

چگونگی مواجهه قوانین کیفری کشورهای اسلامی با مجازات شرعی

(تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۰۵/۱۵، تاریخ تصویب ۱۳۹۷/۱۰/۱۵)

محبوبه کهزادی باصری^۱

کارشناسی ارشد جزا و جرم شناسی فارغ التحصیل دانشگاه آزاد واحد لارستان

معصومه کهزادی باصری

دانشجوی کارشناسی ارشد جزا و جرم شناسی دانشگاه آزاد واحد خوراسگان

مختار دهقان

کارشناسی ارشد جزا و جرم شناسی دانشگاه آزاد واحد لارستان

چکیده

در هر جامعه‌ای برای حفظ نظم و صیانت از جان، مال و ناموس مردم و در جهت اجرای عدالت، مقررات خاصی وضع می‌گردد؛ که از میان آن قانون‌ها، آیین دادرسی کیفری از اهمیت و حساسیت ویژه‌ای برخوردار است. در کشور ما و در قوانین موجود و حتی در شرع اجرای احکام جزایی، تابع تشریفات خاصی است و در این میان اجرای مجازات شرعی از اهمیت به سزایی برخوردار است. در واقع اجرای قوانین کیفری تابع مجازات شرعی دمیدن حیات به کالبد جامعه است؛ اگر حیات اجتماع به عدالت و اجرای مجازات شرعی وابسته است، هیچ‌گاه نمی‌توان آن را نادیده انگاشت و لحظه‌ای از اجرای آن درنگ کرد. مجازات شرعی، کیفرهای شرعی معین، ثابت، نسبتاً شدید و با کیفیت‌های معلوم در قبال نقض ارزشهای اساسی و مطلوب شارع وضع شده‌اند. به رغم تأکید فراوان بر جایگاه آنها، براساس منابع و سیره بزرگان اسلام، نه تنها کشف و اثبات جرایم مستوجب مجازات، به شدت محدود و دشوار شده، بلکه همواره بر بزه‌پوشی و عدم اثبات آنها تأکید گردیده است، حتی در موارد محدودی که جرم اثبات می‌شود، موانعی وجود دارند که اجرای مجازات را با چالش مواجه می‌سازد؛ در خصوص چگونگی اجرای مجازات شرعی در قوانین دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. نحوه اجرای در قوانین در جمهوری اسلامی ایران به طور مفصل و مجزا شرح داده نشده است. مسائل زیادی در قانون فعلی در مورد مجازات جرایم وجود دارد که برای یافتن پاسخ مناسب باید به کتب فقهی معتبر و فتاوی‌های مشهور فقها مراجعه کرد، ضمن اینکه در این منابع هم آراء مختلف و متفاوتی وجود دارد.

واژگان کلیدی: مجازات، چگونگی اجرای، قانون مجازات اسلامی، فقه اسلامی

^۱ نویسنده مسئول



بخش اول: کلیات

فقه و احکام شرعی برای دستیابی به اهداف خود - استواری نظم، عدالت و تأمین سعادت انسان‌ها در دنیا و آخرت - انجام و ترک پاره‌ای از امور را که از مصالح و مفسدات بیشتری برخوردارند به گونه واجب و حرام بر مکلفانی که دارای شرایط تکلیف می‌باشند، اجبار و الزام نموده است و مکلفان، ملزم بر انجام یا ترک آن می‌باشند و برخی دیگر از احکام که از مصالح و مفسدات کمتری برخوردارند به گونه مستحب و مکروه که مرتبه الزام آن دو ضعیف‌تر از واجبات و محرمات می‌باشد، بر عهده مکلفان گذاشته است که در صورت توانایی مستحبات را انجام و مکروهات را ترک نمایند. بحث از منشأ الزام در احکام فقهی و شرعی، یکی از بحث‌های بسیار مهم و اساسی در فلسفه فقه است؛ ولی متأسفانه به صورت جدا و مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است، هرچند در مباحثی همانند تبعیت احکام از مصالح و مفسدات و ملاکات احکام در یکی و دو قرن اخیر مطالب فراوانی گفته شده که به نحوی به مبانی و منشأ الزامات نظر دارند.

بند اول: فطرت و الزامات فقهی

قرآن مجید، اسلام را دین فطرت می‌نامد و تشریح را متناسب با تکوین می‌داند و مردم را به سوی فطرت فرا می‌خواند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»: ای انسان روی آور به دینی که در حد اعتدال و استقامت است و (پیروی کن) از فطرتی که خدا انسان را بر آن (فطرت) آفریده است. آفرینشی که هرگز دگرگون نمی‌شود. این است دین مستقیم و معتدل و لکن بیشتر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰). به استناد این امر و نیز با انضمام مسئله خاتمیت پیامبر اسلام برخی از نویسندگان فلسفه حقوق اسلامی بر این باورند که فطرت، منشأ الزام در قوانین و احکام شرعی است. یکی از حقوق‌دانان معاصر در این زمینه می‌نویسد:

نباید تردید کرد که فطرت انسان در بخشی از اصول حقوقی - که به مسائل گوناگون و رشته‌های مختلف مربوط می‌شود - صاحب نظر است. همین فطرت است که مساوات را می‌خواهد، نیز اوست که دائماً از اصل آزادی بحث می‌کند و بر پایه اصل مساوات، اصل

دیگری را فراهم آورده‌اند که در حقوق اسلامی - امامیه - به نام اصل عدم ولایت افراد جامعه بر یکدیگر، خوانده شده است. این اصل در حقوق اساسی و مدنی و اداری می‌تواند نتایج درخشان داشته باشد، پس چنین نیست که فطرت فقط در حقوق اساسی نتیجه‌بخش باشد. امامیه یکی اصل حقوقی بسیار مشهور را که به نام استصحاب خوانده شده است، از حقوق فطری بیرون کشیده‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۲۱).

ارزیابی نظریه فطرت: واژه فطرت در مکتب اسلام دارای سابقه‌ای طولانی و مفهومی عمیق است و قرآن اصول و فروع اسلام را مطابق فطرت می‌داند. علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان درباره اهمیت این امر چنین می‌نویسد:

اگر انواع مختلف موجودات این عالم که در حال تکامل هستند مورد دقت و تأمل قرار گیرند معلوم می‌شود که هر یک در نوع خود، مسیر معین و مراحل مخصوصی را همراه با تجهیزات ذاتی و استعداد فطری می‌پیماید و بالاخره پس از طی این مراحل در صورت وجود مقتضی و فقدان مانع به کمال و غایت نوعی خود می‌رسد. انسان نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست و مانند دیگر آفریده‌ها مرحله به مرحله از حالت جنینی تا کودکی و مراقبه و جوانی و کهولت و پیری پیش می‌رود. از آنجا که صنع الهی انسان را مانند انواع دیگر موجودات به ادوات و قوا و جهازاتی مجهز کرده است تنها در صورتی، انسان طریق کمال را به انتها می‌رساند که از سنن و قواعد متناسب و مطابق با آن جهازات پیروی کند مثلاً؛ چون مجهز به جهاز تغذیه است، لازم است سنن و قوانین متناسب با این جهاز را عمل نماید و چون مجهز به جهاز توالد و تناسل است، باید قوانین قراردادی مخصوص این جهاز دقیقاً اجرا شود تا سیر تکامل انسان ادامه پیدا کند. گرچه در طول حیات انسان، قوانین و آداب و فرمان‌ها و نواهی متعددی از نشانه‌های درونی و برونی انسان ناشی شده است. هر کدام او را به چیزی می‌خوانند اما در این جهان آنچه نافع و سودمند به حال بشر است، قانونی است که از احتیاجات فطری و واقعی او منبث شود و به خواستهای حقیقی و طبیعی او جواب مثبت دهد، این خواست‌های طبیعی همان نیازهای جهازات خلقت انسان هستند که اگر مرتفع شوند بشر سعادت‌مند و راه رشد برای او هموار می‌گردد و اسلام آئین و محتوی تشریحی است که قوانین آن مقتضای فطرت و بر مبنای تکوین و خلقت قرار دارد و لذا دین فطرت نامیده شده است (طباطبایی،



۱۳۷۸، ۱۷۳-۱۹۲). مطالب ذکر شده حاکی از آن است که چون قوانین اسلام از اراده لایزال الهی ناشی می‌شود و خداوند نیز خالق انسان و طبیعت و آگاه از تمام نیازهای بشر است، لزوماً احکام نورانی اسلام، منطبق با فطرت و متناسب با نیازهای فردی و اجتماعی انسان است. ولی این سخنان بدین معنا نیست که فطرت اعتبار دهنده و منشأ الزام قوانین اسلام باشد. بر این اساس، سخن نویسندگان (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ۳۰-۳۱/مدرس، ۱۳۷۵: ۴۵) که فطرت را به عنوان منشأ الزام در احکام و قوانین اسلامی، معرفی کرده‌اند، صحیح نیست؛ زیرا معانی چندگانه فطرت در گفتار بسیاری از آنان خلط گردیده است. از این رو، اگر مراد از فطرت، آن است که ریشه همه احکام تشریحی در نهاد و خلقت انسان به طور خلاصه وجود دارد، این یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر است که اصل هماهنگی دستگاه تکوین و تشریح آن را تأیید می‌کند (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷: ۶۶). اگر مراد از حقوق فطری، قواعدی برتر از اراده حکومت و مردم باشد که هم قانونگذاران باید بکوشند آن قواعد را بیابند و راهنمای خود سازند و هم پیروان قانون در برابر آن خاضع باشند. برخی معتقدند (مدرس، ۱۳۷۵: ۴۵) این مفهوم از فطرت با قوانین اسلامی قابل تطبیق است و وجه دوم برای فطری بودن قوانین اسلامی که بیان شد، این معنا را توجیه می‌کند؛ زیرا اثبات عقلی خود دلیل بر قواعدی برتر است که عقل مستقلاً آنها را درک می‌کند. در پاسخ این نظریه باید گفت، حکم عقل در این موارد به آن دلیل معتبر است که کاشف از حکم شرع است از این رو داوری عقل نمی‌تواند بر خلاف احکام شرع باشد. شاهد بر این امر، آن است که طرفداران حسن و قبح عقلی، دایره استناد به مستقلات عقلی را به چند اصل کلی و بدیهی مانند، حرمت عقاب بلا بیان، ترجیح بدون مرجح، لزوم رفع عسر و حرج و... محدود کرده‌اند. چنانچه مفهوم حقوق فطری آن است که ما تمام نیازمندی‌های قانونی خود را از طریق مراجعه به قوانین طبیعت و یا با درک مبتنی بر فطرت خود به دست می‌آوریم، این اشتباه محض است و به صورت کلی قابل قبول نیست. آنچه با مراجعه به فطرت می‌توان یافت، بیشتر از یک سلسله اصول کلی نیست و این اصول کلی، پاسخ‌گوی نیازهای قانونی بشر را پر نمی‌کند. در طول تاریخ، مقررات کیفری و نحوه برخورد با جرم و مجرم مراحل متعددی را پیموده و عوامل گوناگون فرهنگی-اجتماعی بر آن تأثیر گذاشته است. در جوامع پیشین، که مفاهیم حکومت و دولت به معنای امروزی آن مطرح



نبود، جرم فقط از لحاظ زیانی که به فرد بزه‌دیده وارد می‌کرد، مورد توجه قرار می‌گرفت. بیشتر مجازات‌ها شدید بود و کیفر مجرمان با هدف انتقام و تشفی خاطر شخص زیان دیده، به دست خود او یا بستگانش انجام می‌شد. انتقام‌جویی در بسیاری اوقات گسترده بود و خویشاوندان و نزدیکان بزه‌کار و افراد بی‌گناه را نیز دربر می‌گرفت و مسئولیت فردی مفهومی نداشت. در این دوره، که مرحله «عدالت خصوصی» نامیده شده، نقش مقامات عمومی اندک و تبعی بوده است. با افزایش نفوذ و اقتدار دولتها، به تدریج انتقام اجتماعی جانشین انتقام شخصی گردید و دوره دادگستری عمومی فرارسید. در مراحل بعد، اصلاح و تربیت بزه‌کار نیز در زمره اهداف مجازات قرار گرفت (رجوع کنید به صانعی، ج ۱، ص ۴۵-۵۳؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۵۹-۶۶؛ استفانی و همکاران، ج ۱، ص ۵۳-۶۴). امروزه جرم، رفتاری ضداجتماعی شمرده می‌شود که حاکمیت عمومی وظیفه دارد با شیوه‌های مناسب و مؤثر، ضمن پیشگیری از وقوع و تکرار آن، به حفظ نظم عمومی و مراعات حقوق جامعه مبادرت کند. پرسابقه‌ترین بارزترین مصداق این شیوه‌ها مجازات بزه‌کاران است، ولی پس از ظهور اندیشه‌های نوین کیفری، هدف از مجازات مجرمان، علاوه بر ارباب و بازدارندگی از وقوع جرم و اجرای عدالت کیفری، تربیت و اصلاح و بازپروری او به‌شمار رفته است (اردبیلی، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ صانعی، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۸). در اواخر قرن سیزدهم/ نوزدهم، با توسعه علمی چون زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، واکنش‌های اجتماعی پیش‌گیرنده و حمایتی، یا اصطلاحاً «اقدامات تأمینی و تربیتی»، نیز مورد توجه قرار گرفت که هدف از آن، که خود انواع مختلفی دارد، پیشگیری از وقوع جرم با اقدامات حمایتی، تربیتی و درمانی یا بی‌اثر ساختن حالت خطرناک بزه‌کاران است (رجوع کنید به نوربها، ص ۵۲۹-۵۳۰؛ اردبیلی، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۹۵؛ شامبیاتی، ج ۲، ص ۴۰۸-۴۳۴).

بخش دوم: مهم‌ترین اصول حاکم بر حقوق کیفری

۱) اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، یعنی اینکه فعل یا ترک فعل هنگامی جرم به‌شمار می‌رود که در قانون به آن تصریح شده باشد. به‌علاوه، هیچ مجازاتی برای جرم مقرر و اجرا نمی‌شود، مگر آنکه پیشتر در قانون پیش‌بینی شده باشد.



۲) اصل عطف بماسبق نشدن قوانین جزایی ماهوی، که از نتایج اصل پیشین به شمار می‌رود، یعنی آنکه هرگاه قانون جدید باعث جرم شناختن یک کار یا تشدید مجازات جرمی خاص شود، شامل کارهایی که قبل از تصویب این قانون صورت گرفته است، نخواهد شد. برخی قوانین از این قاعده مستثنا شده‌اند.

۳) اصل تفسیر مضیق قوانین کیفری، که از نتایج منطقی اصل اول است، یعنی لزوم پرهیز قاضی از تفسیر موسّع قوانین کیفری به زیان متهم به جرم و ضرورت استناد به منطوق قانون برای حکم به مجازات و حتی لزوم تفسیر موسّع این قوانین به سود متهم.

۴) اصل تساوی مجازاتها، یعنی یکسان بودن کیفر در مورد بزهکارانی که در شرایط مشابه مرتکب جرمی یکسان شده‌اند.

۵) اصل شخصی بودن مجازاتها، یعنی اختصاص مجازات به شخص بزهکار و سرایت نکردن اجرای آن به دیگران.

۶) اصل برائت متهم یا فرض برائت متهم، یعنی ضرورت حکم به برائت متهم در صورت نبودن دلیلی معتبر درباره ارتکاب جرم (رجوع کنید به نوریها، ص ۴۱۶-۴۲۱؛ صناعی، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۳۹، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۴۴؛ آشوری، ص ۴۸؛ نیز رجوع کنید به جرم*).

بخش سوم: بررسی و شناخت حدود

بخشی از قوانین کیفری اسلام است که در برابر کارهای خلاف عفت و اخلاق اسلامی، اعمال می‌شود، و کیفر ثابت و مشخصی دارد. موضوع اجرای حدود در زمان غیبت امام عصر، یک بحث جدی فقهی است که اقوال مختلفی درباره آن وجود دارد. از طرفی برخی فقها، قائل به اجرای مطلق حدود شرعی در زمان غیبت هستند و عده‌ای دیگر نیز معتقدند که حدود در زمان غیبت جاری نمی‌شود و صرفاً باید به دست امام معصوم اجرا شود. در قانون مجازات اسلامی، تخلفاتی که موجب حدود می‌شود، نام برده شده‌اند:

- زنا: آمیزش جنسی زن و مرد بدون ازدواج
- لواط: آمیزش جنسی مقعدی دو مرد
- مساحقه: آلت مالی دو زن

- قذف: نسبت دادن ناروای زنا یا لواط به شخصی با لفظ صریح
- ارتداد: خارج شدن از اسلام
- شرب خمر: نوشیدن مشروبات الکلی یا آبجو.
- سرقت: دزدی بیش از ربع دینار.
- قطع طریق: راهزنی

بند اول: زنا

حد زنا در اسلام، صد ضربه شلاق است. چنانچه زنا، از زنان و مردان همسر دار سرزند، زنا می محصن نامیده می شود و حد آن مجازات سنگسار است. در قرآن، به مجازات سنگسار اشاره ای نشده است؛ اما در احادیث به تواتر ذکر شده است. کیفر تنها در صورتی اعمال می شود که زنا با اقرار زنا کننده یا با شهادت چهار شاهد مرد یا سه مرد و دو زن، اثبات شود. در فقه شیعه، اگر زن بی شوهری باردار شود مورد حد قرار نمی گیرد؛ اما در برخی مذاهب اهل سنت بارداری زن بی شوهر می تواند بینه زنا محسوب شود و زن مورد محاکمه قرار می گیرد. کیفر پیرمرد و پیرزن همسر دار که مرتکب زنا شوند، ابتدا تازیانه خوردن و سپس سنگسار است.

بند دوم: لواط

در قرآن، کیفر لواط معین نگردیده است. چنانچه هر دو مرد که مرتکب لواط شده اند، بالغ و عاقل باشند، حکمشان اعدام است؛ خواه مجرد و خواه همسر دار، خواه مسلمان یا کافر باشند. نحوه اعدام برای لواط، در فقه شیعه، یکی از موارد زیر است:

- زدن گردن با شمشیر
- پرتاب کردن وی از کوه بلند در حالی که دست ها و پاهایش با طناب بسته شده باشد.
- سوزاندن وی در آتش.
- سنگسار کردن وی.
- خراب کردن دیوار بر سر وی.



بند سوم: مساحقه

مساحقه (رابطه جنسی از طریق آلت تناسلی) میان دو زن، کیفر ۱۰۰ ضربه تازیانه را برای آن‌ها به همراه خواهد داشت. در صورت تکرار این عمل و اجرای حد به دنبال آن، در مرتبه چهارم اعدام می‌شوند.

بند چهارم: قذف

قذف به معنی نسبت دادن بی‌عفتی به مرد یا زن است، که موجب تعزیر و مجازات خواهد بود. حد نسبت ناروا، ۸۰ تازیانه است. در صورت تکرار نسبت ناروا، در مرتبه چهارم، حکمش اعدام است.

بند پنجم: شرب خمر

کسی که مشروبات الکلی بنوشد، حد وی ۸۰ ضربه تازیانه است، خواه مرد باشد یا زن. در صورت تکرار شرابخواری و اجرای حد، در مرتبه سوم اعدام می‌شود. (تحریر الوسیله، ج ۲: ۴۷۷)

بند ششم: ارتداد

ارتداد خارج شدن از اسلام است. اگر شخص بالغ، عاقل و مختار، از دین اسلام برگردد؛ از وی خواسته می‌شود که توبه کند و به اسلام برگردد و گرنه اگر مرد باشد اعدام می‌شود و اگر زن باشد حبس ابد شده و در زمان نمازهای پنجگانه شلاقش می‌زنند، و در معیشت و آب و غذا و لباس آن‌قدر بر او سخت می‌گیرند تا توبه کند. (تحریر الوسیله ج ۲: ۴۹۴)

نتیجه گیری

۱. در احکام و قوانین فقهی، نوعی الزام در انجام یا ترک فعل وجود دارد و در باره خاستگاه این الزام برخی عقل را منشأ الزام می‌دانند و عده‌ای همانند اشاعره، امر و نهی الهی را و برخی دیگر فطرت را.
۲. نظریه فطرت صیحیح نیست؛ زیرا که در باره فطرت چند معنا ذکر شده است و معانی چند گانه فطرت در گفتار بسیاری از آنان خلط شده است.



۳. نظریه طرفداران امر و نهی الهی (اشاعره) صحیح نیست؛ زیرا اگر بپذیریم که تنها مناط حسن و قبح افعال امر و نهی الهی باشد لازمه‌اش این است که احکام شرعی ثابت و مطلق نباشند و نیز در جایی که امر و نهی شرعی وجود نداشته باشد، حکم شرعی نیز وجود نداشته باشد در حالی که این طور نیست.

۴. نظریه برخی از معتزله در باره حاکمیت و فرمان عقل صحیح نیست؛ زیرا اولاً کار عقل درک کردن است نه حاکمیت و فرمان دادن. ثانیاً اگر عقل از شأنت امر و نهی برخوردار باشد و تشریح و قانونگذاری را شأن آن بدانیم در واقع شاعری در برابر شارع مقدس قرار داده‌ایم که با توحید در تشریح سازگاری ندارد.

۵. نظریه برخی از حقوق‌دانان صحیح نیست؛ زیرا که بین کاربرد استقلالی عقل و کاربرد آلی آن، خلط نموده‌اند و تمام وجوهی را که بیان داشته‌اند همه حکایت از آن دارد که در حقوق اسلام در مرحله دلالت و کشف احکام اسلامی عقل نقش مهمی را می‌تواند ایفا کند و در مواردی هم مستقلاً و بدون استعانت از هیچ دلیل شرعی این نقش را ایفا می‌کند.

۶. نظریه حق الطاعه شهید صدر در باره احکام مجهول الحکم صحیح نیست؛ زیرا که شارع مقدس، رساندن قانون و احکام به مکلف را خود برعهده گرفته است و اگر مکلفی در باره حکمی تحقیق کرد و به حکم نرسید، درک عقل برائت است نه احتیاط.

۷. منشأ الزام، درک عقل به انجام تکلیف و لزوم طاعت از اوامر و نواهی الهی می‌باشد؛ زیرا که در احکام ثابت و اولیه، فقط خداست که حق قانونگذاری را دارد و تنها او این اختیار را دارد که بندگان را به تکلیف وادارد و ملزم به تکلیف نماید و اوست که با پشتیبانی مصالح و مفاسد، جهت سامان‌بخشیدن به فرد و جامعه قوانین شرعی را وضع و جعل کرده و از طریق ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی به انسان‌ها ابلاغ نموده است.

ولی در احکام متغیر و حکومتی رسول‌خدا، ائمه اطهار و ولی فقیه در مقام ولایت، به عنوان ولی و حاکم اسلامی، با اذن خدا و رابطه خاصی که بین آنان و خدای تعالی وجود دارد حق قانون‌گذاری را دارند، از این جهت مکلفان ملزم‌اند که این‌گونه احکام یا تکالیف را انجام دهند.



منابع و مأخذ

۱. تاجانی. بهرام (۱۳۸۵) قانون مدنی. چاپ دوم. تهران: لاهیجی
۲. تاجانی، بهرام (۱۳۸۵) قانون مجازات اسلامی. چاپ دوم. تهران: لاهیجی
۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۸) مقدمه علم حقوق؛ تهران: انتشارات گنج دانش
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۵۷) فلسفه حقوق بشر؛ قم: مرکز نشر اسراء
۵. روح الله خمینی (۱۳۶۳) تحریر الوسیله. چاپ اول. اعتماد الکاظمی
۶. شامیاتی، هوشنگ (۱۳۸۲) حقوق جزای عمومی، تهران
۷. صانعی، پرویز (۱۳۷۶) حقوق جزای عمومی، تهران
۸. صدر، محمدباقر (۱۴۱۲) دروس فی علم الاصول؛ ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه مجمع الفکر الاسلامی
۹. طباطبایی، محمدحسین (بیتا) تفسیر المیزان؛ ج ۱۷، ۱۶ و ۵، چ ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۱۰. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۱) فقه و عقل؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۱۴، چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۶ق.
۱۲. هدایت‌نیا، فرج‌الله و محمدهادی کاویانی (۱۳۸۰) شورای نگهبان؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

