



Feasibility of Restricting the Evidence for the Punishment (Hadd) of Drinking Intoxicants (Shurb al-Khamr), Based on the Existence or Probability of Reasonable Harm

Sajjad Danesh Ara¹ ✉

1. Corresponding Author, PhD Student in Criminal Law and Criminology, Department of Law, Guilan University, Rasht, Iran. Email: sajadroostaei69@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 22 February 2024

Revised: 20 March 2025

Accepted: 21 May 2025

Available Online: 21 May 2025

Keywords

Punishment (Hadd),
Khamr, Drinking
Intoxicants (Shurb
al-Khamr), Harm,
Evidence.



Abstract

Drinking Intoxicants (*shurb al-khamr*) enters the realm of religious obligation and is one of the behaviors whose punishment can, under certain conditions, lead to execution. Achieving this ultimate punishment for its perpetrators is not particularly complex, as committing the act for the fourth time permits—and indeed obligates—the execution of the death penalty upon all responsible individuals. This description first reveals and then sets aside a new dimension. Behind this dimension lies the principle of caution in bloodshed (*ihṭiyat fi al- demā*) as a foundational strategy to prevent the reckless implementation of the aforementioned punishment. The crux of applying this principle (caution) arises when the aforementioned penalty is intended to protect God, termed as safeguarding a pure "right of God". In this context, it appears there is a cyclical debate between the minimalists (those who define *khamr* consumption as only that which causes intoxication) and the maximalists (those who include all consumption, whether it leads to intoxication or not). In this balance, as will be clarified, one should generally adhere to the minimalist position and apply the principle of exoneration (*bara'a*) in cases of doubt. This article, using an analytical-fundamental method, proposes a demonstrable hypothesis and attainable conclusion. Evidently, what can be discerned from the observable evidence is the absence of a robust argument for extending the *hadd* punishment for *khamr* consumption to cases where no harm befalls the drinker or a third party. Although there may be doubt regarding the inherent harm of mere intoxication, it can be considered a form of harm and the point of intersection justifying criminalization. Therefore, it is desirable for the legislator to consider such foundations and contemplate reforms.

Cite this article: Danesh Ara, S. (2024). Feasibility of Restricting the Evidence for the Punishment (Hadd) of Drinking Intoxicants (Shurb al-Khamr), Based on the Existence or Probability of Reasonable Harm. *Criminal Law Doctrines*, 21(28), 127-150. <https://doi.org/10.30513/cld.2025.6824.2089>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



امکان سنجی انحصار ادله حدّ شرب خمر، در وجود یا احتمال ضرر معقول

✉ سجاد دانش آرا^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، گروه حقوق، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: sajadroostaei69@gmail.com

چکیده

شرب خمر ورود به منطقه الزام شرعی و یکی از رفتارهایی است که مجازات آن می‌تواند در شرایطی به اعدام منتهی گردد. تحصیل این انتها برای مرتکبان آن، با پیچیدگی خاصی مواجه نیست و ارتکاب آن برای بار چهارم، جواز و بلکه وجوب اجرای کیفر مرگ را بر ذمه همه مکلفان در پی دارد. این توصیف پرده جدیدی را ابتدائاً نمایان و سپس کنار خواهد زد. در پس این پرده، اصل احتیاط در دماء به عنوان راهبردی بنیادین، برای جلوگیری از اجرای بی‌گدار کیفر فوق، نهفته است. گرانیگاه کاربست این اصل (احتیاط) جایی است که مجازات پیش‌گفته، برای حمایت از خداوند، در اصطلاح پاسداری از حق الله محض باشد. در این راستا، به نظر می‌رسد که دورانی میان اقل (شرب خمری که مستی را سبب شود) و اکثر (شرب خمر چه به مستی منتهی شود و چه نشود) وجود دارد. در این موازنه، به تنویری که خواهد آمد، اصولاً بایستی به اقل اکتفا و نسبت به میزانی تردید، برائت را حاکم دانست. این مقاله با روشی تحلیلی-بنیادین، به عنوان فرضیه‌ای قابل اثبات و نتیجه‌ای قابل استحصال معتقد است. اصطیاد آنچه از ادله قابل رؤیت به نظر می‌رسد، عدم وجود دلیلی مستحکم بر توسعه حد شرب خمر بر مواردی است که ضرری متوجه شارب یا ثالث نباشد. علی‌رغم آن‌که ممکن است در مضار بودن صرف مستی نیز تردید باشد، می‌توان آن را به عنوان نوعی ضرر و نقطه تلاقی توجیه جرم‌انگاری در نظر گرفت. بنابراین، مطلوب است مقنن به این‌گونه مبانی توجه کند و اصلاحاتی را مطمح نظر قرار دهد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱

کلیدواژه‌ها

حد، خمر، شرب خمر،
ضرر، ادله.

استناد: دانش آرا، سجاد. (۱۴۰۳). امکان سنجی انحصار ادله حدّ شرب خمر، در وجود یا احتمال ضرر معقول. آموزه‌های حقوق کیفری، ۲۱(۲)، ۱۲۷-۱۵۰.

<https://doi.org/10.30513/cld.2025.6824.2089>



مقدمه

در اسلام شرب خمر از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین گناهانی است که حسب ادله نقلی، کیفری عظیم دارد. خمر دارای مفهوم «ستر» است (مطریزی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۷۰) که حسب ظاهر، بر عقل چیره می‌شود و آن را از کارایی می‌اندازد. بدین سان است که صرفاً ادله روایی از ممنوعیت شرعی شرب خمر حمایت نمی‌نماید، بلکه عقل و بنای عقلا نیز در این موضوع استقلال دارند. پس گزاف نیست اگر گفته شود یگانه مثالی که می‌توان برای حفظ یکی از مصالح پنج‌گانه اسلام، یعنی عقل در نظر آورد، شرب خمر و ممنوعیت آن است.

علی‌رغم وجود اهمیت پیش‌گفته که بر هیچ متبعی پوشیده نیست، مجازات‌های بسیار سنگین دنیوی‌ای مانند اعدام که برای این رفتار در نظر گرفته شده است نیز باید مطمئن نظر باشد. حد فاصل دوگانه ترسیم‌شده را باید با اصل احتیاط نظاره‌گر شد، چه آن‌که نه باید از اهمیت موضوع کاسته شود و نه بر تعداد مجازات‌شدگان، کمّاً و کیفاً به قدری افزوده شود که در مشروعیت حکم شرعی تردید ظاهری پدید آید، زیرا تفکر مطلوب که در آیات الهی از انسان انتظار می‌رود، مشتمل است بر اقناع درونی و تسلیم واقعی و نه صرفاً عدم ارتکاب فعل ممنوع در علن، آن‌هم با به‌کارگیری تهدید ناشی از ضربات آتشین ناشی از شلاق یا چوبه دار، همان‌گونه که هیچ‌گاه «لازم» تنزیلاً به جای «کافی» قرار نمی‌گیرد.

چنانچه همه جرایم مستوجب حد در کنار هم آیند و با هم دیده شوند، می‌توانند حکایت از مواردی نمایند که شاید واریسی آن‌ها شرطاً حاوی آن پیام نباشد. از جمله آن‌ها، در حدود الهی فی‌الجمله می‌توان ادعا نمود که رفتار مرتکب اصولاً ضرر ولو اندک برای جامعه یا افراد آن دارد؛ سرقت مستوجب حد که متضرر از آن مال باخته است (حبیب‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۴؛ میرمحمدصادقی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۴)؛ محاربه که متضرر آن جامعه و فرد فرد حاضران در محل‌اند؛ ضرر جرم منافی عفت به خانواده و نسل قابل پایش است؛^۱ بزه دیده بغی امنیت افراد و حکومت است. به همین منوال، به نظر می‌رسد سایر حدود الهی نیز از چنین قانونی (ضرر جامعه/ فرد) پیروی

۱. قانون‌گذار ایران در سال ۱۳۹۲ و با تصویب ماده ۱۰۲ از قانون آیین دادرسی کیفری، ۴ مجرا برای ورود پرونده‌های منافی عفت به دادگستری بازشناخت. آن مجاری عبارت‌اند از: شاکی وجود داشته باشد، به عنف یا سازمان یافته باشد و یا در مرئی و منظر عام رخ دهد. با دقت در این ۴ مجرا مبرهن می‌گردد که شرط ورود پرونده‌های جرایم منافی عفت به دادگستری، ضرر به فرد (وجود شاکی) یا ضرر به جامعه (به عنف، سازمان یافته یا در مرئی و منظر عام) است. لذا زنا یا لواط با محارم در اماکن متبرکه مادامی که شاکی نداشته باشد، به عنف یا سازمان یافته نباشد یا در مرئی و منظر عام رخ ندهد، حق ورود به سیستم قضایی را ندارد و در صورت ورود قابل رسیدگی نخواهد بود. با این مقرر به خوبی می‌توان شرط ضرر جامعه/فرد را پایش نمود.

نمایند. شاید به همین خاطر و برای تأکید بر همین نکته باشد که بنابه نظر قاطبه فقها، آن‌جا که معتقدند مهدورالدم مطلق در مقابل همه افراد جامعه مهدورالدم است، بزه‌دیده نیز همه افراد جامعه‌اند، و بنابر همین مبنا می‌توانند حد را اجرا نمایند، چه آن‌که استبعاد شدیدی دارد که خداوند متعال را اراده بر آن باشد که حقوقی را صرفاً برای خود مفروض دارد و از طریق مخلوق احقاق حق خویش نماید. در همه موارد پیش‌گفته، وجوب اجرای حد بر همه افراد جامعه، بر وقوع غایتی قرار گرفته که شارع آن را تعیین نموده است. برای مثال، غایت رفتار در جرم قذف به عنوان یکی از جرایم مستوجب حد، نسبت دادن زنا یا لواط به دیگری است و مقدمات آن هر چه که مذموم هم باشد، مستوجب حد نیست. با این وصف، مواجهه با جرم شرب خمر سه حالت را نمایان می‌سازد: یکی آن‌که، مرتکب با شرب خمر مست مسلوب‌الاختیار شود، به نحوی که نداند چه می‌گوید و چه می‌کند. دوم آن‌که، مرتکب با شرب خمر مست گردد، به نحوی که بر رفتار و افعال خود تسلط دارد، اما مسلوب‌الاختیار نشود.^۲ سوم نیز موردی را شامل می‌شود که مرتکب با شرب خمر نه مست می‌شود و نه مسلوب‌الاختیار. حال، پرسش آن‌جاست که کدام یک از موارد فوق، خطاب اجرای مجازات شلاق در جرم شرب خمر قرار گرفته‌اند؟ موضع قرآن کریم و روایات در این خصوص چیست؟ روایات مثبت وجوب اجرای حد شرب خمر با کدام یک از حالات مذکور، بنابه اصول، واقعیت‌ها و مستندات تاریخی و شان نزول آیات، منطبق‌تر است؟

به عنوان گزاره‌ای بدیهی، قابل ذکر است که «الحرمة شیءٌ و الحد شیءٌ آخر»، به این معنا که ممکن است رفتاری حرام باشد، اما جرم نباشد. اثبات عدم وجود موجب اجرای حد شرب خمر در برخی از حالات فوق‌الذکر به معنای عدم حرمت آن نیست. به عنوان یک فرضیه می‌توان گفت اطلاعات و عمومات از آیات و روایات، منصرف از حالت سوم (مرتکب با شرب خمر نه مست می‌شود و نه مسلوب‌الاختیار) می‌نمایند و در مستوجب حد بودن حالت دوم (مرتکب با شرب خمر مست گردد، اما مسلوب‌الاختیار نشود) نیز تردید وجود دارد. با این تردید، جا برای استدلال به تعزیر بنابه قاعده «لکلّ محرم تعزیر» فراخ خواهد بود. قدر متیقن نیز حالت اول است.

۲. ممکن است اشکال گردد که مستی ملازمه با مسلوب‌الاختیاری دارد. در پاسخ گفته می‌شود اولاً قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ نیز میان این دو به روشنی تفاوت قائل شده است و به درستی ارتکاب جرم در حال مستی را مانع مجازات نمی‌داند. ثانیاً مناقشه عرفی در این تفکیک وجود ندارد.

نوگرایی در این جستار اولین مقصد بوده است، به این معنا که نگارنده هیچ گاه نمی‌توانست به اقناعی نائل آید که شرب خمر با این وسعت حدی است و شاربِ حتی یک قطره همان مجازاتی را دارد که مصرف‌کنندهٔ مقادیر بسیار بیشتر. با تتبع بسیار زیادی که انجام شد، مشخص گردید هیچ فقهی به ادله‌ای که در ادامه خواهند آمد توجه ننموده و بنابر همین بوده که به چنین بحثی پرداخته نشده است و راه به سمتی مخالف با این پژوهش پیموده‌اند. از حقوق دانان نیز نویسنده‌ای متعرضِ مطالب مندرج در این مقاله نشده است. از جمله فوایدی نیز که بر این بحث مترتب است می‌توان به این نکات اشاره نمود: ۱. موضع خلاف آنچه شهرت دارد (یعنی مستوجب حد بودن مطلق شرب خمر، چه منتهی به مستی شود و چه نشود) و در قانون منعکس شده است، خالی از قوت نیست. ۲. ضعف موضعی که معتقد به مستوجب حد بودن مطلق شرب خمر است نمایان شده است و راه را برای قضاوت همگان هموار می‌سازد. ۳. از تعداد اعدام‌های حادی ناشی از شرب خمر به شدت کاسته می‌شود. ۴. بازنگاهی به ادله حرمت شرب خمر با ابزار خود فقه، از زاویه‌ای که بیشتر با بنای عقلا قرابت دارد.

اهمیت این بحث که در این جا تابعی از ضرورت آن است، آن جا روشن می‌گردد که کاربرست مجازات شرب خمر را در ضیق‌ترین حالت ممکن که از مهم‌ترین ابتهای شریعت در فقه‌السیاسه است، تبیین نموده است و پیشنهاد اصلاح آن را در قانون بنیان می‌نهد. این راهبرد الزاماً موجب کاهش اجرای حدودی که در نهایت به اعدام ختم می‌شوند، بنابه ادله‌ای که مقنن به پاسداری از آن معروف است، خواهد انجامید. لذا این جستار ابتدائاً پیگیر موضوع با تتبع در آیات و سپس به بررسی روایات مرتبط می‌پردازد و نهایتاً نظریهٔ مختار را بنابه ادله و اصول موجود ارائه می‌نماید.

۱. ممنوعیت شرب خمر در آیات قرآن؛ کیفر حدی یا حرمت تشریعی صرف؟

بی‌تردید، با مذاقه در آیات قرآن کریم، تدرّجی در ممنوعیت شرب خمر برای عرب جاهلیت قابل ملاحظه است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵۳). این تدرّج حکایت از در نظر گرفتن مصالح اجتماعی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۰۶-۵۰۷) و در آن این واقعیت اجتماعی که شرب خمر رواج زیادی داشته است و تحریم آن، تبعات سنگین تبلیغی و ترویجی را در پی دارد، در نظر گرفته شده است. به

۴ آیه در حرمت شرب خمر استناد شده است. نخست به آیه ۶۷ سوره نحل: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. دوم به آیه ۴۳ سوره نساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾. سوم به آیه ۲۱۹ سوره مبارکه بقره: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ و در آخر هم به آیه ۹۰ و ۹۱ سوره مائده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾. درباره شأن نزول آیات فوق که به هم پیوسته و به عنوان یک کل دانسته می شوند، آورده شده است که سائلانی از یاران پیامبر (ص) از ایشان در خصوص حکم شرابی که عقل را زایل می نماید پرسیدند که آیه مذکور نازل گردید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۲). همچنین درباره آیه اخیر الذکر به عنوان اعلام کننده حکم نهایی الهی نیز شأن نزول های متعددی ذکر شده است که به هم شباهت دارند، از جمله، سعد بن وقاص به مهمانی دعوت بود که در آن شراب مصرف گردید. پس از گرم شدن مغزها با شراب، مهمانان شروع به ذکر افتخارات خود نمودند. کم کم کار بالا گرفت تا جایی که یکی از آن ها استخوان شتری را برداشت و بر بینی سعد کوفت و بینی او شکافت. او به پیامبر (ص) رجوع کرد و جریان را گفت و سپس آیه مذکور فرود آمد (مکارم شیرازی، ج ۵، ص ۹۰).

چند نکته در خصوص آیات فوق و شأن نزول آن ها به نظر می رسد:

خداوند متعال در هیچ یک از احکام تحریمی خود که در قرآن کریم بیان فرموده، راه تدرّج را نپیموده است و این راه منحصر در حرمت شرب خمر است.

در آیات فوق هیچ اثری از مجازات دیده نمی شود. بی تردید، اثبات متعمد نبودن در عدم ذکر مجازات، اگر محال نباشد، دست کم بسیار بعید به نظر می رسد. کما این که در قرآن کریم ذکر مجازات در سایر حدود مانند سرقت و زنا وجود دارد و مرسوم است. بنابر این نکته، هیچ استبعاد وجود ندارد که این ترک اعلام کیفر در کلام الهی، به معنای سپردن تعیین میزان و کیفیت مجازات به حاکم باشد.

بنابر تصریح آیه ۴۳ سوره نساء، نهی از تقرب به نماز، به دلیل مستی و با لحاظ غایت ندانستن آنچه نمازگزار در این حالت می گوید، نازل شده است. به عبارت دیگر، مستی ای

متعلق حکم نهی قرار گرفته است که موجب شود مرتکب به گفتار خود عالم نباشد. در غیر این صورت، صرف شرب خمر یا حتی مستی، منهی عنه این آیه نخواهد بود.

شان نزول آیات بیانگر این واقعیت است که صرف شرب خمر موجب نزول آیه ۹۰ سوره مائده نشد، بلکه شرب خمری که موجب گرم شدن سرها گشت، به نحوی که به جرح انجامید، به عنوان مجموعه‌ای که سبب نزول صریح‌ترین آیه‌ای که دلالت بر حرمت شرب خمر دارد، شده است.

تقابل رزق حسنه با مواد سکرآور در آیه ۶۷ سوره نحل برای قومی که اهل تفکرند، ارشاد به زندگی سالمی است که در آن، تفکر و تعقلی زایل نمی‌شود. این برداشت از استفاده سکر و تعقل در یک هیئت (یک آیه) قابل فهم خواهد بود. بدین سان، سکر و تعقل دو روی یک سکه‌اند و زوال تعقل پس از مصرف مسکر ملازمه با مستی دارد (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶).

آیه ۲۱۹ سوره بقره کبیره بودن گناه شرب خمر را اعلام نموده است.

وفق آیه ۹۱ سوره مائده، خواست قطعی شیطان وقوع عداوت میان مردمان با شرب خمر است. قهراً با قرائن موجود در دیگر آیات مذکور و آنچه عقل عملی حکم می‌نماید،^۳ مقدمه این خواست ابلیس با حالت مستی است که معنا می‌گیرد (برای مؤید روایی نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۵، ص ۳۰۵). در غیر این صورت، شرب خمری که به مستی نینجامد، محقق کدام عداوت، آن هم به گستردگی و اهمیتی که در آیه فوق آمده است خواهد بود؟! این بند در مطالب آتی با کلام مرحوم علامه طباطبایی تأیید می‌گردد.

در عبادی بودن و موضوعیت داشتن اعمال مجازات‌هایی که در قرآن مشخصاً برای برخی رفتارها مانند زنا و سرقت (با فرض وجود همه شرایط تحقق جرم) وجود دارد، تردیدی نیست. به عبارت دیگر، با تحقق و اثبات جرمی مانند زنا تنها مجازاتی که در قرآن ذکر گردیده، متعین خواهد بود و اجرای مجازاتی غیر از آن، خروج از احکام الهی است. ولو آن‌که مجازاتی که در قرآن آمده است بازدارنده و پیشگیرنده نباشد و هزینه زیادی را هم در بر داشته باشد.^۴ اما

۳۱. در روایت صحیحی آمده است: (إِنَّكَ تَرُغَمُ أَنْ تُشْرِبَ الْخَمْرَ أَشَدُّ مِنَ الزَّيْنِ وَالسَّرَقَةِ؟ فَقَالَ (ع): نَعَمْ، إِنَّ صَاحِبَ الزَّيْنِ لَعَلَّهُ لَا يَغْدُوهُ إِلَى غَيْرِهِ وَإِنْ شَارِبَ الْخَمْرِ إِذَا شَرِبَ الْخَمْرَ زَنَى وَسَرَقَ وَقَتَلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَتَرَكَ الصَّلَاةَ) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۰۳). بنابراین، موازنه میان شرب خمر و زنا، سرقت و قتل نفس، واقعی است و اعتقاد به این‌که شارب خمر بدون عروزی حالت مستی، مرتکب جرایم فوق می‌شود، در نهایت ضعف قرار دارد.

۴۱. بدیهی است که اولاً هزینه بر بودن تا جایی است که به حد اصدار و اعمال حکم ثانوی نرسد. ثانیاً تحقق شرایط اصدار حکم ثانوی در خصوص عدم اجرای حدود الهی با تکلفات عدیده بسیار مواجه خواهد بود.

جزء لاینفک اعلام ممنوعیت بدون ضمانت اجرای دنیوی، واگذاری کیفرانگاری به «ما یراه الحاکم» خواهد بود. کیفرانگاری پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) فرع بر واگذاری این مسئولیت خطیر به آن بزرگواران توسط خداوند متعال، به عنوان فردی از افراد جامعه است، وگرنه هیچ نیازی به این واگذاری نبود و خداوند متعال خود مجازاتی ثابت را بیان می‌نمود، کما این که در زنا و سرقت بیان نموده است. موارد ذکر شده در حالی هستند که حسب روایات صحیح، مشخصاً شرب خمر اشدّ از زنا و سرقت و رأس همه گناهان و شرها شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۰۲-۴۰۳). بر این مبنا، حاکم (معصومان (ع)) به عنوان فردی از جامعه، تمام مصالح و مفاسد آن جامعه خاص را در نظر می‌گیرد و یا رفتار را در منطقه اعمال کیفر قرار می‌دهد و یا در منطقه ممنوعه احکام الهی، بدون کیفر دنیوی، باقی می‌گذارد. به این ترتیب، طبق قاعده، اجرای مجازات‌های قرآنی، به حکم اولی، لایشرط‌اند، اما مجازات‌های غیرمذکور در قرآن، بشرط شیء (رعایت مصلحت و مفسده، اصول جرم‌انگاری، پیشگیرندگی) می‌باشند. بدین لحاظ، گزاف نیست اگر حدی نبودن شرب خمر، به طور کلی مورد استنتاج واقع شود. در این که مطابق اصول پذیرفته شده حقوق جزا، در سیاست جنایی اسلام هر حرمتی حاوی مجازات، آن هم مجازات حدی نیست، تردیدی وجود ندارد (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۶۷۰). لذا به نظر می‌رسد عدم درج کیفری خاص در رابطه با شرب خمر توسط خداوند متعال، با علم به قدرت قطعی بر انجام این کار، در کنار اصولی مانند «عدم تأخیر در اجرای حدود»، «عدم پذیرش شفاعت و کفالت در حدود»، «وجوب اقامه و حرمت تعطیل حدود» حکایت از آن دارند که چنانچه لازم بود و اهمیت و محوریت داشت، کیفرش دقیقاً ذکر می‌گردید. از طرفی، از آیات ذکر شده به روشنی تعلیق ممنوعیت شرب خمر به اضرار یا به عنوان مقدمه اضرار، قابل استفاده است. افزون بر این، از آیه ۶۷ سوره نحل، بنابر مقابله پیش گفته، ممنوعیت زوال عقل ناشی از شرب خمر قابل استنتاج است که از آن می‌توان به عنوان رفتاری که ریسک ارتکاب جرم و ایجاد ضرر برای ثالثی را ایجاد و افزایش می‌دهد، نام برد.

بنابه تحلیل مذکور، دو حالت از ممنوعیت قابل تصویر خواهد بود. حالت اول، مصرف مسکری که منتهی به اضرار به غیر شود (آیه ۹۰ سوره مائده)، حالت دوم، مصرف مسکری که صرفاً موجب زوال عقل شود (آیات ۶۷ سوره نحل و ۴۳ سوره نساء). قهراً مستی مفروغ عنه و واسطه میان اضرار به غیر و زوال عقل خواهد بود. از آیات ذکر شده هیچ گاه ممنوعیت صرف شرب خمر

(بدون عروضِ حالت مستی) به عنوان حالت سوم از حالات مذکور فوق، استفاده نمی‌گردد، زیرا همان‌طور که بیان گردید، حرمت مزبور تعلیق به اضرار به غیر و یا عدم درک آنچه توسط شارب گفته می‌شود، «به عنوان افزون‌کننده خطر ایجاد ضرر» شده است. این نظر به گونه‌ای دیگر در کلام مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیات حرمت شرب خمر، به ویژه آیه ۹۱ سوره مائده قابل پایش است که عیناً بیان می‌گردد:

» «همان‌طوری که سابقاً اشاره شد، سیاق این آیه بیان جمله «مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» یا «رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» است و معنایش این است که این‌که گفته شد این امور از عمل شیطان‌اند یا هم رجس و هم از عمل شیطان‌اند، برای این است که شیطان هیچ غرضی از این اعمال خود یعنی خمر و میسر ندارد، مگر ایجاد عداوت و بغضا بین شما، و این‌که به این وسیله شما را به تجاوز از حدود خدا و دشمنی با یکدیگر وادار کند، و در نتیجه به وسیله همین شراب و قمار و انصاب و ازلام شما را از ذکر خدا و نماز باز بدارد، و این‌که عداوت و بغضا را تنها از آثار شراب و قمار دانسته، از این جهت است که این اثر در آن دو ظاهرتر است، چون معلوم است که نوشیدن شراب باعث تحریک سلسله اعصاب شده و عقل را تخدیر و عواطف عصبی را به هیجان در می‌آورد، و این هیجان اعصاب اگر در راه خشم و غضب به کار رود، معلوم است که چه ثمرات تلخی به بار می‌آورد و بزرگ‌ترین جنایت را، حتی جنایاتی را که درندگان هم از ارتکاب آن شرم دارند، برای شخص مست تجویز می‌کند، و اگر در مسیر شهوت و بهیمیت قرار گیرد، معلوم است که سر به رسوایی در آورده و هر فسق و فجوری را چه درباره مال و عرض خود و چه درباره دیگران در نظرش زینت داده و او را به هتک جمیع مقدسات دینی و اجتماعی وادار می‌کند، دزدی و خیانت و دیدن پرده محارم خود و فاش کردن اسرار و ورود به خطرناک‌ترین ورطه‌های هلاکت و امثال آن را در نظرش ناچیز جلوه می‌دهد، چنان‌که آمار ممالک مترقی که نوشیدن مشروبات الکلی در بینشان رواج دارد، نشان داده که درشت‌ترین ارقام جنایات و حوادث ناگوار و فسق و فجورهای شرم‌آور و ننگین در اثر نوشیدن این آب آتشین است... این مفاسدی که گفته شد گرچه از آن جایی که کمتر به چشم اشخاص عوام و ساده لوح می‌خورد، و

شاید یک‌یک آن‌ها بیش از یک بار و دو بار مواجه با آن‌ها نشود، از این جهت فسادش خیلی برای آن‌ها روشن نیست، و لکن همین نادر است که اگر جلوگیری نشود، غالب و این یک بار چند بار و این اندک بسیار شده، رفته‌رفته کار جامعه را به جایی می‌کشاند و بلوایی از وحشیت و همجیت در آن راه می‌اندازد که هیچ چیز جز عواطف سرکش در آن حکومت نکند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۲۲-۱۲۳).

۲. روایات شرب خمر؛ انصراف یا اضطراب؟

دو دسته از روایات صحیح در خصوص موضوع وارد شده است. روایات دسته اول به استحقاق مجازات شاربِ خمر، قلیلاً یا کثیراً، چه به مستی برسد و چه نرسد اشاره دارند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۳۶؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۵۹) و دسته دوم به عدم استحقاق مجازات شاربِ خمر در صورت عدم مستی اشاره می‌نمایند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۲۵؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۳۵). فتاوای فقهای امامیه با ابتنا بر روایات دسته اول و فتاوای علمای عامه بر مبنای روایات دسته دوم صادر شده‌اند. ذیلاً رأی دو فقیه سترگ ارزیابی و تحلیل می‌شود. با بررسی زیر، وجه بطلان آن مشخص می‌شود و قابل تسری به فتاوای سایر فقهاست. از باب اختصار، نظر محقق خویی به عنوان نماینده «فقه صناعت» و رأی صاحب جواهر به عنوان نماینده «فقه قناعت» نقل گردیده است. فقه قناعت روشی است که در آن، فقیه با تجمیع ظنونی که ممکن است هر کدام به تنهایی حجت نباشند، به حکم شرعی واصل می‌شود. اما فقه صناعت شیوه‌ای است که به استنباط از طریق حجت معتقد است و مجموع ظنونی را که هر کدام لاحجت‌اند، موجب اثبات حجت محسوب نمی‌نماید (علیدوست و لطفی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۹).

محقق خویی در زمینه روایات دسته دوم معتقد است که منظور از شاربِ نبیذ غیرمستوجب حد در روایات مذکور، مصرف‌کننده‌ای است که نبیذ غیرمسکر را شرب نموده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۳۲۶). این نحوه از بررسی، روشن‌کننده آن است که مرحوم مصنف اشکال یا ضعیفی در سند روایت نمی‌بیند، چرا که با رؤیت نقص در سند، نوبت به حمل اطلاق روایت موصوف بر تقیید (غیرمسکر) نمی‌رسد. البته اشکال دلالتی ایشان در نهایت ضعف است، زیرا قرینه صارفه‌ای بر این که منظور سائل شربِ نبیذ مست‌کننده بوده است وجود دارد و آن این که، آیا ممکن است نقطه ابهام برای سائل شربِ مایعی باشد که اساساً مسکر نیست؟! عجیب‌تر

آن‌که امام (ع) به آن ابهام پاسخ فرمود و اراده الهی بر وصول این روایت بدیهی صحیح‌السند به آیندگان واقع شده است. همه این موارد در حالی‌اند که بدیهی است شرب مایعی که مسکر محسوب نمی‌شود، مستوجب مجازات نخواهد بود. افزون بر آن، محقق خویی تنها یک سطر پیش از حمل فوق و اشکال بر روایات دسته دوم، از روایت برید بن معاویه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۱۴) نام می‌برد و آن را نیز روایتی صحیح می‌داند که در آن شاربِ خمر و شاربِ نبیذ بدون هیچ قرینه‌ای مستوجب مجازات شرب خمر دانسته شده‌اند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۲۶). حال آن‌که اگر ادعا آن باشد که اطلاق لفظ نبیذ بدون قرینه، مستند به صحیح ابن خالد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۳۶)، که مسکر را به نبیذ اضافه نموده، همواره بر غیرمسکر حمل می‌شود، این ادعا به شرح فوق، معارض دارد، زیرا در یک صحیح، مطلق شرب نبیذ مستوجب کیفر دانسته شده و در یک صحیح، شرب نبیذی که مسکر باشد، ترجیح صحیح دوم بر اول و حمل آن بر روایت مطلق، بلامرجح و بلابرهان به نظر می‌رسد. صرف نظر از تمام موارد پیشین که اندفاعی از نظر محقق خویی است، سیاق روایت «أرأیت إن أخذ شارب النبذ و لم یسکر، أیجلد؟ قال: لا» آن‌گونه است که سائل در هنگام تشرف نزد امام (ع) از حالات شارب ترسیم می‌نماید و نه از شرایط و صفت مشروب. لذا کشاندن بحث به نبیذ مسکر و نبیذ غیرمسکر و ترجیح بلامرجح فوق، خروج از موضوع روایت است که از این خروج، توالی فاسدِ عدیده‌ای از جمله کنار نهادن روایت صحیح و فتوای به مجازات، قابل تراوش است. افزون بر آن، انصراف روایت به ظاهر آن، که همانا ترسیم حالت شارب است، استمدادی است بر تعمیم حرمت و استحقاق کیفر بر همه موادی که مصرف‌کننده را از حالت طبیعی خارج می‌نماید.

مرحوم صاحب جواهر (ره) برای رد خصوص دسته دوم از روایات و مقید بودن آن، به ذکر چند مورد بسنده می‌کند. اول آن‌که این روایات موافق با اهل سنت است. دوم آن‌که منظور نبیذی باشد که حلال است. سوم آن‌که شارب اشتباه نموده باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۵۱). اما پاسخ به اشکال دوم مرحوم مصنف: در پاسخ به ایرادات وارد بر نظر محقق خویی، استهجان این نحوه از مقید نمودن تشریح گردید که در این مقام از ذکر مجدد آن خودداری می‌شود. لکن ایراد به مورد سوم آن است که پرسش سائل به‌گونه‌ای است که انصراف پاسخ امام (ع) از اشتباه بدیهی‌ترین حالت ممکن است، زیرا در آن صورت، بر امام (ع) بود که تصحیح فرماید و بگویند «لا فرق بین یسکر الشارب ام لم یسکر فی هذه المسئلة و علی کل حال، لا یجلد!». و

بنابراین، با علم به قدرت امام (ع) به فرمودن عبارت فوق و در عین حال، عدم ذکر آن، احتمال سوم مرحوم صاحب جواهر منتفی خواهد بود. ضمن این که اولاً با کنکاش نگارنده این مقاله، هیچ فقیهی این احتمال (اشتباه) را نداده است. ثانیاً مادامی که روایت به صحیح معروف می شود، قطعاً فهم، موثق بودن، عدالت، ساهی و ساهل نبودن و همه فاکتورهای لازم برای سلسله روات احراز گردیده است. چگونه می شود هیچ جایگاهی برای این مسئله که سائل عالم به آن است که مست شدن یا نشدن شارب، هیچ ارتباطی با اشتباه وی (مصرف کننده) ندارد، قائل نشد؟! چگونه روایتی صحیح است، اما سائل آن تفاوت میان خوردن (شرب نبید) و نتیجه خوردن (مستی) را نمی داند؟! و نمی داند که اشتباه در شرب امکان پذیر است و نه در نتیجه ای تکوینی که پس از شرب، دیگر در اختیار شارب هم نیست! و در عین حال آن را در سؤال گنجانده است و می پرسد؟! لذا یا روایت صحیح نیست یا آن که فرض بر علم سائل به مسائل فوق است. البته احتیاط هم حکم به وجود علم دارد، زیرا با فرض کنار گذاشتن روایت مذکور، باید حکم به حدّی بودن صرف شرب خمر (حتی با یک قطره) و اعدام در بار چهارم، صرفاً برای حمایت از خداوند قادر نمود. در خصوص این احتیاط در مباحث آتی سخن خواهد رفت و مستدل خواهد شد. افزون بر آن که، این مورد با توجه به کلام شیخ صدوق توسط مصنف عنوان گردیده است و ارتباطی با فهم صاحب جواهر از روایت ندارد. اما درباره اشکال اول مرحوم مصنف باید متذکر شد که صرف مخالفت روایت با عامه، مطابق با عبارت «لأنّ الرشد فی خلافهم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸) اعتقاد امامیه نبوده و عناد نامعقول با آن ها مورد پذیرش اساطین فقه و اصول نیز نیست (نائینی، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۷۸۹). در خلافتی رشد واقعی نهفته است که به پشتوانه اصول، امور منطقی و آیات الهی باشد، نه آن که هر جا از اهل سنت روایتی نقل گردید، در تکاپوی یافتن روایتی ولو ضعیف السند و بدون کم ترین مناسبتی با قرآن، شب از روز و بالعکس شناخته نشود! با این توصیف و با توجه به تعارض مستقر میان روایت اول و دوم، روایت صحیح عبدالرحمان بن ابی عبدالله به عنوان منطقی ترین راه استخلاص حاکم بر موضوع است. مطابق روایت مذکور، در صورت تعارض، حدیثی را که موافق قرآن بود بپذیرید و آن که مخالف بود رها سازید و اگر در قرآن یافت نشد، به اخبار عامه رجوع و آن را که موافق بود رها و به مخالف عمل نمایید (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۸). به این ترتیب، رابطه میان ترجیح یک روایت بر دیگری بنابه موافقت آن با کتاب و ترجیح یک روایت بر دیگری بنابه

مخالفت با عامه، ورود است. شیوه حل تعارض اول، وارد بر سایر طرق خواهد بود. با عنایت به بند اول از این جستار، روایات دسته دوم تطابق بسیار زیاد با آیات متعدد از قرآن کریم دارند و روایات دسته اول هیچ مناسبتی با آن آیات ندارند و بدین منوال، ادخال بحث به موافقت یا مخالفت عامه، صرف نظر از این که مخالفت صریح با صحیحۀ عبدالرحمان بن ابی عبدالله خواهد بود، بارقه‌هایی از لجاجت فاقد دلیل را به تصویر می‌کشد و نمایان می‌سازد.

به عنوان یکی از مؤیدات در صحّت برداشت فوق، به صحیحۀ اسحاق بن عمار اشاره می‌گردد. در این صحیحۀ، از امام (ع) پرسیده شده است که حکم شارب خمر چیست؟ ایشان می‌فرماید ۸۰ ضربه حد می‌خورد و شرب خمر، چه کم باشد و چه زیاد، حرام است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۱۴). پرسش آن است که چرا امام (ع) بعد از عبارت «یجلد» باید بفرماید «کم یا زیادش حرام است؟» آیا حکم وضعی مجازات تابعی از حکم تکلیفی حرمت نیست؟ به عبارت دیگر، آیا در حقوق جزای اسلام رفتاری قابل مجازات دانسته شده، در حالی که حکم تکلیفی آن حرمت نباشد؟ چرا امام (ع) ابتدا حکم وضعی را که قطعاً فرع بر حکم تکلیفی حرمت است بیان داشته و سپس به بیان حکم حرمت مبادرت فرموده‌اند؟ چنانچه رأی فقهای معظم در مستوجب حد بودن صرف شرب خمر (بدون عروض حالت مستی) صحیح بود، آیا امام (ع) نباید بیان می‌فرمود: «زیاد یا کم شرب خمر حد دارد؟! یا این که زیاد یا کم شرب خمر هم حرام است و هم حد دارد؟!». تقدم حکم وضعی بر تکلیفی، با علم به این که حکم تکلیفی بر وضعی مقدم است، بدان معناست که حکم به وجوب اجرای حد علیه شارب، معلق به امری دیگر است که افزون بر صرف شرب می‌باشد. بنابر تفسیری معقول از آیات کتاب الهی و روایات صحیح، چنانچه واسطه مفروضاً مستی باشد، معنای روایت صحیح خواهد بود و این اشکال که ذی‌المقدمه (حد) پیش‌تر از مقدمه (حرمت شرب خمر) آورده شده، مندفع می‌گردد. مطابق با این تفسیر، شرب خمر به مستی ختم شده ۸۰ ضربه حد دارد و اگر به مستی منتهی نگردد، چه کم مصرف نموده باشد و چه زیاد، حرام است.

سؤالی که در این مجال جای طرح دارد آن است که در منظومه طرح شده، چه جایگاهی برای روایات دسته اول (صرف شرب مستوجب حد و حرام است) وجود دارد؟ این روایات خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول که به مجازات صرف شرب خمر اشاره دارند و دسته دوم که به ممنوعیت آن پرداخته‌اند. دسته اول به آیات قرآن و روایاتی که شارب مست را

مستحق حد می‌دانست مقید می‌شوند و دسته دوم نیز چون به مجازات اشاره‌ای نداشته‌اند به صرف اعلام‌کننده حرمت تکلیفی شرب خمر حمل می‌شوند.

واپسین نکته‌ای که این مقاله در طرح آن می‌پوید، اشاره به روایتی است که شهید ثانی نقل آن را به امامیه و عامه نسبت می‌دهد و در آن، پیامبر (ص) مجازات شارب خمر را بدون تعیین مقداری معین، ضربه با دست و کفش تعیین فرموده‌اند. سپس در زمان خلیفه دوم و پس از مشورت وی با امیرالمؤمنین (ع)، مجازات مذکور به ۸۰ ضربه شلاق تشدید می‌شود. بنابر بیان حضرت (ع)، علت این تشدید هم قذف و هذیان‌گویی شارب است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۶۳؛ نیز نک: موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۵۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۶۱۳). فاضل هندی نیز در بیانی تاریخی، علت تشدید مجازات از ۴۰ ضربه به ۸۰ ضربه را نافرمانی مجدد شارب نسبت به شرب اعلام نموده است (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۵۵۸). به فرض صحیح بودن روایات فوق، اولاً حدی بودن مجازات شرب خمر به کلی منتفی است، زیرا نیک پیداست که نظر معصومان (ع) در میزان و ماهیت مجازات متفاوت بوده است. نیز گفته شده است که خلیفه دوم اولین کسی است که برای شرب خمر ۸۰ ضربه تازیانه در نظر گرفته و خلیفه اول نیز به ۴۰ ضربه اکتفا می‌نموده است. لذا آنچه از کتب سیره و حدیثی عامه و امامیه می‌توان برداشت کرد آن است که حد شرب خمر به این کیفیت و عدد از زمان پیامبر (ص) تشریع نگردیده و از زمان خلیفه دوم مقرر گشته است (خراسانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۱۳-۵۰۸). ثانیاً هذیان و قذف تحقیقاً مؤخر بر مستی است و شارب خمر غیر مست، در قذف و هذیان مانند غیر شارب یا شارب غیر خمر می‌باشد. ازاین رو ابن براج حلی ترک شرب خمر را «تحصیناً للعقل» می‌داند (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶). ثالثاً کسر و تشدید مجازات شرب خمر به کیفیت پیش‌گفته، سبب قوت این برداشت خواهد بود که اجرای مجازات نه برای امتثال مستقیم حکم الهی (مانند حد سرقت و زنا)، بلکه در جهت ایجاد نظم و انضباط اجتماعی و پیشگیری از جرایم ثانوی ناشی از شرب خمر بوده است. با این توصیف، کیفر شرب خمر در تقسیم‌بندی حد-تعزیر، بیشتر با تعزیر قرابت دارد تا حد. در مطالب پیشین، این ادعا با شأن نزول آیات حرمت مستدل گردید. به این ترتیب، چنین نیست که بتوان قائل به نظر اخیر را فاقد هر گونه مبنا از کتاب یا سنت فرض کرد و چون قائلی ندارد غیر شرعی و نامعقول تلقی و مطرود نمود.

انجام آن‌که، همه روایات فوق منقول به خبر واحدند که این اخبار جان افراد را نشانه

رفته‌اند. در همین رابطه، فقیه بزرگی چون مرحوم آیت‌الله خوانساری، اعدام به لحاظ تکرار جرم حدی (سرق) با استناد به خبر واحد را تعرض به جان دانسته‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۵۷). الغای خصوصیت از موضوع سرق حدی، بدین لحاظ که اولاً قطع به مناط (محل اشکال بودن سزای مرگ با خبری منقول از احدی) یقینی است و ثانیاً هیچ ویژگی خاصی در جرم مذکور نیز قابل پایش نیست و تعمیم آن به شرب خمر و همچنین، سیراب شدن همه واکنش‌هایی که با کیفر مرگ همراه‌اند، از سرزمین احتیاط، اخذ به قدر متیقن را در این موارد که دست‌کم موجب تردیدهایی است، نمایان می‌سازد.

۳. جرم‌انگاری شرب خمر بر مبنای حق فرد بر محدود بودن دخالت کیفری

هدف حقوق وصول به عدالت است (الهی‌منش و مرادی اجقاز، ۱۴۰۰، ص ۱۵) و ادعا آن است که مجازات در اسلام بر پایه منطق استوار است، منطق برخاسته از بنای عقلایی که در همین جهان و در همین زمان می‌زیند. چه بسا بایسته سخن انبیا با زبان قومی که در آن زندگی می‌کنند (آیه ۴ سورة ابراهیم) اشاره به همین گزاره باشد. باز هم ادعا آن است که صرف ادعای وجود عدالت در مقررهای جزایی، در بیان تقنینگر کافی نیست، بلکه این ادعا نه تنها باید توسط مجریان عدالت، که باید توسط مجازات‌شوندگان نیز احساس شود. در غیر این صورت، حتی منطقی‌ترین مجازات‌ها که از دریچه فلسفه فلاسفه بزرگ وارد شده و از سنجۀ ادیان پاک الهی گذر نموده و به مقررۀ کیفری مبدل گشته و در قالب قانون ابلاغ گردیده است، ناعادلانه تلقی گردند و به زودی به کاغذهای تایپ‌شده‌ای که صرفاً پیام انتقال شعار را متکفل‌اند، تبدیل شوند. بنابر همین مهم است که احکام ثانوی وظیفۀ تعدیل احکام اولی و انطباق آن با احساس عدالت متعلقان نهایی عدالت (در مانحن‌فیه: مجازات‌شوندگان) و همچنین وظیفۀ تأثیرپذیری از ترشحات برخاسته از وجدان جمعی ایجادشده در جامعه فعلی را بر عهده دارند، تا گسل احتمالی ایجادشده میان جامعه و دین را ترمیم نمایند. به دلیل همین اهمیت است که در آیه شریفۀ فوق به لحاظ در نظر گرفتن فهم مخاطب بیان، زبان قومی که برای آن مبعوث شده، برای انبیای آن‌ها در نظر گرفته شده است. بنابراین یکی از اضلاع مهم فعال در این زمینه افراد اخیرالذکرند.

بر پایه تحلیل فوق، کلام مرحوم شهید اول قابل نقل به نظر می‌رسد. ایشان با صراحتی

برخاسته از قطعیت معتقد است که غرض اهمّ و اصلی از مجازات‌های چهارگانه (حدود، قصاص، دیات و تعزیرات) امور دنیوی است نه امور اخروی (عاملی، بی‌تا، ج، ص ۳۰). در این راستا، چنانچه هدف از مجازات‌های حسیات زمانه، آن‌گونه که مرحوم شهید اول بیان نمود باشد، اولاً از تعبدیات گذر نموده است. لذا مجازات‌های تکلیف اجتماعی محسوب می‌شود نه تکلیف شرعی.^۵ ثانیاً نیازمند قصد قربت نیست. ثالثاً باید به مقتضیات زمان، بنای عقلای زمان، مصالح اجتماعی زمان و هر آنچه تنظیم و تنسیق امور دنیوی آن را می‌طلبد توجه ویژه شود. در غیر این صورت، باید در انتظار توالی فاسدِ عدیده بود. از این رو انکار پیوند گریزناپذیر حقوق جزا با واقعیت‌های اجتماعی، به قیمت ایجاد بحران‌های شدید فرهنگی، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و حتی امنیتی به اتمام خواهد رسید. در این راستا، تعبیه و اعلام کیفر مرگ (در صورت تکرار با وجود سایر شرایط) برای مصرف تنها یک قطره مشروب الکلی، بدون عروض حالت مستی، توجیهی دارد؟! ممکن است از باب توجیه گفته شود تعبداً واجب است این مجازات اجرا گردد. پاسخ آن است که:

۱. چنان‌که در عبارات بالا اشاره شد، تعبدی بودن مجازات‌ها مخالفی به بزرگی شهید اول دارد. در آن عبارت، دست‌کم غرض اصلی از مجازات‌های تنظیم و تنسیق امور دنیوی است. بسیار بعید و نامعقول به نظر می‌رسد که نظم و انتظام دنیوی، با شلاق حدی و اعدام خورنده نیم قطره‌ای مشروب الکلی گره زده شود. کما این‌که برخی معتقدند کنش‌های آدمیان تا زمانی که دیگران را با ضرر مواجه نکنند، نباید جرم‌انگاری شوند (آقای نیلورستمی، ۱۴۰۴، ص ۲۳).

۲. معنای تعبد را باید در امور عبادی جست، نه اموری که دو طرفش انسان است و واسطه این دو انسان هم مجازات. احتیاط، در این نوع از تقرّب الی الله، در رابطه انسان با انسان، آن‌هم با کیفری از جنس مرگ، اقوی است.

۳. جرم و مجازات‌انگاری از قبیل امور مبتنی بر تعبد نیستند تا هر گاه قافیه به تنگ آمد، به مراتب حکمت متوسل گردد و همه علت‌ها و انتفای آن‌ها کنار رود و به مفهومی استناد شود که

۵۱. البته نگارنده حاضر به این امر واقف است که در اجرای حد زنا و سرقت که از مقطوعات حدودند، مصلحتی وجود دارد که شاید از دید همگان پوشیده باشد و در هر حال، جز در حالت عروض موقعیتی که مقتضی صدور حکم ثانوی باشد، باید اجرا شوند. همچنین می‌داند عدم انجام تکلیف اجتماعی در امور حسبی، یحتمل مصادف با حرمت شرعی است، لکن اولاً مراتب مذکور در متن این جستار، در تحلیل کلام مرحوم شهید اول است و ثانیاً حرمت شرعی مستخرج از عدم مبادرت به تکلیف اجتماعی، معلق است به عدم توجه به مصالح اجتماعی، نه آن‌که در ذات آن ترک فعل حرمت باشد.

دستیابی مکلف به آن تقریباً محال است. مسئله حکمت دایرمدارِ حرمت و حلیت (تشریعات) است، نه حبس و شلاق و اعدام و جزای نقدی (سیاسات)! به عبارت دیگر، مجازات بدو باید مصلحت اجتماعی داشته باشد. رعایت نظم و نسق اجتماعی در قالب مجازات صحیح است که واجب است و نه اجرای برخی مجازات‌ها که از قضا ممکن است موجب گسست اجتماعی شوند. النهایه، مجازات از امور رازگونه شرعی نیست تا در آن به حکمت یا تعبد استناد شود، بلکه از اموری است که با مصالح و مفاسد واقعی اجتماعی مرتبط است.

۴. هر تحدیدی که به قصد انتظام بخشی به جامعه جهت رشد و تعالی، با در نظر گرفتن اصول و قواعد، تعبیه شود، به نوعی تعبد است. لذا اولاً اخباری‌گری در این امور جفا به سلوکی است که مکلف در پی مصلحت می‌پیماید. ثانیاً در یک معنا، در صورتی که اجرای حد تعبد باشد، منافاتی با تعبدی بودن سایر تحدیدات ندارد.

نگارنده مقاله حاضر را اعتقاد بر آن است که بر ساخت ناشی از مقدمات فوق در این بند، سقف مصلحت معقول را بر ستون مبنایی مستحکم استوار ساخته است و مشروعیت محصور و در سیطره مقبولیت را سبب می‌شود. بدین لحاظ است که مباحث پیش‌ادله دست‌کم از نظر رتبی، مقدم بر خود ادله خواهند بود. محدودیت‌هایی که ساخته شده اصول، مصالح و ادله‌ای باشند که به معیار فوق ساخته نشده باشند و به عنوان سنجه مورد استفاده قرار نگیرند، قابل انتقال به دیگران نیستند و فاقد هر گونه ارزش ارزیابی می‌شوند.

ادامه این جستار، در لابه‌لای اصول و ادله با ذکر موارد آتی پی گرفته می‌شود، بدین ترتیب که به تعداد قابل توجه و بااهمیتی از ادله که شامل قرآن و روایات مربوط به شرب خمر بود اشاره گردید و مشخص شد که هیچ کفایتی بر حدی بودن شرب خمر بدون عروض حالت مستی به کیفیتی که فقهای عظام به آن پرداخته‌اند، ندارند. چنانچه به اجماع فقها در اعصار مختلف، بر حدی بودن مطلق شرب خمر نیز استناد شود، چنین مستندی فاقد وجاهت و اعتبار خواهد بود، حتی اگر ادعا یا اثبات اجماع محصل شود، چرا که با وجود روایاتی که از حیث سندی خدشه‌ای ندارند، اجماع مدرکی بوده و از نظرگاه بسیاری (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۰۱؛ ترحینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۲۵؛ نجفی، ۱۴۲۷، ص ۶۷؛ منتظری، ۱۴۲۹، ص ۴۹؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۲۵؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۵۰۰) قابل استناد نخواهند بود، زیرا اعتبار آن به مدرک است نه به نفس اجماع به ما هو هو، و مطابق یافته‌های این تحقیق،

ملاحظه گردید، اعتبار آن مدرک نیز با عنایت به وجود مدرک معارض، فاقد هر گونه تعرضی قوی باقی نمانده و از حالت یقین خارج، به منطقه تردید رهنمون شده است.

شریعت اسلام، بی تردید، به دنبال مقاصدی است، یعنی با ترسیم قواعد و اصولی، پیروانش را به سمت وسویی که می‌خواهد راهنمایی می‌نماید. برخی مواقع، هدایت به نحو مستقیم بوده است و شارع با ارسال رسل و انزال کتب به این امر مبادرت می‌ورزد. اما شارع نیز به عنوان رئیس العقلاء از سبک، سیاق و روش خاصی در امر فوق پیروی می‌نماید. در بسیاری از موارد، با تتبع و فحص، این روش قابل فهم، و مقصد مشخص خواهد بود. چه بسا دلیل دربردارنده مقصد بتواند ظهور اطلاق یا عموم دلیل دیگر را تحت تأثیر قرار دهد یا برخی روایات را از درجه اعتبار ساقط نماید. برای مثال، مقدس اردبیلی از عموم ادله حرمت ربا با تخصیص روایات بعضاً صحیحی که حیل ربا را تجویز کرده‌اند، دست برنمی‌دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۴۸۸). رهایی از روایات صحیح حیل شرعی گریز از ربا، جز با استناد به مقصد فساد و ظلم (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۵۳) محقق نخواهد بود.

شرب خمر به عنوان نشانه رونده‌ای اساسی، سیل عقل را نشانه رفته است و حالاتی را موجب می‌شود که اختیار شارب در آن وجود ندارد. از این زاویه، قابلیت بحث از آن در مقاصد شریعت وجود دارد. استناد به مقصد در این بحث مبتنی بر آن است که مصلحت ملزمه غیرقابل انکار و تردیدی قابل رؤیت باشد. به عنوان بایسته‌ای محتوم، مصالح مردم یا غیرقطعی، دست‌کم به طریق پایش دورنمای مقاصد، قابل حمایت نخواهند بود. از آن جاکه با بررسی شأن نزول آیات تحریم شرب خمر و برخی از روایات صحیح، قدر مسلم از درگیر شدن و اصطکاک شرب خمر با عقل، از نقطه‌ای است که شارب از حالت طبیعی خارج می‌شود، بسیار بعید است که معصومان (ع) هنگام اعمال مجازات حدی صرفاً به احتمال عروض حالت مستی بسنده نموده و با تکرار بار سوم یا چهارم حکم به اعدام صادر و اجرا فرموده باشند. بنابه تتبع بسیار زیاد نگارنده حاضر، دست‌کم هیچ اثر تاریخی‌ای از چنین واکنشی در هیچ یک از کتب فقهای امامیه، مورخان یا حتی در نگاشته‌های عامه وجود ندارد، بلکه به عکس، هر آنچه موجود است، و در بحث‌های سابق نیز به آن‌ها اشاره شد، منصرف به مواردی است که مستی مرتکب به طور قطع قابل رصد بوده است. این‌که چرا اجرای حد شلاق بارها در روایات

۶. البته شاید بتوان آن را با سایر ادله اثبات نمود. اثبات از طریق سایر ادله خروج از بحث فعلی است.

مختلف تکرار شده و حتی یک مورد از اجرای اعدام به عنوان حد شرب خمر روایت نشده است، ابهام موجود را افزون و افزون‌تر می‌نماید. ایراد به کیفر حدی در مطلق شرب خمر آن جا شدت می‌یابد که در برخی از شرب خمرها حتی احتمال ورود به عرصه بی‌اختیاری و تعقل هم وجود ندارد، مانند آن‌که شارب تنها قطره‌ای بسیار ناچیز استفاده نموده باشد. در این مقطع، حمایت از عقل با مجازات حدی اولویت دارد یا حمایت از جان، تن و آبروی مسلمان؟! بنابه ادله پیشین، علت تحریم شرب خمر، قاصر از توجیه کیفر حدی است، زیرا شرط خروج از اختیار و عروض حالت مستی در آیات و روایات مربوط کاملاً قابل رؤیت است. تمسک به حکمت حکم برای اجرای حد نیز در جایی که علت حکم (فقدان تعقل و اختیار به شروط و جزئیاتی که بیان گردید) به صراحت وجود دارد، با اشکال مواجه خواهد بود، زیرا چنانچه با انتفای علت، معلول، به بهانه وجود حکمتی مبهم و ناروشن منتفی نشود، ورود به عرصه‌ای ممنوع بسیار محتمل‌تر خواهد بود. عقلای عالم مادام که از عبارتی مشعر بر علیت استفاده می‌کنند، اراده انتفای آن زمان انتفای علت را نیز می‌نمایند. در این هنگام است که دفع ضرر محتمل (عدم تعین حد)، به حکم عقل، اولی است به جلب مصلحت (تعین حد) ولو قطعی. در خصوص مقاصد شریعت و استفاده از آن در اثبات حد برای مطلق شرب خمر، چنان‌که گفته شود، مقصد شریعت در این خصوص به‌تنهایی قادر است عمومیت ادله وجوب حد بر مطلق شرب خمر را مورد تخصیص قرار دهد، گزاف نیست، به‌ویژه آن‌که روایات صحیح‌السند و شأن نزول برخی آیات، در تأیید این مخصص وجود دارند.

این مقاله در این مجال در پی اثبات این امر نیست که شرب خمر تنها در حالت مستی حرام است، بلکه در تکاپوی جستن ادله‌ای بود که اثبات نماید اولاً در مستوجب حد بودن شرب خمر (چه منتهی به مستی شود و چه نشود) خدشه است. ثانیاً چنانچه بر اجرای حد در این رفتار اصرار شود، تنها در یک مصداق که قدرمتیقن می‌باشد (یعنی شرب خمری که منتهی به مستی شود) کیفردهی با وجود سایر شرایط مطابق با ادله خواهد بود. همچنین نفی حد در موارد فوق به معنای عدم حرمت تشریعی نیست. افزون بر آن، نفی حد به معنای نفی تمام مجازات‌ها نیست. در این معنا، چنانچه همچنان این ادعا وجود داشته باشد که با این استدلال، راه برای متجربان باز می‌شود و آن‌ها از اندیشه مجرمانه به عمل شرب خمر و بالنتیجه مستی نائل می‌آیند، گفته می‌شود جرم‌انگاری صرف شرب خمری که منتهی به

مستی نمی‌گردد، با مبنای سد ذریعه (جنائی، ۱۳۷۰، ص ۳۷۰؛ خادمی، ۱۴۲۳، ص ۲۸۱؛ عبدالرحمان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶)، مقدمه حرام (خراسانی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱) یا نهاد حسبه (روستایی، ۱۳۹۷، ص ۶۳) امکان‌پذیر خواهد بود. اما همچنان باید نسبت به ورود جرم‌انگاری به حوزه اخلاق و حریم خصوصی، که گرتة‌هایی از آن در بحث حاضر وجود دارد، احتیاط و بلکه احتراز نمود (شمعی و شهباز، ۱۳۹۴، ص ۹۸).

جستار حاضر آخرین بند خود را به این امر اختصاص داده است که یکی از مفسران معاصر تلویحاً به این امر اشاره دارد که تحریم شرب خمر نسبت به کسانی که با شرب خمر عقلشان فاسد نمی‌شود، از باب غلبه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۴۰۵-۴۰۶). صرف نظر از این که نویسنده چه نتیجه‌ای از اعتقاد مذکور اخذ نموده است، این برداشت نه تنها یکسان‌پنداری حرمت شرب خمر نسبت به مست و غیرمست را مخدوش می‌نماید، بلکه می‌تواند فارق خوبی در نحوه کیفردهی نسبت به مست و غیرمست باشد. هرچند این نکته که چگونه غلبه مذکور موجب تسری حکم به افراد خارج از وجه غالب گردیده، همواره برای نگارنده حاضر مغفول باقی مانده است. آیا به راستی پس از این کوشش، حقی برای افراد دائر بر حق بر محدود بودن دخالت کیفری به وجود نیامده و این حق قادر نیست جرم‌انگاری مطلق شرب خمر را به ضیق‌ترین حالت ممکن درآورد؟! کما این که فایده‌گرایان و فضیلت‌گرایان، جرم‌انگاری هر عملی را مجاز نمی‌دانند، بلکه شر بودن عمل تنها شرط لازم جرم‌انگاری است و شرط کافی زمانی محقق است که منافع ناشی از جرم‌انگاری بیش از مضارّش باشد. به عبارت دیگر، جرم‌انگاری فضیلت‌گرایانه مبتنی بر پیشگیری از ضرر است (فرح‌بخش، ۱۳۹۲، ص ۳۸۳؛ محمودیان اصفهانی، ۱۴۰۱، ص ۳۳۰-۳۳۱).

نتیجه‌گیری

چنانچه با ادله اربعه به موضوع شرب خمر و مجازاتش نگریسته شود، موارد عدیده‌ای مخدوش خواهد بود. اول، در مستوجب حد بودن آن تردید است، زیرا هم مجازات آن در قرآن، با علم به قدرت خداوند بر تعیین مجازات مشخص نگردیده است و هم مدارک تاریخی متقنی بر استفاده از شلاق و اعدام به عنوان مجازات شرب خمر در سیره پیامبر اسلام (ص) وجود ندارد. نیک پیداست که پس از اختتام وحی که منحصر در پیامبر اسلام (ص) می‌باشد، امامان معصوم (ع)

نقش مفسر پیام‌های ابلاغی داشته‌اند و چنانچه کیفری را برای رفتاری در نظر گیرند، از بابِ ادارهٔ جامعه و حفظ انتظام است و نه از جهت وصولِ آن از طرف خداوند متعال به طریقِ وحی یا هر طریقِ دیگری. دوم. در مستوجبِ حد بودنِ مطلقِ شربِ خمر تردید است، زیرا شأنِ نزولِ آیات و همچنین تصریحِ برخی روایات صحیح، بیانگرِ ممنوعیتی بود که شربِ خمر به فسادِ عقل (مستی) برسد. برخی دیگر از روایات اما وجوبِ اجرای حد را مشروط به مستی نموده‌اند. این روایات نسبت به روایاتی که صرفِ شربِ خمر را مستوجبِ حد می‌دانند اولی هستند و بلکه آن‌ها را طرح می‌نمایند، به این دلیل که موافق با قرآن‌اند. نتیجهٔ این تردیدها آن است که عطشی برای اعمال کیفرِ مرگ برای این جرم وجود نداشته باشد و اصل احتیاط در دماء به جد رعایت گردد تا مبادا ناکرده‌بیزی بزه‌کار تلقی شود و جان او به دست انسان‌هایی دیگر، با تعبد و توجیه حمایت از خداوند، ستانده شود.



فهرست منابع

۱. آقایی‌نیا، حسین؛ رستمی، هادی. (۱۴۰۴ش). حقوق کیفری اختصاصی (جرایم علیه اموال و مالکیت). تهران: میزان.
۲. ابن‌براج، قاضی عبدالعزیز. (۱۴۰۶ق). المذهب. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. الهی‌منش، محمدرضا؛ مرادی اجقاز، محسن. (۱۴۰۰ش). حقوق کیفری اختصاصی (جرایم علیه شخصیت معنوی). تهران: مجد.
۶. ترحینی عاملی، سید محمد حسین. (۱۴۲۷ق). الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية. قم: دار الفقه.
۷. جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۷۰ش). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران: کیهان.
۸. حبیب‌زاده، محمد جعفر. (۱۳۸۹ش). سرقت در حقوق کیفری ایران. تهران: دادگستر.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۰. حسینی، سید محمد. (۱۳۸۹ش). رابطه مفهوم شرعی گناه و مفهوم حقوقی جرم و نسبت تحریم و تحریم، در: مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری. تهران: سمت.
۱۱. خادمی، نورالدین مختار. (۱۴۲۳ق). المقاصد فی المذهب المالکی. ریاض: مکتبه الرشد.
۱۲. خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۳۲ق). کفایة الاصول. قم: مجمع فکر الإسلامی.
۱۳. خراسانی، محمود تربتی شهابی. (۱۴۱۷ق). ادوار فقه. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۴. خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک، (تحقیق علی‌اکبر غفاری). قم: اسماعیلیان.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی (ره).
۱۷. روستایی، سجاد. (۱۳۹۷ش). تبیین جرم مانع، با تأکید بر امور حسبه. جستارهای فقهی و اصولی، ۴ (۳)، ۵۳-۷۵. <https://doi.org/10.22034/zjz.2018.66153>
۱۸. شمعی، محمد؛ شهباز، سارا. (۱۳۹۴ش). جرم‌انگاری حداکثری. تهران: جنگل.
۱۹. طباطبایی قمی، سید تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهای الصالحین. قم: قلم الشرق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن. بی‌جا: اسماعیلیان.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۴. عاملی، محمد بن مکی. (بی‌تا). **القواعد و الفوائد**، (تحقیق عبدالهادی الحکیم). قم: مکتبه المفید.
۲۵. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). **مسالك الأفهام**. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۲۶. عبدالرحمان، محمود. (بی‌تا). **معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیه**. بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ لطفی، محمدجواد. (۱۳۹۹ش). مقایسه روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی. **جستارهای فقهی و اصولی**، ۶(۲)، ۱۳۷-۱۶۷. <https://doi.org/10.22034/rj.2020.56229.1927>
۲۸. فرح بخش، مجتبی. (۱۳۹۲ش). **جرم انگاری فایده گرایانه**. تهران: میزان.
۲۹. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۶ق). **التفسیر الصافی**. تهران: مکتبه الصدر.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۱. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ق). **قواعد فقه**. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۲. محمودیان اصفهانی، کامران. (۱۴۰۱ش). **فلسفه جرم انگاری فضیلت گرا**. تهران: میزان.
۳۳. مطرزی، ناصرالدین بن عبدالسید. (۱۳۹۹ق). **المغرب فی ترتیب المعرب**، (تحقیق محمود فاخوری، عبدالحمید مختار). حلب: مکتبه اسامه بن زید.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). **دایرة المعارف فقه مقارن**. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۶. منتظری، حسین علی. (۱۴۲۹ق). **مجازات های اسلامی و حقوق بشر**. قم: ارغوان دانش.
۳۷. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۷ق). **فقه الحدود و التعزیرات**. قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید (ره).
۳۸. موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۴۰۱ش). **قواعد فقهیه**. تهران: عروج.
۳۹. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۲ق). **الدر المنضود فی أحكام الحدود**. قم: دار القرآن الکریم.
۴۰. میرمحمد صادقی، حسین. (۱۴۰۳ش). **حقوق کیفری اختصاصی**، (جرایم علیه اموال و مالکیت). تهران: میزان.
۴۱. نائینی، میرزا محمد حسین. (۱۳۵۵ق). **فوائد الأصول**، (تقریر شیخ محمد علی کاظمی خراسانی). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۲. نجفی، بشیر حسین. (۱۴۲۷ق). **بحوث فقهیه معاصره**. نجف: دفتر آیت الله نجفی.
۴۳. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.