



The University of Tehran Press

Islamic criminal policy strategies in crimes against bodily integrity in the light of the principle of protection of blood

Ali Mohammadi Jorkuyeh 

Department of Jurisprudence and Law, Research Institute of Islamic Systems, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. Email: mohammadi@iict.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received 03 September 2023
Revised 24 January 2024
Accepted 24 January 2024
Published online 07 June 2024

Keywords:
Islamic criminal policy
criminal prevention
the principle of preserving blood
Qassama
caution in blood

ABSTRACT

Islamic criminal policy in crimes against bodily integrity is based on principles such as the principle of security, the principle of dignity, the principle of personal punishment, etc., which forms its main structure, and the strategies of Islamic criminal policy in this type of crime are three levels of prevention. Social, situational prevention and criminal prevention have been developed within the framework of these principles. One of these principles is the principle of preserving blood, and this article aims to explain the strategies derived from this principle and their logical placement in the criminal policy of Islam crimes against bodily integrity. By collecting data from religious documents including Quran verses and narrations, jurisprudence texts and interpretations of the Holy Quran, this article analyzed the data and proved the principle of blood conservation and the strategies resulting from it. The findings of this research show that the criminal policy of Islam in its level of criminal prevention in the light of the principle of preservation of blood, has predicted two important strategies "evidence of maximum proof" and "precaution in blood" in the stage of criminal proceedings. These two strategies look at each other to create a kind of balance in the fight against crimes against physical integrity.

Cite this article: Mohammadi Jorkuyeh, A. (2024). Islamic criminal policy strategies in crimes against bodily integrity in the light of the principle of protection of blood. *Islamic Jurisprudential Researches*, 20, (2), 85-98.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.364588.1009355>



Author: Ali Mohammadi Jorkuyeh

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.364588.1009355>



دانشگاه تهران

نشریه پژوهش‌های فقهی

سایت نشریه: <https://jorr.ut.ac.ir/>

شاپا الکترونیکی: ۶۱۹۵-۲۴۲۳

راهبردهای سیاست جنایی اسلام در جرایم علیه تمامیت جسمانی در پرتو اصل حفظ خون

علی محمدی جورکوبه

گروه فقه و حقوق، پژوهشکده نظام‌های اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران، رایانامه: mohammadi@iict.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

کلیدواژه:

احتیاط در خون

اصل حفظ خون

پیشگیری کیفری

سیاست جنایی اسلام

قسامه

سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی بر اصولی مانند اصل امنیت، اصل کرامت، اصل شخصی بودن مجازات، و ... بنا شده است که ساختار اصلی آن را شکل می‌دهد و راهبردهای سیاست جنایی اسلام در این نوع از جرایم در سه سطح پیشگیری اجتماعی، پیشگیری وضعی، و پیشگیری کیفری در چارچوب همین اصول تدوین شده است. یکی از این اصول اصل حفظ خون است که مقاله حاضر درصدد تبیین راهبردهای ناشی از این اصل و جانمایی منطقی آن‌ها در سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی است. این نوشتار با گردآوری داده‌ها از اسناد دینی شامل آیات و روایات، متون فقهی، و تفاسیر قرآن کریم به روش توصیفی-تحلیلی به تجزیه و تحلیل داده‌ها و اثبات اصل حفظ خون و راهبردهای ناشی از آن پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد سیاست جنایی اسلام در سطح پیشگیری کیفری خود در پرتو اصل حفظ خون دو راهبرد مهم «ادله اثبات حداکثری» و «احتیاط در خون» را در مرحله دادرسی کیفری پیش‌بینی کرده است. این دو راهبرد ناظر به یک‌دیگر برای ایجاد یک نوع تعادل در مبارزه با جرایم بر ضد تمامیت جسمانی است.

استناد: محمدی جورکوبه، علی (۱۴۰۳). راهبردهای سیاست جنایی اسلام در جرایم علیه تمامیت جسمانی در پرتو اصل حفظ خون. پژوهش‌های فقهی، ۲۰ (۲)، ۹۸-۸۵.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.364588.1009355>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.364588.1009355>

© نویسنده: علی محمدی جورکوبه



مقدمه

حیات انسان از ارزش‌های نخستین، اساسی، و ثابت بشر در همه ادوار و جوامع بشری و همواره مورد احترام و پاسداری بوده است؛ هرچند میزان و شرایط ارزشمندی و نوع پاسداری از آن در زمان‌ها و مکان‌ها متفاوت بوده است. لیکن نوع نگرش اسلام به حیات انسان بسیار متفاوت از نگرش‌های رایج بشری است. از آنجا که در انسان‌شناسی اسلامی انسان به جهت اینکه واجد روح الهی و کرامت است و شریف‌ترین مخلوق خداوند است، حیات او از موضوعات بسیار ارزشمند و مورد اهتمام شارع مقدس است تا آنجا که تعرض به حیات یک انسان را برابر با تعرض به حیات همه انسان‌ها قلمداد کرده و بر همین اساس برای مبارزه با جرایم بر ضد تمامیت جسمانی انسان سیاست جنایی ویژه‌ای را بنیان نهاده است.

سیاست جنایی اسلام در این جرم بر یک سری اصول بنا شده که از آن جمله «اصل حفظ خون» است. اگرچه در کتب فقهی و قواعد فقه از قاعده «لا یبطل دم امرء مسلم» بسیار سخن رفته یا در برخی مقالات «اصل احتیاط در دماء» مورد بحث قرار گرفته است، این مسئله که چه راهبردهایی مبتنی بر «اصل حفظ خون» در سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی پیش‌بینی شده پیشینه‌ای ندارد. البته جزئیات این راهبردها به صورت تک‌آموزه‌ها در کتب فقهی و مقالات مورد بحث مفصل قرار گرفته است. اما نگاه به این آموزه‌ها تحت عنوان راهبردهای مشخص و ناشی از «اصل حفظ خون» بحثی جدید است که تحقیق حاضر به روش توصیفی-تحلیلی با مطالعه اسناد دینی به آن می‌پردازد. راهبردهای سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی در دو سطح راهبردهای کیفی و غیر کیفی قرار می‌گیرد که راهبردهای کیفی به دو قسم راهبردهای مربوط به کیفرگذاری و راهبردهای مربوط به دادرسی تقسیم می‌شود. راهبرد «ادله اثبات حداکثری» و راهبرد «احتیاط در خون» دو راهبرد سیاست جنایی اسلام در قسمت دادرسی است که بر «اصل حفظ خون» مبتنی شد. راهبرد «ادله اثبات حداکثری» برای این است تا افراد در برخی وضعیت‌ها خود را در امان نبینند از اینکه بخواهند بدون دغدغه خون دیگران را بریزند و از پنجه‌های قوی عدالت بگریزند و راهبرد «احتیاط در خون» برای این است تا با هر اتهامی خون افراد تحت عنوان قصاص مباح نشود.

راهبرد ادله اثبات حداکثری

یکی از راهبردهای سیاست جنایی اسلام در موضوع ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی راهبرد «ادله اثبات حداکثری» است؛ برخلاف جرایم عفاقی که در ادله اثبات آن راهبرد حداقلی را پذیرفته است. توضیح اینکه سیاست جنایی اسلام ادله اثبات جرایم را به طور عام بینه، اقرار، و علم قاضی قرار داده است. فقها درباره جرایم موجب حد زنا و دیگر حدود می‌گویند: «و یشیت الزنی بالإقرار أو البینه» (الحلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۱۳۸؛ نیز - الأُسُدی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۵۲۲؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱: ۲۷۹؛ و ...) و همین‌طور درباره اثبات سایر جرایم موجب حد (- الحلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۳؛ الأُسُدی، ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۳: ۵۵۱، ۵۶۵، ۵۶۸؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱: ۳۷۶، ۴۳۰، ۴۵۵، ۵۲۱، ...). درباره حجیت علم قاضی نیز، در مجموع و به نظر مشهور، علم قاضی به عنوان یکی از ادله اثبات پذیرفته شده است؛ هرچند دو نظر دیگر هم در این باره وجود دارد که فقط در برخی موارد به حجیت آن قائل هستند (العکبری بغدادی، ۱۴۱۵ ق: ۴۸۶؛ نیز - الطوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۲۴۲؛ الحلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۴۳۲؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱: ۳۶۶؛ الموسوی الخمینی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۰۸؛ و ...). فقط بر اساس یک نظر شاذ، علم قاضی مطلقاً اعم جرایم بر ضد حق الله و جرایم بر ضد حق الناس حجت نیست (الاسکافی، ۱۴۱۶ ق: ۳۱۹). درباره کمیّت بینه و اقرار نیز در جرایم منافی عفت چهار شاهد و چهار بار اقرار را ضروری دانسته است یا در جرم سرقت حدی دو بار اقرار را شرط کرده است. به دیگر سخن، با محدودسازی ادله اثبات از یک سو و با افزودن تعداد شهود و مراتب اقرار از دیگر سو اثبات این جرایم را سخت‌تر کرده است. لیکن در ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی چند اقدام در جهت عکس یعنی توسعه امکان اثبات انجام داده است. از یک لحاظ به کمیّت ادله اثبات افزوده است و قسامه را نیز در کنار بینه و اقرار و علم قاضی به ادله اثبات افزوده است، از لحاظ دیگر در نصاب لازم برای بینه و اقرار در اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی تقلیل داده است، و از جهت سوم اجازه بازداشت را در اتهام به قتل تجویز کرده است و در مجموع امکان اثبات این نوع از جرایم را توسعه داده است.

راهبرد حداکثری در ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی انسان در سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران نیز به پیروی از سیاست جنایی اسلام در مواد ۱۶۰ و ۲۰۸ ق.م.ا. مصوب ۱۳۹۲ در پیش گرفته شد که در ادامه این بحث تفصیل بیشتری درباره جهات توسعه در ادله اثبات بیان خواهد شد.

قسامه

گفتیم یکی از جهات راهبرد حداکثری سیاست جنایی اسلام در ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی پیش‌بینی قسامه در کنار بینه و اقرار و علم قاضی، به عنوان یکی از ادله اثبات این جرایم، اعم از جرایم بر ضد نفس و کمتر از نفس در سطح پیشگیری کیفری است.

در تعریف از قسامه گفته‌اند: «القسامه هي اليمين لإثبات الدم للقصاص تقوم مقام البينة للمدعي»؛ قسامه عبارت است از سوگند برای اثبات خون به منظور قصاص که جانشین بینه مدعی می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۱: ۱۲۷).

این تعریف جامع نیست و همه موارد جریان قسامه را پوشش نمی‌دهد. زیرا قسامه هم در جرایم بر ضد نفس و هم در جرایم کمتر از نفس جریان دارد. از دیگر سو، هم در جرایم عمدی هم در جرایم غیر عمدی جاری می‌شود. و از سوی سوم هم از جانب شاکی هم از جانب متهم قابل ارائه است. لیکن تعریف یادشده قسامه را محدود به جرایم عمدی بر ضد نفس و آن هم از ناحیه شاکی می‌کند. بنابراین، با توجه به موارد قسامه، سوگندخوردگان، و شرایط قسامه می‌توان گفت قسامه عبارت است از تعداد مشخصی سوگند که توسط ولی دم یا مجنی‌علیه و بستگان آن‌ها به منظور اثبات اتهام یا توسط متهم و بستگانش به منظور تبرئه وی ادا می‌شود.^۱

پیش‌بینی قسامه در زمره ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی، در واقع، پذیرفتن آن به عنوان یک دلیل استثنایی در ادله اثبات این جرایم با هدف راهبرد حداکثری ادله اثبات این جرایم در سیاست جنایی اسلام است؛ درحالی که در ادله اثبات دیگر انواع جرایم چنین دلیلی پیش‌بینی نشده است. این دلیل هم در ناحیه شاکی پذیرفته شده است هم در ناحیه متهم. یعنی در مواردی و تحت شرایطی ارائه قسامه متوجه متهم می‌شود که برای تبرئه خود باید قسامه اقامه کند. مثلاً در جایی که به کسی اتهام قتل زده شود و علم و بینه و اقراری وجود نداشته باشد، اگر مورد از موارد وجود لوث باشد، متهم باید برای تبرئه خود بینه اقامه کند که مثلاً آن زمان در محل قتل نبوده است، وگرنه شاکی بر ارتکاب قتل توسط او اقامه قسامه می‌کند. البته اگر در اینجا مدعی اقامه قسامه نکرد می‌تواند از متهم بخواهد برای تبرئه خود از اتهام قتل اقامه قسامه کند. یکی از فقها در این باره می‌گوید: «و اگر مورد از موارد لوث بود، از مدعی علیه بینه مطالبه می‌شود؛ پس اگر بر عدم قتل توسط او بینه اقامه کرد که از اتهام رها می‌شود، وگرنه، مدعی باید قسم پنجاه مرد را برای اثبات مدعایش بیاورد، وگرنه مدعی علیه باید چنین قسامه‌ای بیاورد و اگر این قسامه را آورد دعوا ساقط می‌شود.» (الموسوی الخوئی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴۲: ۱۲۵ و ۱۲۷).

همان‌طور که در تعریف قسامه بیان شده، این دلیل هم در اثبات قتل پذیرفته شده هم در جنایت کمتر از قتل و نیز در اتهام جنایت عمدی، شبه‌عمدی، و خطای محض جریان دارد. یکی از قدمای فقهای امامیه می‌گوید: «تعداد قسامه در قتل عمدی پنجاه سوگند ... و قتل خطای محض و شبیه عمد بیست و پنج سوگند ... است. در جنایت بر اعضا در صورت وجود لوث قسامه ثابت می‌باشد و درباره تعداد آن برخی احتیاط کرده و گفته‌اند پنجاه سوگند، اگر میزان دیه جنایت به اندازه دیه کامل باشد، وگرنه به نسبت دیه جنایت به دیه کامل. و دیگران گفته‌اند اگر دیه جنایت دیه کامل باشد شش سوگند، وگرنه به نسبت همین شش سوگند کم می‌شود.» (الحلی (محقق حلی)، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۲۰۹ و ۲۱۰).

گفتنی است به منظور پیشگیری از سوءاستفاده از این دلیل، شرط مهم و اصلی اجازه ورود آن به صحنه اثبات جنایت وجود «لوث» است و مراد از لوث اماره‌ای است که با وجود آن ظن به صدق مدعی غلبه می‌یابد (الاسدی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۶۱۵) یا همراه بودن واقعه با اموری (امارات و قرائتی) که مشعر به صدق مدعی در دعوایش باشد (العاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵: ۱۹۸)؛ یعنی هر ظن و گمانی نیز برای تحقق لوث کافی نیست، بلکه باید ظن و گمان غالبی برای قاضی به انتساب جنایت به متهم به وجود

۱. قانون‌گذار در ماده ۳۱۳ ق.م.ا. مقرر می‌دارد: «قسامه عبارت از سوگندهایی است که در صورت فقدان ادله دیگر، غیر از سوگند منکر و وجود لوث، شاکی برای اثبات جنایت عمدی یا غیر عمدی یا خصوصیات آن و متهم برای دفع اتهام از خود اقامه می‌کند».

آید یا مشعر به صدق مدعی باشد، مانند اینکه شخصی را همراه آلت قتاله بالای سر مقتولی که تازه کشته شده پیدا کنند. بنابراین ماده ۳۱۴ ق.م.ا. در تعریف لوٹ می‌گوید: «لوٹ عبارت از وجود قرائن و اماراتی است که موجب ظن قاضی به ارتکاب جنایت یا نحوه ارتکاب از جانب متهم می‌شود».

گفتنی است قسامه یک روش احتیاطی برای اثبات جرم است تا اگر دلیلی از بین ادله اثبات عام جرایم (اقرار، بینه، علم قاضی) برای اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی وجود نداشت، از این دلیل استثنایی استفاده شود تا خونی هدر نرود. بنابراین تا زمانی که ادله دیگر وجود داشته باشد نوبت به قسامه نمی‌رسد (مرعشی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۷). زیرا چنان که گفته شد ایراد قسامه یک شرط اضافی نسبت به دیگر ادله دارد و آن وجود لوٹ است و فقها بعد از تعریف لوٹ به عنوان تمثیل برای امارات ظنی موجب لوٹ مثال می‌زنند به شاهد واحد یا دو شاهدی که شرایط شاهد در آن‌ها کامل نیست (الموسوی الخمینی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۲۷). این سخن به معنای آن است که اگر به جای یک شاهد موجود دارای شرایط دو شاهد دارای شرایط یا به جای دو شاهد موجود فاقد شرایط دو شاهد دارای شرایط شهادت بودند به همان اکتفا می‌شود و نوبت به قسامه نمی‌رسد.^۱

با همه این تفاسیل، تشریح قسامه به عنوان یکی از ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی به‌ویژه در جرم قتل برای اهتمام به خون و جان مردم است. یعنی این توسعه در شمار ادله اثبات این جرایم هم‌سو با راهبرد حداکثری ادله اثبات برای این است که شارع با این توسعه می‌خواهد راه تعرض به تمامیت جسمانی افراد را ببندد تا کسانی که با توطئه تلاش دارند انسان بی‌گناهی را به مخفیانه‌ترین شکل بکشند خیال نکنند حال که شاهد و اقرار و علم قاضی در کار نیست می‌توانند از مجازات بگریزند و از ترس اثبات جرم از طریق قسامه منصرف شوند و دست ارتکاب جنایت بردارند.

در روایات متعدد فلسفه تشریح قسامه به عنوان یک دلیل اضافه بر سایر ادله و یک دلیل استثنایی در اثبات جرایم بر ضد تمامیت بیان شده است. این روایات به لحاظ بیان متفاوتی که دارند چند گروه‌اند.

گروه اول. برخی از این روایات عظمت و بزرگی خون را مطرح می‌کنند. در روایت ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده است که انصار بعد از فتح خیبر متوجه شدند یکی از انصار همراهشان نیست. برگشتند و به دنبال او گشتند و او را کشته یافتند و نزد پیامبر آمدند و ادعا کردند که یهود یکی از ما انصار را کشتند. حضرت فرمودند پنجاه نفر از شما قسم بخورند ... تا آنجا که در ادامه فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَكَمَ فِي الدِّمَاءِ مَا لَمْ يَحْكَمْ فِي شَيْءٍ مِنْ حُقُوقِ النَّاسِ لِتَعْظِيمِهِ الدِّمَاءَ ...»؛ همانا خداوند عز و جل حکمی درباره خون کرد که درباره هیچ یک از حقوق مردم چنین حکمی نکرد، برای اینکه خون را بزرگ بشمارد (القمی، ۱۴۱۳، ق، ج ۴: ۱۰۰ و ۱۰۱؛ الطوسی، ۱۴۰۷، ق، ج ۱۰: ۱۶۷).

گروه دوم. برخی روایات موضوع باطل نشدن و از بین نرفتن خون مسلمان را بیان می‌کنند. ابی بصیر از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «همانا خداوند تبارک و تعالی درباره خون شما حکم کرد به غیر از آنچه که درباره اموال شما حکم کرد. در اموالتان حکم کرد که بینه بر مدعی و سوگند بر مدعی علیه است و درباره خون شما حکم کرد که سوگند بر مدعی و بینه بر عهده مدعی علیه است تا اینکه خون مسلمان از بین نرود.» (القمی، ۱۴۱۳، ق، ج ۴: ۹۹؛ الکلبینی، ۱۴۲۹، ق، ج ۱۴: ۵۱۳).

گروه سوم. بعضی از روایات نیز از قسامه به عنوان وسیله نجات مردم سخن گفته‌اند. در روایت حلبی از امام صادق (ع) آمده است: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْقَسَامَةِ: كَيْفَ كَانَتْ؟ فَقَالَ: هِيَ حَقٌّ، وَ هِيَ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَنَا، وَ أَوْلَا ذَلِكَ لَقَتَلَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، ثُمَّ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ؛ وَ إِنَّمَا الْقَسَامَةُ نَجَاةٌ لِلنَّاسِ.»؛ از امام پرسیدم: قسامه چگونه است؟ پس حضرت فرمود: قسامه حق و درست است و نزد ما پذیرفته است و اگر قسامه نباشد، هر آینه بعضی از مردم بعضی دیگر را می‌کشند و همانا قسامه راه و وسیله نجاتی برای مردم است (الکلبینی، ۱۴۲۹، ق، ج ۱۴: ۵۰۸ و ۵۰۹؛ القمی، ۱۴۱۳، ق، ج ۴: ۱۰۱؛ الطوسی، ۱۴۰۷، ق، ج ۱۰: ۱۶۶ و ۱۶۷).

گروه چهارم. قسم دیگری از روایات نیز قسامه را دلیلی توصیف می‌کند که راه را بر افراد شرور و فاسق که درصددند افراد بی‌گناه را غافلگیر کنند و پنهان از هر ناظری به قتل برسانند می‌بندد. زراره از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «إِنَّمَا جُعِلَتِ الْقَسَامَةُ اِحْتِيَاظًا لِلنَّاسِ لِكَيْمَّا إِذَا أَرَادَ الْفَاسِقُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا أَوْ يَغْتَالَ رَجُلًا حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ خَافَ ذَلِكَ فَامْتَنَعَ مِنَ الْقَتْلِ.»؛ قسامه تنها برای

۱. چنان که عبارت «در صورت فقدان ادله دیگر غیر از سوگند منکر» در ماده ۳۱۳ ق.م.ا. در تعریف قسامه ناظر به همین مطلب است.

احتیاط در خون مردم تشریح شده است تا اگر زمانی فاسقی تصمیم به قتل یا ترور فردی گرفت در جایی که کسی او را نمی‌بیند از (اثبات جرم از طریق) قسامه بترسد و از ارتکاب قتل خودداری ورزد (القمی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۱۰۱؛ الکلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴: ۵۱۱ و ۵۱۲). یا در برخی از روایات آمده است که تشریح قسامه برای سخت گرفتن بر افراد شرور است (القمی (شیخ صدوق)، ۱۴۱۳، ج ۴: ۱۰۰).

گروه پنجم. در نهایت گروهی از روایات قسامه را یک حفاظ و چهاردیواری و روش احتیاطی معرفی می‌کنند. عبدالله بن سنان می‌گوید از امام صادق^(ع) درباره پذیرش قسامه به عنوان یکی از ادله اثبات پرسیدم و آن حضرت قضیه دو نفر از انصار را تعریف کرد که برای چیدن میوه با هم بیرون رفتند و بعد یکی از آن‌ها مرده یافت شد و ماجرا را به پیامبر^(ص) گفتند و آن حضرت موضوع قسامه را مطرح کرد تا پایان جریان که امام فرمود: «أَمَّا إِنَّهَا حَقٌّ، وَ لَوْ لِأَذَلِكَ لَقَتَلَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَ إِنَّمَا الْقَسَامَةُ حَوْطٌ يُحَاطُ بِهِ النَّاسُ»؛ آگاه باش همان قسامه حق و درست است و اگر قسامه نباشد هر آینه بعضی از مردم بعضی دیگر را می‌کشند و فقط قسامه حفاظ و یک روش احتیاطی است که (جان) مردم به وسیله آن حفظ می‌شود (الکلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴: ۵۰۹؛ الطوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۱۶۸).

به نظر می‌رسد بیانات مختلفی که درباره فلسفه تشریح قسامه به عنوان یک دلیل استثنایی و فوق‌العاده درباره اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی به ما رسیده است. اعم از عظمت و بزرگی خون، باطل نشدن و از بین نرفتن خون مسلمان، وسیله نجات مردم و بستن راه بر افراد شرور و فاسق. همگی به بیان اخیر از فلسفه تشریح قسامه برمی‌گردد و آن «قرار دادن مردم در یک چارچوب امن از تعرض به تمامیت جسمانی آنان» است و به دیگر بیان تدبیر و تلاشی جهت پیشگیری از وقوع این نوع از جرایم است.

کمیّت بینه

جهت دیگر راهبرد حداکثری سیاست جنایی اسلام در ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی ایجاد تغییر در حد نصاب لازم برای بینه^۱ در این نوع از جرایم است. توضیح اینکه جرایم حدی و جرایم بر ضد تمامیت جسمانی دو گروه از جرایم مهم در فقه کیفری اسلام است که در هر دو گروه از این جرایم بینه یکی از ادله اثبات است. لیکن سیاست جنایی اسلام درباره اثبات این دو گروه از جرایم از طریق بینه متفاوت است. در اثبات حدود راه اثبات از طریق بینه را سخت‌تر کرده است؛ به این معنی که در اثبات جرایم مهم موجب حد. مانند زنا، لواط، تخیذ، مساحقه. شهادت چهار شاهد را لازم دانسته است. مثلاً فقها درباره اثبات جرم زنا با بینه گفته‌اند: «فلا یکفی أقل من أربعة رجال أو ثلاثة و امرأتین و لا تقبل شهادة النساء منفردات و لا شهادة رجل و ست نساء و تقبل شهادة رجلین و أربع نساء و یثبت به الجلد لا الرجم.»؛ در اثبات جرم زنا با بینه شهادت کمتر از چهار مرد یا سه مرد و دو زن کافی نیست و شهادت زنان به تنهایی و شهادت یک مرد و شش زن پذیرفته نمی‌شود و شهادت دو مرد و چهار زن پذیرفته می‌شود و با آن مجازات شلاق ثابت می‌شود نه مجازات رجم (الحلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۳۹؛ نیز ← الأسدی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۳۷؛ التجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ۲۹۶؛ و ...). لیکن در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی اثبات جرم از طریق بینه را سهل‌تر قرار داده است؛ به این معنی که در اثبات این جرایم شهادت دو شاهد را کافی دانسته است: «لا یثبت ما یوجب القصاص سواء کان فی النفس أو الطرف إلا بشاهدین عدلین، و لا اعتبار بشهادة النساء فیه منفردات و لا منضمت إلى الرجل، و لا توجب بشهادتهن الدية فیما یوجب القصاص، نعم تجوز شهادتهن فیما یوجب الدية كالقتل خطأ أو شبه عمد، و فی الجراحات التي لا توجب القصاص كالهشمة و ما فوقها، و لا یثبت ما یوجب القصاص بشهادة شاهد و یمین المدعی علی قول مشهور.»؛ جنایتی که موجب قصاص می‌شود، خواه در نفس باشد خواه در عضو، جز به شهادت دو شاهد مرد عادل ثابت نمی‌شود. پس در اینجا شهادت زنان چه به صورت تنهایی و چه منضم به شهادت مردان اعتباری ندارد، بلکه با شهادت آن‌ها در جایی که جنایت موجب قصاص است دیه نیز ثابت نمی‌شود. آری، شهادت زنان در جنایتی که موجب دیه می‌شود مانند قتل خطایی یا شبیه عمد و در جراحاتی که موجب قصاص نمی‌شوند مانند جراحت

۱. بعضی گفته‌اند بینه در اصطلاح باب دعاوی عبارت است از شهادت دو شاهد عادل (میرزا علی مشکینی، مصطلحات الفقه: ۱۱۹). لیکن تعریف جامع درباره بینه عبارت است از شهادت شهود عادل به تعداد نصاب لازم در دعوی که ممکن دو یا چهار شاهد باشد. زیرا در بسیاری از دعاوی بینه متقوم به شهادت چهار شاهد است.

هاشمه و بالاتر از آن پذیرفته می‌شود و بنا به نظر مشهور فقها جنایت موجب قصاص با شهادت یک شاهد مرد و سوگند مدعی ثابت نمی‌شود (الموسوی الخمینی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۲۵؛ نیز ← الطوسی، ۱۴۰۰، ق: ۷۴۰ و ۷۴۱؛ الطرابلسی، ۱۴۰۶، ق، ج ۲: ۴۹۹؛ الحلی، ۱۴۰۸، ق، ج ۴: ۲۰۳؛ الأسدی، ۱۴۱۳، ه. ق، ج ۳: ۶۱۲ - ۶۱۵؛ النجفی، ۱۴۰۴، ق، ج ۴۲: ۲۰۸ و ۲۰۹؛ و ...).

بر اساس همین راهبرد قانون‌گذار در ماده ۱۹۹ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ مقرر داشته است: «نصاب شهادت در کلیه جرایم دو شاهد مرد است مگر در زنا، لواط، تفخیز، و مساحقه که با چهار شاهد مرد اثبات می‌گردد. برای اثبات زنا، موجب حد جلد، تراشیدن، و یا تبعید شهادت دو مرد و چهار زن عادل نیز کافی است. زمانی که مجازات غیر از موارد مذکور است، حداقل شهادت سه مرد و دو زن عادل لازم است. در این مورد هرگاه دو مرد و چهار زن عادل به آن شهادت دهند تنها حد شلاق ثابت می‌شود. جنایات موجب دیه با شهادت یک شاهد مرد و دو شاهد زن نیز قابل اثبات است». چنان که ملاحظه شد نصاب بینه برای اثبات جرایم زنا، لواط، تفخیز، و مساحقه را چهار شاهد مرد عادل یا سه شاهد مرد عادل همراه دو زن عادل قرار داد و در مجازات‌های سبک‌تر این جرایم شهادت دو مرد و چهار زن را نیز پذیرفته است. لیکن در جرایم موجب قصاص نصاب در بینه را شهادت دو مرد دانسته است. زیرا از عبارت عام «کلیه جرایم» در صدر ماده جرایم زنا، لواط، تفخیز، و سحر استثنای شد و بقیه جرایم از جمله جرایم موجب قصاص تحت همان عبارت عام باقی ماندند.

گفتنی است علاوه بر مطلب گفته‌شده در مورد تفاوت نصاب بینه در این دو گروه از جرایم تفاوت دیگری را نیز سیاست جنایی اسلام در همین بحث درباره توسعه در ادله اثبات جرایم بر ضد جسمانی برخلاف جرایم حدی عفا فی در نظر گرفته است و آن اینکه شهادت بر شهادت را در اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی پذیرفته است، درحالی‌که در جرایم حدی عفا فی پذیرفته است: «الطرف الرابع في الشهادة على الشهادة و هي مقبولة عندنا في الجملة بلا خلاف أجد فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل لعل المحكي منه على ذلك متواترة، كما أنه يمكن دعوى القطع به من مجموع النصوص المستفاد منها ذلك صريحا و فحوى، و كيف كان فهي مقبولة في حقوق الناس غير الحد منها عقوبة كانت كالقصاص، أو غير عقوبة ... نعم لا تقبل في الحدود المبنية على التخفيف و الدرء بالشبهة»؛ شق چهارم بحث درباره شهادت بر شهادت است و آن از نظر ما (امامیه) در مجموع پذیرفته است بدون اینکه مخالفی در آن ببینیم، بلکه اجماع منقول و محصل بر این نظر است، بلکه حکایت اجماع در این باره متواتر است. همان طوری که ممکن است ادعای قطع بر این نظر از مجموع نصوصی که این مطلب از آن‌ها به صراحت یا غیر صریح استفاده می‌شود و در هر صورت شهادت بر شهادت (به عنوان دلیل اثبات) در حقوق الناس - به غیر از حقوق الناسی که حد است - پذیرفته است، خواه مجازات باشد مانند قصاص یا غیر مجازات ... آری، (اما) در حدود که مبنی بر تخفیف و دفع به شبهه است پذیرفته نمی‌شود (النجفی، ۱۴۰۴، ق، ج ۴۱: ۱۸۹ و ۱۹۰؛ نیز ← الطوسی، ۱۴۰۷، ه. ق، الخلاف، ج ۵: ۴۶ و ۴۷ و ج ۶: ۳۱۳؛ الحلی، ۱۴۰۸، ق، ج ۴: ۱۲۷؛ العاملی، ۱۴۱۳، ق، ج ۱۴: ۲۶۹ و ۲۷۰؛ و ...). چنان که قانون‌گذار نیز در قانون مجازات اسلامی بر همین عقیده است و ماده ۱۸۹ ق.م.ا. مقرر داشته است: «جرایم موجب حد و تعزیر با شهادت بر شهادت اثبات نمی‌شود لکن قصاص، دیه، و ضمان مالی با آن قابل اثبات است».

کمیت اقرار

سیاست جنایی اسلام با تقلیل در کمیت نصاب دلیل اقرار برای اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی گامی دیگر به سوی راهبرد حداکثری کردن ادله اثبات این جرایم برداشته است. توضیح بیشتر اینکه سیاست جنایی اسلام در موضوع اثبات جرایم جنسی از قبیل زنا، لواط، تفخیز، و مساحقه چهار مرتبه اقرار را لازم دانسته است. حتی در دیگر جرایم حدی، مانند سرقت و شرب خمر و ...، دو بار اقرار را لازم دانسته است. لیکن در اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی به یک بار اقرار بسنده می‌کند؛ اما اثبات این جرم با اقرار پس یک بار اقرار در آن کفایت می‌کند. درحالی‌که این نظر موافق اکثر فقهاست؛ بلکه عموم متأخرین از فقها مگر افراد نادری بر همین نظر هستند. به دلیل عموم ادله و خصوص ظاهر روایت مرسل و مرفوعی که خواهد آمد و غیر آن ولکن بعضی از اصحاب مانند شیخ طوسی و ابن ادریس و ابن براج و یحیی بن سعید بر اساس آنچه از این‌ها نقل شده است دو بار اقرار را شرط می‌کنند. ولی ما دلیلی برای این نظر بعضی نمی‌شناسیم، مگر احتیاط در خونی که با این ادله معارضه نمی‌کند. در عین حال که معارض به مثل خودش و عدم بطلان خون مسلمان است و به همین جهت عدم بطلان خون مسلمان است که در مجموع شهادت زنان و بچه‌ها و قسامه مدعی در آن پذیرفته شد تا قول خدای متعال «و برای شما در قصاص حیات است» محقق شود و قیاس این جرم به سرقت نزد ما ممنوع است؛ علاوه بر اینکه

بین این دو فرق وجود دارد به دلیل ضرورت بودن سرقت از حقوق الهی‌ای که مبنی بر تخفیف و مسامحه است و بنابراین با توبه ساقط می‌شود برخلاف حقوق انسان‌ها که با توبه ساقط نمی‌شود (النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ۲۰۳ و ۲۰۴؛ نیز ← الطرابلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۴۹۹؛ الحلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۳۳۸؛ الحلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۲۰۳؛ الأسدی، ۱۴۱۳ هـ. ق، ج ۳: ۶۱۲؛ الطباطبایی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۶: ۲۶۴ و ۲۶۵؛ العاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵: ۱۷۴ و ۱۷۵ و ...).

سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران نیز بر اساس همین راهبرد، به‌رغم شرط دانستن چهار یا دو بار اقرار در اثبات جرایم حدی، در اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی یک بار اقرار را کافی دانسته و در ماده ۱۷۲ ق.م.ا. مقرر شده است: «در کلیه جرایم یک بار اقرار کافی است، مگر در جرایم زیر که نصاب آن به شرح زیر است:

الف) چهار بار در زنا، لواط، تفخیز، و مساحقه؛

ب) دو بار در شرب خمر، قوادی، قذف، و سرقت موجب حد».

اینکه صدر ماده اثبات کلیه جرایم را با یک بار اقرار پذیرفته است و در بند «الف» و «ب» عمده جرایم حدی را از شمول حکم صدر ماده خارج کرده و در این بین جرایم بر ضد تمامیت جسمانی را خارج نکرده است نشان می‌دهد این نوع از جرایم تحت شمول حکم صدر ماده باقی مانده است و با یک بار اقرار قابل اثبات است.

اجازه بازداشت

سیاست جنایی اسلام در بخش سیاست کیفری خود به‌رغم پذیرش زندان به عنوان یکی از واکنش‌های کیفری در قبال برخی از جرایم، مانند مجازات جرم سرقت حدی در صورت تکرار آن در مرتبه سوم یا در برخی از تعزیرات منصوص، اقبال چندانی به مجازات حبس نشان نداده است که شاید به جهت پیامدها و آسیب‌های فراوان آن در ارتباط با زندانی یا اطرافیان وی باشد. اما در زمینه بازداشت متهم تنها در دو مورد در روایات تصریح شده و در منابع فقهی مورد بحث قرار گرفته است که هر دو مورد هم در اتهام به ارتکاب جرایم بر ضد تمامیت جسمانی برای ایجاد فرصت جهت ارائه ادله اثبات است. علامه حلی می‌گوید: «شیخ طوسی در نهاییه گفت متهم به قتل باید شش روز زندانی شود. پس اگر مدعی بینه بر ادعایش اقامه کند یا دعوا را با متهم حل و فصل کرد، چه خوب! وگرنه متهم آزاد می‌شود. ابن براج از همین نظر شیخ طوسی پیروی کرده است ولی ابن حمزه گفته است که متهم سه روز زندانی می‌شود و ابن ادریس گفته است که این روایت دلیلی ندارد که کمکش کند، بلکه این روایت مخالف ادله (دادرسی و اثبات) است و شیخ طوسی - رحمت الله علیه - بر روایت سکونی از امام صادق^(ع) اعتماد کرده است که فرمود همانا پیامبر^(ص) در اتهام به خون شش روز زندانی می‌کرد. پس اگر اولیای دم بینه می‌آوردند (برابر آن حکم می‌کرد)، وگرنه رهایش می‌کرد. و تحقیق این است که بگوییم اگر اتهام به دلیل و جهتی برای حاکم حاصل گردد شش روز زندانی کردن او برای عمل به روایت و محافظت نفوس از اتلاف لازم است و اگر این اتهام برای غیر حاکم حاصل شود، به جهت عمل به اصل (برائت) زندانی کردن متهم جایز نیست.» (الأسدی، ۱۴۱۳ ق، ج ۹: ۳۱۷ و ۳۱۸).

مستند این حکم نیز چنان که در کلام فوق آمده است روایت سکونی از امام صادق^(ع) و ایشان از پیامبر اسلام^(ص) است (الکلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۴: ۵۳۴). اگرچه روایات سکونی مورد مناقشه است، در نهایت نزد فقها مورد اعتماد و معتبر است (الخوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷: ۲۴۹).

البته درباره برخی از جزئیات این بازداشت مانند اینکه این حکم مختص قتل است یا اینکه جنایت کمتر از نفس را نیز شامل است (← الاردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۲۱۳ و ۲۱۴) یا اینکه مدت زمان بازداشت شش روز است یا سه روز یا یک سال (← الطباطبایی الحائری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۶: ۲۷۲ و ۲۷۳) یا اینکه این بازداشت منوط به تقاضای ولی دم است یا خیر، صرف شکایت و اتهام‌زنی او کافی است (← الطباطبایی الحائری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۶: ۲۷۴) یا حصول تهمت شرط است یا نیازی به آن نیست (← الخوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷: ۲۴۹) اختلاف است، لیکن اصل لزوم بازداشت ولو به صورت حداقلی، یعنی با لحاظ همه این شروط در سه روز، مورد پذیرش و اتفاق است و همین مقدار برای اثبات راهبرد حداکثری کردن ادله اثبات سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی کافی است. زیرا در استدلال بر اتخاذ چنین موضع استثنایی در سیاست جنایی اسلام درباره اثبات این نوع از جرایم گفته‌اند: «أنَّ فيه احتیاطا في تفتيش الدماء»؛ همانا این روش یک روش احتیاطی برای تفتیش در خون است (یوسفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۶۱۶).

همچنین، سیاست جنایی اسلام هم‌سو با همین راهبرد در جایی که کسی فرد متهم به قتل را فراری دهد به قاضی اجازه داده است شخص فراری‌دهنده را بازداشت کند تا زمانی که متهم را معرفی کند یا متهم خودش را تسلیم کند. فقها گفته‌اند: «و من خلص قاتل عمد من أولیاء مقتوله قسراً أخذ بإحضاره فإن أحضره و الا حبس حتى يحضره فان مات القاتل فعليه الدية.» و کسی که قاتل عمد را به زور از دست اولیای مقتول رها کند و فراری دهد موظف است به حاضر کردن قاتل و اگر او را حاضر کرد (مطلوب حاصل است)، وگرنه زندانی می‌شود تا زمانی که قاتل را حاضر کند و اگر قاتل در زمان فرار مرد دیه به عهده شخص فراری‌دهنده است (الحلبی، ۱۴۰۳ ق: ۳۹۵؛ نیز ← الحلی، ۱۴۰۵ ق: ۵۷۱؛ الموسوی الخوئی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴۲: ۱۵۵؛ السبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۲۸: ۳۱۲؛ و ...).

مستند این نظر روایت حرز از امام صادق (ع) است. حرز می‌گوید از امام پرسیدم درباره مردی که مرد دیگری را از روی عمد کشت و او را پیش والی بردند. پس والی او را تسلیم اولیای دم مقتول کرد تا او را قصاص کنند. در این اثنا گروهی به اولیای دم حمله کردند و قاتل را از دست آن‌ها رها ساختند (حکمش چیست؟). امام فرمود افرادی که قاتل را از دست اولیای دم رها ساختند زندانی می‌شوند تا وقتی که او را بیاورند (و تسلیم کنند). پرسیده شد اگر در زمانی که آن‌ها در زندان هستند قاتل بمیرد (حکم چیست؟). امام فرمود اگر قاتل در این حال بمیرد بر عهده فراری‌دهندگان دیه است که باید همگی آن را به اولیای مقتول بپردازند (الکلبینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۴: ۳۱۸). این روایت را شیخ صدوق (← القمی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۱۰۹) و شیخ طوسی (← الطوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰: ۲۲۳) نیز با سند خود آورده‌اند و به لحاظ سندی هر سه سند صحیح (← المجلسی الاصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۴: ۳۸؛ المجلسی الاصفهانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۶: ۴۷۰؛ الموسوی الخوئی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴۲: ۱۵۵) و به لحاظ دلالت نیز روشن است.

اینکه می‌بینیم، در سیاست جنایی، اسلام به‌رغم عدم اقبال به مجازات زندان در دو مورد بازداشت را می‌پذیرد و آن دو مورد هم در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی است بیانگر راهبرد اثبات حداکثری این جرایم و اهتمام این سیاست در اثبات این جرایم است. ظاهراً سیاست جمهوری اسلامی ایران در این باره تا حدودی متفاوت از سیاست جنایی اسلام است و الزام به بازداشت متهم در قتل را برداشته است. اگرچه قانون‌گذار در قانون آیین دادرسی کیفری بازداشت متهم را به عنوان یکی از قرارهای تأمین در ماده ۲۱۷ ق.آ.د.ک. پذیرفته است، در ماده ۲۳۷ ق.آ.د.ک. الزام به بازداشت حتی در اتهام به قتل را نپذیرفته است و به قاضی اجازه داده است که فقط در صورت وجود هر یک از شرایط سه‌گانه یادشده در ماده ۲۳۸ ق.آ.د.ک. قرار بازداشت متهم را صادر کند و تشخیص ضرورت صدور قرار بازداشت را به عهده قاضی گذاشته است. بنابراین اگر او ضرورت ندید حتی در اتهام به قتل نیز می‌تواند قرار بازداشت صادر نکند.

در مورد بازداشت فرد یا افراد فراری‌دهنده مرتکب جنایت عمدی نیز در ماده ۴۳۴ ق.م.ا. فقط در صورت تقاضای صاحب حق قصاص (اعم از ولی دم و مجنی‌علیه حسب مورد) به شرط مؤثر بودن بازداشت در حضور مرتکب یا الزام فراری‌دهنده به احضار مرتکب پذیرفته است که مفهومی آن است که در صورت عدم تأثیر بازداشتی در کار نخواهد بود؛ ولو اینکه صاحب حق قصاص تقاضای بازداشت وی را داشته باشد.

در توجیه این تفاوت می‌توان گفت از نگاه قانون‌گذار این بازداشت‌ها از موارد تعزیر است که به دست حاکم است و حاکم نیز بنا به مصلحت فرد و جامعه درباره چگونگی و شرایط عمل به آن تصمیم می‌گیرد. بنابراین با توجه به وضعیت و آثار زندان به‌ویژه بازداشت که کوتاه‌مدت هستند در شرایط کنونی الزام بدون قید و شرط را مصلحت ندیده است.

راهبرد احتیاط در خون

دومین راهبرد سیاست جنایی اسلام که بر اساس «اصل حفظ خون» در مرحله دادرسی می‌توان از آن بحث کرد راهبرد احتیاط در خون است. راهبرد احتیاط در خون، که در متون روایی و فقهی از آن به «احتیاط در دما» تعبیر می‌شود، یعنی نهایت تلاش در حفاظت از حیات انسان و نپذیرفتن مسامحه در آن. سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی راهبرد احتیاط در خون را از دو جهت مد نظر قرار داده است. یکی از جهت مواظبت از اینکه اگر خونی به ناحق ریخته شده پایمال نشود و دیگری از جهت اینکه انسان بی‌گناهی بر اثر اتهامی بی‌اساس مجازات نشود.

عدم پذیرش تکرار سوگند در ناحیه مدعی

در تشریح قسامه به عنوان یکی از ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی هر دو جهت احتیاطی رعایت شده است؛ رعایت احتیاط از این جهت که اگر خونی بی‌گناه ریخته شد بدون پاسخ نماند که در بحث از قسامه بیان شد. اما راجع به رعایت احتیاط نسبت به اینکه انسان بی‌گناهی به اتهام واهی مجازات نشود باید گفت چگونگی اجرای قسامه و کیفیت آن بیانگر این احتیاط است.

محمد بن سنان از امام رضا(ع) درباره علت اینکه شارع قسامه را سوگند پنجاه مرد قرار داده است نقل می‌کند: «... وَ أَمَّا عَلَةُ الْقَسَامَةِ أَنْ جَعَلَ حَمْسِينَ رَجُلًا فَلَمَّا فِي ذَلِكَ مِنَ التَّغْلِيظِ وَ التَّشْدِيدِ وَ الإِخْتِيَاظِ لِئَلَّا يَهْدَرَ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ.»؛ و اما علت اینکه شارع قسامه را سوگند پنجاه مرد قرار داد برای تغلیظ و تشدید و احتیاطی است که در این وجود دارد تا خون مسلمانی هدر نرود (القمی، ۱۳۸۶ ق، ج ۲: ۵۴۲).

اگرچه برخی این روایت را به لحاظ سندی ضعیف دانسته‌اند (حسینی حائری، ۱۴۲۳ ق: ۵۵۲)، روایت صحیح (الموسوی الخویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴۲: ۱۲۷) برید بن معاویه از امام صادق^(ع) (الطوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰: ۱۶۶) و روایت صحیح (الموسوی الخویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴۲: ۱۲۷) زراره از امام صادق^(ع) (الطوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰: ۱۶۶) موضوع سوگند پنجاه مرد را به صراحت بیان می‌کنند و پیامبر^(ص) نیز از انصار می‌خواهد که پنجاه نفر حاضر کنند که سوگند بخورند نه اینکه پنجاه سوگند بخورند (الکلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۴: ۵۱۴ و ۵۱۵). همه این‌ها همین مطلب روایت محمد بن سنان از امام رضا^(ع) را تأیید می‌کنند؛ هرچند اگرچه در این روایات تعبیر علت قسامه نیامده است، سوگند پنجاه نفر را که موضوع اصلی این روایات است بیان می‌کنند و همین مقدار برای تأیید روایت محمد بن سنان کافی است.

از این رو، برخی از فقها، به‌رغم پذیرش تکرار سوگند در قسامه از سوی منکر، تکرار سوگند از سوی مدعی را نپذیرفتند. یکی از فقهای معاصر بعد از بیان نظر مشهور فقها مبنی بر پذیرش تکرار سوگند در قسامه از سوی مدعی و مدعی‌علیه می‌گوید اینجا دو احتمال دیگر نیز وجود دارد؛ یکی اشتراط سوگند پنجاه مرد یعنی عدم پذیرش تکرار در مدعی و مدعی‌علیه و دیگری عدم پذیرش تکرار سوگند از جانب مدعی و پذیرش تکرار سوگند از جانب مدعی‌علیه. در نهایت چهار احتمال یا نظر اینجا وجود دارد: احتمال یا نظر اول. شرطیت تعدد سوگندخوردگان در ناحیه مدعی و مدعی‌علیه (عدم پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی و مدعی‌علیه)؛

احتمال یا نظر دوم. عدم شرطیت تعدد سوگندخوردگان در ناحیه مدعی و مدعی‌علیه (پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی و مدعی‌علیه)؛

احتمال یا نظر سوم. شرطیت تعدد سوگندخوردگان در ناحیه مدعی و عدم شرطیت تعدد سوگندخوردگان در ناحیه مدعی‌علیه (عدم پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی و پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی‌علیه)؛

احتمال یا نظر چهارم. عدم شرطیت تعدد سوگندخوردگان در ناحیه مدعی و شرطیت تعدد سوگندخوردگان در ناحیه مدعی‌علیه (پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی و عدم پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی‌علیه) (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱: ۵۵).

پس باید ببینیم ادله با کدام نظر یا احتمال موافق است و در این زمینه باید گفت:

اولاً بدون شک مقتضای اصل اولی عدم حجیت قسامه در مقام فصل خصومت است تا زمانی که برای قاضی از قسامه علم حاصل نشود مگر اینکه دلیلی بر آن اقامه شود. زیرا این مقتضای اصل عدم حجیت چیزی است که در حجیت آن شک می‌شود، بلکه این مقتضای اطلاق قاعده «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» است و قدر متیقن ثابت‌شده توسط روایات مستفیض و اجماع و تسالم اصحاب اکتفا به سوگند پنجاه مرد است. اما معتبر بودن کمتر از این و اکتفا به آن ولو در جایی که پنجاه نفر نباشند نیاز به اثبات دارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱: ۵۶).

ثانیاً روایات متعددی دلالت دارند که قسامه در مجموع از جمله ادله اثبات در جرایم موجب قصاص و دیه است و از این حیث اختلافی نزد امامیه وجود ندارد. اما کیفیتش از حیث لزوم تعداد سوگندخوردگان به اندازه تعداد سوگند یا عدم آن مورد بحث است. روایات مربوط به قسامه از این نگاه به چهار گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول روایاتی است که فقط اصل قسامه و تشریح آن

را بیان می‌کنند و هیچ نظری به چگونگی اقامه آن و تعداد آن ندارند، مانند روایت صحیح حلبی از امام صادق^(ع)، روایت صحیح ابن سنان، و ... گروه دوم روایاتی است که می‌گویند قسامه عبارت است از پنجاه مرد یا نفر که ظاهرشان اشتراط تعدد سوگندخورندگان و پنجاه نفر است، مانند روایت صحیح برید بن معاویه از امام صادق^(ع) و روایت صحیح زراره. ظاهر این روایات شرطیت تعدد سوگندخورندگان به میزان پنجاه مرد در دو طرف اثبات و نفی دعوا با هم است. گروه سوم روایاتی است که دلالت دارند بر اعتبار پنجاه سوگند و آن فقط یک روایت معتبر مسعده بن زیاد از امام صادق^(ع) است که گفته می‌شود مقتضای اطلاقی کفایت پنجاه سوگند ولو از مدعی واحد است (الطوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰: ۲۰۶). اما نکته قابل توجه اینکه این روایت فقط درباره منکر و نفی تهمت است نه درباره مدعی و اثبات قتل. گروه چهارم روایاتی است که درباره حکم به قسامه در جراحات است که شش نفر در جراحات دارای هزار دینار دیه و در مقدار دیه کمتر به همین نسبت کمتر است و این در کتاب ظریف که متعرض احکام و فتاوی امیر مؤمنان^(ع) در دیات است آمده است. اگرچه کتاب ظریف مرفوع است، به جهت شهرتش بین روات، می‌توان ادعای اعتبار آن را داشت و همین‌طور به جهت اسناد متعدد بعضاً معتبری که دلالت بر قرائت آن بر ائمه و امضای آنان دارد و اتفاقاً آنچه مربوط به بحث ماست طریق معتبری دارد و آن معتبره یونس بن عبدالرحمن از امام رضا^(ع) است که می‌گوید قسامه در جنایت عمدی بر نفس سوگند پنجاه مرد قرار داده شده است تا اینکه می‌رسد به قسامه در جراحات و می‌گوید همچنین است قسامه در همه جراحات؛ پس اگر کسی برای مجنی علیه نباشد که با او سوگند بخورد سوگند بر او تکرار می‌شود (الطوسی، ۱۴۰۷ ق. ت تهذیب الأحکام، ج ۱۰: ۱۶۹). در این گروه از روایات بر تکرار سوگند تصریح شده است. اما این روایات درباره جراحات و پرداخت دیه است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱: ۵۶ - ۶۱؛ نیز ← الحسینی الحائری، ۱۴۲۳ ق: ۵۶۰ - ۵۶۵).

بنابراین، روایات نظریه پذیرش تکرار سوگند از ناحیه مدعی در قصاص را حمایت نمی‌کنند.

شرطیت لوث برای ورود قسامه به عنوان دلیل اثبات دعوا - که پیش‌تر توضیح داده شد - نیز از باب احتیاط در خون است تا این دلیل مورد سوءاستفاده قرار نگیرد. بر همین اساس، سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران نیز به جهت احتیاط در خون و جلوگیری از ریخته شدن خون بی‌گناه تکرار سوگند در اثبات قتل عمدی را نپذیرفته است و در ماده ۳۳۶ ق.م.ا. مقرر داشته است: «نصاب قسامه برای اثبات قتل عمدی سوگند پنجاه مرد از خویشاوندان و بستگان مدعی است. با تکرار سوگند قتل ثابت نمی‌شود». لیکن در صورتی که قسامه متوجه متهم شود بر اساس همین سیاست تکرار سوگند را پذیرفته است و در ماده ۳۳۸ ق.م.ا. مقرر کرده است: «در صورتی که شاکی از متهم درخواست اقامه قسامه کند، متهم باید برای برائت خود اقامه قسامه نماید که در این صورت باید حسب مورد به مقدار نصاب مقرر اداکننده سوگند داشته باشد. اگر تعداد آنان کمتر از نصاب باشد، سوگندها تا تحقق نصاب توسط آنان یا خود او تکرار می‌شود و با نداشتن اداکننده سوگند خود متهم، خواه مرد باشد خواه زن، همه سوگندها را تکرار می‌نماید و تبرئه می‌شود».

گفتنی است هرچند مقنن در جنایت بر مادون نفس تکرار سوگند از سوی مدعی را پذیرفته است، آن را مثبت قصاص ندانسته و فقط مثبت دیه دانسته است و در ماده ۴۵۶ ق.م.ا. مقرر داشته است: «در جنایت بر اعضا و منافع اعم از عمدی و غیر عمدی در صورت لوث و فقدان ادله دیگر، غیر از سوگند منکر، مجنی‌علیه می‌تواند با اقامه قسامه به شرح زیر جنایت مورد ادعا را اثبات و دیه آن را مطالبه کند. لکن حق قصاص با آن ثابت نمی‌شود:

(الف) شش قسم در جنایتی که دیه آن به مقدار دیه کامل است؛

(ب) پنج قسم در جنایتی که دیه آن پنج‌ششم دیه کامل است؛

(پ) چهار قسم در جنایتی که دیه آن دوسوم دیه کامل است؛

(ت) سه قسم در جنایتی که دیه آن یک‌دوم دیه کامل است؛

(ث) دو قسم در جنایتی که دیه آن یک‌سوم دیه کامل است؛

(ج) یک قسم در جنایتی که دیه آن یک‌ششم دیه کامل یا کمتر از آن است.

تبصره ۱. در مورد هر یک از بندهای فوق در صورت نبودن نفرات لازم، مجنی‌علیه، خواه مرد باشد خواه زن، می‌تواند به همان اندازه قسم را تکرار کند».

در این تبصره تکرار سوگند را از مدعی می‌پذیرد، لیکن در صدر ماده آن را از دو جهت محدود می‌کند؛ اول از این جهت که تکرار فقط در جنایت بر اعضاست نه نفس و دوم از حیث دریافت دیه، یعنی با این تکرار فقط دیه در جنایت مادون نفس ثابت می‌شود نه قصاص در جنایت مادون نفس.

عدم پذیرش قصاص در موارد شبهه

تدبیر دیگری که سیاست جنایی اسلام پیش‌بینی کرده است برای اینکه خون کسی به ناحق به عنوان قصاص ریخته نشود قاعده «درء» است. هر چند امکان دارد با اعمال این قاعده در برخی موارد مجرمی از تحمل مجازات‌های یابد، سیاست جنایی اسلام ترجیح داده است مجرمی از مجازات برهد تا اینکه بی‌گناهی به ناحق مجازات شود. به دیگر بیان «اشتباه در براءت» را بر «اشتباه در مجرمیت» برتری داده است. مستند این قاعده روایتی مرسل از پیامبر اسلام است که می‌فرماید: «ادْرءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»؛ حدود را در موارد شبهه رها کنید (القمی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۷۴).

اگرچه این روایت مرسل است، فقها بر اساس آن فتوا داده‌اند (← القمی، ۱۴۱۵ ق: ۴۳۷؛ الحلّی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۱۷۹؛ الطوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۸: ۴۳؛ الحلّی، ۱۴۰۵ ق: ۵۴۸؛ اسدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰: ۳۱۲) و نسبت به آن شهرت عملی وجود دارد و این شهرت ضعف سندی روایت را جبران می‌کند. گفتنی است که واژه «حدود» در این قاعده و روایت شامل مجازات قصاص نیز می‌شود و فقها آن را در مباحث قصاص جریان داده‌اند (← اسدی، ۱۴۱۳ ق، ج ۹: ۴۵۹؛ العاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵: ۳۴۹؛ الارdebیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۲۴۴ و ۳۳۸؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۲: ۲۶). مثلاً در مورد دو نفر که مدعی ابوت فرزندی مجهول‌الهویه و پیداشده باشند اگر قبل از آنکه بر اساس قرعه فرزند به یکی از آن‌ها ملحق شود یکی از دو مدعی ابوت او را بکشد، مرحوم محقق و نیز صاحب‌جوهر قائل به عدم قصاص شده‌اند؛ به دلیل اینکه احتمال ابوت در طرف قاتل وجود دارد. بنابراین، شرط قصاص که انتفای ابوت در واقع باشد وجود ندارد. به علاوه در این مورد اشکال هجوم بر دماء با عروض شبهه نیز مطرح می‌شود (النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۲: ۱۷۱).

با هدف تجلی این قاعده در مقررات کیفری ایران ماده ۱۲۰ ق.م.ا. مقرر می‌دارد: «هرگاه وقوع جرم یا برخی از شرایط آن و یا هر یک از شرایط مسئولیت کیفری مورد شبهه یا تردید قرار گیرد و دلیلی بر نفی آن یافت نشود حسب مورد جرم یا شرط مذکور ثابت نمی‌شود».

نتیجه

۱. اسلام برای صیانت از جان انسان به عنوان یکی از ارزش‌های اساسی جامعه اسلامی دارای سیاست جنایی افتراقی است. در این سیاست جنایی، اصول ویژه‌ای ناظر به صیانت از ارزش جان انسان طراحی شده است که اصل حفظ خون یکی از این اصول است.

۲. از اصل حفظ خون در سیاست جنایی اسلام دو راهبرد منتج شد؛ راهبرد ادله اثبات حداکثری و راهبرد احتیاط در خون که مقتضی وضع تدابیری برای صیانت از جان انسان در سطح پیشگیری کیفری شده است.

۳. پذیرش قسامه به عنوان یکی از ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی، کاهش نصاب بینه، پذیرش شهادت بر شهادت، کاهش نصاب اقرار، و اجازه بازداشت در اتهام قتل در مرحله اثبات این جرایم و تحقیق از متهم بیانگر نقش راهبرد ادله اثبات حداکثری در اثبات این جرایم است.

۴. از سوی دیگر، برای ایجاد مانع بر سر راه سوءاستفاده از این راهبرد و به تعادل رساندن آن راهبرد احتیاط در خون را در همین سطح از پیشگیری پیش‌بینی کرده است تا خون بی‌گناهی بر اساس اصل حفظ خون ریخته نشود و با همین هدف قاعده درء تأسیس در جرایم مختلف از جمله جرایم بر ضد تمامیت جسمانی را جاری دانسته است.

منابع

- الاردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الأسدی، حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۴۱۳ ه. ق). قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۳ ق). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۴ ق). تذکره الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
- الأسکافی، ابن الجنید (۱۴۱۶ ق). فتاوی ابن الجنید. الإعداد: الشیخ علی پناه الاشتهاردی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. الحسينی الحائری، السید کاظم (۱۴۲۳ ق). القضاء فی الفقه الاسلامی. قم: مجمع الفكر الاسلامی. بی‌چا.
- الحلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین (ابوالصلاح الحلبي) (۱۴۰۳ ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین^(ع). الحلبي، جعفر بن الحسن (محقق حلی) (۱۴۰۸ ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. ج ۲. قم: مؤسسه اسماعیلیان. الحلبي، محمد بن ادريس (۱۴۱۰ ق). السرائر. ج ۲. قم: جامعه المدرسين.
- الحلی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ ق). الجامع للشرائع. قم: مؤسسه سید الشهداء العلمیه.
- الخوانساری، السید احمد (۱۳۵۵). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. ج ۲. تهران: مکتبه الصدوق.
- السبزواری، السید عبدالأعلى (۱۴۱۳ ق). مهذب الأحكام. ج ۴. قم: مؤسسه المنار، دفتر حضرت آیت‌الله الطباطبائی الحائری، السید علی بن محمد (۱۴۱۸ ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
- الطرابلسی، عبدالعزیز بن براج (۱۴۰۶ ق). المهذب. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الطوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). المسوط فی فقه الإمامیه. ج ۳. تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- _____ (۱۴۰۰ ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الكتاب العربی. بی‌چا.
- _____ (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحكام. ج ۴. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- _____ (۱۴۰۷ ه. ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- العاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۱۳ ق). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- العکبری بغدادی، محمد بن محمد (الشیخ المفید) (۱۴۱۵ ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. بی‌چا.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی^(ع) العامه.
- القمی، محمد بن علی ابن بابویه (صدوق) (۱۳۸۶ ق). علل الشرائع. قم: کتاب‌فروشی داورى.
- _____ (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۵ ق). المقنع. قم: مؤسسه امام هادی^(ع).
- الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
- المجلسی الإصفهانی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). مرآة العقول. ج ۲. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۰۶ ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مرعشی، سید محمدحسن (۱۳۷۹). دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام. تهران: میزان.
- الموسوی الخمینی، السید روح‌الله (۱۳۹۲). تحریر الوسیله. ج ۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی^(قدس سره).

- الموسوی الخویی، السيد ابوالقاسم (۱۴۲۲ ق). *مبانی تکملة المنهاج (موسوعه)*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي.
- النجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). *جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام*. ج ۷. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۳ ق). *قراءات فقهیة معاصرة*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- اليوسفي، الحسن بن ابي طالب (الفاضل الآبي) (۱۴۱۰ ق). *كشف الرموز*. قم: جامعة المدرسين.
- Al-Akbari Baghdadi, M. (1994). *Al-Entesar*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. (in Arabic)
- Al-Amili, Z. D. (1992). *Masalak al Afham*. Qom: Islamic Encyclopaedia Foundation. (in Arabic)
- Al-Ardabili, A. (1983). *Majma al-Fedat wa Al-Barhan in the description of guidance of the mind*. Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom. (in Arabic)
- Al-Asadi, H. (1992). *Ghavaed Al-Ahkam*. Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom. (in Arabic)
- (1992). *Mukhtalaf al-Shi'a*. Second edition. Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom. (in Arabic)
- (1993). *Tadhkirat al-fuqaha*. Qom: Al-Bayt Institute, peace be upon them. (in Arabic)
- Al-Askafi, I. A-J. (1995). *Fatawa ibn al junaid*. Al-Aedad: Al-Sheikh Ali Panah Al-Ashthardi. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. (in Arabic)
- Faiz Kashani, M. (1986). *Al-Wafi*. Isfahan: School of Imam Amir al-Mu'minin Ali. (in Arabic)
- Al-Halabi, T. (Abul Salah al-Halabi) (1983). *Al-Kafi*. Isfahan: Public library of Imam Amir al-Mu'minin, peace be upon him. (in Arabic)
- Al-Hali, J. (researcher of Al-Hali) (1988). *Sharae al salam*. Second edition. Qom: Ismailian Institute. (in Arabic)
- Al-Hali, M. (1990). *Al-Saraer*. Second edition. Qom: Al Madrasin University. (in Arabic)
- Al-Hali, Y. (1985). *Al-Jame L-Isharae*. Qom: Seyyed Al-Shahada Al-Elamiya Foundation. (in Arabic)
- Hashemi Shahrudi, M. (2002). *Readings of Contemporary Jurisprudence*. Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopaedia on the Religion of Ahl al-Bayt, peace be upon them. (in Arabic)
- Al-Hosseini Al-Hairi, K. (2002). *Al-Qadaa fi Fiqh al-Islami*. Qom: Jamaal al-Fikr al-Islami. (in Arabic)
- Al-Khansari, A. (1977). *Al-Madarik al ahkam*. Second edition. Tehran: Maktaba al-Sadooq. (in Arabic)
- Al-Kolani, M. (2008). *Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. (in Arabic)
- Al-Majlisi al-Isfahani, M. B. (1984). *Mer'at al-'Oghool*. Tehran: Dar al-Katb al-Islamiya. (in Arabic)
- (1986). *Malazo al-akhyar*. Qom: Aye Marashi Najafi's verse library. (in Arabic)
- Marashi, M. H. (2001). *A new approach to the Islamic criminal law*. Tehran: Mizan Publishing House. (in Persian)
- Al-Mousavi Al-Khomeini, R. (2001). *Tahrir al-Wasila*. Third edition. Tehran: Imam Al-Khomeini's Editing and Publishing Foundation (Quds Sareh). (in Arabic)
- Al-Mousavi Al-Khoei, A. (2001). *Mabani Takmele Al-menhaj (encyclopedia)*. Qom: Imam Al-Khoei Works Restoration Foundation. (in Persian)
- Al-Najafi, M. H. (1984). *Jawaharlal Kalam in the explanation of the laws of Islam*. Seventh edition. Beirut: Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi. (in Arabic)
- Al-Qomi, M. (1966). *Elal al-sharaye*. Qom: Davari Bookstore. (in Arabic)
- (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Second edition. Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom. (in Arabic)
- (1994). *Al-Moghne*. Qom: Imam Hadi Institute. (in Arabic)
- Al-Sabzwari, A. A. (1992). *Mahezab al-Ahkam*. Fourth edition. Qom: Al-Manar Institute - Hazrat Ayatollah's office. (in Arabic)
- Al-Tabatabayi al-Hairi, A. M. (1997). *Riyad al-Masal*. Qom: Al-Bayt Institute. (in Arabic)
- Al-Tarabulsi, A. A. (1986). *Al-Mahezab*. Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom. (in Arabic)
- Al-Tousi, M. (1967). *Al-Mabusut*. Third edition. Tehran: Al-Mortazawi Library for Revival of Al-Jaafari Antiquities. (in Arabic)
- (1980). *Al-Nahayah*. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi. (in Arabic)
- (1987). *Al-Khalaf*. Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom. (in Arabic)
- (1987). *Tahzeeb al-Ahkam*. Fourth edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic)