

زمان عاقله

مصطفی جبّاری*

استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۴/۲۳ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۶/۱۲/۱)

چکیده:

مواد ۳۰۵ تا ۳۱۴ قانون مجازات اسلامی به "عاقله" اختصاص یافته است: تعریف عاقله، مسئولیت پرداخت دیه قتل خطای محض توسط عاقله، مواردی که دیه بر عهده‌ی عاقله مستقر خواهد شد و... این که چرا باید "عاقله" عهده دار پرداخت چنین دیه‌ای باشد سؤالی است که پس از تصویب قانون مجازات مطرح شد. محور اصلی بحث در این نوشته، به جای پرداختن به استدلال طرفین و بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان "ضمان عاقله"، عبارت است از "زمان عاقله".

واژگان کلیدی:

عاقله - زمان عاقله - ضمان عاقله - بیمه عاقله.

طرح مسأله

پس از تصویب قانون مجازات اسلامی، این سؤال مطرح بود که چرا باید "عاقله"، ضامن پرداخت دیه‌ی قتل خطای محض جانی باشد یعنی کسی گناه دیگری را به دوش بکشد؟ طبیعی است که در این مسأله هم مانند دیگر مسائل فقهی و حقوقی میان نویسندگان دو دیدگاه متفاوت وجود داشته باشد.

برخی از روشنفکران مسلمان ایرانی، البته پیش از انقلاب و پیش از آن که فقه، صورت قانون به خود بگیرد نیز راجع به برخی از مباحث فقهی سؤالی بنیادی داشتند: آیا فقه کهن با همان ساختار و پاسخ‌های پیشین می‌تواند بار جامعه‌ی نوین امروز را به دوش کشد و مسائل نوین حوزه‌های اقتصاد و سیاست و بیمه و صنعت و طب و... را با همان شیوه کهن حل کند؟ مهندس بازرگان گفته بود: "رساله‌های عملی، بحث از مسائلی می‌نمایند که بعضی از آنها مانند وضو و...، وضع ثابت دارد ولی بسیاری از مسائل دیگر ناظر به معاملات و ازدواج و... است که خواه ناخواه با پیشرفت زمان و تغییر شرایط زندگی، شکل‌های تازه و پیچیدگی‌های نو ظهور پیدا می‌کند. در این قبیل مباحث رساله‌های متداول، ما را به یاد تاریخ ده دوازده قرن گذشته‌ی عربستان می‌آورد که زراعت محدود به غلات و خرما بود و وسیله نقلیه و تغذیه انحصار به شتر و گوسفند داشت... سابقاً نه بیمه تجارتي و اجتماعی وجود داشت نه از شراب، الکل صنعتی و از خشخاش و مواد دیگر هروئین گرفته می‌شد نه محور اقتصاد بر بانکداری و سفته بازی و تهاثرهای بین‌المللی بود... به علاوه قرن‌های چندی شیعه در حالت اقلیت و محرومیت به سر می‌برد... برای شیعه مسئله‌ی حکومت و اداره‌ی امت اصلاً مطرح نمی‌شد" (بازرگان و...، ۱۱۰، ۱۳۴۱).

پیش از این نوشته که حدود ۱۳۴۰ شمسی نوشته شده است، اثر مرحوم علامه محمد اقبال لاهوری، برای نخستین بار در سال ۱۹۳۰ (هفتاد و هفت سال پیش) در لاهور چاپ شد و در آن از بنیادهای نظری و امکان تحول فقه سخن به میان آمد: "سؤالی که ترکیه امروز با آن رو به رو است و احتمالاً کشورهای مسلمان دیگر نیز در آینده‌ی نزدیک با آن رو به رو خواهند شد این است که آیا فقه اسلامی قابل تحول و تکامل است یا نه؟ و البته پاسخ گفتن به چنین سؤالی مستلزم کوشش عقلی عظیم است و بدون شک به آن جواب مثبت داده خواهد شد... ما اکنون مرحله‌ای را می‌گذرانیم که شبیه است به مرحله‌ی پروتستانی‌گری اروپا. از درسی که از ظهور لوتر ممکن است بگیریم نباید غافل بمانیم... وظیفه‌ی رهبران جهان اسلام امروز آن است که معنی آنچه را که در اروپا پیش آمده خوب بفهمند و پس از آن با احتیاط تمام و بینایی کامل نسبت به اسلام، به عنوان یک سیاست اجتماعی به جانب پیش گام بردارند... آیا تاریخ و ساختمان فقه اسلامی بر امکان تفسیری تازه از اصول آن، دلالت دارد یا نه، به عبارت دیگر

سئوالی که می‌خواهم مطرح کنم این است که آیا فقه اسلامی قابل تحول و تطور است؟... بدبختانه جامعه‌ی مسلمین محافظه کار این سرزمین هنوز آماده‌ی اقدام به بحث نقادانه در فقه نیست و اگر به چنین کاری اقدام شود مایه‌ی ناراحتی بسیاری از مردم خواهد شد و اختلاف کلمه‌های مذهبی پیش خواهد آورد (اقبال، بی تا، ۲۸۸ به بعد).

ذکر همین دو نمونه برای بیان این مدعی کافی است که سال‌ها پیش از آن که فقه، صورت "قانون" به خود بگیرد اندیشه‌ی عنصر زمان و مکان و تاثیر آن دو در احکام فقهی، ذهن گروهی را به خود مشغول داشته است. و کاش این اندیشه در مباحث نظری و "پیش فقهی" نزد فقیهان جایگاهی می‌یافت که آیا فقه اسلام قابل تحول و تکامل است و آن‌گونه که اقبال می‌پرسد: آیا می‌توان دو مقوله "ابدیت" و "تغییر" را با هم سازگار کرد؟ (همان، ۱۶۹). بدیهی است که منظور از ابدیت، شریعت است و منظور از تغییر همان است که امروزه "زمان و مکان" نام گرفته و شالوده "فقه پویا" را می‌سازد. شاید خمیرمایه‌ی سؤال اقبال این است که آیا فقه اسلام، اصولاً عنصر پویایی و تحول را در خود دارد یا جبر زمانه تحول را بر عناصر جزم و جامد فقه اسلام تحمیل می‌کند؟ پاسخ به این سؤال نیز همان‌گونه که خود اقبال گفته است مستلزم کوشش عقلی عظیم است. هر چه باشد جامعه‌ی دینی بنا شده بر اندیشه‌های فقهی، نیازمند آن است که احکامی "قابل اجرا" در اختیار داشته باشد. قابلیت اجرای یک حکم همان است که قصد دارم درباره‌ی "ضمان عاقله" مطرح و بررسی کنم. در این راستا چند نکته قابل ذکر است:

۱- گذری به پیشینه‌ی تحقیق در این موضوع

موضوع "ضمان عاقله" همانند بسیاری از مباحث فقهی دیگر از دیدگاه محققان^۱ بدور نمانده و هر یک از منظری بدان توجه داشته‌اند. نقل و بررسی دیدگاه‌های آنان ضرورتی ندارد

۱. جهت اطلاع نوشته‌های معاصران ر.ک: ۱- دکتر گرجی (۱۳۸۰)، با همکاری دکتر شکاری و دکتر فریار، دیات، انتشارات دانشگاه تهران. ۲- دکتر گرجی (۱۳۶۹)، مقالات حقوقی، ج ۲، مقاله‌ی ضمان عاقله، انتشارات دانشگاه تهران که در آن از مباحث زیر، مستدلاً سخن رفته است: مفهوم فقهی عاقله، ضمان عاقله حکمی است وضعی یا تکلیفی، چرا در جنایت خطایی دیه بر عاقله است، برخی از احکام ضمان عاقله و ... ۳- دکتر ایرج گلدوزیان (۱۳۸۴)، محشای قانون مجازات اسلامی، مجمع علمی و فرهنگی مجد. ۴- سید محمد حسن مرعشی (۱۳۷۶)، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، نشر میزان. ۵- محمدعلی حسینی منش (۱۳۸۲)، مقاله‌ی ضمان عاقله از دو منظر توجیهی و انتقادی، در مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴، که مقاله‌ای است مفید و دلایل طرفین (معتقدان و منتقدان) را در موضوع مورد بحث ذکر کرده است.

اما از آن جا که هدف این مقاله آن است که نشان دهد موضوع مورد بحث منتفی و مسأله‌ی مورد بحث مصداق "سالبه به انتفای موضوع" است و از همین رو جهت آن با نوشته‌های فوق یکی نیست نیازی به بررسی دلایل طرفین وجود ندارد، چرا باید در درستی و نادرستی دلایل اقامه شده برای حکمی بحث کرد که امروزه آن حکم حتی در صورت درست بودن، قابلیت اجرا ندارد، و یا اجرای آن تبعاتی در پی دارد که با توجه به مذاق قانون‌گذاری معاصر ایران، مقبول نظام نخواهد بود؟

زیرا آنچه در این نوشته مورد ادعاست این که حتی در صورت صحت "سند" روایات دال بر ضمان عاقله و نیز خدشه‌ناپذیر بودن "دلالت" آنها، باز هم حکم موضوع مورد بحث باید بازبینی شود زیرا همه‌ی سخن در این نوشته این است که "زمان عاقله" گذشته است و بنابراین جایی برای بحث از "ضمان عاقله" باقی نخواهد ماند. امروزه ما از عبد و امه، تدبیر، مکاتبه، استیلا، ام ولد و... سخن نمی‌گوییم زیرا موضوعاً منتفی شده‌اند و در عوض و برای موضوعات مبتلا به قواعد و مقررات حقوقی و اجرایی وضع می‌کنیم: فروش اعضاء و پیوند آنها، فروش خون، مرگ مغزی، حق مالکیت معنوی و... از "زمان و مکان"، "مصلحت" و "موضوع حکم" باید در هر دو مورد سخن گفت. این دو عنصر همان‌گونه که بر دیگر موضوعات پیش گفته شده تاثیر گذارند بدون تردید بر "عاقله" نیز تاثیر خواهند داشت.

ابوزه‌ره در بحث از "افتاء" می‌گوید: "فتوای صحیح شرایطی دارد که از جمله آنها عبارت است از شناخت واقعه‌ی مورد استفتاء، شناخت حال مستفتی و جماعتی که در آن جامعه زندگی می‌کنند. سبب آن است که مفتی اثر فتوا را و تاثیر مثبت یا منفی‌ای را که می‌گذارد تشخیص بدهد تا دین خداوند ملعبه و مسخره نشود و...". این سخنی ارزشمند است که بهر حال آثار مثبت و منفی فتوا یا قانون باید از پیش سنجیده شود که آیا جامعه چه بازتابی در برابر آن خواهد داشت. "تدریجی بودن" نزول احکام و بیان گام به گام آنها و نیز "مراتب امر به معروف و نهی از منکر" ناظر به همین معنی است. شاید از همین منظر می‌توان به این پرسش، پاسخ داد که چرا رسول الله بردگی را به یکباره ملغی نکرد؟ چنین به نظر می‌رسد که به احتمال قوی، جامعه آن روز عرب در مقابل چنین حکمی تمکین نمی‌کرد زیرا بردگی و همه‌ی آثار و تبعات آن با خون عرب عجین شده بود و از ارکان نظام اجتماعی او به شمار می‌رفت. در عوض پیامبر از همین نظام اجتماعی و عناصر آن از قبیل حلف، جوار، و... استفاده‌های فراوانی برد (به عنوان مثال رک: جوده، ۱۳۸۲، ۶۵ به بعد).

اینک می‌توانم از موضوع مورد بحث به تفصیل سخن بگویم و همراه با ذکر شواهد تاریخی کافی و مناسب آن را تبیین کنم.

۲- تبیین موضوع

بدون تردید هر حکم به موضوعی خاص نظر دارد. منظور از موضوع خاص موضوعی است که حدود و ثغور آن معلوم است. اوصاف و شرایطی که موضوع را در بر می‌گیرند حدود آن را می‌سازند: مثلاً روزه بر "مکلف عاقل بالغ غیر مسافر غیر مریض" واجب است. یا آن که "عین مملوکه‌ی ممکن القبض که بیع آن صحیح باشد" می‌تواند مرهونه شود. اگر بپذیریم که تعیین حدود موضوع در موارد فراوانی به عرف عقلاء واگذار می‌شود و گاه سیره عقلاء

موضوعی را به گونه‌ای تبیین می‌کند که با موضوع همنام خود فقط شباهت ظاهری، یا فقط اشتراک لفظی دارد آن گاه باید پذیرفت که در واقع موضوع عوض شده است و به تبع آن در حکم صادره نیز درنگ باید کرد. از سوی دیگر، باید بپذیریم که "زمان" یکی از عناصری است که در تحقق موضوع نقش دارد. مثلاً عیبی مثل قرن، رتق، یا جذام در زمانی بدان سبب مجوز فسخ نکاح بود که علم طب راه درمانی برای آن نداشت. اما آیا این موضوع امروز نیز همان موضوع است و همان حکم را دارد؟ از سوی دیگر، آیا ممکن است بیماری‌هایی مانند سرطان، ایدز و... که در زمره‌ی عیوب مجوز فسخ نکاح نیامده‌اند مجوز فسخ دانسته شوند با این تحلیل و توجیه که مناط موجود در عیوب مذکور، در این عیوب و بیماری‌ها نیز وجود دارد؟ اکنون می‌توان فهمید که چرا موضوعاتی مانند انفال، شطرنج، موسیقی، اجرای برنامه‌های مشترک طنز توسط زنان و مردان در رسانه‌های ملی، قراردادهای منعقد بین افراد و کارخانه‌ها و صنایع، تلقیح مصنوعی، اهدای جنین، تساوی دیه مسلمان و ذمی احکامی متفاوت از قبل یافته‌اند؟ آیا امروزه روابط مسلمانان و پیروان دیگر ادیان آسمانی که در متون دینی از آن به "ولاء" تعبیر می‌شود با روابط فیما بین در صدر اسلام و "ذمی امروز" یا "ذمی صدر اسلام" موضوعاً و به تبع آن حکماً متفاوت است؟ آیا "شطرنج امروز" که بیش از آن که قمار باشد بازی‌ای فکری است با "شطرنج دیروز" موضوعاً متفاوت است؟ رفتارها و تصمیمات نشان می‌دهد که چنین اندیشه‌ای، جایگاه نظری ویژه یافته و منشأ تحولاتی در فقه و صدور احکام فقهی شده است. مطالعه‌ای گذرا در فقه بعد از انقلاب گواه خوبی بر این مدعاست. اینک با همین ساختار فکری می‌توان سراغ "ضمان عاقله" رفت. نخستین پرسش این است که حکم ضمان عاقله بر عاقله‌ای با چه تعریف و ویژگی و حدود و ثغوری مقرر شده است و آیا "عاقله‌ی امروز"، موضوعاً "عاقله‌ی دیروز" است که حکم آن دو یکی باشد؟ برای تبیین موضوع باید به "زمان عاقله" نگاهی دوباره داشت. بی‌تردید شمار فراوانی از احکام فقهی، "امضایی" هستند. عرب جاهلی - علی‌رغم بدگمانی‌های فراوانی که درباره‌ی عادات و اندیشه‌اش نزد خود داریم - عبادت، نکاح، طلاق، انواع قراردادهای همزیستی و زندگی‌های اجتماعی مشترک، وصیت، ارث، دیات، شیوه‌ی دادرسی و... را می‌شناخته است. بنابراین، ضروری است "عاقله" در "زمان عاقله"، موضوعاً شناخته شود تا بتوان ضمن درک تفاوت موضوع، درباره‌ی حکم آن نظر داد. عرب، مفهوم "ولاء" را می‌شناخت و از آن معنایی جز آن چه ما امروزه تحت نام "خویشاوندی" از آن می‌فهمیم، می‌فهمید. ولاء آثار و تبعات خاص به دنبال داشت و پیوندی اجتماعی، سیاسی و گاه اقتصادی به شمار می‌رفت و نهادی حقوقی با ثمرات و فوائد ویژه‌ی خود بود. درست است که مفهوم مبتادر از "ولاء" همان خویشاوندی است چنان که برخی از اشعار جاهلی نیز مفید همین معنی هستند، اما واقعیت این است که

این واژه دچار تحول معنایی شده، به نحوی که یکی از موجبات ارث شمرده می‌شد و بر مفهومی متفاوت با آنچه که امروزه واژه‌ی "خانواده" یا "خویشاوند" بر آن دلالت دارد، دلالت می‌رد:

فلا یعدم البانون بیتاً یکنهم ولا یعدم المیراث منی الموالیا

آنان که خانه‌ای می‌سازند تا آنان را در خود جای دهد، آن خانه را ویران نمی‌کنند و خویشاوندان نیز ارث مرا تباہ نخواهند کرد (جوده، ۱۳۸۲، ۱۹).
و لکلّ جعلنا موالی مما ترک الوالدان و الاقربون (نساء، ۳۳).

مسلم است که "ولاء" مفهوم تعاون و همکاری را در خود داشته است. و عرب این مفهوم را در مصادیق خارجی و عینی "تحالف"، "جوار"، "عتق"، "صداقه" و "مصاهره" می‌شناخته است (جوده، ۱۳۸۲، ۲۱ به بعد). به گواهی تاریخ خانواده، قوم و قبیله و طائفه مفاهیم خاص خود را داشته‌اند و شیوه‌های همزیستی نیز با راهکارهای ویژه‌ی خود انجام می‌شده و دشمنی‌ها و هم‌پیمانی‌های آن روز با جهان امروز یکسان نبوده است: "روایات تاریخی، شیوه‌ی انجام مراسم حلف را به تفصیل آورده‌اند. به نظر می‌رسد بهترین زمان برای انعقاد حلف، غالباً در ماه‌های حرام و در بازارهای عمومی مانند عکاظ و ذی المجاز بوده... اما در مکه این مراسم در جوار کعبه یا دارالندوه یا در خانه‌ی یکی از شیوخ قبایل انجام می‌پذیرفت... عقد حلف میان اطراف هم پیمان در حضور شیوخ یا صاحب نظران انجام می‌شد. روایات تاریخی از وجود طرف سومی که غالباً برای نزدیک کردن دیدگاه طرفین حلف و همکاری در انعقاد حلف می‌کوشید، سخن گفته‌اند... همراه با عقد حلف مراسمی انجام می‌شد که در آن سفره‌های غذا می‌انداختند تا بیانگر شادی و باعث استحکام حلف باشد زیرا عرب هم سفره شدن را موجب وفای به عهد و اخلاص نیت می‌دانست. برای تاکید و تقویت این اصل، اطراف هم پیمان دست‌های خود را در ظرفی از خون یا رب یا نمک یا خاکستر یا آب یا عطر فرو می‌بردند یا با هم نزدیک آتشی که می‌افروختند می‌ایستادند و سرانجامی را که در انتظار طرف پیمان شکن خواهد بود یادآوری می‌کردند (همان، ۲۳ و ۲۴)". از مراسم عقد حلف به روشنی برمی‌آید که قبایل معتقد بودند باید به حلف، رنگ دینی و قانونی داد تا آن که تعهد میان اطراف هم پیمان از یک سو در قالب پیوند خویشاوندی جدید که موجب حمایت و همیاری، مشارکت در پرداخت دیه، خونخواهی و احیاناً توارث بود، به انجام برسد و از سویی قبایل دیگر، پیمان جدید را محترم بشمارند و با هم پیمانان جدید بر اساس توافق‌هایی جدید که پیمان جدید به وجود آورده است، رفتار کنند. (همان، ۲۷)... "ذریدبن الصمه و معاویه بن عمروبن الشرید هم پیمان شدند و تعهد کردند که اگر یکی از ایشان بمیرد دیگری از او ارث ببرد و اگر یکی کشته شود دیگری به خونخواهی او اقدام کند. سخن هم‌پیمانان که هنگام انعقاد حلف می‌گفتند: الدم الدم

الهدم الهدم، همین معنی را می‌رساند" (همان).... "هم پیمانان، مسئول جرم و جنایت هم پیمان خود بودند، مثلاً ابن ابی جلند دیه‌ی مردی را که هم پیمانش بنی عرابه او را کشته بودند پرداخت کرد. بنی کنانه نیز دیه‌ی مردی اسدی را که یکی از هم پیمانان آنان او را کشته بودند به بنی اسد پرداخت. این دیه، هزار شتر یعنی دیه‌ی ملوک بود. بنی کعب که هم پیمانش مرد مسلمانی را کشته بود، دیه‌اش را به پیامبر پرداختند.... هم پیمان‌های شخصی، غالباً از یکدیگر ارث می‌بردند. این که گاهی هم پیمان‌ها به هنگام منعقد کردن حلف می‌گفتند ترثنی و ارثک- از من ارث می‌بری و از تو ارث می‌برم- بر همین معنی تاکید دارد.... به همین خاطر بود که ابوسفیان به خاطر پیمانی که با هم پیمانانش داشت آن گاه که آنان به مدینه مهاجرت کردند بر خانه و کاشانه‌ی آنان دست انداخت" (همان، ۳۸ و ۳۹). هدف از نقل مطالبی مختصر پیرامون "ترکیب قبیله" این است که بدانیم "قبیله" مفهوم مدون و معینی داشته و منظور از آن "شماری از افراد گرد هم آمده بی آن که ارتباط معنا داری بین آنان باشد" نبوده و بنابراین قوانین و ارتباطات و آثار و تبعات زندگی "قبیله‌ی" دیروز با "خویشاوندان امروز" متفاوت خواهد است: "... از آنچه گذشت ملاحظه می‌شود که ترکیب اجتماعی قبیله از گروه‌های زیر ساخته می‌شد: موالی قرابت، موالی حلف، موالی عتاقه، موالی جوار و بردگان. به خاطر آن که موالی قرابت از دیگر گروه‌ها باز شناخته شوند به نام "صلیبه" یا "صمیمه" موسوم شدند زیرا ولاء قرابت قوی‌ترین ولاء بود.... رسم "پسر خواندگی" نیز در میان عرب متداول بود و آنان آشکارا آن را اعلام می‌کردند. روایات، رخدادهایی را ذکر کرده‌اند که موضوع پسر خواندگی را به روشنی بیان می‌کنند مانند پسر خوانده شدن عامربن ربیعہ توسط هم پیمانش خطاب بن نفیل، پسر خوانده شدن مقداد بن عمرو بهرانی توسط هم پیمانش اسودبن عبد یغوث و پسر خوانده شدن زید بن حادثه توسط پیامبر (ص).... پسر خوانده به کسی منسوب می‌شد که او را به پسری پذیرفته بود... اینان در وراثت مانند پسر شرعی به شمار می‌آمدند. این مطلب، این حقیقت را روشن می‌کند که پیوند پسر خواندگی از ولاء حلف قوی‌تر بوده است زیرا پسر خوانده در افراد قبیله مانند "صلیبه" یا موالی قرابت محسوب می‌شد... از طرف دیگر دیدگاه قبیله نسبت به "کنیززاده" همان دیدگاهی نبود که نسبت به فرزند "زن آزاد" داشت زیرا این دو را برابر نمی‌دانست... برخی قبایل دیه‌ی "هجین" (کنیززاده) و "صریح" (فرزند غیرکنیز) را یکی نمی‌دانستند، بلکه دیه هجین نزدشان نصف دیه‌ی صریح بود و در وراثت هم میان آن دو برابری نبود (همان، ۵۸ تا ۶۱).

در چنین اوضاع و شرایطی است که نهاد "عاقله" شکل می‌گیرد. نهادی که حتی تصور آن هم برای بشر امروزی دشوار است تا چه رسد به آن که به پذیرش قوانین آن تن در دهد. در جامعه آن روز عرب؛ "قوم، مسئولیت هر جرمی را که در گستره‌ی آن گروه واقع می‌شد و

جانی ناشناخته بود یا به حاکم تسلیم نمی‌شد، به عهده داشت. معنای این قانون این بود که در تعقیب مجرمین برای این که قصاص شوند، همه گروه سهیم هستند و اگر جانی قصاص نمی‌شد مسئولیت ضرری که از فعل جانی حاصل شده بود بر عهده جماعت بود. اگر قتلی در جایی واقع می‌شد و قاتل شناخته نبود یا به حاکم تسلیم نمی‌شد، حاکم به اهل منطقه چهار روز فرصت می‌داد تا قاتل را پیدا و او را تسلیم کنند. اگر تسلیم نمی‌کردند محصولات آن قوم یا اموالشان مصادره و در خزانه‌ی حکومت یا معبد به رهن می‌ماند تا حکم حاکم یا کسی که در آن قضیه، به عنوان حاکم تعیین شده است، صادر شود. منظور قانون‌گذار از وضع چنین قانونی عبارت بود از این که همه‌ی جماعت در تعقیب و دستگیری مجرمین با حکومت همکاری کنند و در پرداخت دیه به خانواده مقتول سهیم باشند." (جوادی علی، ۱۹۷۳، ۴۸۹).

عرب جاهلی "مسئولیت" را می‌شناخت و برای بر عهده گرفتن یا نگرفتن آن راه‌هایی تبیین کرده بود: "خانواده در برابر جرایم فرزندان و قبیله در برابر جرایم افراد خود مسئول بود مگر آنکه "عصبیت" از آنان برداشته می‌شد؛ به این صورت که در مکان‌های عمومی و در قالبی قانونی؛ "عصبیت" را اسقاط می‌کردند، تا این که میان مردم شناخته شود. در غیر این صورت مسئولیت بر عهده آنان که مسئول بودند همچنان باقی می‌ماند. وقتی "خلیع" خلع می‌شد و شهود بر "خلع" او شهادت می‌دادند، خویشاوندان و اهل قبیله‌ی او از او آزاد بودند، ندای کمک و استغاثه‌ی او را جواب نمی‌دادند و اگر جواب می‌دادند بار گناهان او را از نو بر عهده می‌گرفتند. وقتی فردی خلع می‌شد مسئولیت کارهایش از خانواده و خویشاوندانش برداشته می‌شد و فقط به خود او منحصر بود. او خود می‌بایست از خود حمایت کند و ضامن جرایم خود باشد. چنین کسی "خلیع" بود. اگر کسی را می‌کشت هیچ یک از افراد قومش مورد سؤال نبودند و اگر کشته می‌شد خونش "هدر" بود. از این رو "خلیع" زندگی بسیار دشواری داشت که غالباً به مرگش می‌انجامید و این نتیجه‌ی خروج از نظام‌ها و قوانین قوم خود بود. مگر آن که توبه می‌کرد و از گمراهی برمی‌گشت و کسی را می‌یافت که او را مأوی دهد و حمایت کند...." (همان، ۴۸۹). عرب جاهلی شیوه‌ای به نام "تعقیه" داشت که جایگاه "شخص" را در میان "قبیله" و پیوندی که بین شخص و خویشاوندان وجود داشت نشان می‌دهد. پیوندی که در جهان امروز کمترین نشانی از آن وجود ندارد. "اصل در قتل، قصاص بود. اما دیه را جز ضعفاء قبول نمی‌کردند. عرب، آنان را که دیه می‌گرفتند سرزنش و عار می‌کرد زیرا خون کشته‌ی خود را به مال فروخته بودند. بنابراین اگر اولیای مقتول، از توانمندان بودند از پذیرفتن دیه ابا می‌کردند. اما ناتوانان حيله و راه چاره‌ای برای این که بخاطر پذیرفتن دیه، مورد سرزنش قرار نگیرند داشتند: پناه بردن به راهی که عبارت بود از "تعقیه" در توجیه

۱. عقی السهم: تیر را به هوا پرتاب کرد (فرهنگ لاروس).

کارشان برای گرفتن دیه‌ی مقتول. تعقیه آن بود که خاندان مقتول به خاندان قاتل می‌گفتند: " میان ما و شما نشانی است. آنان می‌گفتند: نشان شما چیست؟ می‌گفتند: که تیری بگیریم و به آسمان بیفکنیم اگر خون آلوده به سوی ما بازگشت از گرفتن دیه منع شده‌ایم، و اگر همان‌گونه باز آمد که رفته بود فرمان داریم که دیه بگیریم. " در این صورت بود که دیه را قبول می‌کردند. آنان می‌دانستند که تیر همان‌گونه که بدون خون رفته بود بر می‌گردد، اما در پی بهانه‌ای برای قبول کردن دیه بودند. با این کار نزد مردم عذر می‌آوردند تا آنان را سرزنش نکنند و علامت پذیرفتن دیه دست کشیدن بر ریش بود. ابن اعرابی می‌گوید: این تیر همواره نالوده به خون، باز می‌آمد" (همان، ۵۹۹).

این نقل قول‌های نسبتاً طولانی را بدان سبب آوردم تا نشان بدهم "شخص" در جامعه‌ی عرب چه جایگاهی داشته و پیوند او با قبیله - که امروزه "خویشاوندان" نامیده می‌شوند - چگونه بوده و بویژه چه آثار و تبعات مهم بر آن مترتب می‌شده است. اما آیا پیوند شخص امروزی با عاقله‌ی خود همان پیوند کهن دیروزی جامعه‌ی عرب است؟ آیا به اصطلاح "موضوع حکم"، همان است که پیش از اسلام یا حتی در جوامع صدر اسلام بوده است؟ آیا "ولاء" می‌معمول و متعارف در جوامع نخستین سده‌های اسلام امروز می‌تواند کارساز باشد؟ (برای دیدن انواع ولاء: ولاء عقیده، ولاء عتاقه، ولاء عقد، ولاء مواله و... رک: جوده، ۱۳۸۲، ۶۵ به بعد). چرا امروزه قانون‌گذاران می‌پذیرند که ده‌ها موضوع فقهی تغییر چهره داده و "موضوعاً" دگرگون شده‌اند اما "عاقله" همان‌گونه که پیش از اسلام و در صدر اسلام بوده است بی‌هیچ دگرگونی و تغییری باقی است؟ همان شیوه‌ی اندیشمندان‌ای که توانسته فقه پس از انقلاب را وارد مرحله‌ی جدید از اجتهاد کند و برای بسیاری از مسائل راهگشا باشد بی‌تردید می‌تواند در این وادی نیز گام نهد و راهگشایی کند (مثلاً رک: تبصره‌ی ۲ ماده‌ی ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی، راجع به تساو دیه‌ی مسلم و ذمی).

۳- مقاصد شریعت

سازگار کردن دو مقوله "ابدیت" و "تغییر" که علامه اقبال از آن سخن گفته است همان است که اندیشمندان اهل سنت تحت عنوان "مقاصد شریعت" از آن سخن گفته‌اند (مثلاً رک: زیدان، ۱۴۱۵، ۳۷۸-۳۸۵؛ الزحیلی، ۱۳۸۱، ۲۱۷-۲۳۰؛ ابو زهره، بی‌تا، ۲۱۹ و ۳۱۱؛ و پیش از همه‌ی آنان ابواسحاق شاطبی متوفای ۷۹۰ هجری در جلد دوم کتاب الموافقات). از آن‌جا که فقه شیعه در طول حیات خود، مجال آن نیافت تا در گستره‌ی اجتماع و سیاست، حضور فعال داشته باشد بحث از "مقاصد شریعت"، در کتب فقهی و اصولی راه نیافت. اما امروزه یکی از امهات مباحث، بی‌تردید بحث از مقاصد شریعت خواهد بود هرچند که تحت همین نام طرح و بررسی نشود.

ابوزهرة یکی از شرایط اجتهاد را "معرفت مقاصد احکام" می‌داند. وی در بحث از این موضوع می‌گوید: "مجتهد باید مقاصد شریعت را بشناسد تا در اجتهاد خود از آن منحرف نشود... وی باید مصلحت انسان را که شارع آن را مصلحت تلقی کرده، بشناسد زیرا شناخت مصالح نوع آدمی یکی از اصول مقرر و ثابت است. و این بدان سبب است که میان مصلحت وهمی و مصلحت حقیقی فرق بگذارد.... باید مصلحت و مضره‌ی فعل را تشخیص و میان آن دو سنجش انجام دهد، دفع مضره را بر جلب منفعت و منفعت همگانی را بر منفعت آحاد جامعه مقدم بدارد و این کار یکی از ارکان اجتهاد است" (ابوزهرة، بی‌تا، ۳۱۱). به گفته‌ی او شاطبی در موافقات معتقد است: اجتهاد به دو اصل برمی‌گردد که یکی از آن دو، فهم مقاصد شریعت است... ابوزهرة می‌گوید: "شاطبی درباره‌ی فهم مقاصد شریعت می‌گوید: وقتی انسان به جایی برسد که قصد شارع را در مسائل شریعت و هر یک از ابواب آن بفهمد ویژگی‌ای در او حاصل می‌شود که او را در تعلیم، فتوا و صدور حکم بر مبنای موازین الهی، جانشین رسول الله (ص) قرار می‌دهد" (همان).

این که عقل مخاطبان، مقاصد شریعت را تشخیص نمی‌دهد و فلسفه‌ی احکام را نمی‌فهمد و "اهل البیت ادری بما فی البیت"، سخنی است که ضمن اعتقاد به صحت آن، باید گفت بدون تردید دامنه‌ی این اندیشه را نباید چنان گسترده که منجر به تعطیلی عقل شود و همه‌ی دستورات و قوانین شارع در پرده‌ای از راز و رمز تیره و مه‌آلود قرار گیرد و چنان بر آشیانه‌ی بلند عنقایی نشیند که دست هیچ فهم و اندیشه‌ای برای کنجکاو‌ی و بررسی بدان نرسد. چنین تصویری اگر در خصوص عبادات محضه درست باشد در خصوص معاملات و رفتارهای اجتماعی آدمیان و قوانین و اوامر و نواهی مربوط به تنظیم رفتارهای فی‌مابین آنان با سؤالی جدی سینه به سینه خواهد بود: در این که شارع مقدس بر اساس عرف غالب جامعه‌ی عرب چنین ضمانتی را پذیرفته و بدون تردید چنین تصمیمی موافق با "مصلحت جامعه صدر اسلام" نیز بوده است، نباید مجادله کرد. جامعه‌ای که در آن "فرد" و "قبیله" و عاقله (خویشاوندان) مفاهیم و حوزه‌ی دلالت معنایی خاص خود را داشته‌اند. مفاهیمی که هنوز نیز تفاوت آنها را در "جوامعی با عرف قبیله‌ای" و "جوامعی با عرف امروزی" - حتی در ایران - شاهدیم و آنان که طوائف و ایلات ایران را می‌شناسند بر وجود این تفاوت صحه می‌گذارند. آیا مصلحت این دو جامعه یکی است و می‌توان آن‌چه را که مقبول عرف و ساختار اقتصادی - سیاسی - اجتماعی آن جامعه بوده است بر این جامعه نیز تسری داد؟ پاسخ این سؤال را باید در همان شیوه‌ای جست که دو رکن اساسی "فقه پویا" را تشکیل می‌دهد: زمان و مکان^۱.

۱. برای مطالعه‌ی مباحث پیش‌تر در این زمینه و دیدن آرا و نظرات و منابع بیشتر مراجعه شود به: ۱- ریسونی، احمد، (۱۳۷۶)، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه اسلامی و ابهری، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی قم، ۲- مطهری، مرتضی،

۴- قابلیت اجرا

بدون تردید یکی از نکات مهم در قوانین و بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌ها آن است که قابلیت اجرا داشته باشند و یکی از عناصر تشکیل دهنده این مفهوم، عبارت است از پذیرش آن دستورالعمل توسط مخاطبان. پاسخ این سؤالات را که چرا در نخستین سال‌های بعثت، همه‌ی دستورات فقهی صادر نشد و چرا احکام فقهی، به تدریج و طی زمان ابلاغ می‌شد و این که چرا از نخستین روزهای اسلام، بردگی ملغی نشد و... در همین قابلیت اجرا باید جستجو کرد؟ امروز نیز با سؤالاتی از این دست رویاروی هستیم: چرا "مقررات ذمه" اجرا نمی‌شود؟ چرا کشورهای غیراسلامی را به پذیرش اسلام دعوت نمی‌کنیم؟ چرا دیه‌ی ذمی با مسلم برابر شده است؟ چرا مفاد امر "و لا یخضعن بالقول" - (احزاب، ۳۲)، که کنایه از با عشوّه سخن گفتن است - در رسانه‌ها و سینماها نادیده گرفته می‌شود؟ و...

اکنون با همین نگاه به ضمان عاقله نگاه می‌کنیم: اگر طفلی از طریق تلقیح مصنوعی متولد شود "عاقله" را چگونه تفسیر می‌کنیم؟ از طرفی می‌پذیریم که طفل به صاحب نطفه ملحق می‌شود که کسی نه او را می‌شناسد و نه به تبع خویشاوندان ذکور او را، در حالی که شرعاً عاقله همان‌ها هستند و از سوی دیگر طفل در دامان تربیت ناپدری خود رشد و چه بسیار از صفات را که از او کسب کرده است، در حالی که شرعاً او و خویشاوندان ذکور منسوب به او نمی‌توانند "عاقله" باشند. به این فتوا از مقام معظم رهبری توجه کنید. سؤال شده است: "آیا وارد کردن نطفه‌ی یک مرد ناشناس به داخل رحم زن دیگر، به منظور بارداری اشکال دارد یا خیر؟ در صورت عدم اشکال در رابطه با مسائلی از قبیل سهم الارث و غیره از پدر غیر واقعی چه راه‌حلی ارائه می‌فرمایند؟" پاسخ این است: "عمل مذکور فی نفسه موجب برای منع شرعی ندارد و در صورت انجام عمل مذکور اگر فرزندی متولد شود بعید نیست که به صاحب نطفه و صاحب رحم ملحق باشد و لکن باید راجع به مسایل محرمیت و سهم‌الارث در این باره احتیاط مراعات شود" (مجموعه‌ی استفتانات، ۱۳۷۴، ۲۳). اگر قرار باشد در توارث طفل و پدر غیر واقعی از یکدیگر احتیاط شود چه باید کرد؟ مگر می‌توان نادیده گرفت که "توارث بر مبنای

(۱۳۷۸)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، انتشارات صدرا، که در آن از تغییر، مقتضیات زمان، اجتهاد و نقش زمان در آن بحث کرده است. این کتاب در سال ۱۳۴۵ تدوین شده و بدیهی است که ایشان با نظرات اقبال و اندیشمندان مسلمانی که از مقاصد شریعت، عرف و نقش زمان در احکام سخن گفته بودند آشنایی داشته است. ۳- صابری، حسین، (۱۳۸۵)، از مناسبت تا مذاق فقه، راه‌هایی به مقاصد شریعت، مجله مطالعات اسلامی، دانشگاه مشهد، شماره‌ی ۷۱، ص ۱۱۷ به بعد. ۴- همو، (۱۳۸۷)، قلمرو ثابت و متغییر دشواری‌ها و فرضیه‌ها، همان، شماره‌ی ۷۹، ص ۸۱ به بعد. ۵- سلمانی ایزدی، ناصر، (۱۳۸۳)، عرف یا عنصر پویایی فقه، همان، شماره‌ی ۶۴، ص ۲۹ تا ۵۸. ۶- فوزی، یحیی، (همان)، تحولات فقه شیعه در تقابل با روند نوسازی در ایران بعد از انقلاب، ص ۹۱ تا ۱۱۹. ۷- ابدالی، مهرزاد، ۱۳۸۶، بررسی مبانی اجتماعی هنجارهای حقوقی شریعت، مجله مدرس، (ویژه حقوق)، دوره‌ی ۱۱، شماره‌ی ۲، ص ۲۱ تا ۲۱.

نظام اجتماعی ای بنا شده است که پدر و فرزند در کنار هم زندگی می‌کنند، از عاطفه هم برخوردارند، در غم و شادی هم شریکند، یار و یاور همدیگرند و...، آن گاه از چنین غنیمتی بهره‌مندند؟ صاحب نطفه‌ای که نمی‌داند نطفه‌اش در کدام رحم مستقر خواهد شد، نه دوران جنینی نطفه را دیده است و نه دوران کودکی و بیداری و شب بیداری‌های او را، و از سویی هیچ کمکی از سوی آن جوان ندیده است چرا باید "ضامن" اعمال او شناخته شود؟ از سوی دیگر در خصوص پدر غیر واقعی که در واقعیت و جهان خارجی، نقش پدر واقعی را داشته است و فرزند تحت تربیت او قرار گرفته و چه بسا برابر مقررات و قوانین، نسب او را در شناسنامه‌ی خود دارد و در کنار او همه‌ی مراحل زندگی را پشت سر گذاشته است باید همواره در تردید بود که آیا می‌توان چنین پدر و خویشاوندان ذکور او را "عاقله" تلقی کرد با آن که بر اساس فضای تشریح عاقله، چنین پدری عاقله نیست؟ اما از سوی دیگر آن چه اندکی پیش درباره‌ی نظام اجتماعی توارث گفته شد میان این فرزند و پدر به اصطلاح غیر واقعی وجود دارد. شبیه چنین سؤالی درباره‌ی طفل متولد شده از راه قانون "اهدای جنین به زوجین نابارور" نیز قابل طرح است. بنابراین می‌توان پرسید آیا با توجه به "تغییر مفهوم عاقله"، امروز می‌توان قوانین مربوط به عاقله را اجرا کرد؟

اکنون سؤال دیگری قابل طرح است: تصور کنیم کسی قصد دارد تبصره‌ی ماده‌ی ۳۰۷ قانون مجازات را اجرا کند و با عقد "ضمان جریره" دیه‌ی جنایت دیگری را به عهده بگیرد و عاقله‌ی او محسوب شود، چه شیوه‌ی اجرایی را باید دنبال کند؟ کدام دفتر اسناد رسمی است که بتواند مفاد این عقد را برابر قوانین طوری تنظیم کند که قابلیت اجرا داشته باشد به ویژه که یکی از آثار ضمان جریره، ارث بردن است. انعقاد چنین عقد لازمی نه تنها از اذهان عرف بسیار به دور است بلکه می‌تواند موجب اختلافات خانوادگی و دعاوی مالی و اداری فراوانی باشد. وقتی نهاد دادرسی در حل مشکلات و مسایلی که از یک سو سابقه‌ی قابل توجه دارند و از سوی دیگر قوانین مدون و آرای صادره در موارد مشابه آنها فراوان است دچار مشکل است، چرا باید پای موضوع جدیدی با چنین ویژگی‌هایی در نظام دادرسی باز شود؟ چه پاسخی برای این پرسش می‌توان داد که چرا دولت، علی‌رغم اینکه زکات نوعی مالیات است، نظام جمع‌آوری زکات را قانون‌مند نمی‌کند؟ یکی از پاسخ‌ها هم ممکن است این باشد که جامعه‌ی کنونی هنوز آمادگی پذیرش چنین دستوری را ندارد. اگر چنین باشد می‌توان پرسید آیا جامعه‌ی کنونی آمادگی پذیرش قانون عاقله را دارد؟ به ویژه اگر تصور کنیم که شمار فراوانی از افراد یکی از کشورهای نامسلمان غربی، مسلمان شوند و بنا به دلایل خاص بتوانند تبعه‌ی ایران شده و در ایران زندگی کنند. آیا در میان آنان چنین ضمانی را می‌توان اجرا کرد؟ این پاسخ که چنین فرضی دور از ذهن است پاسخی مناسب برای چنین سؤالی نیست زیرا

فقه‌پژوهان به خوبی می‌دانند که چه فرض‌های بسیار دور از ذهن و مستبعدی مطرح و در فقه پاسخ یافته‌اند و می‌یابند. به هر حال، نکته اینجاست که دیه‌ی قتل خطای محض، اصولاً بر عهده‌ی عاقله نهاده شده است و فقط در صورتی که عاقله نتواند پردازد از بیت‌المال پرداخته می‌شود. (ماده‌ی ۳۱۲). بنابراین، فرض اولیه این است که نهاد دادرسی می‌تواند دیه را از عاقله‌ی متمول مطالبه و به شیوه‌های اجرایی خاصی این مطالبه را پیگیری کند. عاقله‌ای که به خاطر شرایط و محیط زندگی چه بسا نه همدیگر را می‌شناسند و نه جانی را.

۵- نتیجه‌گیری و پیشنهاد

از سویی نهاد "ضمان عاقله" نهادی است فقهی و شرعی و دلایل اقامه شده بر آن از قوت کافی برای اثبات حکم برخوردارند (گرجی، ۱۳۸۰، ۵۸) و از سوی دیگر این سؤال مطرح است که آیا اجرای چنین حکمی با استقبال جامعه مواجه خواهد شد؟ و این سؤالی است که جواب آن به آسانی "آری" نخواهد بود.

می‌دانیم که در فقه، طلاق، ایقاع است و با عبارت "انت طالق"، زوجه مطلقه می‌شود. حداکثر ممکن است زوجین سازگار و اخلاق آنان به تغییر فقها "ملتئم" (سازگار) باشد و "طلاق مکروه" واقع شود. از یک طرف جامعه‌ی معاصر تاب تحمل چنین حکمی را ندارد و از سوی دیگر قانون‌گذار نتوانسته است به راحتی این حق شرعی را از مرد سلب کند. چاره آن بوده که اندکی از تندی این حق کاسته شود و گاه زوجه، وکیل زوج باشد که در شرایطی خود را مطلقه کند و این کار با "شرط ضمن عقد" انجام می‌پذیرد.

آیا در خصوص ضمان عاقله نیز می‌توان چنین تدبیری اندیشید؟ از یک سو شارع نخواست است که خون مقتول هدر برود و هیچ راهی برای تسلی خاطر و تشفی اولیای دم در میان نباشد و از سوی دیگر عاقلانه و عادلانه نیست که جانی بهای کاری را پردازد که خطای محض بوده است و کم‌ترین نقشی در آن نداشته و هرگز تصور چنین کاری در مخیله وی نمی‌گذشته است. از طرفی همین "خطا" ممکن است بر آستان هرکس فرود آید.

پس چه باید کرد؟ بهترین شیوه آن است که شارع از رسم معمول و عقلایی عرب کمک بگیرد، رسمی که جامعه‌ی آن روز پذیرای آن بود. اما امروزه همه‌ی آن واقعیات وجود دارند جز آن که آن رسم عقلایی و معمول دیروز، امروزه رنگ باخته است و شاید بتوان گفت نه دوباره معمول خواهد شد و نه مقبول، و معمول و مقبول کردن یک رسم، چیزی نیست که با توصیه و تهدید و قانون‌گذاری صرف عملی شود. پس چه باید کرد که از یک سو حق اولیای دم محفوظ بماند و از سوی دیگر دیه‌ی خطای محض نخست توسط خود جانی پرداخت

نشود و از دیگر سو شیوه‌ای غیر از آن رسم و عرف معمول که امروزه نمی‌تواند مقبول باشد، اجرا شود؟ شیوه‌ای باید یافت که با ذهن و واقعیت زندگی امروزی سازگار باشد. شاید یک راه آن است که دولت در قالب "بیمه" چنین مسئولیتی را به عهده بگیرد: به مرور زمان و مبالغی بسیار اندک از راه‌هایی که می‌توان آن‌ها را تعریف و تدوین و احصا کرد گردآوری و در صندوقی ذخیره و البته در راه‌های مناسب سرمایه‌گذاری شود تا ارزش افزوده‌ای هم داشته باشد.

عملاً شخصیت حقوقی این صندوق، جایگزین عاقله‌ی همه‌ی ایرانیان خواهد بود که ممکن است روزی دچار چنین مشکلی شوند. بخشی از درآمد و سود سرشار این صندوق می‌تواند جایگزین رسم "گلریزان" شود که برای نجات برخی از زندانیان مرسوم شده است. در این صورت زندانی آزاد شده خود را مدیون فرد یا افراد خاصی نمی‌داند بلکه خود را مدیون دولت می‌داند که در واقع نماینده‌ی هموطنان او از هر دین و مذهبی، است. این کار البته باید صورت قانون مدون به خود بگیرد. بنیاد این قانون بر یک قرارداد اجتماعی استوار است که مردم به نمایندگان قانون‌گذار خود وکالت داده‌اند که حقی را که هریک از ایرانیان بر خویشاوندان خود- در قالب ضمان عاقله- دارند ساقط کرده و مسئولیت جنایات خود را نخست خود عهده دار شوند. از سوی دیگر دولت در قالب نهاد "بیمه‌ی عاقله" ضامن مردم خود می‌شود که بهای جنایت خطای آنان را پردازد همان‌گونه که در مواردی مردم توان تصمیمات خطاهای اقتصادی یا فرهنگی دولت را می‌پردازند. راه دیگر آن است که دولت از محل خاص- بی آن‌که از کمک‌های مردم استفاده کند- ضامن و عاقله‌ی مردم خود باشد و جنایات و خطای محض آنان را تدارک کند.

منابع و مأخذ

۱. ابوزهرة، محمد، (بی‌تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسه و العقاید و تاریخ المذاهب الفقهیه، قاهره، دارالفکر العربی.
۲. اقبال لاهوری، محمد، (بی‌تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.
۳. بازرگان و دیگران، (۱۳۴۱)، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، انتظارات مردم از مراجع، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۴. جواد، علی، (۱۹۷۳)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، بغداد.
۵. جوده، جمال، (۱۳۸۲)، اوضاع اقتصادی و اجتماعی موالی در صدر اسلام، ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران، نشر نی.
۶. حسینی‌منش، محمدعلی، (۱۳۸۲)، "ضمان عاقله از دو منظر توجیهی و انتقادی"، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴.
۷. زحیلی، وهبه، (۱۳۸۱)، الوجیز فی اصول الفقه، تهران، دار احسان.
۸. زیدان، عبدالکریم، (۱۴۱۵)، الوجیز فی اصول الفقه، ایران، دار احسان.
۹. شاطبی، ابواسحاق، (بی‌تا)، الموافقات فی اصول الشریعه، مع شرح الاستاذ شیخ عبدالله دراز، بیروت، دار المعرفه.
۱۰. گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۸۰)، با همکاری دکتر روشن‌علی شکاری و دکتر حسین فریار، دیات، دانشگاه تهران.

۱۱. گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۶۹)، مقالات حقوقی، ج ۲، دانشگاه تهران.
۱۲. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۸۴)، محشای قانون مجازات اسلامی، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۱۳. مجموعه استفتانات مقام معظم رهبری، (۱۳۷۴)، دانشگاه اصفهان.
۱۴. مرعشی شوشتری، (۱۳۷۶)، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، تهران، نشر میزان.

