان یدخل علی المرأة المسلمة و الأخری المعاهدة فیتزعزع حجلها و قلبها و قلائدها و رعائها ما تمتنع منه إلا بالاسترجاع و الاسترحام ثم انصرفوا وافرین ما نال رجلا منهم کلم ولا أریق له

دم فلو أن امرأ مسلماً مات من بعد هذا أسف ما كان به ملومة بل كان به عندي جديراً» (نهج البلاغه، 1379: 35)

«و بمن خبر رسیده که یکی از لشکریان ایشان بر یک زن مسلمان و یک زن کافر ذمی داخل می‌شده و خلخال و دست بند و گردن بندها و گوشواره‌های او را می‌کنده، و آن زن نمی‌توانسته از او ممانعت کند مگر آنکه صدا به گریه و زاری بلند نموده از خویشان خود کمک بطلبد، پس دشمنان از این (کارزار) با غنیمت و دارایی بسیار باز گشتند در صورتیکه به یک نفر از آنها زخمی نرسید و خونی از آنها ریخته نشد، اگر مرد مسلمانی از شنیدن این واقعه از حزن و اندوه بمیرد، بر او ملامت نیست، بلکه به نزد من هم به مردن سزاوار است.»

با این وجود غیر مسلمان از همه‌ی مزایا و منزلتی که یک مسلمان در جامعه اسلامی از آن برخوردار است بهره‌مند نیست. زیرا غیر مسلمان شهروندی محسوب می‌شود که در عین حق‌گریزی و انحراف از صراط مستقیم رأفت اسلام او را در حمایت خود قرار داده و به او حیات انسانی بخشیده است بدون آنکه نقیصه‌ی بزرگ او در بعد اعتقادی، اخلاقی و رفتاری‌اش جبران شده باشد. بنابر این تفاوت میان او و انسان مسلمان در آن دسته از حقوق شهروندی که لازمه شخصیت انسانی فرد نیست قابل درک است. یکی از این حقوق که لازمه انسانیت و منزلت انسانی نیست حق قصاص است. توضیح این که قصاص قانونی است که براساس مصالح اجتماعی وضع شده است و از این رو در آئینها و نظامهای حقوقی مختلف جایگاه یکسانی ندارد. برخی مکاتب حقوقی آن را باور داشته و برخی آن را نپذیرفته‌اند. آنچه شأن انسانی اقتضا می‌کند دفاع کامل از امنیت و جان هر انسان و ضایع نشدن خون او پس از ریخته شدن است که اسلام با دفاع مساوی از امنیت مسلمان و غیر مسلمان و نیز پرداخت دیه به اولیای دم غیر مسلمان آن را تأمین کرده است. پذیرش پرداخت دیه به جای قصاص در قتل یک مسلمان توسط مسلمان دیگر و حتی توسط فردی غیر مسلمان «یجوز للولی أخذ الدیة بدلا عن القصاص الذی هو حقه» (موسوی خویی، 1410: 52) «ولی دم به جای قصاصی که حق اوست می‌تواند دیه بگیرد» همین نکته را که قصاص حقی مرتبط با شأن انسانی نمی‌باشد تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که در مقابل خون انسان دو بدل قرار داده شده یکی جان قاتل و دیگری دیه است. برای خون غیر مسلمان نیز به دلیل منزلت انسانی او پرداخت دیه الزام شده است ولی قصاص فرد مسلمان در برابر غیر مسلمان تجویز نشده است. «فلا یقتل مسلم بکافر و لکن یعزر بقتل الذمی و المعاهد و یغرم دیه الذمی و قیل: إن اعتاد قتل أهل الذمة اقتص منه بعد رد فاضل دیته» «مسلمان با قتل کافر قصاص نمی‌شود ولی با قتل ذمی و کسی که با مسلمانان پیمان بسته است، تعزیر می‌شود و باید دیه دمی را بپردازد و گفته می‌شود اگر کشتن اهل ذمه را تکرار کند بعد از این که ذمی مازاد دیه مسلمان را بپردازد قصاص می‌شود» (همان)

در حقوق ایران و مطابق قانون مجازات ۱۳۷۰، احکام قصاص میان مسلمانان و کفار جاری بود؛ به این نحو که اگر مسلمانی کشته شود، قاتل قصاص می‌شد؛ اعم از این که مسلمان باشد یا کافر. (ماده ۲۰۷ قانون مجازات) اما چنان چه کافری کشته می‌شد، قاتل در صورتی قصاص می‌شد که او هم کافر باشد؛ بنابراین مسلمان به دلیل قتل کافر ذمی قصاص نمی‌شد، و تنها به پرداخت دیه و مجازات تعزیری مقرر در قانون تعزیرات در صورت بیم تجری مرتکب یا دیگران محکوم می‌شد. به علاوه همه مقررات قصاص (نفس و عضو) میان کفار ذمی نیز عیناً جاری می‌شد، اگرچه پیرو دو دین مختلف بودند. بنابراین مرد ذمی در برابر مرد ذمی و زن ذمیه در برابر زن ذمیه، قصاص می‌شدند اما اگر مقتول زن ذمی بود باید والدین او قبل از قصاص، تفاضل دیه را که همان نصف دیه مرد ذمی بود به قاتل می‌پرداخت. (ماده ۲۱۰ قانون مجازات)

در قانون مجازات 1392، بر خلاف قانون پیشین با تفصیل بیشتری به احکام و جزئیات جنایت‌های ارتكابی میان مسلمانان و غیر مسلمانان پرداخته شده و علاوه بر کلیات، بالغ بر ۱۰ ماده به این امر اختصاص یافته است. در قانون کنونی، احکام یادشده با اندکی تغییر در عبارات قانونی، طی مواد ۳۱۰ و ۳۱۱ مورد تأکید قرار گرفته است همچنین مسائل دیگری که در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، احکام آنها به سکوت برگزاشده بود به صراحت مورد حکم قرار گرفته است که به طور مختصر به آنها اشاره می‌کنیم.

در ماده ۳۱۰ قانون مجازات 1392، مجنی علیه به دو دسته مسلمان و غیر مسلمان و سپس غیر مسلمانان به چهار دسته ذمی، مستأمن، معاهد و «غیر اینها» تقسیم شده‌اند که در ذیل به اختصار به بیان مفهوم هر کدام پرداخته می‌شود و سرانجام احکام و مقررات مربوطه را بیان می‌شود.

ذمه در لغت به معنی امان و پیمان است و در اصطلاح فقه، «اهل ذمه که نوعاً به آن اهل کتاب اطلاق می‌شود عبارت‌اند از، پیروان ادیانی غیر از اسلام که پیامبرشان دارای کتاب آسمانی است یهودیان و مسیحیان از مصادیق بارز اهل ذمه‌اند و زرتشتیان نیز به سه گروه یادشده ملحق شده‌اند. اهل ذمه تنها گروهی هستند که اسلام به آنها اجازه زندگی مسالمت آمیز در کشورهای اسلامی را داده و امنیت جان و مالشان را متعهد شده است» (پورمحمد، 1393: 26).

«مستأمن از امان اخذشده است و در لغت به معنی آرامش و امنیت و ترس نداشتن و در اصطلاح اجازه‌ای است که به کافر در زمان صلح داده می‌شود تا بتواند به سرزمین اسلامی وارد شود. معادل آن در فارسی پناهندگی است. به عبارت دیگر، امان یا پناهندگی عقدی است که میان حاکم اسلامی و کافر بسته می‌شود تا کافر بتواند وارد کشور اسلامی شود. بنابراین به درخواست پناهندگی یا اجازه ورود، استیمان و به شخصی که پناهندگی می‌گیرد، مستأمن و نیز معاهد می‌گویند». به عقیده برخی مستأمن کسی است که اسلام ندارد و با حکومت اسلامی عقد ذمه منعقد نکرده اما به اذن دولت اسلام به منظور تجارت با سفارت یا نیاز دیگر وارد قلمرو اسلام می‌شود و چون به او امان از تعرض داده شده او را مستأمن می‌گویند. امان مستأمن، امان مطلق است و مقید به وقت معینی نیست (دبیری، 1392: 45).

معاهد کافری است که با حکومت اسلام پیمان صلح مهادنه برقرار کرده و امان او امان موقت است. مهادنه، قرارداد صلح موقتی است که بین حکومت اسلامی با اجانب (اعم از اهل کتاب و غیر اهل کتاب) که بین آنان و مسلمانان حالت جنگ حکم فرما بوده، بسته می‌شود. در این عقد حتماً مدت قرار داد معین بوده است. در ماده ۳۱۰ از غیر مسلمانانی نیز یاد می‌شود که مشمول هیچ یک از عناوین سه گانه ذمی، مستأمن و معاهد نیستند چنانچه این افراد، بدون رعایت قوانین و مقررات مربوط وارد ایران شوند، جان آنان هیچ گونه ارزشی ندارد و در صورتی مورد جنایت قرار گیرند مستحق مطالبه قصاص و دیه نخواهند بود؛ اما اگر با رعایت قوانین و مقررات مربوط وارد ایران شوند، در حکم مستأمن محسوب و مشمول احکام و قوانین مربوط به افراد مستأمن خواهند بود (خسروشاهی، 1380: 87).

مطابق با ماده ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر: «همه افراد در پیشگاه قانون یکسان‌اند و حق دارند که بی هیچ تفاوت از پشتیبانی قانون به طور برابر استفاده کننده در اسلام، مسئله قتل و کشتن نفوس امری خصوصی تلقی شده و با آنکه حکومت موظف به دخالت و اجرای عدالت قضایی و تعیین تکلیف قضایی می‌باشد؛ اما با این حال پس از اثبات واقع و مشخص نشدن قاتل ادامه امر و تعیین تکلیف و اعمال مجازات و عدم مجازات به واسطه صلح بر دیه و یا عفو بر عهده اولیای دم گذارده شده است. اما در رابطه با جنبه عمومی آن قانون مجازات اسلامی، مستند قانونی دخالت دولت در این امر است.

سیاست کیفری ایران با الهام از منابع فقهی، ضمانت اجرای یکسانی را برای قتل تمامی انسانها پیش بینی نکرده است. مهم‌ترین تفاوت در این زمینه، انحصار تعیین کیفر قصاص نسبت به بزه دیدگان مسلمان است. از این روست که بر اساس فتاوی‌های مشهور فقهای امامیه، نسبت به قتل مسلمان توسط هر انسان با هر گرایش دینی و اعتقادی، مجازات قصاص تعیین شده است. لیکن برای قتل کافر توسط مسلمان، اجازه اعمال حق قصاص اعطا نشده است (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۲). اما قانون گذار در قانون مجازات ۱۳۹۲ رویکرد جدیدی در این زمینه ارائه نداده است. در عین حال ناگفته نماند در زمینه حبس تعزیری برای تمامی بزه دیدگان قتل، پیشرفت محسوسی مشاهده می‌شود با این توضیح که مقنن قانون مجازات اسلامی پیشین و در ماده ۶۱۲ مقرر کرده بود که هرگاه قتل عمدی واقع شود و قصاص به هر علتی منتفی شود، حبس کیفر قابل اجرا خواهد بود و از آنجا که در برخی موارد قتل، مانند قتل کافر توسط مسلمان، از همان ابتدا قصاص وجود نداشت تا منتفی شود، تفسیر ماده فوق به طرفی تمایل پیدا کرد که شامل مواردی مانند قتل کافر توسط مسلمان نشود (آقایی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۴۲). قانون مجازات ۱۳۹۲ به صورت کامل، با الهام از مواد ۱، ۲ و ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر خلأ تقنینی در این زمینه را برطرف نموده و حتی در ماده ۳۱۰ برای قتل غیر مسلمانانی که ذمی، معاهد و مستأمن نیستند نیز ضمانت اجرای کیفری تعزیری تعیین نموده است. در واقع مقنن، بسته به وضعیت اعتقادی بزه دیده، ضمانت اجراهای مختلفی را در نظر گرفته است. در صورت مسلمان بودن مقتول، ضمانت اجرای قصاص در نظر گرفته است و هرگاه بزه دیده در زمره اقلیت‌های دینی مقبول قانون اساسی ایران باشد ضمانت اجرای دیه معادل دیه مسلمان به همراه حبس تعزیری تعیین نموده است و هرگاه بزه دیده، خارج از دو دسته پیشین باشد تنها ضمانت اجرای حبس تعزیری تعیین کرده است؛ سیاست کیفری که بخشی از مطالبات حقوق بشری را در برابری بر مبنای اعتقادات و حق حیات افراد برآورده ساخته و می‌تواند نظم عمومی جامعه را نیز بهتر تأمین نماید، چراکه مرتکب نمی‌تواند به بهانه آنکه مقتول دارای وضعیت اعتقادی خاصی بوده از تمامی مجازات‌ها رهایی یابد.

۳-۴ مصالح تفاوت دیه زن و مرد

علت و مصلحت تفاوت مقدار دیه زن و مرد با توجه به این نکته قابل درک است که در دیدگاه اسلام نه تنها زن از شخصیت انسانی همانند با مردان برخوردار است بلکه در مرتبه و منزلت ثانوی اجتماعی نیز میان زن و مرد مسلمان هیچ تفاوتی نیست. آیه شریفه: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (سوره‌ی حجرات/۱۳) به روشنی بیان نموده است که از لحاظ مرتبه ارزشی هیچ وجه تمایزی میان زن و مرد وجود ندارد. عدم تفاوت میان زن و مرد در حکم قصاص مؤید این امر است. تفاوت زن و مرد در مقدار دیه صرفاً بر نکته‌ای اجتماعی و اقتصادی مبتنی است. تذکر این نکته لازم است که دلیل پرداخت دیه به خانواده مقتول با وجود حق قصاص (حذاء، ۱۴۱۳: ۵۴۳) و یا عفو برای آنها چیزی جز جهت مادی و ارزش مالی آن نمی‌باشد.

«قال ابن عقیل: فإن عفی الأولیاء عن القود لم یقتل، و کانت علیه الدیة، لهم جمیعاً لنا: قوله تعالی النفس بالنفس و قوله تعالی و الجروح قصاص و عموم قوله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و قوله تعالی کتب علیکم القصاص فی القتلی، الحر بالحر و ما رواه جمیل بن دراج عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السلام قال العمد کل ما عمد به الضرب ففیه القود»

«ابن عقیل می‌گوید: اگر اولیاء دم از قصاص بگذرند، قاتل کشته نمی‌شود ولی دیه بر عهده اوست که برای همه‌ی اولیای دم است. دلیل ما قول خدای متعال است که می‌فرماید: نفس در برابر نفس قصاص می‌شود و جراحت‌ها نیز قصاص دارند؛ و عموم قول خداوند: پس شما نیز به مثل آن بر او تعدی کنید؛ و قول خداوند

متعال: در مورد کشته شدگان حق قصاص بر شما مقرر شده است آزاد در برابر آزاد و آن چه جمیل بن دراج از امام باقر (ع) و یا امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود: عمد در هر موردی است که زدن در آن عمدی باشد، پس در آن قصاص است»

با کشته شدن یک مرد، نان آور امروز زن و فرزند پشتوانه فردای پدر و مادر از دستشان رفته است دیه باید به نحوی این خلاء و نقیصه حیاتی را جبران کند و رنج معیشت آنان را کاهش دهد. با قتل یک زن توسط مرد یا زن دیگر، خانواده زن مقتول نان آوری را از دست نداده‌اند تا بخواهند از دیه زن زندگی همسر و فرزندان و یا پدر و مادری را تأمین کنند. بنابراین کاهش پرداخت دیه به خانواده وی از سوی مردی که غالباً خانواده‌اش به این مبلغ نیاز دارند امری معقول خواهد بود. در صورتی که خانواده زن مقتول بخواهند مرد قاتل را قصاص کنند باز به این دلیل که سایه نان آوری را از سر خانواده‌اش کم می‌کنند باید نصف دیه را به خانواده او که به چنین مصیبتی دچار می‌شوند بپردازند. ممکن است پرداخت نصف دیه به خانواده قاتل عاملی برای صرف نظر کردن آنان از قصاص شود در این صورت هم خواست اسلام در مورد اولویت عفو تحقق یافته است. به عبارت دیگر نصف دیه‌ای که خانواده زن مقتول به خانواده قاتل صرف گذران زندگی آنان پس از دست رفتن نان آورشان می‌شود و همینطور دیه دو برابری که خانواده مرد مقتول می‌گیرد به جای نفقه‌ای است که مرد مقتول برایشان تهیه می‌کرده است ولی نصف دیه‌ای که خانواده زن مقتول می‌گیرد مبلغی است که به آنان می‌رسد بدون آنکه در تأمین مخارج زندگی چیزی از دست داده باشند. تا اینجا سخن از دیه قتل بود اما در «دیه جرح و قطع عضو» تفاوت میان زن و مرد تنها در صورتی پیش می‌آید که مقدار دیه بیش از یک سوم دیه کامل باشد. تا پیش از این مقدار یعنی در مواردی که جراحات وارده جراحی سخت و اخلال‌کننده در توانایی و کارایی انسان نباشد دیه زن و مرد یکسان است. در تحلیل مناط و مصلحت این تفاوت می‌توان گفت به دلیل آن که در شریعت اسلام مرد نقش نان آوری و تأمین هزینه‌های زندگی را بر عهده دارد و زن مسئولیتی در این امر ندارد در برابر جراحات سنگینی که بر مرد وارد می‌شود و به نحوی در کارایی و توانایی او برای فعالیت و تلاش درآمد زایش تأثیر منفی می‌گذارد و آنرا تقلیل می‌دهد باید به دیه‌ای بیش از دیه‌ی زن دست یابد تا از آن برای جبران تقلیل کارایی اش سود جوید ولی در جراحات کمتر از یک سوم دیه که در کارایی و نان آوری مرد - که وجه تمایزش با زن است - تأثیر چندانی ندارد دلیلی بر وجود تفاوت میان مقدار دیه زن و مرد نیست و از دید یکسانی استفاده می‌کنند (صدرحسینی، ۱۳۸۶: ۱۳). با این حال امروزه با توجه به تغییر شرایط جوامع و با توجه به اینکه در برخی خانواده‌ها زنان مسئول تأمین مخارج خانواده هستند و به نوعی نان‌آور خانواده محسوب می‌شوند؛ شایسته است قانونگذار درصدد اصلاح قانون دیه برآید تا دیه زن و مرد قانوناً برابر شود چراکه باید بیان نمود؛ حکم دیه و تفاوت آن در زن و مرد برگرفته از نص قرآنی نیست، بلکه برگرفته از روایات است و روایات خلاف آن نیز وجود دارد و به همین سبب قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ بر اساس آن روایات شاهد تغییرات جزئی است که سعی نموده با اتخاذ راهکارهایی بخشی از نابرابری بر مبنای جنسیت و تبعیض را رفع نماید. که می‌توان به جبران تفاوت دیه زن از طریق صندوق تأمین خسارت‌های بدنی و پرداخت دیه توسط بیت المال، در مواد ۴۷۴ و ۴۷۵ قانون مجازات اسلامی اشاره نمود.

باید گفت؛ پیش بینی جبران تفاوت دیه زن از صندوق خسارت‌های بدنی اقدامی جهت کاستن از نابرابری جنسیتی و تبعیض میان زنان و مردان است. قانون‌گذار در تبصره ماده ۵۵۱ مقرر کرده است: «تبصره - در کلیه جنایاتی که مجنی علیه مرد نیست، معادل تفاوت دیه تا سقف دیه مرد از صندوق تأمین خسارتهای بدنی پرداخت می‌شود. در این تبصره کلمه «مجنی علیه» قید شده است. اما معنای عامی است که شامل مقتول هم می‌شود، مؤید ادعا این است که ذیل فصل اول از بخش دوم کتاب دیات، با عنوان «دیه نفس» آمده است.

اگرچه پیش بینی جریان تفاوت دیه از صندوق تأمین خسارتهای بدنی می‌تواند اقدامی مفید و دارای جنبه حمایتی تلقی شود اما دارای ایراداتی است، زیرا اولاً، پرداخت مازاد دیه زن منوط به این است که جنایت وارد بر زن مشمول جنایات عمدی مستوجب قصاص نباشد. و دیگر این که، صندوق تأمین خسارتهای بدنی بیت المال محسوب نمی‌شود، دارای ماهیتی غیردولتی است که بخشی از سرمایه آن از طریق بیمه گذاران تأمین می‌شود. به نظر می‌رسد پرداخت مابه‌التفاوت دیه زن و مرد از صندوق جبران خسارت بدنی و در عمل از بیت المال راهکار درستی نیست چراکه پرداخت این مابه‌التفاوت دیه زن و مرد از محل بودجه‌های عمومی که متعلق به همه جامعه است تأمین می‌شود و ممکن است زمینه‌ساز برخی از نارضایتی‌ها گردد و سبب گردد که این سؤال ایجاد شود که چرا جهت تطبیق شرایط روز جامعه و قوانین شرعی باید از جیب مردم هزینه شود؟ و از سوی دیگر نیز صندوق تأمین خسارتهای بدنی برای پرداخت اختلاف دیه توان مالی بسیار پایینی دارد و نظر به کم بودن بودجه این صندوق، این رأی هم مثل برخی قوانین که وجود دارند، اما به دلیل کمبود بودجه اجرایی نمی‌شوند (مثل قانون حقوق سربازان وظیفه) عملاً ضمانت اجرایی نخواهد داشت. پس چنانچه پیش از این نیز اشاره شد؛ شایسته است قانونگذار درصدد اصلاح قانون دیه برآید تا دیه زن و مرد قانوناً برابر شود

نتیجه‌گیری

باید گفت؛ باب امور کیفری باب گسترده‌ای است که اسلام با رعایت قاعده‌ی عدالت در این باب خود را با دقت در رعایت عدل و توجه به حقوق از دیگر مذاهب و مکاتب مستثنا می‌کند. در ابواب مختلف فقهی کیفری، مقاصدی نهفته است که فقیه با در درجه اول قرار دادن آن مقاصد و با تتبع در آیات و روایات و منابع فقهی خود به استنباط و اجتهاد می‌پردازد. از آنجا که بحث دماء و نفوس محترمه در این باب مطرح است کار فقیه سخت‌تر می‌شود لذا توجه به مقاصد عالی و جزئی احکام در این باب کمک فراوانی به فقیه در دقت اجتهادی‌اش خواهد کرد. در حقوق کیفری اسلام، در بحث از فلسفه‌ی کیفر و همچنین در مسائل مربوط به تطبیق و اجرای حدود، دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی وجود دارد. برخی بر این باورند که هدف، سزای مرتکب و تنبیه وی است؛ ضمن آن که، باید تشفی خاطر مجنی علیه و رضایت بزه دیده در اجرای مجازات مورد توجه قرار گیرد؛ اگر صرف نصوص اسلامی اجرا شود، با توجه به حکمت موجود در تشریح این احکام، اجرای کیفر موجب بازدارندگی خاص و عام است، پس نمی‌توان اجرای حدود را تعطیل کرد از سوی دیگر، برخی از امکان تغییر مجازات سخن گفته و معتقدند بدین دلیل که مقررات اسلام در یک شرایط محیطی و زمانی خاص وضع شده و در برخی موارد با شرایط امروز جامعه‌ی انسانی همخوانی ندارد، نمی‌توان بر اجرای کیفر به همان شکل دوران رسالت پیامبر (ص) تأکید کرد. اما، بحث از دیدگاه مقاصدی در تقنین و اجرای کیفر و توجه به مبانی و اهداف احکام در این رویکرد، می‌تواند تفسیر و نگرشی دیگر را نسبت به چگونگی اجرای مجازات و هدف آن بیان کند. در این نگاه، هدف توجه به اهداف عام و خاص شریعت اسلامی بوده و کیفر نیز از این زاویه نگریسته می‌شود. می‌توان گفت در جهت اجرایی کردن عدالت و توجه به مفهوم قسط، در حقوق کیفری اسلام صرف ارتکاب جرم، موجب اجرای کیفر نمی‌باشد؛ بلکه باید با توجه به مقاصد مورد نظر و نیز وجود شرایط پیشینی اجرای مجازات و تحقق مصالح فرد و جامعه، کیفر اجرا شود؛ در این راستا نیز، هدف اساسی اصلاح مرتکب است و زجر، هدف اولیه نیست.

شایسته است به جهت اهمیت مقاصد شریعت در استنباط و کارکردهای آن، همان گونه که در اصول فقه از حجیت مباحثی مانند شهرت، سیره، اجماع، قول لغوی و قیاس بحث می‌شود، از حجیت مقاصد شریعت نیز بحث شود و شباهت‌ها و تمایزات میان مقاصد شریعت با ادله فرعی اهل سنت مانند استحسان، قیاس، مصالح مرسله و ... آشکار شود. پس از کشف مقاصد شریعت به گردآوری آنها در مجموعه‌ای با همین عنوان همت گماشته و در اختیار دیگران قرار داده شود. این کار باعث می‌شود، مقاصد شریعت به مثابه اصولی تنظیم شده و آماده در آیند. در این صورت، اشتباه کمتری در تشخیص مقاصد شریعت رخ می‌دهد و این مقاصد از ضمانت بیشتری برخوردار می‌شوند. از سوی دیگر این امر سبب می‌شود در تشخیص مقاصد شریعت از پیش داوری‌ها پرهیز شده و از بسیاری حساسیت‌های ناروا پیشگیری شود.

منابع

قرآن کریم، ترجمه سید محمد رضا صفوی

نهج البلاغه (1379)، ترجمه سیدعلی تقی فیض الاسلام، تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام

1. ابن ابی حدید، عبدالحمید بن هبه الله (1404)، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ج 2
2. اسلامی، سیدحسن (1374)، اهداف دین درنگی در نظریه‌ی المقاصد عندالامام الشاطبی، نشریه نقد و نظر، ش. 5، ج 1
3. اصفهانی، محمدحسین (1374)، نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، قم: انتشارات سید الشهداء، ج 2
4. آقای‌نیا، حسین (1394)، جرائم علیه اشخاص، تهران: نشر میزان
5. ایزدهی، سیدسجاد (1393)، مصلحت در فقه سیاسی یعه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
6. بخاری، محمد بن اسماعیل (1409)، ادب المفرد، بیروت: دارالبشائر الاسلامیه
7. پورمحمد، اباست (1393)، قصاص غیرمسلمان در قانون جدید مجازات اسلامی، همایش منطقه‌ای و آسیب‌شناسی قانون مجازات اسلامی، کتاب قصاص، دانشگاه آزاد اسلامی مراغه
8. حداء، حسن بن علی بن ابی عقیل (1413)، حیاة ابن عقیل و فقهه، قم: مرکز المعجم الفقهی
9. حرعاملی، محمد بن حسن (1409)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ج 28
10. خسروشاهی، قدرت‌الله (1380)، فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام، قم: نشر بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم)
11. دبیری، طاهره (1392)، بررسی نظریه‌ی مقاصد شریعت، طح پژوهشی دانشکده الهیات و معارف قم
12. رستمی نجف آبادی، حامد (1395)، مصلحت و مجازات‌های حدی، تهران: انتشارات خرسندی
13. سبحانی تبریزی، جعفر (1425)، اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی
14. شاطبی، ابراهیم بن موسی اللخمی الغرناطی المالکی (1422)، الموافقات، بیروت: دارالکتب العلمیه،

15. شوشتری، مهدی (1394)، رویکرد فقیهان امامیه به مقاصد شریعت در ابواب معاملات، طرح پژوهشی دانشگاه فردوسی مشهد
16. صدرحسینی، علیرضا (1386)، نگاهی به مقاصد شریعت و مصالح احکام در برخی ابواب فقهی، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی
17. طوسی، محمد بن حسن (1407)، تهذیب الاحکام، (محقق/ مصحح: حسن موسوی حرسان)، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج 10
18. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم: مکتبه المفید، ج 2
19. قادری، عبدالله بن احمد (1406)، الحدود و السلطان، جده: دارالمجتمع
20. قمی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (1385)، علل الشرایع، مترجم: سیدمحمد جواد ذهنی، تهران، قم: انتشارات مؤمنین، ج 2
21. کلینی، محمد بن یعقوب (1407)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج 1 و 7
22. گرامی پور، مهدی (1391)، جایگاه سندی مقاصد شریعت در فقه مذاهب اسلامی، حیل المتین، مقاله‌ی 4، دوره‌ی اول (پیش شماره سوم)
23. مرادی، مجید (بی تا)، فقه و شریعت از دریچه مقاصد، نشریه‌ی پگاه، ش. 200
24. مکارم شیرازی، ناصر (1427)، الفتاوی الجدیده، قم: انتشارات مؤسسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ج 3
25. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (1410)، تکمله المنهاج، قم: نشر مدینه العلم
- نجفی، محمدحسن (1981)، جواهرالکلام، بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی