

دو فصل نامه علمی - اختصاصی فقه و حقوق معاصر

سال چهارم، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صفحات ۵۵ تا ۷۳

ضمان عاقله و نظام قبیله‌ای^۱

رضا پورمحمدی^۲

محمد رسول آهنگران^۳

چکیده

ضمان عاقله در قتل خطائی، بحثی است که ماده ۳۰۵ تا ۳۱۴ قانون مجازات اسلامی به آن پرداخته است. سوالی که مطرح می‌باشد این است که آیا ضمان عاقله اختصاص به نظام قبیله‌ای هزار سال پیش دارد و در زمان حاضر جاری نخواهد بود و یا اینکه مختص به شرایط خاصی نبوده و در همه اعصار حتی در جامعه کنونی که دیگر سبک زندگی قبیله‌ای در آن وجود ندارد نیز قابل تطبیق است. مشهور فقهاء معتقدند حکم عاقله در تمامی اعصار جریان دارد اما بعضی از اندیشمندان اسلامی این حکم شرعی را محدود به شرایط خاصی می‌دانند. نگارنده با روش توصیفی تحلیلی طی بررسی ماهیت ضمان عاقله، نظام قبیله‌ای و اصل شخصی بودن مسئولیت ثابت می‌کند که ضمان عاقله از احکام امضایی شارع بوده که در زمان فعلی مشروعیت ندارد.

واژگان کلیدی: ضمان عاقله، نظام قبیله‌ای، بیمه متقابل، اصل شخصی بودن مسئولیت،

عرب، خون بهاء

۱ - تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵

۲ - طلبه سطح ۴ مرکز تخصصی فقه و اصول، حوزه علمیه، قم؛ دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه شهید بهشتی، تهران.

۳ - استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول)

مقدمه

نهاد حقوقی عاقله از نهاد های بحث برانگیزی است که ذهن حقوقدانان و اهل تحقیق را به خود مشغول کرده است. صرف نظر از عدم انطباق آن با عرف کنونی، گروهی مدعی تعارض آن با " اصل شخصی بودن مسئولیت " می باشند و اصرار می ورزند که حکم عاقله صرفاً یکی از احکام امضایی شارع برای نظام قبیله ای عرب جنگجو است و در زمان معاصر که روابط خویشاوندی به حداقل ممکن رسیده و حتی قابل مقایسه با صدر اسلام نیست نا مشروع می باشد و از طرفی اصل شخصی بودن مسئولیت جایگاه دو هزار سال قبل را ندارد بلکه به عنوان یک اصل مسلم در حقوق اسلامی و جهان مطرح می باشد که مجال به اجرای امثال ضمان عاقله را نمی دهد لکن مشهور فقهاء حکم را در شرایط کنونی نیز جاری می دانند و ماده ۳۰۵ تا ۳۱۴ قانون مجازات اسلامی نیز از نظر مشهور پیروی کرده است. مشهور فقهاء از روایات ضمان عاقله، مناط مشروعیت را استنباط کرده و بدین واسطه دامنه آن را به عصر فعلی نیز تعمیم داده اند. برای مثال شیخ بهایی؛ ملاک مشروعیت ضمان عاقله را پیشگیری از وقوع جرم (عاملی، جامع عباسی، ۴۵۳) و شهید ثانی، فیض کاشانی و علامه مجلسی ۴ معتقد به تاثیر ضمان عاقله در پیوند میان خانواده ها هستند. (شهید ثانی، مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، ۱۵، ۵۱۱؛ فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ۲، ۱۵۷؛ مجلسی، رساله حدود و قصاص و دیات، ۱۵۴).

سوال اصلی پژوهش این است که آیا ضمان عاقله از احکامی است که مختص به همان نظام قبیله ای عرب می باشد و یا اینکه حتی برای جوامع فعلی که افرادش با کم رنگ ترین ارتباطات خانوادگی زندگی می کنند نیز جاری است؟ برای پاسخ به این سوال، ابتدا باید سه موضوع را به طور کامل مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم:

۱. تبیین ماهیت ضمان عاقله

۲. تبیین نظام قبیله ای و سبک زندگی عرب جاهلیت

پس از تحلیل این دو مطلب باید ببینیم که آیا بین آن سبک زندگی و حکم ضمان عاقله رابطه ای هست و اگر هست چه نوع رابطه ای؟

۳. تعارض و یا عدم تعارض ضمان عاقله با اصل شخصی بودن مسئولیت

مبحث اول: تحلیل ماهیت ضمان عاقله

عاقله از ماده (عقل)، به معنای نهی (جوهری، الصحاح، ۵، ۱۷۶۹) و بستن (فراهیدی، العین، ۱، ۱۵۹) استعمال شده است. بنابر معنای اول وجه تسمیه خویشاوندان بدین نام آن است که ایشان ولی دم را از کشتن قاتل نهی می کرده اند و یا حتی از اصل وقوع جرم ناهی بوده اند و بنابر معنای دوم گفته اند به خاطر بستن شترها توسط آنها، چون در آن زمان نوعاً شتر به عنوان خون بهاء پرداخت می شد و چون فامیل های قاتل آن شترها را در مقابل خانه ولی مقتول می بستند آنها را عاقله می خوانند. (جوهری، الصحاح، ۵، ۱۷۶۹؛ فراهیدی، العین، ۱، ۱۵۹). بعضی نیز گفته اند چون با پرداخت دیه، زبان اولیاء مقتول را روی جانی می بندد لذا به پرداخت کنندگان دیه عاقله گفته اند. (احمد ادريس، ديه، ۳۳۰)

اما هرچه که باشد در اصطلاح فقهاء معنی تقریباً واضح است. عاقله به هر خویش پدری گفته می شود ولو اینکه بالفعل از او ارث نبرند (شهید ثانی، الروضة البهیة، ۱۰، ۳۱۷؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، ۷۷۰؛ محقق حلی، شرایع الاسلام، ۴، ۷۱۱؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ۴۲، ۵۴۰) مانند عمو، برادر و یا فرزندان اینها و ضمانت آنها در فقه به این شکل است که اگر شخصی به طور کامل خطائی مرتکب قتل یا جراحت شود عاقله او باید طی سه سال دیه پرداخت کنند الا اینکه استطاعت مالی نداشته باشند. (محقق حلی، شرایع الاسلام، ۱۰۵۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ۴۳، ۱۴۰). برای تبیین هرچه بهتر این نظام، مقایسه آن با سازمان بیمه می تواند بسیار مفید باشد.

نهاد عاقله را در واقع می توان از شاخه های بیمه دانست. صاحب نظران این حوزه در یک تقسیم بندی، بیمه را به دو نوع کلی تقسیم کرده اند:

(۱) بیمه تملیکی: بیمه گر مبلغ معینی را از بیمه گذار اخذ می کند و در قبال آن متعهد می شود که در صورت وقوع فلان حادثه تا سقف معینی خسارت را بپردازد. در این نوع بیمه طرف حساب بیمه گذار تنها همان بیمه گر است و ابداً میان او و سایر بیمه گذاران شراکتی در کار نیست. تنها یک معاهده دو نفره با قصد سودجویی. (بابایی، حقوق بیمه، ۲۰)

(۲) بیمه متقابل: در این قسم از بیمه طرفین، هم بیمه گر هستند و هم بیمه گذار (هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه، ۲، ۲۱۵؛ بریل، دایرة المعارف اسلامی، ۱۸۹) به این شکل که بیمه گر متعهد می شود در صورت وقوع فلان حادثه بیمه گذار را یاری رساند و در عوض بیمه گذار هم متعهد است تا متقابلاً در وقوع مانند همان حادثه به یاری بیمه گذار بشتابد. این نوع بیمه مزیت

مخصوص به خود را دارد زیرا فاقد از هر گونه قصد سودجویی که به بهای فقر دیگران فراهم شود می باشد (گرن، بیمه سازمانی، ۱۰۱) و اصلاً روح معامله و منفعت طلبی در آن به چشم نمی خورد. در اینجا ما با یک حرکت اجتماعی هم نوع دوستانه مواجه هستیم که هدف از آن کاهش مسئولیت مالی فرد خاطی است و در واقع کمک و یاری رساندن است که فاقد هر نیت سودجویانه میباشد و به همین خاطر است که خسارت از پیش بر آورده نشده و زمان وقوع حادثه به تأمین و جبران جمعی اقدامی می گردد. به عبارت دقیق تر، در بیمه تملیکی، تعهد به انتقال خسارت به بیمه گر است ولی در بیمه متقابل، توزیع خسارت بین جمع می باشد. (مک گیلوری، قوانین بیمه، ۲۴۰) فرق اساسی دیگر این است که در بیمه متقابل میان افراد یک نوع شراکت وجود دارد، به این شکل که همه باهم خسارت را جبران می کنند لذا هر چه جمعیت بیشتر باشد بهتر کمک خواهد شد، به خلاف بیمه تملیکی که فقط یک معامله بین دو شخص بیمه گر و بیمه گذار است. ضمان عاقله از اقسام بیمه متقابل به شمار می آید اما کیفیت انعقاد آن با بیمه های رایج کمی متفاوت است.

یکی از مهمترین نتایج و حاکمیت اراده این است که هر شخص تنها به اراده خویش متعهد به امری می شود و اثر عقد محدود به کسانی است که یا در انعقاد آن دخالت مستقیم داشته اند یا قائم مقام طرفین محسوب می شوند. (کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، ۱، ۱۰۳) ولی حفظ نظم در تمام گروه های انسانی ایجاب می کند که در اداره امور، اقلیت تابع اکثریت باشد. به همین دلیل است که قانونگذار شرعی و عرفی ناچار شده است در قراردادها نیز گاهی اراده اکثریت را بر تمام اعضای آن تحمیل کند و آثار پیمانی را که این گروه بسته اند به همه سرایت دهد، چنانکه در شرکت های تجارتي، تصمیم مدیران یا اعضای مجمع عمومی برای تمام شریکان ایجاد التزام می کند.

ضمان عاقله از عقود است که شارع یا عرف، اراده جمعی را در آن معتبر دانسته است. در بیمه های عادی، بیمه گذار با رضایت و قصد خودش قرارداد بیمه را امضاء می کند اما در بیمه عاقله، این امضاء به صورت قهری صورت می گیرد. به این صورت که شخص، به صرف متولد شدن در فلان قوم، قهراً متعهد می شود که در صورت وقوع قتل خطائی توسط خویشاوندانش، قاتل را حمایت کند در مقابل اینکه آنها هم در شرایط مشابه او را یاری رسانند. همانطور که گفته شد در عاقله شخص رسماً اقدام به عضویت در چنین نهادی نمی کند بلکه به طور غیر اختیاری به صرف به دنیا آمدن در آن قوم و قبیله، عضوی از این نهاد اجتماعی خواهد شد. همانطور که

ارث بردن یا به ارث گذاشتن هم امری اختیاری نیست و شخص به صرف به دنیا آمدن قهراً متعهد با این نهاد انتقال مال خواهد شد.

تحلیل روایات باب ضمان عاقله

با مراجعه به روایات، شباهت ضمان عاقله با بیمه متقابل کاملاً مشهود است. مجموعاً ۲۷ روایت ذیل «أبواب العاقله» کتاب شریف وسائل الشیعه آمده است در قالب ۱۵ باب گردآوری شده است (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۲۹، ۳۹۱) که مهم ترین آنها تنها دو حدیث است که به زودی به تحلیل آنها خواهیم پرداخت. نکته قابل توجه در تحلیل روایات این است که همه آنها به نوعی اشاره به معاوضی بودن ضمان عاقله دارند یعنی می فرمایند چون از شخص قاتل، فلان منفعت به عاقله می رسیده است پس او باید در پرداخت دیه مشارکت کند. نکته دیگر این است که علی رغم قابل تاویل و قابل خدشه بودن روایات باب عاقله، یک اجماع قطعی بین مسلمین بر مشروعیت ضمان عاقله وجود دارد. (صدوق، الهدایه فی الاصول و الفروع، ۳۰۱؛ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ۱۷۳-۷؛ محقق حلی، شرایع الاسلام، ۴۳، ۱۴۰، خمینی، تحریر الوسیله، ۲، ۵۲۳) البته احتمال دارد کسی ادعای مدرکی بودن یا محتمل المدرکی بودن اجماعات را مطرح کند که در آن صورت، اجماعات نیز قابل خدشه خواهند بود.

روایت اول: ابو ولاد گوید: امام صادق فرمود: میان اهل ذمه اگر قتل خطا واقع شود معاقله نیست و از خود شخص می ستانند و در مال قاتل است نه خویشانش، چه در قتل و چه در جرح، و چنانچه ذمی مالی نداشته باشد دیه جنایت به امام مسلمین باز می گردد و او باید بپردازد، زیرا آنان به حساب او جزیه را می پردازند، همچنان که برده تعهدش را به مولایش میدهد (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۲۹، ۳۹۱-۶)

عبارت «لَانَّهُمْ يُؤَدُّونَ إِلَيْهِ الْجَزِيَّةَ» به خوبی بیان کننده این امر است که حاکم شرع دیه را می پردازد چون کافر ذمی جزیه-مالیات اختصاصی اهل کفار- پرداخت کرده است یعنی در عوض کاری که او انجام می داده است، حاکم شرع متعهد به پرداخت دیه است. عبارت «لَانَّهُمْ يُؤَدُّونَ إِلَيْهِ الْجَزِيَّةَ» ظاهر در این است که علت منحصره پرداخت دیه توسط حاکم شرع، پرداخت جزیه توسط کافر ذمی است. لذا اگر در شرایطی کفار ذمی با توجه به عناوین ثانویه به حکومت اسلامی جزیه پرداخت نمی کنند، متقابلاً بر حاکم شرع پرداخت دیه واجب نیست. همین مسئله در ضمان عاقله مسلمانان هم قابل طرح است به این بیان که تعهد طرفین به پرداخت دیه یک

نوع معاوضه و بیمه متقابل است هر چند که طرفین بدون اراده و تحت سیطره قوانین آمره ملتزم به پیروی از این نهاد می باشند.

روایت دوم: مالک بن عطیه از سلمه بن کهبیل شخصی که مرتکب قتل خطائی شده بود را خدمت امیرالمومنین ۷ آوردند. حضرت ۷ می فرمایند: «چه کسانی اقوام و نزدیکان تو در این شهر هستند؟» گفت: من در این شهر اقوام و نزدیکانی ندارم. حضرت ۷ فرمودند: «اهل کجا هستی؟» گفت من اهل موصل هستم و در آنجا متولد شده ام و اقوام اهل بیت من در آنجا هستند... سپس امیر المومنین ۷ به حاکم موصل نامه می نویسد: «در مورد اوضاع قاتل تفحص کن و اقوام مسلمان وی را جستجو کن، اگر در موصل از میان خانواده ای که در آن به دنیا آمده است مردی وجود دارد که طبق احکام قرآن از قاتل ارث می برد و مانعی از ارث بردن او نیست، او را ملزم به پرداخت دیه کن...» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۲۹، ۳۹۸-۳۹۷)

در عبارت «فَإِنْ كَانَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يَرْتُهُ لَهُ سَهْمٌ فِي الْكِتَابِ لَا يَحْبِبُهُ عَنْ مِيرَاثِهِ أَحَدٌ مِنْ قَرَابَتِهِ فَأَلْزَمَهُ الدِّيَةَ» ظهور جمله شرطیه در این است که التزام عاقله به پرداخت دیه معلق بر ارث بردن عاقله است (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ۱۹۸؛ صدر، دروس فی علم الاصول، ۲، ۱۱۴) بدین صورت که نوعی تقابل و معاوضه میان ارث بردن و التزام به پرداخت دیه وجود دارد. چرا که می فرماید عاقله باید قاتل را کمک کند زیرا قاتل همان کسی است که لحظه ای قبل از فوتش اموالش را به تملیک عاقله در می آورد.

مبحث دوم: بررسی نظام قبیله ای و سبک زندگی عرب

رالف ترنر می نویسد: «تقریباً تمامی ملل بدوی معاصر در قالب خویشاوندی های سازمان یافته اند». (ترنر، نوشته های جمع آوری شده، ۲۴۹) اما این سازمان خویشاوندی که به اصطلاح آن را قبیله می گوئیم در میان عرب جنگجو به منسجم ترین حالت ممکن موجود بوده است، به طوری که عضو یک قبیله، وجود پسر عمویش را وجود خودش می دانست و یا مورد توهین واقع شدن عضوی از قبیله، حکم اهانت به تمام قبیله را داشت. (همان) حال سوالی که پیش می آید این است که چه چیز سبب این اتحاد و انسجام باورنکردنی بین افراد قبائل بوده است؟

بنابر شواهد تاریخی دو عنصر موقعیت جغرافیایی و شخصیت عرب سبب شکل گیری این نظام شده است.

موقعیت جغرافیایی

عربستان، محل زیست اعراب، سرزمین پهناوری است که از سه جانب بوسیله دریا احاطه شده است. این شبه جزیره بالغ بر یک میلیون مایل مربع است، یعنی هشت برابر وسعت بریتانیا و نیم آمریکا. صحرای بزرگی که بین دو کشور از قدیمی ترین تمدن های بشری واقع شده است اما بخاطر شرایط خاص آب و هوایی عربستان و انزوای جغرافیایی، مصر و بین النهرین حتی لحظه ای هم به فکر حمله به اعراب نیفتادند. (وسیلیو، تاریخ عربستان سعودی، ۲، ص ۱۹۴) اعراب به صورت قبیله ای زندگی می کردند و هر قبیله برای تهیه آب و علوفه با احشام نحیف خود می کوچیده و در بیابان های مهلک عربستان سرگردان بودند. زندگی مشقت بار و احتیاج به مایحتاج اولیه، از آنان مردمانی قوی و فعال ساخته بود. (همان)

به علت فقدان منابع اولیه هرگونه تمرکز جمعیت در صحراء ناممکن بود و از طرفی هم مقابله با خطرات کوچ کار یکی دو نفر نیست لذا اعراب در قالب قبیله های پراکنده سر تا سر این شبه جزیره زندگی می کردند. اعراب مجبور بوده اند که در قالب گروه های خویشاوندی در آیند، و خانواده در حد وسعت خود به قبیله تبدیل و از طریق زاد و ولد وابسته بهم و اشتراک منافع با هم متحد می شدند. (فیشر، عرب و امپراطوری قبل از اسلام، ۵۰) نقش تهاجمات هم در زندگی عرب بادیه نشین مهم است، غارت احشام، اسیر گرفتن زنان و کودکان قبائل دیگر و مرجحاً قبیله متخاصم و اجتناب از خونریزی زیاد که باعث جنگ های خونی گردد، کل زندگی آرمانی بادیه نشین را تشکیل می داده است. (همان)

زنان و کودکان اسیر، خرید و فروش می شدند و غنائم حاصله، مطابق قاعده ی ثابت تقسیم می گردید. شیخ یعنی سرپرست قبیله و حافظ حیثیت آن، که لاجرم تدارک و سالی برای تحقق این امر را نیاز داشت سهم عمده ای از غنائم را صاحب می شد و از سوئی دیگر هنگام زبان بر قبیله غارت شده، همگان مکلف به جبران زیان هستند و از شیخ نیز انتظار مشارکت در این تکلیف می رفت، زیرا در مرحله تهاجم قبائل دیگر چنانچه نه خونی نه خون بهائی پرداخت شود و نه پذیرفته شود، خونریزی حاصله ممکن است به انهدام قبیله بیانجامد. (بریل، دایرة المعارف اسلامی، ۱۸۹)

آنچه گفته شد، شرح دقیقی از زندگی گروهی اعراب است. زندگی مشقت بار صحرا توأم با موقعیت جنگ افروزانه ناشی از تهاجمات و خونریزی، صرفاً باعث اتحاد و پیوستگی اعضاء هر گروه با یکدیگر شده، به آن حد که برداشت ذهنی آنان از زندگی بمثابة یک فرد شد. (بریل، دایرة

المعارف اسلامی، ۱۸۹) و این نمونه عالی اتحاد و یگانگی است که بر پایه آن، گروه همچون یک واحد اجتماعی عمل می‌کند و در این وضعیت این واحد اجتماعی نه فقط، فقدان یک فرد از اعضاء خود را فقدان تمامی خود می‌داند بلکه رأساً اقدام به جبران ضایعه می‌نماید که چیزی جز بیمه نیست.

تحلیل شخصیت عرب

عرب جاهلیت سه ویژگی شخصیتی داشت که ترکیب این روحیات، جنگ‌ها و خونریزی‌های جبران‌ناپذیری برایشان به یادگار گذاشت:

أ. روحیه اتحاد ناشی از تعصب

اتحاد از روی تفکر و بر مبنای حمایت از عدالت و حق، باعث پیشرفت اجتماع می‌شود و احدی تاب در افتادن با جامعه متحد را ندارد اما اگر این اتحاد و یگانگی بخاطر یکسری عقائد و تعصبات بی‌جا باشد، دیر یا زود جامعه را از داخل متلاشی می‌کند. در بررسی قبیله و تاریخ جاهلیت باید به «تعصب» اشاره کرد. مؤلفه‌ای که نقطه مشترک و قوام هم‌بستگی قبیله را تشکیل می‌داد. بسیاری از ویژگی‌ها و خصوصیات این گروه از انسانها در دوران جاهلیت را میتوان در پرتو این مقوله مورد مطالعه قرار داد. (تاریخ عرب نوشته حتی، فیلیپ، ۳۸) آنان حتی حاضر بودند در این راه جان خود را نیز فدا کنند. (دورانت، تاریخ تمدن نوشته، ۴، ۲۰۰) روح نظام قبیله‌گرایی بدوی در دوران جاهلیت، نزاع و جنگ بر سر ماندن بود. آنان به خاطر همین تعصبات بر سر کوچکترین مسائلی جنگ‌های بزرگی به راه می‌انداختند که شاید سال‌ها به طول می‌انجامید. این جنگ‌ها را «ایام العرب» نامیده‌اند که برخی از آنان تا چهل سال نیز ادامه می‌یافت. (فروخ، تاریخ الجاهلیة، ۷۷ - ۱۰۵) یک قبیله عرب در دوران جاهلیت به سرزمین قبیله‌های دیگر حمله و آنها را غارت می‌کرد. در دست‌درازی به اموال مردم و غارت حد و مرزی نمی‌شناخته و جز زبان شمشیر زبان دیگری نمی‌دانستند. آنان چیزی جز قدرت و زور را نمی‌شناختند و جز در برابر آن خضوع نمی‌کردند. اعراب جاهلی بر همین پایه حق را تعیین کرده و عدالت را بر همان اساس قرار می‌دادند. آنان حتی در این باره شعر نیز می‌سرودند. (فیشر، عرب و امپراطوری قبل از اسلام، ۹۷)

ب. روحيه انتقام طلبى

التزام به انتقام، نفوذ و سيطره اى عظيمى بر وجدان عرب بت پرست داشت. (همان) انتقام نزد آنان همچون يك ضرورت حياى تلقى مى شد كه اگر تبعيت نمى گرديد، فرد خاى از خواب و خوراك و سلامت محروم مى گرديد. (نيكلسون، تاريخ ادبيات عرب، ۵۸) عطش انتقام، ذاتاً آنچنان شديد بود كه هيچ چيز جز خون نمى توانست آنرا فروكش سازد. حس انتقام طلبى در تماميت شدت خود، ناشى از اين اعتقاد بود كه روح مقتول، آرام ندارد و بصورت عقابى بر بالاى گور خود ظاهر شده و فرياد مى كشد: «از خون قاتلم مرا سيراب كنيد» (همان) و بدين ترتيب انتقام كار فيصله مى يافت، لكن بعضاً در مواردى به يك سلسله خونريزى هاى از سوى هر دو طرف درگير مسئله منجر مى گرديد.

جنگ بسوس كه مدت چهل سال ادامه داشت و به انهدام هر دو طرف مخاصمه انجاميد، ناشى از پندار انتقام خونى بوده است. رئيس قبيلهء ثعلب در كمال غرور و سرمستى برادرزن خود جاس را بر آن داشت تا كليب را به قتل برساند، و چون مباشرت به انتقام بر عهده اى نديك ترين خويش او بود، در اين قضيه نديك ترين كس برادر او بود لذا او جوانى از قبيله جاس را به قتل رساند به اين تصور كه قتل آن جوان برابر با جان كليب است اما عكس العمل اهانت بار اين بود كه متقابلاً گفته شد: جان آن جوان، فقط در حد ارزش بند كفش كليب بوده است. (نيكلسون، تاريخ ادبيات عرب، ۵۸) بدين ترتيب قضيه شكل حادى به خود گرفت و جنگى خونين پى آمد آن بود.

ج. روحيه خشونت

برخلاف مردم فارغ البال و نازپرورده، اعراب مردمى شجاع، مقاوم و جنگجو بودند، كه اشتياق وافرى به ماجراجوئى و غارت داشتند و آن صفات را در تهاجم ها ظاهر مى ساختند. گرمى سوزان عربستان و شرايط سخت زندگى، اين مردم را طورى به بار آورده بود كه چاره اى جز كشتن و بى رحم بودن نداشتند. تنها قبيله اى حق زندگى بيشترو استفاده از آب زلال داشت كه وحشى تر و خونخوار تر باشد. (فيشر، عرب و امپراطورى قبل از اسلام، ۱۴۰)

تركيب اين سه روحيه از تكاتك قبيله هاى عرب يك ماشين آدم كشى تمام عيار مى ساخت كه اجزاء اين ماشين در اوج اتحاد و هم بستگى قرار داشتند و حاضر بودند براى حمايت از يكديگر -ولو به ناحق- دست به هر كارى بزنند حتى قتل عام يك قبيله .

بررسی رابطه بین «ضمن عاقله» و «نظام قبیله ای / سبک زندگی عرب»

در تحلیل شخصیت عرب جاهلی به این نتیجه می‌رسیم که این قوم با این شخصیت و روحیاتی که دارد باید دائماً در حال کُشت و کشتار باشد و فرقی هم نمی‌کند که چه قدر قدرتمند است. ولی اگر قرار باشد در صورت وقوع هر قتل، تمام قبیله از سر تا پا مسلح شوند و به قبیله دیگر حمله کنند، هرگز کسی طعم آرامش را نخواهد کشید و دیر یا زود همه به هلاکت می‌رسند. خود عرب هم متوجه این مسئله بود و صرفاً برای اجتناب از این آثار و عوارض بسیار ناهنجار و سهمناک بود که رسم پرداخت خون‌بها پدید آمد و شتر به عنوان تاوان پذیرفته گردید؛ (فروخ، تاریخ الجاهلیه، ۷۷ - ۱۰۵) و این تاسیس شعله جنگ‌ها را خاموش ساخت و سازش و صلح را میان قبیله‌های در جنگ برقرار نمود و جراحات طرفین متخاصم را مرهم نهاد و در این باره به اشاره خاصی در شعر عصر جاهلیت در اثر «بشامه» شاعر وجود دارد: پیشانی گشاده و سرافراخته‌ایم، سفره‌هایمان همواره گسترده است، چون ما زخم‌هائی را که با دست‌هایمان بوجود آورده‌ایم با گنجینه‌هایمان التیام می‌بخشیم. (تاریخ باستانی عرب نوشته لبال، ۱۸)

به علاوه به نقلی از عدی به یک معلقه از زهیر بر می‌خوریم که حاکی از همان نظر و احساس در خصوص انتقام خونی است. (ابو الفرج، آغانی، ۹، ۱۴۶)

این معلقه جای ویژه‌ای در میان «معلقات سبع» دارد که حسب نقل تواریخ معتبر، از برجسته‌ترین اشعار به نمایش گذاشته شده در بازار عکاز بوده و در مکان مقدس و حرم امن کعبه در مکه آویزان می‌شده است. در این معلقه شاعر، جوانمردی دو رئیس قبیله از قبیله دبیان یعنی حارث بن عوف و حازم بن سنان را می‌ستاید که اقدام به خونریزی انتقامی نکردند، بلکه خون‌بها پرداختند تا جنگ (داهیس) را به پایان برند. (دوانی، تاریخ اسلام از آغاز تا هجرت، ۳۴) آن شاعر چنین سروده است: «آن جراحات با عرضه صدها حیوان، التیام پذیرفت». (آربری، معلقات سبع، ۱۱۵)

در این شعر واژه (حیوان) اشاره به شتر است، که به عنوان وجه رایج دوره جاهلیت بوده است. این قاعده در حالتی که عضوی از قبیله توسط عضوی از قبیله دیگر کشته یا زخمی می‌شود نیز اعمال می‌گردیده است.

قبیله مقتول حق داشت که از قاتل یا از قبیله او انتقام گیرد. وظیفه ی مباشرت به انتقام، البته به کمک قبیله بر عهده نزدیکترین خویش مقتول بود. گرچه به گفته ی وات: «مرجع آن بوده که مجازات بر شخص قاتل که باعث قتل یا جراحت بوده اعمال شود، لکن می توانسته بر هریک از اعضاء قبیله یا کلان قاتل بجای قاتل وارد شود». (فروخ، تاریخ الجاهلیه، ۷۷ - ۱۰۵) بدین ترتیب در آخر «معلوم می شود که هم مسئولیت نفس عمل (قتل یا جراحت) و هم اعمال انتقام جنبه اجتماعی و کمونی داشته است». (اسمیت، خویشاوندی و نکاح در عربستان قدیم، ۲۹۹)

رسم غالب در میان اعراب باستانی این بوده که کل قبیله موظف بوده خون بها را تأدیه نماید. (فیشر، عرب و امپراطوری قبل از اسلام، ۱۴۰) اینکه می گوئیم کل قبیله باید در پرداخت دیه شراکت داشته باشند، هرگز نباید آن را کلفتی بر مردان قبیله دانست. زیرا اگر خون بهایی در کار نبود یکایک همین مردان می بایست تا آخرین نفسشان در برابر حملات و هجوم قوم دیگر دفاع می کردند و حالا که می گوئیم بجای دفاع کردن خون بهاء بدهید در واقع عوضی است که همه برای جلوگیری از جنگ باید بدهند.

با توجه به مقدمات پیشین این مطلب منقح شد که عرب جاهلیت در شرایط اجتماعی زندگی می کرد که خود به خود می طلبید نهادی برای پرداخت دیه و جلوگیری از خونریزی به وجود آید. این نکته را باید در نظر گرفت که شواهد تاریخی بهترین دلیل هستند بر اینکه آن شرایط خاص، این نهاد را بوجود آورد و اگر آن همه خونریزی ها و انتقام گیری ها نبود شاید عرب هرگز به فکر تشکیل این نهاد نمی افتاد. و در آخر هم شارع مقدس پس از اندکی تصرف، سیستم این نهاد را مشروع دانسته و امضاء نمود. (مجتهد شبستری، تاملاتی از قرائت انسان از دین، ۱، ۱۹۵) از تصرفات شارع می توان به این موارد اشاره کرد:

۱. در ضمان عاقله مشروع، تنها مردان منسوب از پدر باید دیه بدهند.

۲. در ضمان مشروع قتل یا جراحت صورت گرفته باید به صورت کاملاً خطائی باشد به خلاف عصر جاهلیت که چه بسا شخصی را از روی عمد می کشتند و سپس دیه او را پرداخت می کردند.

۳. تقسیط دیه بر ۳۶ ماه از ویژگی هایی است که شارع ضمانت عاقله بخشیده است.

۴. در ضمان عاقله در هیچ فرضی دیه از قاتل مطالبه نمی شود اما در ضمان قبیله ای شراکت قاتل در پرداخت دیه پر رنگ تر از بقیه بوده است.

مسئله دیگر که بسیار مهم می باشد این است تا به اینجا این مطلب را ثابت کردیم که علت اصلی تشکیل نهاد ضمان عاقله، سبک زندگی عرب جاهلیت بوده است که برای بقاء خودش به چنین نهادی روی آورده بود. و بعد ها اسلام هم با کمی تصرف به این نهاد مشروعیت بخشید.

مبحث سوم: تعارض و یا عدم تعارض ضمان عاقله با اصل شخصی بودن مسئولیت

۱. اصل شخصی بودن مجازات‌ها در تاریخ

مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که در قدیم الایام مسئولیت جمعی حکم فرما بود. حدود دو هزار سال پیش از میلاد مسیح، پادشاه بابل، مجمع القوانین حمورابی را اعلام کرده، بر روی قطعه سنگی در مرکز شهر بابل حک نمود و در معرض دید مردم قرار داد. (دورانت، تاریخ تمدن، ۱، ۳۰۱) بنا به گفته‌ی مورخین؛ این مجموعه، از قوانین قدیمی‌تر یعنی قوانین سومری و مجموعه‌ی قوانین اشنونا (Eshnunna) که شاید دو قرن قبل از حمورابی بوده، اقتباس شده است. (همان) در این مجموعه، احکامی به چشم می‌خورد که به موجب آن در برخی موارد، فرزندان مجرم به جای وی مجازات می‌شدند؛ برای نمونه، اگر معماری در ساختن خانه، استحکام لازم را رعایت نمی‌کرد و خانه فرو می‌ریخت و صاحب خانه در اثر آن کشته می‌شد، معمار به کیفر اعدام محکوم می‌شد. چنانچه فرزند صاحب خانه کشته می‌شد، فرزند معمار محکوم به مرگ می‌شد. نمونه‌ی دیگر در امور پزشکی بود؛ اگر جراح به معالجه مریض موفق نمی‌شد و در اثر عمل او، فرزند شخص بزرگی به هلاکت می‌رسید، فرزند جراح به کیفر قتل محکوم می‌شد. (همان) بدین ترتیب، در قدیم الایام فرزندان بی‌گناه مجرم در معرض کیفر قرار می‌گرفتند.

مورخین معتقدند که با توجه به مشابهت قوانین ایران باستان با قوانین حمورابی، در ایران باستان نیز مسئولیت از اعمال دیگران وجود داشته، اعضای خانواده مجرم نیز دارای مسئولیت کیفری بوده‌اند. (پیرنیا، تاریخ ایران باستان، ۲، ۴۳۰) اگر کسی در نظر پادشاه مجرم شناخته می‌شد فرزندان او هم مسئولیت پیدا می‌کردند. متأسفانه در سراسر گیتی در قدیم الایام و دوران باستان از اصل شخصی بودن مجازات اثری وجود نداشت حتی تا سال ۱۷۲۱ میلادی در ژاپن رسم دینی بر این بود که همه‌ی اعضای خانواده جمعا مسئول اعمال یکدیگر بودند. در بیشتر نواحی،

هر خانواده را جزو یک گروه متشکل از پنج خانواده قرار می‌دادند که همه مسئولیت یکدیگر را بر عهده داشتند. (ابوزید، العقوبه الجسديه بين الشريعة الاسلاميه و القانون الوضعي، ۱، ۱۰) با ظهور ادیان الهی، بویژه دین مبین اسلام، برقراری مسئولیت جمعی مردود و منسوخ شد.

۲. اصل شخصی بودن مجازات‌ها در اسلام

یکی از خصایص نظام کیفری اسلام حاکمیت اصل شخصی بودن مجازات است. با توجه به اهمیتی که نظام اسلامی برای آزادی فردی و امنیت قضایی قائل است، قبول مسئولیت شخصی اجتناب‌ناپذیر است. این اصل یکی از عناصر جوهری کیفر در اسلام قلمداد می‌شود که قرآن کریم به طور صریح به این اصل اشاره می‌کند. شایان توجه است که نظام قضایی اسلام حدود ۱۲ قرن پیش از نظام قضایی غرب، با نزول آیاتی چند از قرآن مجید از جمله آیه شریفه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴)، این اصل مترقی را پذیرفته، به آن عمل نموده است.

امام علی پس از ضربت خوردن به دست ابن ملجم، خطاب به امام حسن و امام حسین ۸ فرمودند: «بدانید که نباید کس دیگری جز قاتل من کشته شود...» (نهج البلاغه: ۹۷۸) این فرموده حاوی اصل شخصی بودن کیفر در اسلام است. بر اساس این اصل، جز مجرم، دیگران مسئولیت کیفری ندارند و نباید مورد مؤاخذه قرار گیرند. البته اصل شخصی بودن مسئولیت در نظام اسلامی دارای قلمرو شمول وسیعی است که علاوه بر اصل شخصی بودن مجازات‌ها، سایر مسئولیت‌ها و تکالیف دینی و اجتماعی را در بر می‌گیرد.

بدین ترتیب، در جهان اسلام با الهام از آیات قرآنی و روایات، استقرار و حاکمیت اصل شخصی بودن مجازات‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار است که در قوانین اساسی کیفری و مدنی کشورهای اسلامی و غیر اسلامی به چشم می‌خورد.

اکنون که تاریخچه و پشتوانه استوار این اصل در اسلام مشخص شد، این سوال به ذهن می‌رسد که آیا ضمان عاقله با این اصل مسلم در تعارض نیست؟ اصل شخصی بودن می‌گوید که تنها مجرم باید مجازات شود و دیگری هیچ مسئولیتی ندارد در حالیکه در ضمان عاقله ما غیر قاتل را مسئول پرداخت دیه می‌دانیم. (محقق حلی، شرایع الاسلام، ۴، ۹۵۱)

به پندار عده ای ضمان عاقله مصداق بارز در این قضیه است که کسی گناه می‌کند و دیگری بار گناه او را به دوش می‌کشد؛ (شهید ثانی، الروضة البهیة، ۸، ۲۴؛ نجفی، جواهر الکلام، ۳۹، ۲۶۰؛

محقق اردبیلی، مجمع الفائده، ۱۱، ۴۵۷) یعنی وزر دیگری را بر عهده وازره‌ای گذاشته‌اند. ممکن است بگویند که در قضیه‌ی عاقله چون عمل ارتكابی خطاست، گناهی اتفاق نیفتاده که آن را به گردن دیگری بگذارند.

به نظر ما نباید بحث را این گونه مطرح کرد؛ زیرا فرض ما این است که دیات، همه، ضمان مدنی است. ما «وازره» را به معنای اعم می‌گیریم؛ یعنی بار گناه و جرم یا بار هر عمل دیگر، به طور کلی اگر یک عملی باری دارد، یا کیفر است و یا ضمان؛ و به موجب قاعده‌ی وزر هیچ کس نباید بار دیگری را به دوش بکشد. اگر چنین معنا کردیم، آن وقت مسأله دیه بر عاقله ظاهرًا باید یک استثنا تلقی شود. (همان) مبنای ما در قضیه‌ی دیات این است که دیه خسارت و ضمان مدنی است نه مجازات؛ زیرا اگر مجازات باشد قبح بسیار روشنی دارد و عقل با آن مقابله می‌کند. سخن در این است که اگر قبول کردیم که دیه یک ضمان مدنی است، آیا در این صورت با قاعده‌ی وزر مغایرت دارد یا نه؟

اگر قائل شویم که ضمان عاقله از مصادیق بیمه متقابل است (محقق داماد، بیمه متقابل در پیشینه اسلامی، ۱۷) متکفل بودن نهاد عاقله نسبت به پرداخت دیه‌ی خطای محض، با قاعده وزر در تغایر نخواهد بود چرا که یک تعهد مبتنی بر نظام قبیله‌ای است. یعنی هر چند اعضای قبیله به صورت صریح چنین امری را متعهد نشده‌اند؛ ولی عضویت قبیله چنین عهدی را بر آنان تحمیل نموده است. و این امر استثناء بر اصل نسبیت آثار قرارداد هاست نه بر اصل شخصی بودن مسئولیت. همان طور که در دموکراسی پیشرفته معاصر چه بسا نسل جدید، الزامات پذیرفته توسط پیشینیان را از روی اراده و اختیار پذیرفته است؛ اما به حکم ملیت و شهروندی، کشور ملزم به ایفای تعهد است و این یک امر کاملاً عقلایی است.

در شریعت اسلام نظایر آن را داریم؛ مانند حقی که شارع مقدس برای فقرا و محرومین در اموال اغنیا قائل شده است. بنابراین می‌توان گفت که بر عهده گرفتن دیه‌ی جنایت خطای افراد خانواده و قبیله با قاعده‌ی وزر مغایرت ندارد؛ زیرا به دلیل آیه‌ی «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) و ظاهر آیه‌ی «مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا» (انعام: ۹۲) در درجه اول، ذمه‌ی خود قاتل مشغول می‌شود و به موجب قرار داد قبیله‌ای، عاقله مکلف به بری الذمه کردن قاتل است.

پس همانطور که ضمان جریره قطعاً با اصل شخصی بودن در تعارض نیست، ضمان عاقله هم همین حکم را دارد با این فرق که در ضمان جریره، ضامن با قصد خودش اقدام به ضمانت می کرد اما در عاقله بدون قصد و به طور قهری ضامن می شود.

پس از اینکه سه مقدمه را مفصلاً بیان کردیم، به سوال اصلی بحث بر می گردیم که آیا واقعا ضمان عاقله اختصاص به نظام قبیله ای دارد؟

ما معتقدیم که ضمان عاقله از احکام امضایی شارع است (فیشر، عرب و امپراطوری قبل از اسلام، ۱۴۰؛ مجتهد شبستری، تاملاتی از قرائت انسان از دین، ۱، ۱۹۵) که مختص به همان نظام زندگی عرب می باشد و در جامعه کنونی جایی ندارد. دلیل بر این ادعاء بدین شرح:

أ) اصل شخصی بودن مسئولیت از احکام و قواعد مسلمه دین است که به هیچ عنوانی نمی توان آن را کنار گذاشت. کتاب، قرآن، عقل و اجماع به طور قطعی این اصل را ثابت می کنند و انکار یا تخصیص این اصل خلاف ظاهر لسان ادله و زیر پا گذاشتن حکم عقل است. (محقق داماد، قواعد فقه، ۴، ۱۵۹)

ب) در تحلیل ماهیت بیمه و سبک زندگی عرب گفتیم که ضمان عاقله نهادیست که خود قبائل اقدام به راه اندازی آن کردند. یعنی افراد هر قبیله هم پیمان شدند تا در صورت وقوع قتل توسط هر یک از آنها، دیگران او را در پرداخت دیه یاری دهند. (فروخ، تاریخ الجاهلیه، ۷۷ - ۱۰۵؛ فیشر، عرب و امپراطوری قبل از اسلام، ۱۴۰)

در نتیجه ضمان عاقله دیگر تعارضی هم با اصل شخصی بودن مسئولیت ندارد زیرا مسئولیت پرداخت دیه اولاً و بالذات به همان قاتل تعلق می گیرد اما به واسطه ی تعهد صورت گرفته، دیگران ملزم به پرداخت آن هستند و در نسل های بعدی هم به خاطر عضویت قهری در این نهاد، باید دیه بپردازند اما در زمان ما که قبیله و نهادی در کار نیست تا با عضویت در آن، ما را قهراً ملزم به این ضمانت بکنند، حق دست کشیدن از اصل شخصی بودن مسئولیت را نداریم زیرا تنها دلیل برای چشم پوشی از این اصل همان توافق اجتماعی بود که در حال حاضر موجود نیست. از معتقدین به این نظریه از میان اهل تحقیق و حقوق دانان معاصر نیز عده ای این نظریه را بنابر مبانی متفاوت پذیرفته اند. (شوشتری، دیدگاه های نو در حقوق کیفری در اسلام، ۲، ۳۴؛ بجنوردی، فصل نامه مطالعات حقوقی و قضایی، ۱۱-۱۲، ۱۰۲؛ مباحثی در جامعه شناسی حقوقی ایران، ص ۸۶؛ زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ۶، ۳۲۶)

نتیجه گیری

با بررسی دقیق «اصل شخصی بودن مسئولیت» و تحلیل «ماهیت بیمه» و «سبک زندگی عرب» به این اطمینان می‌رسیم که اولاً نظام ضمان عاقله مخالف اصل شخصی بودن مسئولیت نمی‌باشد و ثانیاً این نظام، حاصل یک تعهد قهری بوده که به واسطه متولد شدن در نظام قبیله ای ایجاد می‌شود. اما در زمان کنونی که سبک زندگی قبیله ای از بین رفته است و دیگر آن توافق اجتماعی وجود ندارد، التزام به ضمان عاقله منطقی به نظر نمی‌رسد. بله اگر در مکانی هنوز سبک زندگی قبیله ای رایج بود و نظام عاقله با آن تعریفی و استحکامی که بیان کردیم وجود داشت می‌توان ادعای ضمان عاقله و تعهد قهری را پذیرفت.



منابع

قرآن كريم

- ١- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت - لبنان : داراللسان العرب، (١٤٠٨)، چاپ اول.
- ٢- احمد ادریس، عوض، ديه، ت، عليرضا فيض، تهران: انتشارات مدرس، (١٣٧٢)، چاپ دوم.
- ٣- احمد، مختار عمر، المعجم اللغوي العربي، القاهرة: انتشارات عالم الكتب، (١٤٢٩)، چاپ اول.
- ٤- الزيات ، احمد حسن و ديگران، المعجم الوسيط، استانبول - تركيه: مؤسسه ثقافيه التأليف، (١٤١٠)، و الطباعة و النشر و التوزيع.
- ٧- المزنى، ابوابراهيم، المختصر كتاب الامام الشافعي، بيروت - لبنان : انتشارات دارالمعرفه، (١٤٢٤)، چاپ
- ٥- الجزيري، عبدالرحمن،، الفقه على المذاهب الاربعه، بيروت - لبنان: دارأحياء التراث، (١٤٠٦) چاپ هفتم.
- ٦- اصفهاني، محمد، كشف اللثام، قم: الموسسه النشر الاسلامي، (١٤٢٤)، چاپ اول
- ٧- المزنى، ابوابراهيم، المختصر كتاب الامام الشافعي، بيروت - لبنان: انتشارات دارالمعرفه، (١٤٢٤)، چاپ اول.
- ٨- حر عاملي، محمد، وسائل الشيعه، تهران : مكتب الاسلاميه، (١٣٦٧)، چاپ ششم.
- ٩- حلي، جعفر، شرايع الاسلام، قم : مؤسسه اسماعيليان، (١٤٠٩)، چاپ سوم.
- ١٠- حلي، حسن، قواعد الاحكام، قم: الموسسه النشر الاسلامي، (١٤١٦)، چاپ اول.

- ۱۲- جبعی عاملی، زین الدین، روضه البهیة، قم: جبعی عاملی، زین الدین «مسالك الافهام» قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، (۱۴۱۹)، چاپ اول.
- ۱۳- عوده، عبدالقادر، التشریح الجنایی الا سلامی، قاهره : مطبعة دارالعربی، (۱۳۷۸)، چاپ دوم.
- ۱۴- قبله‌ای خوئی، خلیل، قواعد فقه - بخش جزا، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، (۱۳۸۰)، چاپ اول، تابستان.
- ۱۵- قزوینی، محمد، سنن ابن ماجه، بیروت : تهران دارالکتب الاسلامیه، (بی تا)، چاپ اول.
- ۱۶- کلینی، محمد، اصول و فروع کافی، بیروت - لبنان ، منشورات دارالاضواء، (۱۴۰۶)، چاپ سوم.
- ۱۷- لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران : انتشارات کتابخانه کنج دانش، (۱۳۷۸)، چاپ اول.
- ۱۸- محقق داماد، مصطفی، قواعد، فقه جزایی، تهران : مرکز نشر علوم اسلامی، (۱۳۸۳)، چاپ سوم.
- ۱۹- زراعت، عباس، شرح قانون مجازات اسلامی، تهران : انتشارات ققنوس، (۱۳۷۸)، چاپ اول.
- ۲۰- سبختانی، سلیمان، سنن ابی داوود، بیروت، لبنان، انتشارات دارالجنان، (بی تا)، بی چاپ.
- ۲۱- صادقی، محمد هادی، حقوق جزای اختصاصی، تهران: نشر میزان، (۱۳۸۲)، چاپ ششم، زمستان.
- ۲۲- صدوق، محمد، من لا یحضره الفقیه، بیروت - لبنان : منشورات دارالاضواء (۱۴۰۶)، چاپ سوم.

- ۲۳- طبرسى، ابوعلی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان دارالمعرفه، (بی تا)، چاپ اول.
- ۲۴- طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، بیروت - لبنان: منشورات دارالاضواء (۱۴۰۶)، چاپ سوم.
- ۲۵- طوسی، محمد، الاستبصار، بیروت - لبنان: منشورات دارالاضواء (۱۴۰۶)، چاپ سوم.
- ۲۶- طوسی، محمد، نهاییه الاحکام، بیروت - لبنان : دارالکتب العربیه ، (۱۴۰۰)، چاپ دوم.
- ۲۷- طوسی، محمد، کتاب الخلاف، تهران: فن بی جا، (۱۳۸۲)، ربیع الاول.
- ۲۸- طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، (بی تا)، بی جا.
- ۲۹- مقدس اردبیلی، احمد، مجمع البرهان و الفائده، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، (۱۴۲۵)، چاپ دوم.
- ۳۰- مکی عاملی، محمد، لمعه الدمشقیه، قم: دارالهادی للمطبوعات، (۱۴۰۳)، چاپ نمونه.
- ۳۱- موسوی الخمینی، روح الله، تحریر الوسیله، بیروت - لبنان: دارالصراط المستقیم، (۱۴۰۳)، بی جا.
- ۳۲- موسوی سبزواری، ابوالاعلی، مهذب الاحکام، قم: الموسسۀ النشر الاسلامی، (بی تا)، چاپ اول.
- ۳۳- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیة (۱۳۶۷)،.
- ۳۴- ولیدی، محمد صالح، حقوق جزای اختصاصی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، (۱۳۷۳)، چاپ اول.