



HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/	Vol. 56, No. 3: Issue 138, Autumn 2024, p.159-188	
Online ISSN: 2538-3892	Print ISSN: 2008-9139	
Receive Date: 29-11-2021	Revise Date: 10-01-2022	Accept Date: 06-03-2022
DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.73853.1234	Article type: Original	

Approaches to Respond to Ethical Challenges of Islamic Criminal Laws (*Ahkām*)

Dr. Naser Zaker Shushtari

PhD graduate, department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Hossein Naseri Moghadam  (Corresponding Author)

Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: naseri1962@um.ac.ir

Dr. Mohammad Taqi Fakhlaei

Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

Criminal laws (*ahkām-i jazāʾī*) constitute a part of the body of Islamic *Sharʿa*. In the modern world, some claim that some of these rulings, such as the execution of apostates, harsh punishment methods, *lūth* and *qasāma*, retaliation punishment (*qisās*) against the mother, etc. go against ethical criteria. Three main approaches can be identified regarding this issue: defensive and justificatory, critical and reformist, and ethical/rationalist. The first group entirely denies the existence of any challenges and considers religious rulings to align with religious ethics. The second group acknowledges the existence of the challenge and seeks reform regarding the issue. The rational approach, however, emphasizes the necessity for *sharʿa* to align with ethical norms and propositions. Therefore, the third group supports fundamental changes to the foundations of criminal laws. The present essay employs a critical-analytical approach and seeks to offer practical solutions to resolve the discrepancy between criminal laws and ethical standards, aiming to make them more socially acceptable. The authors contend that when a criminal law goes against collective reason and conscience, ethical proposition should take precedence. Therefore, it is necessary to Review some of the criminal rulings in light of ethical and rational principles.

Keywords: normative ethics, Islamic criminal system, criminal laws, criminal justice, philosophy of criminal jurisprudence





انفکهور

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۶ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۳۸ - پاییز ۱۴۰۳، ص ۱۸۸ - ۱۵۹

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲



شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.73853.1234>

نوع مقاله: پژوهشی

رهیافت‌های مواجهه با چالش‌های اخلاقی احکام کیفری اسلام

دکتر ناصر ذاکر شوشتری

دانش‌آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر حسین ناصری مقدم (نویسنده مسئول)

استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: naseri1962@um.ac.ir

دکتر محمدتقی فخلعی

استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

احکام جزایی بخشی از پیکره شریعت اسلامی را تشکیل می‌دهند. در دنیای جدید برخی مدعی‌اند بعضی از این احکام از قبیل اعدام مرتد، شیوه‌های خشن مجازات، لوٹ و قسامه، قصاص مادر و... با معیارهای اخلاقی مغایر هستند. در مواجهه با این مسئله، سه رویکرد اصلی را شاهدیم: مدافعه‌جو و توجیه‌گرا؛ منتقد و اصلاح‌گرا؛ اخلاق/عقل‌گرا. دسته نخست اساساً منکر وجود هرگونه چالشی است و احکام شرعی را منطبق بر اخلاق دینی می‌داند. گروه دوم با قبول اصل چالش، اصلاحاتی در این موارد به عمل می‌آورد. اما رویکرد اخلاق‌گرا ضمن تأکید بر لزوم انطباق شریعت با گزاره‌ها و هنجارهای اخلاقی، به ایجاد تغییرات اساسی در مبانی احکام جزایی باور دارد. این جستار با به‌کارگیری روش تحلیلی انتقادی درصدد ارائه راه‌حلی عملی جهت رفع تغایر میان برخی از احکام جزایی با معیارهای اخلاقی و جامعه‌پذیرترکردن آن‌هاست. باور نگارندگان آن است در مواردی که حکمی جزایی با عقلانیت و وجدان جمعی در تغایر باشد، گزاره اخلاقی مقدم می‌شود؛ ازاین‌رو ضروری است پاره‌ای از احکام جزایی در پرتو اصول اخلاقی و عقلانی مورد بازخوانی واقع شود.

واژگان کلیدی: اخلاق هنجاری، نظام کیفری اسلام، احکام جزایی، عدالت کیفری، فلسفه فقه جزایی.

مقدمه

بخش بزرگی از احکام فقهی مربوط به جزائیات و امور کیفری است. امروزه که نگاه‌های بیرونی و از منظر علوم مختلف به آموزه‌های اسلامی شدت گرفته است، این احکام در ترازوی داوری عقل و عرف و اخلاق سنجیده می‌شوند. از جمله چالش‌های مهم در روزگار ما راجع به تضاد (ولو در ظاهر) برخی از احکام جزایی اسلام با معیارها و گزاره‌های اخلاقی است. برای نمونه، سنگسارکردن زانی محصن و محصنه، تصلیب محارب، قصاص مادر در قتل فرزندش، اعدام مرتد و امثال آن، با کرامت انسانی و اصل عدالت اخلاقی سنجیده می‌شود.

این مقاله می‌کوشد ضمن بیان برخی از احکام کیفری اسلام که از منظر اخلاقی ناپایسته به نظر می‌رسند، به بررسی رهیافت‌هایی که در برابر این چالش‌ها وجود دارد پردازد. بدون تردید، تحکیم مبانی شریعت اسلامی و جامعه‌پذیرکردن آن‌ها مرهون چنین تلاش‌هایی است.

روش این تحقیق با توجه به میان‌رشته‌ای بودن و نگاه بیرونی، تحلیلی انتقادی است. درون‌مایه اصلی مباحث، با فلسفه فقه و حقوق، فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی در ارتباط است.

برای تحلیل و تنقیح پرسش تحقیق بایسته است مطالبی چند روشن شود و از آنجاکه هدف غایی این نوشتار راه‌کارهای تبیین و پاسخ‌گویی به این‌گونه چالش‌هاست، فقط به چند موضوعی که در پی می‌آید، به صورت مجمل می‌پردازیم.

۱. چیستی اخلاق

اخلاق به مثابه یک علم، شناخت ملکات و فضایل در برابر رذایل نفسانی است^۲ اما اخلاقی که در این نوشتار بر آن تأکید می‌ورزیم، هنجارها و ارزش‌هایی است که راهنمای رفتارند. به این اخلاق، «اخلاق هنجاری» می‌گویند^۳ و حاکم به این اخلاق، عقل و عرف خردمندان است. گرچه امروزه در فلسفه اخلاق غربی سه رویکرد عمده وجود دارد: وظیفه‌گرایی یا اخلاق وظیفه‌کانت، نتیجه‌گرایی یا غایت‌گرایی جان استوارت میل و اخلاق فضیلت مکین‌تایر،^۴ اما در بسیاری از مصادیق چالشی مدنظر ما، از منظر این خوانش‌ها دارای حکم واحدی هستند. میزان حکم اخلاقی در این رویکرد، عرف عام خردمندان است.

۲. ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۵۱؛ غزالی، میزان العمل، ۶۶؛ فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ۹۵/۵.

۳. زکس، فلسفه اخلاق، ۱۰.

۴. مرداک، مقدمه سیطره خیر، ۲۸؛ طالقانی، سیطره خیر، ۱۲ تا ۸.

۲. ذکر نمونه‌هایی از مصادیق چالشی

پیش از هر بحثی لازم است نمونه‌هایی از احکام جزایی اسلام که ادعا شده با موازین و معیارهای اخلاقی مغایرت دارند ذکر شود تا بستر بحث‌های آتی فراهم آید. مراد از مباحثی که در این قسمت ذکر می‌شود، تنها بیان نمونه‌هایی است که به نظر می‌رسد با گزاره‌های اخلاقی مغایر باشند و مقصود آن نیست که این مصادیق مورد تحلیل استنباطی و واکاوی تفصیلی فقهی قرار گیرد و همه جوانب، اقوال و ادله آن‌ها بحث و بررسی شود. تغایر این احکام با اخلاق، گاهی در ناحیه جرم‌انگاری و گاهی در ناحیه نوع و کیفیت مجازات است. از میان چندین مصداق، تنها به تعدادی اشاره می‌شود: ا. اجرای مجازات‌های خشن (رجم، تصلیب، قطع دست، تازیانه و...)، ب. پذیرفته‌نشدن توبه مرتد فطری و اعدام او، ج. قصاص مادر در قتل فرزند و عدم قصاص در خصوص پدر، د. تصنیف دیه زن، ه. شرطیت تساوی در دین در قصاص، و. مخیربودن اولیای دم در قتل و استرقاق ذمی و سه نمونه دیگر.

اینک هریک از این موارد را به اختصار توضیح می‌دهیم:

ا. مجازات‌های خشن (رجم، تصلیب و...): از دیرباز مفهوم مجازات توأم با درد، رنج و آسیب‌های جسمی و روحی بوده است. سوزاندن، تکه‌تکه‌کردن، پرتاب از بلندی، خراب‌کردن دیوار، به دار آویختن، به صلیب کشیدن و امثال آن‌ها نمونه‌هایی از این‌گونه کیفرها بوده است. اسلام برخی از این مجازات‌ها را که قبل از خودش نیز وجود داشت تقریر کرد؛ مثلاً تصلیب که به تصریح قرآن کریم در اُمم قبلی هم بوده، تأیید شد.^۵ همچنین قطع دست و پا به صورت متخالف نیز موروث پیش از اسلام است.^۶ رجم نیز بنا بر ادعای برخی، در امت یهود رواج داشته است.^۷ به باور بعضی، در دوران جدید عقلانیت و عرف بشری با انجام مجازات‌های خشن و سخت میانه‌خوشی ندارند و این‌گونه اعمال را غیراخلاقی تلقی می‌کنند.^۸ به نظر می‌رسد در گذشته‌های دور کیفرهای سخت براساس مبانی مکتب سزادهی، امری عادی و انسانی و اخلاقی به حساب می‌آمده‌اند، ولی امروزه با تحولات فردی و اجتماعی و تغییراتی که در بینش و نگرش و گونه زندگی بشر ایجاد شده است، نگاه عمومی راجع به این نوع کیفرها دستخوش تغییر شده است.

ب. پذیرفته‌نشدن توبه مرتد فطری و اعدام او: ارتداد، به معنای تغییر دین و نوکشی است. مسلمانی که از اسلام خارج شود؛ خواه اساساً بی‌دین شود یا یکی از ادیان توحیدی یا غیرتوحیدی را بپذیرد، مرتد

۵. طه: ۷۱.

۶. اعراف: ۱۲۴؛ شعراء: ۴۹.

۷. جناتی، «بررسی مبانی فقهی رجم»، ۱۳۹.

۸. نوبهار، «به سوی مجازات‌های هرچه انسانی‌تر»، ۳۲۷.

شمرده مي‌شود. احكام سنگيني براي مرتد، به‌ويژه مرتد فطري مرد تشریح شده است. مستند اين احكام، رواياتي است که در اين باب وارد شده است^۹ و فقيهان براساس آن‌ها فتوا داده‌اند.^{۱۰} در رهيافت اخلاقي، تغيير دين و آيين درخور بحث و نقد است که در مباحث آتي اشاره مي‌شود.

ج. قصاص مادر در کشتن فرزند: تفاوت حکم قصاص مادر در قتل فرزندش نسبت به عدم حکم قصاص پدر در قتل فرزندش از منظر عدالت اخلاقي مورد چالش است؛ چراکه دیدگاه اغلب فقيهان در خصوص کشتن فرزند توسط مادر، حکم به قصاص مادر است^{۱۱} و ساير فقيهان اماميه نيز حکم به قصاص مادر در فرض مذکور داده‌اند و حتی ابوالصلاح حلبی که در سرقت مادر از اموال فرزند قائل به عدم جواز قطع دست است، در قتل حکم به قصاص مادر داده است.^{۱۲} تنها، معدودی از فقيهان معتقد به عدم قصاص مادر هستند،^{۱۳} اما برخی از فقيهان اهل سنت به جنبه اخلاقي موضوع نيز تمسک جسته‌اند. ابن‌قدامه در نفی قصاص از مادر به سبب قتل فرزندش، و جوب برّير مادر را اولی از پدر دانسته است.^{۱۴}

د. تصيف ديه زن در اعضا: از جمله موضوعات چالشی در باب قصاص، تصيف ديه زن است در صورتی که به یک سوم ديه برسد؛ به اين معنا که، اگر مردی به زنی جراحتی وارد کرد و به مقدار یک سوم ديه کامل برسد، ديه زن نصف می‌شود. صاحب جواهر دليل اين حکم را روايات مستفيضه می‌داند.^{۱۵} اين حکم از زمان صدور تاکنون محل بحث بوده است تا اندازه‌ای که خود راوی؛ یعنی ابان بن تغلب به آن اعتراض می‌کند.^{۱۶} به هر روی، برخی بر دلالت اين روايت از جهت مخالفت با معيارهاي عقلي و اخلاقي خدشه وارد و آن را طرد کرده‌اند.^{۱۷}

ه. عدم شرطيت تساوی در دين در قصاص: از جمله شروط جريان قصاص، تساوی جانی و مجنی عليه در دين است و براین اساس، چنانچه مسلمان عادت به کشتن کفار نداشته باشد، در صورت

۹. کلینی، الکافی، ۲۵۷ تا ۲۵۶/۷؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقيه، ۱۴۹/۳؛ طوسی، تهذیب، ۱۳۶/۱۰؛ طوسی، الإستهصار، ۲۵۳/۴؛ حر عاملی، وسائل، ۳۲۴/۲۸.

۱۰. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۶۰۴ تا ۶۰۳/۴۱.

۱۱. طوسی، نهایی، ۷۳۹؛ محقق حلبی، شرایع، ۹۸۸/۴؛ علامه حلبی، قواعد، ۶۰۸/۳؛ شهید ثانی، الروضة؛ ۶۴/۱۰؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ۹۷/۱۱؛ صاحب جواهر، جواهر، ۱۷۰/۴۲.

۱۲. ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ۳۸۶.

۱۳. ابن جنید اسکافی، مجموعه فتاوی، ۳۶۹؛ حسینی شیرازی، الفقه، ۱۷۵/۸۹.

۱۴. ابن قدامه، المغنی، ۳۶۰/۹.

۱۵. حر عاملی، وسائل، ۱۶۳/۲۹ و ۳۵۲.

۱۶. حر عاملی، وسائل، ۳۵۲/۲۹.

۱۷. صناعی، فقه الثقلین، ۲۰۸.

کشتن آنان قصاص نمی‌شود و البته گویا در این موضوع فرقی میان کافر ذمی و مستأمن و حربی نیست.^{۱۸} در این میان، برخی مانند صدوق با این حکم مخالف بوده‌اند.^{۱۹} مستند این حکم، روایات است.^{۲۰} از منظر معیارهای اخلاقی، این حکم درخور تأمل است؛ چنانچه ملاک و مناط در قصاص انسان بودن باشد، نه مسلمانی. براین اساس، اختصاص آن به مسلمان با عدالت ناسازگار می‌نماید. مؤید این مطلب آن است که خطاب آیه ۱۷۹ بقره «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»، خردمندان است و قصاص را حکمی موافق و متناسب با عقلانیت انسان می‌داند.^{۲۱}

و. مخیر بودن اولیای دم در قتل یا استرقاق ذمی: از جمله موضوعاتی که در قصاص محل اشکال اخلاقی واقع شده، عبارت است از: چنانچه کافر ذمی مسلمانی را بکشد، او و اموالش را به اولیای مسلمان داده و آن‌ها نیز میان کشتن یا استرقاق او مخیرند. محقق حلی در استرقاق فرزندان ذمی تردید می‌کند.^{۲۲} صاحب‌جواهر نیز معتقد است این حکم، مشهور و بلکه براساس کتاب‌های انتصار، سرائر، نکت و روضه، جماعی است.^{۲۳} مستند این حکم هم صحیحه ضریس از امام باقر(ع) است.^{۲۴} البته محقق اردبیلی پس از پذیرفتن اصل حکم، در اینکه فرزندان ذمی برای استرقاق به اولیای مقتول داده شوند، خدشه وارد می‌کند.^{۲۵} این حکم هم جدای از مخالفت با اصول و قواعد باب قصاص و احترام مال غیر، با معیارهای اخلاقی و عقلایی در تضاد است.^{۲۶} مغایرت چنین حکمی با قاعده عقلانی اخلاقی و زر، که هماهنگ با اصل شخصی بودن مجازات در حقوق جزای نوین است، نیز آشکارا معلوم است.

ز. تصغیر پرداخت‌کننده جزیه: غالب فقیهان و مفسران براساس ظاهر قرآن کریم^{۲۷} و روایات^{۲۸} درباره اهل ذمه‌ای که اقدام به پرداخت جزیه می‌کند، به تصغیر و کوچک کردن او نظر داده‌اند.^{۲۹} اگر این حکم را نوعی مجازات تلقی کنیم، امروزه با وجدان اخلاقی ناسازگار به نظر می‌رسد و با کرامت انسانی

۱۸. صاحب‌جواهر، جواهر، ۱۵۰/۴۲؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۵۱۹/۲.

۱۹. ابن‌بابویه، المصنوع، ۵۳۴.

۲۰. حر عاملی، وسائل، ۱۰۷/۲۹.

۲۱. صناعی، فقه الثقلین، ۲۴۳.

۲۲. محقق حلی، شرایع، ۹۸۶/۴.

۲۳. صاحب‌جواهر، جواهر، ۱۵۶/۴۲؛ علم‌الهدی، الانتصار، ۵۴۷؛ ابن‌ادریس حلی، السرائر، ۳۵۱/۳؛ محقق حلی، النهایه و نکته، ۳۸۸/۳؛ شهید ثانی، الروضة، ۶۱/۱۰.

۲۴. حر عاملی، وسائل، ۱۱۰/۲۹.

۲۵. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۳۰/۱۴.

۲۶. صناعی، فقه الثقلین، ۲۵۸.

۲۷. توبه: ۲۹.

۲۸. حر عاملی، وسائل، ۱۴۹/۱۵.

۲۹. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۳۶۱/۱؛ طباطبائی، المیزان، ۲۴۲/۲.

تعارض دارد. به همين سبب، عده‌اي صاغرون را به معنای ملتزمون می‌دانند؛ يعنی به قوانين کشور تعهد داشته باشد. ۳۱۳۰

افزون بر موارد يادشده می‌توان از اين سه موضوع هم برای طرح چالش اخلاقي یاد کرد: لزوم ديه بر عاقله؛ يعنی خويشاوندان قاتل از ناحیه پدری ۳۲ که اجماعی است، ۳۳ اثبات قتل و قصاص توسط قسامه ۳۴ که با وجود لوث ۳۵ ثابت می‌شود و برخی آن را خلاف اصل می‌دانند، ۳۶ كيفر باغيان دارای فئه در جرم بغی ۳۷ که گفته شده اسيرانشان کشته و فراریان نیز تعقيب و معدوم می‌شوند. ۳۸

این‌ها تنها چند نمونه از مواردی بود که می‌توان برای اثبات وجود تغاير (ولو ظاهري) میان برخی احكام كيفري با معيارهاي اخلاقي و عقلائی ذکر کرد. اما مهم آن است که معلوم شود اندیشمندان حوزه علوم اسلامی با این چالش‌ها چگونه مواجه شده‌اند و مناسب‌ترین این رهيافت‌ها چیست؟ در قسمت دوم مقاله، به رهيافت‌هاي اتخاذشده در برابر این ابهامات (شبهات) می‌پردازیم.

۳. رهيافت‌هاي مواجهه با احكام جزایی مغاير با معيارهاي اخلاقي

در مواجهه با چالش‌هاي يادشده در خصوص تغاير برخی احكام كيفري اسلام با معيارهاي اخلاقي، سه رهيافت و رویکرد مشاهده می‌شود: مدافعه‌جو/توجیه‌گرا، اصلاح‌گرا، عقل/اخلاق‌گرا.

لازم به ذکر است که هریک از این رهيافت‌ها فرآورده مکتبی فکری و نگرشی هستند که نتایج و پیامدهای آن در تمامی عرصه‌هاي فقهی مشاهده می‌شود. رهيافت مدافعه‌جو مولود فقه سنتی کلاسیک است و رهيافت اصلاح‌گرا زاده فقه پویا (حکومتی) و رهيافت اخلاق‌گرا برخاسته از دامن روشن‌اندیشی دینی است. اینک به توضیح هریک از این سه رهيافت در برابر چالش‌هاي يادشده می‌پردازیم:

۱.۳. رهيافت توجیه‌گرا و مدافعه‌جو

۳۰. یازي، اصل کرامت انسان، ۱۴۹.
۳۱. ضمن آنکه اصل پیمان ذمه در روزگار معاصر، مورد نقد و نفي برخی از محققان قرار گرفته است. نک: غوث، ناصري مقدم، مهریزی ثانی، «تحول‌پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن»، ۱۳۹۵.
۳۲. طریحی، مجمع البحرين، ۲/۲۲۵.
۳۳. ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ۳۹۶؛ طوسی، الخلاف، ۲۶۹/۵؛ ابن‌حمزه، الوسيلة، ۴۳۰؛ علامه حلی، ارشاد الأذهان، ۲/۲۲۹؛ صاحب‌جواهر، جواهر، ۱۸۸/۴۲؛ خوئی، مبانی تکمله، ۲/۱۹۵.
۳۴. ابن‌بابویه، المقنع، ۳۰۶؛ طوسی، النهایه، ۷۴۰؛ خوانساری، جامع المدارک، ۲۵۸/۷.
۳۵. مقرئ، المصباح المنیر، ۲/۵۶۰؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ۱/۲۳۷.
۳۶. صیمری، غایة المرام، ۴/۳۹۴.
۳۷. طوسی، الخلاف، ۳۳۵/۵؛ طباطبائی، ریاض، ۴۵۶/۷؛ ابن‌قدامة، المغنی، ۱۰/۵۲.
۳۸. ابن‌براج، جواهر الفقه، ۳۲۵؛ کلینی، الکافی، ۳۳/۵.

این رهیافت که غالب فقیهان و فقه‌پژوهان سنتی و طرف‌دار روش رایج استنباط فقهی را در بر می‌گیرد، به دنبال بیان دفاع و جانب‌داری از این گونه احکام است و اصولاً مشکل و چالشی در این موارد نمی‌بیند. اینان در برابر این گونه موضوعات/شبهات، طریق توجیه و دفاع را اختیار کرده و در مواردی هم که تبیین و توجیهی برای حکمی نداشته‌اند، آن را به تعبد و توقیفی بودن حکم واگذار کرده‌اند.^{۳۹} اینک به چند نمونه از این دست از توجیه‌ها در جرایم ارتداد و اجرای مجازات‌های خشن اشاره می‌شود:

أ. **توجیه مجازات مرتد:** مدافعان حکم مرتد در ضمن دفاع از این حکم، آن را عقلانی و اخلاقی می‌دانند. محمدجواد فاضل لنکرانی، از فقیهان معاصر در پاسخ اشکالات یکی از روشنفکران به حکم مرتد، ضمن آنکه مجازات مرتد را منصوص قرآن کریم و اجماعی می‌داند بر این باور است که حکم مرتد با رحمت الهی سازگار است (اخلاقی است)، اعدام مرتد سبب وهن دین نمی‌شود، روایات باب مرتد آحاد نیستند؛ بلکه متواتر اجمالی یا معنوی هستند، اجرای حکم مرتد سبب رواج بی‌قانونی و هرج و مرج نمی‌شود و اجرای حدود نیز متوقف بر حضور معصوم (ع) نیست.^{۴۰}

ب. **توجیه مجازات‌های خشن:** رهیافت توجیه‌گرا در ضمن تأکید بر لزوم اجرای مجازات‌ها به‌ویژه حدود، آن را مایه حیات جامعه می‌داند.^{۴۱} یکی از فقیهان معاصر، از اجرای تصلیب توسط آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی در اراک ابراز خرسندی می‌کند.^{۴۲} فقیه دیگری در اثبات اهمیت و بایستگی اجرای حدود سخت روایتی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که روشن‌گر بحث ماست.^{۴۳} غالب طرف‌داران این رویکرد، کفرهای اسلامی را مناسب با رحمت و رأفت الهی،^{۴۴} پاک و طاهر ساختن مجرمان،^{۴۵} سزادهی و جلوگیری از تکرار جرم در آینده و ایجاد ضمانت‌های اجرایی برای احکام می‌دانند.^{۴۶} مدافعان این رهیافت معتقدند: خداوند متعال در تعلیل جرم‌انگاری جرایم جنسی مستوجب حد، از شیوه ارجاع به فطرت و طبیعت انسان بهره جسته است.^{۴۷}

۳۹. برای نمونه، در خصوص کودکی که سرقت کرده روایاتی وارد شده است که در مرتبه سوم یا چهارم انگشتانش به‌سان سارق بالغ قطع می‌شود (حر عاملی، وسائل، ۲۹۴/۲۸). برخی از فقیهان که به این روایات عمل کرده‌اند در برابر مخالفت این حکم با عمومات و قواعد باب مجازات‌ها، به تعبدی بودن حکم اشاره کرده‌اند (مقدس نجفی، گلپایگانی، تقریرات الحدود و القصاص، ۳۴۸ تا ۳۴۲/۱).

۴۰. نک: فاضل لنکرانی، «پاسخ به شبهات پیرامون ارتداد»، <https://fazellankarani.com/persian/articles/4975>.

۴۱. میرخلیلی، «خشونت و مجازات»، ۱۲۷.

۴۲. گلپایگانی، الدر المنضود، ۱۶/۱: «و لکنهم قد وقفوا لذلك و صلب المجرم اللعین علی رؤس الاشهاد خذله الله».

۴۳. موسوی اردبیلی، فقه الحدود، ۶/۱.

۴۴. صادقی تهرانی، الفرقان، ۳۴۹/۶.

۴۵. زحیلی، تفسیر المنیر، ۱۲۹/۸.

۴۶. عودة، الشریع الجنایی، ۶۰۹/۱.

۴۷. نویهار، «اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی»، ۱۴۶.

ج. رهيافت اصلاح‌گرا: در دهه‌هاي اخير در ميان فقيهان مسلمان تلاشي آغاز شده است تا چهره معقول و منطقي تری از شريعت اسلامي ارائه دهند. اين رهيافت که اصلاح‌گرا يا منتقد ناميده می‌شود در ضمن پايبندي به اصول و قواعد و مباني احكام اسلامي در موارد تعارض آشکار ميان احكام با معيارهاي حقوق بشري و عقلانيت مدرن، متمسک به پاره‌اي اصلاحات و تأويلات و چاره‌جويي‌ها شده است. به چند مورد از مواجهه اين رهيافت با چالش‌هاي اخلاقي در فقه جزايي اشاره می‌شود.

د. بازخواني مجازات ارتداد: بسياري از فقه‌پژوهان معاصر تلاش کرده‌اند مجازات مرتد را امروزه منتفي بدانند. از نگاه آنان هرچند حکم مرتد مستندات قوی و نصوص محکمی دارد، اما به دلایلی کاربست آن‌ها در روزگار ما یا منتفی است یا اختصاص به موارد بسیار نادری دارد؛ مثلاً مجازات ارتداد را مشروط به فاش ساختن ارتداد و ترویج و تبلیغ آن می‌کنند. «إعمال مجازات ارتداد مشروط به علنی کردن آن است؛ یعنی مجازات ارتداد زمانی در مورد شخص مرتد اعمال می‌شود که وی ارتداد خود را علنی کرده و به تبلیغ و ترویج آن پردازد.»^{۴۸} همچنین گفته شده که مجازات ارتداد متعلق به صدر اسلام بوده که برخی از منافقان در ظاهر اسلام می‌آوردند و پس از مدتی برای تضعیف جبهه مسلمانان، از دین خارج می‌شدند و آیه ۷۲ سوره آل عمران در همین خصوص نازل شده است^{۴۹} یا با استناد به قاعده درأ الحد تغییر کیش‌هایی را که ناشی از عروض شبهات فکری و عقیدتی در این زمان است، از موضوع ارتداد خارج کرده یا مجازات ارتداد را در این مورد ساقط دانسته‌اند.^{۵۰} یکی دیگر از پژوهشگران در این باره می‌نویسد: «باتوجه به مطالبی که در حد یا تعزیر بودن احكام ارتداد بیان داشتیم و حکم حکومتی بودن آن را محتمل دانستیم که کلیت و شمول و ثبات در آن منتفی است و حاکم باتوجه به: ۱. پیشرفت علم ارتباطات و شبهات اینترنتی و ماهواره‌ای که با ایجاد شبهات گوناگون سبب روی‌گردانی بعضی از اسلام می‌شود؛ ۲. عملکرد زشت برخی از حاملان و حامیان دین در پوشش دین؛ ۳. ارائه چهره‌خشن، غیرمنطقی و تنفرآور از دین؛ ۴. ملاحظات جهانی؛ ۵. پرهیز از تبلیغات مسموم‌کننده علیه اسلام و نظام اسلامی، از ابراز و اجرای احكام ارتداد صرف نظر کند.»^{۵۱}

ه. مجازات رجم: موضوع رجم تا آن اندازه چالش‌آفرین شده که نه تنها محاکم قضایی ما از اجرای آن منع شده‌اند، که برخی از فقیهان نیز اساساً آن را از ریشه انکار کرده‌اند. محمدابراهیم جناتی در مقاله‌ای

۴۸. نصیری، «حق آزادی عقیده»، ۹۵.

۴۹. نصیری، «حق آزادی عقیده»، ۹۴.

۵۰. ساداتی، «شرایط اعمال قاعده درأ»، ۱۳۹ تا ۱۴۰.

۵۱. ولایی، ارتداد در اسلام، ۲۶۹ تا ۲۷۰.

ضمن تشکیک در روایات رجم، این حکم را مخالف با کتاب می‌داند.^{۵۲} همان‌گونه که مشاهده می‌شود این فقیه نواندیش در ضمن پاسداشت میراث کهن، به اصلاح و نقد آن همت می‌گمارد بدون آنکه بخواهد از پیش‌فرض‌های جهان مدرن یاری جوید. البته نقد درون‌سنتی این فقیه گرچه چندان موجه به نظر نمی‌رسد، اما برای نشان‌دادن رهیافت اصلاح‌گرا قابلیت دارد.^{۵۳} از برخی فقها نیز نقل شده است که اجرای مجازات رجم در شرایط فعلی جامعه بشری به مصلحت نیست، بلکه حرام است؛ چون سبب وهن اسلام می‌شود.^{۵۴}

۲.۳. رهیافت عقل/اخلاق‌گرا

این رهیافت که در دهه‌های اخیر متأثر از تحولات فکری در مغرب‌زمین ظهور کرده است، خوانش جدیدی از دین، شریعت، اخلاق و رابطه انسان با خداوند عرضه کرده است. این تفکر معتقد است که با اصلاحات موردی و هر از چندگاهی نمی‌توان چالش‌ها را حل کرد. چیزی که مشکل را از اساس ریشه‌کن می‌کند، اصلاح در بنیان‌های نگرش دینی است. اینان معتقدند که احکام جزایی اسلام به‌شدت تحت‌تأثیر مناسبات حاکم بر عرب سرزمین حجاز، ادیان پیشین و مقاصد اصلی شارع بوده است و مهم آن است که بتوان مقاصد اصلی را از عرضیات دین باز شناخت. از جمله بهترین تقریرات برای این موضوع نوشته آقای مجتهد شبستری است: «مداخلات کتاب و سنت در روابط حقوقی خانواده، اجتماع و حکومت و قضاوت و مانند اینها که در حجاز وجود داشت، از این خاستگاه نبود که برای آن مردم در این زمینه‌ها قانون وضع کند... آن مداخلات از این خاستگاه بود که آنچه برخلاف اخلاق و کرامت انسانی و عدالت تلقی می‌شد، بیان شود...»^{۵۵}

اینک به بررسی یک نمونه از مواجهه رهیافت اخلاق‌گرا با احکام غیراخلاقی می‌پردازیم:
نفی مجازات ارتداد: از جمله چالش‌های حکم ارتداد آن است که اولاً، فردی که باور خویش به اسلام را از دست داده است، اخلاقاً و عقلاً نمی‌تواند محکوم به مجازات شود؛ زیرا تحقق باور، عملی اختیاری نیست و طی فرایندی طولانی شکل می‌گیرد، هرچند ممکن است مقدمات آن در اختیار شخص باشد؛^{۵۶} ثانیاً، این موضوع را می‌توانیم از منظر عدالت اخلاقی نیز مدّ نظر قرار دهیم. آیا مجازات فردی که در اثر اسباب مختلف کیشی تازه را پذیرفته است، امری اخلاقی تلقی می‌شود؟ اعدام این فرد، امری مستحسن و

۵۲. جناتی، «بررسی مبانی فقهی رجم»، ۱۴۲ تا ۱۴۳.

۵۳. برای مشاهده نقد این مقاله بنگرید: گلپاغی ماسوله، علی جبار، ناصری مقدم، «رجم در ترازو؛ ...»، ۲۰۱ تا ۲۰۳.

۵۴. احمدی ابهری، نقش مقاصد شریعت در تأثیر مقتضیات زمان، ۱۵۹.

۵۵. مجتهد شبستری، «سه‌گونه دانش در سه قلمرو»، ۲۹۷ تا ۲۹۸.

۵۶. انصاری، فراند الأصول، ۲۹/۱.

شايشته به شمار مي‌آيد يا عملي زشت و غيراخلاقي؟ به‌ويژه آنکه مي‌بينيم استتابه و توبه مرتد فطري مرد پذيرفته نمي‌شود؛ يعني حتي اگر او ضمن پذيرش خطاي خود اظهار ندامت و پشيماني کند و عزم خود را بر عدم بازگشت به کفر اعلام کند نيز پذيرفته نمي‌شود و حکم اعدام درباره‌اش اجرا مي‌شود. بر همين اساس، برخي از نوآنديشان ديني به نقد جدی مجازات مرتد پرداخته‌اند.^{۵۷} افزون بر ارتداد، اين نحله فکري در بسياري ديگر از مصاديق جرايم و مجازات‌ها در ابواب حدود، تعزيرات، قصاص و ديات نيز چالش‌هايي را مطرح کرده‌اند.

۴. رهيافت برگزيده

پس از تبين سه نوع مواجهه با چالش‌هاي اخلاقي، رهيافتي که ما آن را مقرون به صواب مي‌دانيم، رهيافتي ميانه است. اين نگاه، به‌طور مطلق احكام شريعت را زمان‌مند و اقتضائي نمي‌داند و بر اين باور است که بسياري از احكام جزايي، ثابت و مطلق‌اند. ازسوي ديگر، بر اين باور نيست که هر گزاره اخلاقي مورد ادعا مطلق و فراديني باشد، اما اعتراف مي‌کند برخي از احكام جزايي اسلام، که در تضاد و تعاييري آشکار با معيارها و ارزش‌هاي اخلاقي هستند، در زمره احكام ثابت اسلام نيستند و بايسته بازخواني و دگرگوني هستند. اين مدعا مبتني بر پذيرش چند مقدمه است که به آن‌ها اشاره مي‌شود:

أ. توجه مقاصد شرع و اصول اخلاقي در حقوق كيفري اسلام: «مقاصد شريعت، اهداف و سراري است که شارع در هنگام وضع هر حکمی از احکامش قرار داده است.»^{۵۸} «مقاصد شريعت در بردارنده مصلحت عامه و اصول و ارزش‌هايي است که شريعت اسلام بر آن تكيه دارد. ارزش‌هايي؛ مانند عدل، کرامت انسان، حق انتخاب آزاد، تسامح، سهولت و هم‌بستگي و تعهد اجتماعي.»^{۵۹} جرايم شرعي؛ يعني افعال و تروکي که در شرع اسلامي جرم‌نگاري شده و براي آن‌ها مجازات وضع شده است، همه براساس نقض يکي از مصالح و مقاصد عاليه است.^{۶۰}

مراد از «مباني اخلاقي»، اصول و قواعدی اخلاقی است که شارع در مقام تشریح احکام جزايي مورد ملاحظه قرار داده است؛ به اين معنا که، هر حکمی را براساس آن مباني مقرر فرموده است. در حوزه تشریح، اصول و قواعد کلی حقوق جزايي اسلام که در جعل و تشریح احکام جزايي مدنظر شارع قرار گرفته‌اند، چهار اصل است: اصل کرامت، اصل عدالت، اصل بزه‌پوشي و اصل توبه.

۵۷. کديور، حق الناس، ۱۹۳ تا ۱۸۸.

۵۸. فاسي، مقاصد الشريعة، ۷؛ ريسوني، نظرية المقاصد، ۷.

۵۹. الهی، جستارهایی در مقاصد شريعت، ۷۵.

۶۰. غزالي، المستصفي، ۱۷۴؛ غزالي، شفاء الغليل، ۱۶۰؛ شهيد اول، القواعد والفوائد، ۳۸/۱؛ شهيد ثاني، الروضة، ۱۳۸/۳.

اصل کرامت: کرامت ذاتی انسان، خاستگاه قرآنی دارد^{۶۱} و در تشریح بسیاری از احکام، مد نظر شارع قرار گرفته است و بایسته کاربرد در حوزه استنباط احکام توسط فقیهان است.^{۶۲} براساس قاعده کرامت انسان باید به این استلزامات پایبند شد: حرمت اذلال نفس، حرمت هتک و نقض کرامت دیگران، ممنوعیت شکنجه، لزوم حفظ حیات خود و دیگران، پاسداشت آزادی انسان‌ها، رعایت حریم خصوصی افراد.^{۶۳} نکته‌ای که در ارتباط با کرامت ذاتی انسان مهم است، نسبی بودن آن است. «از آنجاکه مفهوم کرامت و اهانت و واژه‌های مشابه، از مفاهیم اعتباری هستند، طبیعتاً از دو ویژگی برخوردار خواهند بود: نسبی و متغیر بودن. این بدان معناست که امری ممکن است در زمانی و مکانی خاص، مصداق تکریم و بزرگداشت تلقی شود و همان امر، در جایی و زمانی دیگر یا مصداق تکریم نباشد و یا مصداق اهانت به شمار آید.»^{۶۴} محقق دیگری از همین مضمون به «نوعی بودن» تعبیر می‌کند. «کرامت از اموری است که هر چند در اصل خود ذاتی است، اما مشخص کردن و تعیین مصادیق آن، به عرف زمان و درک عقلا وابسته است.»^{۶۵}

اصل عدالت: عدل را در لغت به معنای رفتار میانه، قراردادن هر چیزی در جای خودش، ضد جور و ظلم و امثال آن معنا کرده‌اند.^{۶۶} عدالت گاهی به عنوان وصفی از اوصاف خداوند مورد بحث قرار می‌گیرد. بحث از عدالت خداوند و حسن و قبح عقلی اخلاقی، پیوند وثیقی با موضوع این مقاله دارد. توضیح مطلب از این قرار است که زمانی می‌توان احکام الهی را در ترازوی عدالت اخلاقی سنجید که اولاً، افعال الهی از خاستگاه عدالت صادر شده باشند و ثانیاً، عقل انسانی توانایی درک مفهوم و مصادیق عدالت را داشته باشد. عدالت به مثابه قاعده فقهی امروزه در کانون توجه محققان قرار گرفته است.^{۶۷} شهید صدر بر این باور است که عنصر عدالت از جمله مقاصد و اهداف کلان شریعت است. او در باب علم اقتصاد اسلامی چنین می‌نگارد: «عدالت به عنوان یکی از اهداف کلان شریعت، چهارچوبه علم اقتصاد اسلامی است.»^{۶۸}

افزون بر کرامت و عدالت، دو اصل بزه‌پوشی و توبه نیز به عنوان اصول کلی سیاست کیفری اسلام

۶۱. اسراء: ۷۰.

۶۲. جوادی آملی، کرامت انسان در قرآن، ۶۵.

۶۳. ناصری مقدم، سلطانی، کرامت انسانی و فقه، ۲۹۷.

۶۴. ناصری مقدم، سلطانی، کرامت انسانی و فقه، ۲۸۰.

۶۵. ایازی، اصل کرامت انسان، ۱۱۷.

۶۶. فراهیدی، کتاب العین، ۳۹/۲.

۶۷. ایازی، اصل کرامت انسان، ۱۹۷ تا ۱۸۴.

۶۸. الهی، جستارهایی در مقاصد شریعت، ۲۳.

به‌ویژه در قضا و دادرسی معرفی شده‌اند؛ چه در قالب قاعده، مانند «درء الحد»^{۶۹} و چه در شکل «توبه» در اسقاط مجازات‌های حدی^{۷۰} که نشان از نگاه اخلاقی شریعت به مقوله جرم و مجازات است. این قواعد و اصول اخلاقی که مبانی احکام جزایی اسلام هستند باید همواره در سنجش احکام جزایی مدنظر قرار گیرند. عدم‌التفات به این مبانی، نتیجه‌ای جز تهی شدن جان‌مایه احکام از حقیقت و جوهر خود و بی‌ثمر شدن اجرای احکام مزبور به دنبال نخواهد داشت.

۵. پیش‌فرض‌های نظریه مختار

مدعای این نوشتار مبنی بر لزوم التفات به معیارهای اخلاقی در استنباط احکام جزایی، مبتنی بر چند انگاره است که به اختصار اشاره می‌شود:

أ. لزوم درنظرداشت فواید اجرای مجازات‌های شرعی: اقتضای ایمان و باور به شریعت و وجود مصالح کامنه در احکام، پذیرش احکام جزایی خالی از معارض اخلاقی و عقلی است. بنابراین مدعای نگارندگان، عقلانی‌ساختن همه احکام جزایی نیست؛ چراکه اساساً بسیاری از جزائیات هیچ تعارضی با عقل و اخلاق ندارند. احکام شریعت در باب مجازات‌ها مبتنی بر مقاصدی خاص هستند.^{۷۱}

ب. عدم تعارض ماهوی میان اصول اخلاقی با احکام قطعی: ممکن است چنین گفته شود که اصولی مانند کرامت، در برابر احکام قطعی مانند قصاص و دیه نابرابر و رجم، توان رویارویی ندارند. اما به نظر می‌رسد اصولی مانند کرامت و عدالت در سطحی از اتقان هستند که با قطعیات قرآن کریم تعارض ندارند. غالب موارد تعارض، مبتنی بر روایات آحاد یا متطافر است؛ مانند رجم، تفاوت دیه، اعدام مرتد و امثال آن‌ها که فقهی‌ای اگر بر استواری و اهمیت اصول اخلاقی یادشده به قطع رسید، حجت بر او تمام است و چنین نمونه‌هایی در فقه ما اندک نیست.^{۷۲}

ج. امکان تبدل مجازات‌های خشن: نکته مهم دیگر این است که در پاره‌ای موارد می‌توان به جای تعطیلی کامل یک مجازات، آن را به سبب ناهمخوانی با وجدان و اخلاق عمومی به مجازات دیگری تغییر داد. شاید این دیدگاه را بتوان با دیدگاه عدم جواز اجرای حدود در زمان غیبت امام (ع) مشابه دانست؛^{۷۳} چراکه معنای تعطیلی حدود در این دوران، به معنای وانهادن کلی آن‌ها نیست؛ بلکه مراد، تبدل آن‌ها با

۶۹. ابن‌براج، جواهر الفقه، ۱۰۹؛ طباطبایی یزدی، العروة، ۷۰۹/۶.

۷۰. فخرالمحققین، ایضاح، ۴۹۴/۴؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۴۶۰/۲.

۷۱. احمدی ابهری، نقش مقاصد شریعت در تأثیر مقتضیات زمان، ۲۴۲ تا ۲۳۳.

۷۲. ایازی، اصل کرامت انسان، ۱۱۰ تا ۱۰۸.

۷۳. محقق حلی، شرایع، ۳۱۲/۱؛ میرزای قمی، جامع الشتات، ۳۹۵/۱.

مجازات‌های جایگزین است.^{۷۴}

د. لزوم توجه به بسترهای فرهنگی اجتماعی عصر نزول: یکی از مفروضات ما در این بحث، پذیرش وجود تفاوت‌های عمیق و پدیده‌ها میان دنیای جدید و دنیای قدیم است. تشریح در خلأ اتفاق نیفتاد، بلکه مظهری بود که در ظرف زمان و مکان ویژه‌ای که محیط شبه جزیره بود واقع شد. باید توجه داشت که پذیرش وجود تفاوت، به معنای تسلیم‌شدن و خودباختگی نیست؛ بلکه صرفاً مواجهه با واقعیتی خارجی است. دنیای جدید، دنیای عقلانیت است. این عقلانیت در حوزه‌های مختلف رخ داده است. انسان قدیم در شناخت خود بیشتر متأثر از عالم بالا بود و در تفسیر پدیده‌ها تعبد و غیب را دخالت می‌داد. «یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های دنیای جدید و دنیای قدیم را در تغییر نگاه آدمیان به عالم باید جست‌وجو کرد. اولاً، نگاه او به عالم ایزاری شده و ثانیاً، نظم موجود را بهترین نظم ممکن در نظر نمی‌گیرد.»^{۷۵} در جهان جدید، سوگیری رفتارهای اجتماعی و فردی، عقلانی‌تر شده است و نظم اجتماعی براساس عقلانیت پی‌ریزی می‌شود. بزرگترین ویژگی مدرنیته، عقلانیت است که مرادف با استدلالی بودن است.^{۷۶} ماکس وبر معتقد است: تنها، جریان‌های سکولار در عقلانی‌شدن نظم اجتماعی تأثیرگذار نبوده‌اند، بلکه ادیان نیز نقش مهمی داشته‌اند. او بر این باور است که یکی از اهداف اساسی پیامبران، عقلانی‌کردن زندگی مردم است اما هرچه بشر به سوی تجدد گام برداشت، از عقلانیت دینی فاصله گرفت.^{۷۷} عقلانی‌شدن نگاه انسان، نتایج و پیامدهایی نیز در پی داشت. مهم‌ترین و گسترده‌ترین پیامد آن، افسون‌زدایی از جهان است.^{۷۸} به نظر می‌رسد عدم التفات به بافت فرهنگی، اقلیمی و فضای موجود در عصر صدور سبب پررنگ‌شدن چالش‌های اخلاقی در جزئیات اسلام است. ابراهیم فوزی بر این باور است که اصولاً درک و شناخت صحیح احکام اسلامی بدون درک عادات و رسوم پیش از اسلام ناممکن است.^{۷۹} بی‌جهت نیست که برخی از احکام جزایی با واقعیت‌های جامعه مسلمانان امروز نامتجانس می‌نمایند. بعید نیست که احکام مربوط به عاقله، لوث و قسامه، رجم، قطع دست و پا و امثال آن‌ها، مولود اقتضانات و نیازهای جامعه خاص جزیره‌العرب بوده باشند.^{۸۰} همان‌طور که در مبادی بحث گفته شد مجازات در دنیای قدیم بیشتر

۷۴. نجف‌آبادی، آیتی، «تبدیل و جایگزینی مجازات‌های اسلامی»، ۹۳.

۷۵. سروش، دین و دنیای جدید، ۳۱.

۷۶. ملکیان، معنویت گوهر ادیان، ۲۷۴.

۷۷. وبر، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ۳۷۴.

۷۸. فصیحی، «معضلات دنیای مدرن»، ۱۷۲ تا ۱۵۳.

۷۹. فوزی، احکام الاسرة فی الجاهلیة، ۴۰.

۸۰. فلاحی‌فرد، «بررسی سیر تحولات منصب قاضی»، ۶۲.

جنبه تعذیب داشت و با نگره سزادهی و اجرای عدالت اجرا می‌شد،^{۸۱} اما به تدریج این دیدگاه مورد نقد اندیشمندان بعدی قرار گرفت و در مکاتب بعدی جای خود را به نظرات دیگر داد.

ه. توجه به هزینه و فایده مجازات: اجرای مجازات بدون هزینه نیست. افزون بر هزینه‌های مادی کیفردهی، تبعات انسانی و معنوی آن نیز کم نیست. فیلسوفان و اندیشمندان حقوق جزا معتقدند در طریق سیستم کیفردهی باید فایده و هزینه مجازات را در ترازو مورد سنجش قرار داد. بسیاری از اوقات هزینه‌های بسیار مادی و معنوی اجرای مجازات، فواید آن را در محاق فرو می‌برد.^{۸۲}

و. توجه به نقش محیط و توارث در شخصیت مجرم: دانشمندان حقوق جزا در قرن بیستم دریافتند که مجرم در فرایندی درازمدت دست به ارتکاب جرم می‌زند. نقش محیطی که او در آن رشد کرده است و نیز وراثت که از خانواده به او منتقل می‌شود، در بروز رفتار مجرمانه بسیار حائز اهمیت است.^{۸۳} بزرگان مکتب تحقیقی؛ یعنی لمبروز، فری و گاروفالو بر این اعتقاد بودند که بزه‌کار تحت تأثیر عوامل درونی و اجتماعی وادار به ارتکاب جرم می‌شود و نمی‌توان او را مسئول دانست.^{۸۴} آنان مجرم را مانند میکروبی می‌دانستند که باید برای حفظ جامعه با او مقابله کرد و حالت خطرناکش را از بین برد^{۸۵} و بیشتر بر اقدامات تأمینی و احتیاطی تأکید می‌کردند.^{۸۶}

ز. توجه به حرکت‌های اصلاحی اسلام در خصوص مجازات‌ها: اینکه گفته شد احکام جزایی اسلام با تأثیر از ظرفیت‌ها و بسترهای موجود در عصر نزول تشریح شده است، به این معنا نیست که اسلام هیچ تغییر و تحولی ایجاد نکرده و هیچ طرح نویی در نینداخته است؛ بلکه برعکس، در امتداد ایجاد عدالت جزایی در ادیان ابراهیمی، اسلام نیز در شرایط و نحوه اجرا تغییرات بسیار مهمی محقق ساخت. شناخت دقیق و واقع بینانه محیطی که اسلام در آن پدید آمد به درک بهتر عدالت‌گرایی در کیفرهای اسلامی کمک خواهد کرد. برخی از این اصلاحات از این قرار است:

۱. تشریح شروط سخت و دشوار در اثبات جرایم حدی: قبل از اسلام در جزیره العرب کیفرهایی نظیر رجم و قطع دست بسیار مرسوم و رایج بود^{۸۷} اما شریعت ضمن تحدید دامنه آن‌ها شروط دشواری برای

۸۱. اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ۸۰.

۸۲. یزدیان جعفری، «تأملی بر نظام هزینه فائده»، ۱۲۲.

۸۳. شامبیاتی، حقوق جزای عمومی، ۱۷۳/۱.

۸۴. صناعی، حقوق جزای عمومی، ۱۱۶.

۸۵. اشرف دلفانی، مبانی مسئولیت کیفری، ۱۰۶.

۸۶. صلاحی، کیفرشناسی، ۴۴.

۸۷. علی، المفضل، ۶۰/۵.

آن‌ها قرار داد؛ مانند شروط سرقت نیاز به چهار گواه و لزوم تکرار اقرار در برخی جرایم حدی و امثال آن‌ها.^{۸۸}

۲. رعایت اصل شخصی بودن مجازات: تأکید بر اصل شخصی بودن مجازات، از جمله اقدام‌های اسلام در عدالت کیفری است. در منطق قرآن کریم، مسئولیت انسان بر رفتار و اعمالش، شخصی و فردی است. این موضوع، در کتب قواعد فقه و تفسیر تحت عنوان قاعده «وزر» آمده است.^{۸۹} جالب است که طبرسی قاعده وزر را مفهومی اخلاقی و نهایت عدالت می‌داند.^{۹۰}

۳. سفارش به عفو: در کنار امضای قصاص به عنوان کیفر قتل عمد، تأکید بر عفو و بخشش از سوی مجنی علیه یا اولیای مقتول نیز برگ زرین دیگری از انسانی کردن باب کیفر در اسلام است.^{۹۱} برخی از مفسران بر این باورند که زبان قرآن در ارتباط با قصاص بر عفو تأکید دارد.^{۹۲}

۴. تأکید بر تقلیل درجه تحقیر مجرم: تقلیل میزان تحقیر و خوارکردن مجرم نیز به مثابه اصلی فراگیر در احکام جزایی اسلام به چشم می‌خورد. نهی از تمثیل مجرم، ممنوعیت باقی ماندن مصلوب بیش از سه روز، ممنوعیت اجرای بیش از اندازه مجازات و امثال آن‌ها تنها گوشه‌ای از رعایت اصل کرامت انسانی در مجازات‌هاست. فقها و مفسران در ذیل آیه شریفه سوره نور^{۹۳} حضور سه یا حتی یک نفر را در اجرای علنی کافی می‌دانند.^{۹۴}

۵. تأسیس قاعده درأ: همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد قاعده درأ که اصلی عقلی نیز هست در نصوص آمده است^{۹۵} و فقها براساس آن فتوا داده‌اند.^{۹۶} بر مبنای آن، مجازات بر طرف می‌شود از کسی که راجع به استناد عمل مجرمانه به او یا تحقق مسئولیت کیفری او شک وجود دارد. همچنین اگر متهم عملی مجرمانه را از روی شبهه یا جهل انجام داده باشد باز هم مجازات ساقط می‌شود. نتیجه حاصل از این بخش عبارت است از: روند اصلاحات اسلام در باب مجازات‌ها با توجه به

۸۸. ابن بابویه، المقنع، ۴۵۰ تا ۴۴۴؛ ابن براج، جواهر الفقه، ۵۳۷/۲ تا ۵۴۲؛ سلار، المراسم العلویة، ۲۵۴؛ ابن حمزه، الوسيلة، ۴۱۰؛ ابن ادریس، السرائر، ۴۲۹/۳؛ علامه حلی، تحریر، ۳۰۸/۵؛ فخرالمحققین، ایضاح، ۶۰۳/۴؛ صاحب‌جواهر، جواهر، ۵۷۳ تا ۳۷۵/۴۱؛ خونی، میانی تکمله، ۳۱۶ تا ۳۷۹/۱.

۸۹. عمید زنجانی، قواعد فقه، ۷۸/۲.

۹۰. طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۹.

۹۱. بقره: ۱۷۸.

۹۲. طباطبایی، المیزان، ۱۹۰/۱.

۹۳. نور: ۲.

۹۴. طبرسی، مجمع البیان، ۱۲۴/۷.

۹۵. حر عاملی، وسائل، ۱۳۰/۲۸.

۹۶. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۳۳۲/۴.

پيش‌زمينه‌هاي آن نبايد متوقف شود، بلکه بايد با همان نگرش توحيدى که بر کرامت و ارزشمندی انسان تأکيد می‌کند و هدف غايی مجازات را اصلاح فرد و جامعه می‌داند، به همسان‌سازی مجازات‌ها با انسان امروز همت گمارد.

۶. سخن آخر

در انتهای سخن بر این نکته تأکيد می‌شود که برای تداوم‌بخشیدن به تحولات فقه جزایی، دو موضوع شایسته‌الفتات فزون‌تر است:

أ. لزوم بازخوانی نقش و سهم اخلاق در احکام: شریعت در مقام ثبوت، با معیارها و گزاره‌های اخلاقی سازگاری دارند، ولی فهم فقها از شریعت ممکن است در پاره‌ای موارد با معیارهای اخلاقی در ستیز قرار گیرد. واجبات و محرّمات شرعی، چه از مصالح و مفاسد غیبی سرچشمه بگیرند و چه از منشأ دیگری، هنجارها و ارزش‌های اخلاقی را نقض نمی‌کنند و شناخت آن‌ها و عمل به آن‌ها مؤمنان را از شناخت واجبات و محرّمات اخلاقی و واجبات و محرّمات عرفی بی‌نیاز نخواهد کرد. بنابراین علم فقه نمی‌تواند جایگزین علم اخلاق و حقوق شود. اوصاف اخلاقی شارع و کمال علم و حکمت او اقتضا می‌کند که او در مقام تشریح احکام خود، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را نقض نکند. اوامر و نواهی شارع در طول ارزش‌های اخلاقی اند؛ یعنی با این ارزش‌ها سازگارند. بنابراین ملازمه بین حکم عقل و شرع، سلبی است، نه ایجابی. نتیجه اینکه، بین اخلاق و فقه ارتباط تولیدی و استنتاجی برقرار نیست؛ یعنی از طریق ارزش‌های اخلاقی نمی‌توان حکمی شرعی را توجیه یا اثبات کرد و با ترکیب و انضمام مقدمات اخلاقی نمی‌توان به نتیجه‌ای فقهی رسید. اما اگر نصوص دینی حاوی حکمی ناسازگار با ارزش‌های اخلاقی باشند، اعتبار خود را از دست خواهند داد و سند یا دلالت آن‌ها از حجیت ساقط می‌شود. بنابراین فتاوی فقهی که عبارت است از فهم و برداشت و استنباط فقیهان از نصوص بیانگر احکام شرع، اخلاقاً ابطال‌پذیرند و حجیت و اعتبار آن‌ها مشروط به سازگاری آن‌ها با ارزش‌ها و الزامات اخلاقی است.^{۹۷} بر همین اساس، بسیاری از فقیهان معاصر با در نظر داشت اصول اخلاقی، مقاصد و اهداف شرع، توجه به الزامات زمانی، دیدگاه‌های تازه‌ای در برخی احکام جزایی ارائه داده‌اند.^{۹۸}

ب. کاربست ظرفیت‌های تحول در استنباط: نکته بعدی رسالتی است که برعهده فقهاست تا با استفاده از ظرفیت‌های استنباط، به حل این چالش‌ها همت کنند. از یک قرن قبل، بسیاری از اندیشمندان

۹۷. فتاوی، دین در ترازوی اخلاق، ۱۳۲ تا ۱۴۳.

۹۸. سبحانی، حسن و فتح عقلی، ۴۵۱؛ به نقل از ولایی، ارتداد در اسلام، ۲۷۰.

مسلمان برای انطباق‌پذیری احکام اسلامی با جهان جدید سازوکارهایی ارائه دادند. علامه طباطبایی با نظریه «ثابت و متغیر»^{۹۹} شهید مطهری با نظریه اسلام و مقتضیات زمان،^{۱۰۱} شهید صدر با دیدگاه منطقه الفراغ^{۱۰۲} و امام خمینی نیز با نظریه «نقش زمان و مکان»،^{۱۰۳} گام‌های درخشانی را در این راه برداشتند. براساس دیدگاه امام، فهم صحیح از احکام اسلام مبتنی بر درک اقتضانات زمانی و مکانی و محدودیت‌های عصر تشریح است. فقیه زمانی می‌تواند به کشف اراده تشریحی خداوند نائل آید که احکام را با نگرش اخلاقی محک بزند.^{۱۰۴} براین اساس، اگر در احکام فقه حکمی دیده شود که با ارزش‌های اخلاقی در تضاد باشد، باید به یکی از سه امر معتقد شد: یا این متن اصالت ندارد و جعلی است. در صورت اصالت متن و سند، این حکم از بیرون بر دین تحمیل شده است یا چنانچه در روزگار تشریح با ارزش‌های اخلاقی سازگار بوده است، هم‌اینک با آن‌ها ناسازگار است و معلوم می‌شود موقتی بوده است.^{۱۰۵}

نتیجه‌گیری

ما بر این باور هستیم که احکام شرعی مسبوق به مصالح و مفاسد واقعی است و ادراک همه احکام، به‌ویژه در حوزه عبادات در توان عقل نیست، اما فقیه در باب استنباط احکام خصوصاً در ابواب معاملات بالمعنی‌الاعم و امور جزایی باید به مقاصد و اهداف والای شرع نظر داشته باشد و آن‌ها را در فتاوی خود مدنظر قرار دهد. گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر عقل، که در کلام و اصول فقه در مباحث مستقلات و قضایای محموده ریشه دارد و اصول برگرفته از آن‌ها، مانند اصل عدالت و کرامت انسان بر احکام اولی جزایی حکومت دارند.

در جهان معاصر، پذیرش برخی از احکام جزایی اسلام از منظر تغایر با ارزش‌های اخلاقی با چالش و اشکال رویه‌روست؛ به این معنا که، عقلانیت بشری و نگاه اخلاقی، این‌گونه احکام را با معیارها و موازین عقلی و اخلاقی ناسازگار می‌بیند. مراد ما از اخلاق، هنجارها و ارزش‌هایی هستند که عقلاً راهنمای رفتار و

۹۹. طباطبایی، فزاهایی از اسلام، ۶۸ تا ۷۷.

۱۰۰. این دیدگاه بعداً توسط یکی از نواندیشان دینی در چهره «ذاتی و عرضی» رخ نمود: سروش، «ذاتی و عرضی در دین»، ۴ تا ۱۶؛ البته برخی با مدعای نویسنده در این مقاله به مخالفت برخاسته‌اند: طالبی، «نقدی بر مقاله ذاتی و عرضی در دین».

۱۰۱. مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ۳۵/۱.

۱۰۲. صدر، اقتصادنا، ۴۴۴.

۱۰۳. خمینی، صحیفه امام، ۲۸۸/۲۱.

۱۰۴. فتاوی اخلاقی دین‌شناسی، ۵۰۳.

۱۰۵. فتاوی اخلاقی دین‌شناسی، ۵۰۳.

عمل به شمار مي‌آيند و صفت نيك يا درست بر آن‌ها صادق است. بر اين اساس، احكامي مانند اجرائ مجازات‌هاي خشن مانند رجم، تصليب، قطع دست و پا و... رفتاري غير اخلاقي محسوب مي‌شوند. البته كساني كه اخلاق را فراورده‌اي كاملاً ديني و نقلي مي‌دانند، اين امور را اخلاقي (ديني) مي‌پندارند.

در مواجهه با چالش‌هاي پيش گفته، سه رهيافت كلان وجود دارد: توجيه‌گرا، اصلاح‌گرا و اخلاق‌گرا. رهيافت توجيه‌گرا ضمن تأكيد بر درستي اين احكام، به توجيه و گاه اظهار ناتواني عقل بشري در درك مصالح نفس الامري آن‌ها پناه مي‌برد. رهيافت اصلاح‌گرا كه كمى با اقتضانات جهان جديد آشناست، ضمن پذيرش وجود اشكال در اين موارد، راه‌كارهايي مطرح مي‌كند كه عمدتاً درون فقهی است. رهيافت اخلاق/عقل‌گرا بر اين باور است كه فهم صحيح احكام اسلام مبتني بر درك اقتضانات و محدوديت‌هاي عصر تشريع است. فقيه زماني مي‌تواند به كشف اراده تشريعي خداوند نائل آيد كه احكام را با نگرش اخلاقي محك بزند. بر اين اساس، اگر در احكام فقه حكمي ديده شود كه با ارزش‌هاي اخلاقي در تضاد باشد، بايد به يكي از سه امر معتقد شد: يا اين متن اصالت ندارد و جعلی است. در صورت اصالت متن و سند، اين حكم از بيرون بر دين تحميل شده است يا چنانچه در روزگار تشريع با ارزش‌هاي اخلاقي سازگار بوده است، هم‌اينك با آن‌ها ناسازگار است و معلوم مي‌شود موقتي بوده است.

نظر برگزيده نگارندگان، تفصيل در مسئله است؛ به اين معنا كه، شريعت از منظر ما برخوردار از حجيت است و احكام الهي مسبق به مصالح و مفسدات نفس الامري هستند. با اين وجود، اين اعتقاد نبايد سبب شود فقه بر اخلاق به لحاظ وجودشناسي و معرفت‌شناسي و زبان‌شناسي تقدم يابد. حاصل آنكه، در مواردی كه اخلاق و عقل حكمی در باب احكام جزايی ندارند يا آن‌ها را اخلاقي و عقلی تلقی می‌كنند، بايد تابع محض احكام بود. اما در مواردی كه برخی از احكام، ناقض ارزش‌هاي اخلاقي جهان‌شمول هستند، بایسته است كفه ترازو را به سود اخلاق سنگين كرد. اين ترجيح، نه تنها نفی شريعت و دين نيست؛ بلكه تأييد آن است. شريعتی كه بر پایه عدالت خداوند، كرامت انسان، مقاصد عاليه و اخلاق ذاتی بنيان نهاده شده است.

منابع

قرآن كريم.

ابن ادریس، محمدبن احمد. السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

ابن بابويه، محمدبن علی. المقنع. قم: امام هادی(ع). ۱۴۱۵ق.

ابن بابويه، محمدبن علی. كتاب من لا يحضره الفقيه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.

- ابن براج، عبدالعزیزین تحریر. جواهر الفقه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد. مجموعه فتاوی ابن جنید. گردآوری علی پناه اشتهاودی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- ابن حمزه، محمد بن علی. الوسيلة الى نيل الفضيلة. قم: مكتبة آية الله المرعشي. چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد. المغنی. بیروت: دار الكتب العربی. بی تا.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: بیدار. بی تا.
- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم. الکافی فی الفقه. به تحقیق رضا استادی. اصفهان: مكتبة الامام امیرالمؤمنین (ع). بی تا.
- احمدی ابهری، سید محمد علی. نقش مقاصد شریعت در تأثیر مقتضیات زمان بر سیاست کیفری اسلام. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول، ۱۳۹۵.
- اردبیلی، محمد علی. حقوق جزای عمومی. تهران: میزان. چاپ هجدهم، ۱۳۸۶.
- اشرف دلفانی، علی. مبانی مسئولیت کیفری در حقوق اسلام و فرانسه. قم: بوستان کتاب. ۱۳۸۲.
- الهی، علی. جستارهایی در مقاصد شریعت. تهران: نگاه معاصر. ۱۳۹۹.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ایازی، سید محمد علی. اصل کرامت انسان به مثابه فاعده ای فقهی. تهران: سرایی. چاپ اول، ۱۴۰۰.
- جناتی، محمد ابراهیم. «بررسی مبانی فقهی رجم (سنگسار) ثبوتاً و اثباتاً»، مجله فقه. دوره ۱۷. ش ۶۵ تا ۶۶، ۱۳۸۹، ۱۲۳ تا ۱۴۲.
- جوادی آملی، عبدالله. کرامت انسان در قرآن. تهران: رجا. ۱۳۶۸.
- حر عاملی، محمد بن حسن. تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل البیت (ع). چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- حسینی شیرازی، محمد. الفقه. قم: مؤسسة الفکر الإسلامی. ۱۴۰۷ق.
- خمینی، روح الله. تحریر الوسيلة. قم: دار العلم. چاپ اول، بی تا.
- خمینی، روح الله. صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). بی تا.
- خوانساری، احمد. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- خوئی، ابوالقاسم. مبانی تکملة المنهاج. قم: علمیه. بی تا.
- ریسونی، احمد. نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی. بی جا: المعهد العالمی للفکر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- زحیلی، وهبه. تفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. دمشق: دار الفکر. چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- ژکس، برن. فلسفه اخلاق؛ حکمت عملی. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: کتاب های سیمرغ وابسته به انتشارات

اميرکبير. چاپ اول، ۱۳۵۵.

ساداتی، سيدمحمد مهدی. «شرایط اعمال قاعده درأ در فقه اماميه و قانون مجازات اسلامی»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی. س ۸، ش ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ۱۱۳ تا ۱۴۶. <https://doi.org/10.22075/feqh.2017.1950.146> تا ۱۱۳، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۷۷.

سروش، عبدالکریم. دین و دنیای جدید، سنت و سکولاریسم. تهران: صراط. ۱۳۸۱.

سلار، حمزه بن عبدالعزیز. المراسم العلویة فی النبویة. معاونت فرهنگی مجمع جهانی اهل البيت (ع). ۱۴۱۴ ق. شامبیاتی، هوشنگ. حقوق جزای عمومی. تهران: پاژنگ. ۱۳۷۱.

شهید اول، محمد بن مکی. القواعد و الفوائد. قم: مکتبه المفید. بی تا.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: داوری. چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ دوم، ۱۳۶۳.

صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. بیروت: اعلمی. چاپ دوم، ۱۴۳۲ ق.

صانعی، پرویز. حقوق جزای عمومی. تهران: گنج دانش. چاپ ششم، ۱۳۷۴.

صانعی، یوسف. فقه الثقلین: کتاب الفصاح. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق. صدر، محمد باقر. اقتصادنا. به تحقیق المؤتمر العالمی للإمام الشهید الصدر. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر. ۱۴۲۴ ق.

صلاحی، جاوید. کيفرشناسی. تهران: آرش. ۱۳۵۲.

صیمری، مفلح بن حسن. غایة المرام فی شرح شرایع الإسلام. قم: دار الهادی (ع). چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

طالبی، محمد حسین. «نقدی بر مقاله ذاتی و عرضی در دین». فصلنامه معرفت. ش ۳۲، ۱۳۸۹، ۸۳ تا ۹۳.

طالقانی، شیرین. سيطرة خیر. تهران: شور. چاپ اول، ۱۳۸۷.

طباطبایی یزدی، محمد کاظم. العروة الوثقی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

طباطبایی، علی بن محمد. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: چاپ دوم، ۱۳۹۰ م.

طباطبایی، محمد حسین. فرازهایی از اسلام. تهران: جهان آرا. ۱۳۵۹.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۳۷۹ ق.

طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرين و مطلع النیرین. قم: مرکز نشر فرهنگ اسلامی. چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

- طوسی، محمدبن حسن. الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ چهارم، ۱۳۶۳.
- طوسی، محمدبن حسن. الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. قم: قدس محمدی. بی تا.
- طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الاحکام فی شرح المقتعه. تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ سوم، ۱۳۶۴.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ارشاد الأذهان الی احکام الایمان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه. بی جا: امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. قواعد الاحکام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- علم الهدی، علی بن حسین. الانتصار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۵ق.
- علی، جواد. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. بیروت: دار العلم. چاپ دوم، ۱۹۷۸م.
- عمید زنجانی، عباسعلی. قواعد فقه؛ بخش جزایی. تهران: سمت. چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- عودة، عبد القادر. التشریح الجنایی الإسلامی. بیروت: دار الکتب العربی. بی تا.
- غزالی، محمدبن محمد. میزان العمل. بیروت: الهلال. ۱۹۹۵م.
- غزالی، محمدبن محمد. المستصفی. به تحقیق دکتر محمد عبدالسلام عبدالشافی. بی جا: دار الکتب العلمیه. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- غزالی، محمدبن محمد. شفاء الغلیل فی بیان الشبه و المنخیل و مسالك التعلیل. بغداد: الإرشاد. ۱۳۹۰ق.
- غوث، حسن، حسین ناصری مقدم، محمد مهریزی ثانی. «تحول پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن»، فقه و اصول. ش ۱۰۵، تابستان ۱۳۹۵، ۸۹ تا ۱۱۵. 10.22067/fiqh.v48i25.14082.115 تا 89
- فاسی، علال. مقاصد الشریعة الاسلامیه و مکارمها. رباط: دار الغرب الإسلامی. چاپ پنجم، ۱۹۹۳م.
- فاضل لنکرانی، محمدجواد. «پاسخ به شبهات پیرامون ارتداد». سایت آیت الله محمد لنکرانی. <http://www.lankarani.com>. ۱۳۹۰.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله. کنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی. ۱۳۶۹.
- فاضل هندی، محمدبن حسن. كشف اللثام عن قواعد الأحکام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- فخرالمحققین، محمدبن حسن. ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۳۸۹ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: دار الهجرة. چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فصیحی، امان الله. «معضلات دنیای مدرن از نظر ماکس وبر»، نشریه معرفت فوہنگی اجتماعی. ش ۶، بهار ۱۳۹۰، ۱۷۲ تا ۱۵۳.

- فلاحی فرد، مهرداد، مسعود بهرامیان. «بررسی سیر تحولات منصب قاضی از عصر جاهلیت تا سال چهلم»، خردادنامه. ش ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ۶۴ تا ۷۵.
- فناپی، ابوالقاسم. اخلاق دین شناسی. تهران: معاصر. ۱۳۹۲.
- فناپی، ابوالقاسم. دین در ترازوی اخلاق. تهران: صراط. چاپ اول، ۱۳۸۴.
- فوزی، ابراهیم. احکام الأسرة فی الجاهلیة و الإسلام. بیروت: دار الكلمة. چاپ سوم، ۱۹۸۳ م.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۱۵ ق.
- فیض کاشانی، محسن. المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. بی تا.
- کدیور، محسن. حق الناس: اسلام و حقوق بشر. تهران: کویر. ۱۳۸۶.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- گلپایگانی، سیدعلی جبار، حسین ناصری مقدم. «ارجح در ترازو؛ درنگی در نظریه نفی مشروعیت رجم ثبوتاً و اثباتاً»، فقه و اصول. ش ۹۸. پاییز ۱۳۹۳، ۱۸۳ تا ۲۰۰.
- گلپایگانی، محمدرضا. الدر المنضود فی احکام الحدود. قم: دار القرآن الکریم. چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- مجتهد شبستری، محمد. «سه گونه دانش در سه قلمرو»، مجله نقد و نظر. دوره ۲. ش ۵، ۱۳۷۴، ۲۹۶ تا ۳۰۰.
- محقق حلی، جعفرین حسن. النهایة و نکتها. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۱۲ ق.
- محقق حلی، جعفرین حسن. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. تهران: استقلال. چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- مرداک، آیریس. مقدمة سيطرة خیر. ترجمة شیرین طالقانی. تهران: شور. چاپ اول، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی. اسلام و مقتضیات زمان. بی جا: کتابخانه مدرسه فقهت. بی تا.
- مقدس اردبیلی، احمدبن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. بی تا.
- مقدس نجفی، محمدهادی، محمدرضا گلپایگانی. تقریرات الحدود و القصاص. نرم افزار کتابخانه اهل بیت (ع).
- مقری، احمدبن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: دار الهجرة. چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- ملکیان، مصطفی. معنویت گوهر ادیان؛ سنت و سکولاریسم. تهران: صراط. ۱۳۸۱.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. فقه الحدود و التعزیرات. قم: دانشگاه مفید. چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.
- مهریزی، مهدی. «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، نقد و نظر. ش ۱۰ و ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ۱۸۴ تا ۱۹۷.
- میرخلیلی، سید محمود. «خسوت و مجازات»، کتاب نقد. ش ۱۴ و ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۷۹، ۱۲۴ تا ۱۵۳.
- میرزای قمی، ابوالقاسم. جامع الشتات فی اجوبة السئالات. تهران: کیهان. ۱۳۷۱.
- ناصری مقدم، حسین، عباسعلی سلطانی. کرامت انسانی و فقه؛ پیش نیازها. ظرفیت‌ها و چالش‌ها. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی. چاپ اول، ۱۳۹۹.
- نجف‌آبادی، هادی، سید محمدرضا آیتی. «تبدیل و جایگزینی مجازات‌های اسلامی (حدود و تعزیرات) متناسب با

- مقتضیات زمان»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی. س ۱۳، ش ۴۶، زمستان ۱۳۹۵، ۸۹ تا ۱۱۲.
- نصیری، علی. «حق آزادی عقیده و نقد شبهه تنافی حکم ارتداد با آن»، نشریه سیاست متعالیه. دوره ۴، ش ۱۲، ۱۳۹۵، ۸۳ تا ۱۰۰.
- نوبهار، رحیم. «اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی مستوجب حد در حقوق کیفری اسلام»، نامه مفید. ش ۲۳، پاییز ۱۳۷۹، ۱۳۳ تا ۱۶۲.
- نوبهار، رحیم. «به سوی مجازات‌های هرچه انسانی‌تر». مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها. قم: دانشگاه مفید. ۱۳۸۰.
- وبر، ماکس. روش‌شناسی علوم اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: مرکز. ۱۳۸۲.
- ولایی، عیسی. ارتداد در اسلام. تهران: نی. چاپ اول، ۱۳۸۰.
- یزدیان جعفری، جعفر. «تأملی بر نظام هزینه-فایده در حقوق کیفری»، فقه و حقوق. س ۵، ش ۲۰، بهار ۱۳۸۸، ۱۲۱ تا ۱۳۶.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Abū al-Ṣalāh Ḥalabī. Taqī ibn Najm. *al-Kāfi fi al-Fiqh*. researched by Rizā Ustādī, Isfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu'minīn(AS). s.d.

Aḥmadi Abharī, Sayyid Muḥammad 'Alī. *Nagsh-i Maqāṣid Sharī'at dar Ta'thir Muqtaḍiyāt Zamān bar Siyāsāt Kayfari Islām*. Tehran: Pazhūshgāh Hawzah va Dānishgāh. Chāp-i Awwal, 2017/1395.

'Alam al-Hudā, 'Alī ibn Ḥusayn. *al-Intiṣār*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1415.

'Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Irshād al-Adhḥān ilā Aḥkām al-Imān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

'Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Qawā'id al-Aḥkām*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

'Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tahrīr al-Aḥkām al-Sharīyah 'alā Mazhab al-Imāmiya*. S.l. Imām Ṣādiq(AS). Chāp-i Awwal, 1999/1420.

'Amīd Zanjanī, 'Abbās 'Alī. *Qawā'id Fiqh; Bakhsh-i Jazā'ī*. Tehran: Samt, Chāp-i Sivum, 2009/1387.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Farā'id al-'Uṣūl*. Qum: Majm' al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Ardabīlī, Muḥammad 'Alī. *Ḥuqūq Jazāy 'Umūmī*. Tehran: Mizān, Chāp-i Hijdahum, 2008/1386.

Ashraf Dīlfānī, 'Alī. *Mabānī Maṣ'ūliyat Kayfari dar Ḥuqūq Islām va Farānsah*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2004/1382.

- 'Awdah, 'Abd al-Qādir. *al-Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī*. Beirut: Dār Kutub al-'Arabī. s.d.
- Ayāzī, Sayyid Muḥammad 'Alī. *Aṣl Kirāmat Insān bi Muṣābih-yi Qā'idih-yi Fiqhī*. Tehran: Sarāyī. Chāp-i Awwal, 2022/1400.
- Faḍil Hindī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Kashf al-Lithām 'an Qawā'id al-Aḥkām*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2003/1424.
- Faḍil Miqdād, Miqdād ibn 'Abd Allāh. *Kanz al-'Irfān fi Fiqh al-Qurān*. Tehran: Murtaẓawī. 1991/369.
- Fakhr al-Muḥaqqiqīn, Muḥammad ibn Ḥasan. *Idāh al-Fawā'id fi Sharḥ Ishkālāt al-Qawā'id*. Qum: Isma'iliyān. Chāp-i Awwal, 1970/1389.
- Falāhifard, Mihrdād, Mas'ūd Bahrāmīyān. "Barrisī Siyr Taḥavulāt-i Manṣab Qāzi az 'Aṣr Jahlīyat tā Sāl-i Chihilum", *Khurdādnamah*. No. 13, autumn and winter 2015/1393, 45-64.
- Fanāyī, Abū al-Qāsim. *Akhlāq Dinshināsī*. Tehran: Mu'āshir. 2014/1392.
- Fanāyī, Abū al-Qāsim. *Din dar Tarāzū-yi Akhlāq*. Tehran: Sirāt. Chāp-i Awwal, 2005/1384.
- Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-'Ayn*. Qum: Dār al-Hijra. Chāp-i Duwūm, 1989/1409.
- Fāsī, 'Alāl. *Maqāsid al-Sharī'a al-Islāmiya wa Makārimhā*. Ribāt: Dār al-Gharb al-Islāmī. Chāp-i Panjum, 1993/1413.
- Faṣīhī, Amān Allāh. "Mu'zalat Dunyā-yi Mudirn az Naẓar Max Weber", *Nashriyeh-yi Ma'rifat Farhangī Ijtima'i*. no. 6, spring 2012/1390, 153-172.
- Fawzī, Ibrāhīm. *Aḥkām al-Uṣrah fi al-Jāhiliya wa al-Islām*. Beirut: Dār al-Kalama, Chāp-i Sivum, 1983/ 1403.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥsin. *al-Mahjja al-Bayḍā' fi Tahdhib al-Ihyā'*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. S.d.
- Fāzil Lankarānī. Muḥammad Javād. "Pāsukh bi Shubahāt Pirāmūn Irtidād". *Sāyt-i Āyat Allāh Muḥammad Lankarānī*. 2012/1390.
- Firūzabādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya. 1995/1415.
- Ghawth, Ḥasan, Ḥusayn Nāshirīmuqadam, Muḥammad Mihrizisānī. "Taḥavulpazīrī Qarārdād Zimmah bā Piydaysh Ḥuqūq Shahrvandī Mudirn", *Fiqh va Uṣūl*. no. 105, summer 2017/1395, 89-115.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā*. researched by Duktur Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi. S.I. Dār Kutub al-'Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Mizān al-'Amal*. Beirut: al-Hilāl. 1995/1415.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Shi'ā' al-Ghalīl fi Bayān al-Shabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*. Baghdād: al-Irshād. 1970/1390.

Gulbāghī Māsūlah, Sayyid ‘Alī. Jabbār, Ḥusayn Nāsīrīmuqadam. “Rajm dar Tarāzū; Dirangī dar Nazariyah-yi Nafy Mashrū‘iyat Rajm Thubūtan wa Ithbātan”, *Fiqh va Uṣūl*. no. 98. autumn 2015/1393, 183-200.

Gulpāyghānī, Muḥammad Riḍā. *al-Durr al-Maḥḍūd fi Ahkām al-Ḥudūd*. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasā’il al-Shi’a ilā Taḥṣīl Masā’il al-Shari’a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Duwwum, 1994/1414.

Ḥusaynī Shirāzi. Muḥammad. *al-Fiqh*. Qum: Mū’assisa al-Fikr al-Islāmī. 1987/1407.

Ibn Ḥamzih, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Wasīlah ilā Niyl al-Faḍīlah*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar’ashī. Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Ibn Qudāmāh, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. *al-Mughnī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī. s.d.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Muqni’*. Qum: Imām Ḥādī(AS). 1995/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1984/1404.

Ibn Barrāj, ‘Abd ‘Azīz ibn Niḥrīr. *Jawāhir al-Fiqh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā’ir al-Ḥāwī li-Tahrīr al-Fatāwī*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1990/1410.

Ibn Junayd Iskāfī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Majmū’ah Fatāwā Ibn Junayd*. Girdāvārī ‘Alī Panāh Ishtihārdī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad. *Tahdhīb al-Akhlaq wa Taṭhīr al-A’rāq*. Qum: Bidār. S.d.

Ilāhī, ‘Alī. *Justār-hā-yi dar Maqāsid Shari’at*. Tehran: Nigāh Mu’āshir. 2021/1399.

Jannāti, Muḥammad Ibrāhīm. “Barrisī Mabānī Fiqhī Rajm (Sangsār) Thubūtan wa Ithbātan”, *Majallah-yi Fiqh*. Durih-yi 17. no. 65-66, 2011/1389, 123-142.

Javādi Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Kirāmat Insān dar Qurān*. Tehran: Rajā. 1990/1368.

Jawād ‘Alī. *al-Mufaṣṣal fi Tārīkh al-‘Arab Qabla Islām*. Beirut: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Duwwum, 1978/1398.

Kadivar, Muḥsin. *Ḥaqq al-Nās: Islām va Huquq-i Bashār*. Tehran: Kavir. 2008/1386.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qum: ‘Ilmiyya. s.d.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Ṣaḥīfah-yi Imām*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. S.d.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahrīr al-Wasīlah*. Qum: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Awwal, s.d.

- Khvānsārī, Aḥmad. *Jāmi' al-Madārik fi Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi'*. Qum: Ismā'īliyyān. Chāp-i Duwwum, 1985/1405.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum. 1987/1407.
- Malikiyān, Muṣṭafā. *Ma'naviyat Gūhar-i Adyān; Sunnat va Sikūlarism*. Tehran: Širāt. 2003/1381.
- Mihrizi, Mahdī. "Adalat bi Masābah-yi Qā'idih-yi Fiḥi", *Naqd va Nazar*. no. 10-11, spring and summer 1998/1376, 184-197.
- Mīr Khalīlī, Sayyid Maḥmūd. "Khushūnat va Mujāzāt", *Kitāb Naqd*. No. 14-15, spring and summer 2000/1379, 124-153.
- Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim. *Jāmi' al-Shitāt fi Ajvibat al-Su'ālāt*. Tehran: Kiyhān. 1992/1371.
- Muḥaqqiq Hillī, Ja'far ibn Hasan. *al-Nihāya wa Nukathā*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmi, 1992/1412.
- Muḥaqqiq Hillī, Ja'far ibn Hasan. *Sharḥ al-Islām fi Masā'il al-Halāl wa al-Harām*. Qum: Istiqlāl. Chāp-i Duwwum, 1989/1409.
- Mujtahid Shabistari, Muḥammad. "Siḥ Gūnih Dānish dar siḥ Qalamrū", *Majallah-yi Naqd va Nazar*. Durih-yi 2, no. 5, 1996/1374, 296-300.
- Muqaddas Ardabili, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma' al-Fā'ida wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-Adhḥān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmi. s.d.
- Muqaddas Najafi, Muḥammad Hādī, Muḥammad Riḍā Gulpāygāni. *Taqrīrāt al-Hudūd wa al-Qaṣās*. Narm Afzār Kitābkhānah-yi Ahl-i Bayt(AS).
- Muqri, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Gharib al-Sharḥ al-Kabir*. Qum :Dār al-Hijrah, Chāp-i Awwal, 1985/1405.
- Murdoch, Iris. *Muqaddamah-yi Saytarih-yi Khayr*. Translated by Shīrīn Ṭāliqāni. Tehran: Shūr. Chāp-i Awwal. 2009/1387.
- Mūsawī Ardabili, Sayyid 'Abd Karīm. *Fiḥ al-Hudūd wa al-Ta'zīrāt*. Qum: Mufid university. Chāp-i Duwwum, 2006/1427.
- Muṭaharī, Murtaḍā. *Islām va Muqtaziyāt Zamān*. S.l.: Kitābkhānah-yi Madrisah-yi Faqāhat. s.d.
- Najafābādī, Hādī, Sayyid Muḥammad Riḍā Āyatī. "Tabdil va Jāyguzinī Mujāzāt-hā-yi Islāmi (Hudūd wa al-Ta'zīrāt) Mutināsib bā Muqtaḍiyāt Zamān", *Pazhūhish-hā-yi Fiḥ va Huqūq Islāmi*. yr. 13, no. 46, winter 2017/1395, 89-112.
- Našīrī, 'Alī. "Ḥaqq Āzādī 'Aqīdih va Naqd Shubhi-yi Tanāfi Ḥukm Irtidād bā ān", *Nashriyeh-yi Siyāsāt Muti'āliyah*. Durih-yi 4, no. 12, 2017/1395, 83-100.

Nāsīrimuqadam, Ḥusayn, ‘Abbās ‘Alī Sulṭānī. *Kirāmat Insānī va Fiqh; Pishniyāz-hā, Zarfiyat-hā va Chālīsh-hā*. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. Pazhūhishkadih-yi Muṭālī‘āt Islāmī dar ‘Ulūm Insānī. Chāp-i Awwal, 2021/1399.

Nūbahār, Raḥīm. “Aḥdāf Mujāzāt-hā dar Jarāym Jinsi Mustawjib Ḥad dar Ḥuqūq-i Kayfari Islām”. *Nāmah-yi Mufid*. No. 23, autumn 2000/1379, 133-162.

Nūbahār, Raḥīm. “bi Süy Mujāzāt-hā-yi Har chih Insānītar”. *Majmū‘ah Maqālāt Hamāysh-i bayn al-Millālī Ḥuqūq Bashar va Guftugū-yi Tamadun-hā*. Qum: Mufid university. 2002/1380.

Raysūnī, Aḥmad. *Nazarīya al-Maqāsid ‘inda al-Imām al-Shāṭibi*. S.I. al-Ma‘had al-‘Ālimī li-l-Fikr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Ṣādātī, Sayyid Muḥammad Mahdī. “Sharāyt I‘māl Qa‘īdih-yi Dara’ dar Fiqh Imāmiyya va Qanūn Mujāzāt Islāmī”, *Muṭālī‘āt Fiqh-i va Ḥuqūq Islāmī*, yr. 8, no. 14, spring and summer 2017/1395, 113-146.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. *al-Furqān fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Beirut: A‘lami, Chāp-i Duwum, 2011/1432.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Iqtisādānā*. researched by al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-l-Imām al-Shahīd al-Ṣadr. Qum: Pazhūhishgāh ‘Ilmī Takhaṣuṣī Shahīd Ṣadr. 2004/1424.

Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fi Sharḥ Sharāy‘ al-Islām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Duwum, 1985/1363.

Ṣalāḥī, Jāvid. *Kayfarshināsī*. Tehran: Ārash. 1973/1352.

Salār, Ḥamza ibn ‘Abd ‘Azīz. *Al-Marāsīm al-‘Alawīya fi al-Nabawīya*. Mu‘āvinat Farhangī Majma‘ Jahānī Āl al-Bayt(AS). 1994/1414.

Ṣānī‘ī, Parvīz. *Ḥuqūq-i Jazā-yi ‘Umūmī*. Tehran: Ganj-i Dānish. Chāp-i Shishum, 1996/1374.

Ṣānī‘ī, Yūsuf. *Fiqh al-Thaqalayn: Kitāb al-Qiṣāṣ*. Tehran: Mū‘assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Duwum, 2003/1424.

Ṣaymarī, Muflīḥ ibn Ḥasan. *Ghāyat al-Marām fi Sharḥ Sharāy‘ al-Islām*. Qum: Dār al-Hādī(AS) Chāp-i Awwal. 1999/1420.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makki. *al-Qawā‘id wa al-Fawā‘id*. Qum: Maktaba al-Mufid, s.d.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Rawḍa al-Bahīya fi Sharḥ al-Lum‘ah al-Dimashqīyah*. Qum: al-Dāwarī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

- Shāmbayāti, Hūshang. *Huqūq Jazā-yi 'Umūmī*. Tehran: Pāzhang. 1992/1371.
- Subhāni, Ja'far. *Husn va Qubh 'Aqlī yā Pāyih-hā-yi Akhlāq Jāvidān*. Tehran: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i 'Ulūm Insāni va Muṭālī'āt Farhangī. 1998/1377.
- Surtūsh, 'Abd al-Karīm. *Dīn va Dunyā-yi Jadīd, Sunnat va Sikulārism*. Tehran: Shirāt. 2003/1381.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 1960/1379.
- Ṭabātabāyī Yazdī, Muḥammad Kāzīm. *al-Urwa al-Wuthqā*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal. 2002/1423.
- Ṭabātabāyī, 'Alī ibn Muḥammad. *Riyāḍ Masā'il fī Tahqīq al-Ahkām bi al-Dalā'il*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ṭabātabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Chāp-i Duwum. 1970/1390.
- Ṭabātabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Farāz-hā-yi az Islām*. Tehran: Jahānārā. 1980/1359.
- Ṭālibī, Muḥammad Ḥusayn. "Naqdi bar Maqālah-yi Zāti va 'Arazi dar Dīn". *Faṣlnāmih-yi Ma'rifat*. no. 32, 2011/1389, 83-93.
- Ṭāliqāni, Shirin. *Sayfarih-yi Khayr*. Tehran: Shūr. Chāp-i Awwal. 2009/1387.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma' al-Baḥrayn wa Maṭla' al-Nayyirayn*. Qum: Markaz-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. Chāp-i Duwum, 1988/1408.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fī mā Ikhtalafā min al-Akhhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiya. Chāp-i Chāhārum, 1985/1363.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khilāf*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1987/1407.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Qum: Quds Muḥammadī, s.d.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Ahkām fī Sharḥ al-Muqni'a*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiya. Chāp-i Sivum, 1985/1364.
- Valā'i, 'Isā. *Irtidād dar Islām*. Tehran: Niy. Chāp-i Awwal, 2002/1380.
- Weber, Max. *Ravishshināsi 'Ulūm Ijtimā'i*. Translated by Ḥasan Chāvushiyān. Tehran: Markaz. 2003/1382.
- Yazdiyān Ja'fari, Ja'far. "Ta'ṭulī bar Nizām Hazīnih-Fāydh dar Ḥuqūq-i Kayfari", *Fiqh-i va Huqūq*. yr. 5, no. 20, spring 2010/1388, 121-136.
- Zhiks, Biran. *Falsafah-yi Akhlāq; Hikmat 'Amali*. Translated by Abū Qāsim Pūrḥusaynī. Tehran: Kitāb-hā-yi Simurgh Vābastih bi Intishārāt Amīr Kabīr. Chāp-i Awwal, 1977/1355.

