

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

<https://orcid.org/0009-0008-7838-6544>

Ali Mohammadi Jorkuyeh

Department of Jurisprudence and Law, Research Institute of Islamic Systems, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran.

(Received : September 3, 2023 ; Revised : January 24, 2024 ; Accepted : January 27, 2024)

Email: mohammadi@iict.ac.ir

Article type: Research

Abstract

Islamic criminal policy in crimes against bodily integrity is based on principles such as the principle of security, the principle of dignity, the principle of personal punishment, etc., which forms its main structure, and the strategies of Islamic criminal policy in this type of crime are three levels of prevention. Social, situational prevention and criminal prevention have been developed within the framework of these principles. One of these principles is the principle of preserving blood, and this article aims to explain the strategies derived from this principle and their logical placement in the criminal policy of Islam in crimes against bodily integrity.

By collecting data from religious documents including Quran verses and narrations, jurisprudence texts and interpretations of the Holy Quran, this article analyzed the data and proved the principle of blood conservation and the strategies resulting from it.

The findings of this research show that the criminal policy of Islam in its level of criminal prevention in the light of the principle of preservation of blood, has predicted two important strategies "evidence of maximum proof" and "precaution in blood" in the stage of criminal proceedings. These two strategies look at each other to create a kind of balance in the fight against crimes against physical integrity.

Key words: Islamic criminal policy, criminal prevention, the principle of preserving blood, Qassama, caution in blood

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

<https://orcid.org/0009-0008-7838-6544>

علی محمدی جورکویه

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

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۲ ؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۰۴ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷)

چکیده

سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی بر اصولی مانند اصل امنیت، اصل کرامت، اصل شخصی بودن مجازات و ... بنا شده است که ساختار اصلی آن را شکل می‌دهد و راهبردهای سیاست جنایی اسلام در این نوع از جرایم در سه سطح پیشگیری اجتماعی، پیشگیری وضعی و پیشگیری کیفری در

چارچوب همین اصول تدوین گردیده است. یکی از این اصول، اصل حفظ خون است که مقاله حاضر در صدد تبیین راهبردهای ناشی از این اصل و جانمایی منطقی آن‌ها در سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی است.

این نوشتار با گردآوری داده‌ها از اسناد دینی شامل آیات و روایات، متون فقهی و تفاسیر قرآن کریم به روش توصیفی تحلیلی به تجزیه و تحلیل داده‌ها و اثبات اصل حفظ خون و راهبردهای ناشی از آن پرداخته است.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که سیاست جنایی اسلام در سطح پیشگیری کیفری خود در پرتو اصل حفظ خون، دو راهبرد مهم "ادله اثبات حداکثری" و "احتیاط در خون" را در مرحله دادرسی کیفری پیش‌بینی کرده است. این دو راهبرد ناظر به یکدیگر برای ایجاد یک نوع تعادل در مبارزه با جرایم بر ضد تمامیت جسمانی است.

کلید واژه‌ها: سیاست جنایی اسلام، پیشگیری کیفری، اصل حفظ خون، قسامه، احتیاط در خون

مقدمه

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

سیاست جنایی اسلام در این جرم بر یک سری اصول بنا گردیده است که از آن جمله "اصل حفظ خون" است. اگرچه در کتب فقهی و قواعد فقه از قاعده "لایبطل دم امرء مسلم" بسیار سخن رفته است و یا در برخی مقالات "اصل احتیاط در دم" مورد بحث قرار گرفته است؛ لیکن این مسأله که چه راهبردهایی مبتنی بر "اصل حفظ خون" در سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی پیش‌بینی شده است پیشینه‌ای ندارد. هرچند جزئیات این راهبردها به صورت تک آموزه‌ها در کتب فقهی و مقالات، مورد بحث مفصل قرار گرفته است؛ اما نگاه به این آموزه‌ها تحت عنوان راهبردهای مشخص و ناشی از "اصل حفظ خون" بحثی جدید است که تحقیق حاضر به روش توصیفی تحلیلی با

مطالعه اسناد دینی به آن می‌پردازد. راهبردهای سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی در دو سطح راهبردهای کیفری و غیرکیفری قرار می‌گیرد که راهبردهای کیفری به دو قسم راهبردهای مربوط به کیفرگذاری و راهبردهای مربوط به دادرسی تقسیم می‌شود. راهبرد "ادله اثبات حداکثری" و راهبرد "احتیاط در خون" دو راهبرد سیاست جنایی اسلام در قسمت دادرسی است که بر "اصل حفظ خون" مبتنی گردید؛ راهبرد "ادله اثبات حداکثری" برای این است تا افراد در برخی وضعیت‌ها خود را در امان نبینند از این‌که بخواهند بدون دغدغه خون دیگران را بریزند و از پنجه‌های قوی عدالت بگریزند و راهبرد "احتیاط در خون" برای این است تا با هر اتهامی خون افراد تحت عنوان قصاص مباح نگردد.

راهبرد ادله اثبات حداکثری

یکی از راهبردهای سیاست جنایی اسلام در موضوع ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی، راهبرد "ادله اثبات حداکثری" است؛ بر خلاف جرایم عفاف که در ادله اثبات آن راهبرد حداقلی را پذیرفته است. توضیح این‌که، سیاست جنایی اسلام، ادله اثبات جرایم را به طور عام بینه، اقرار و علم قاضی قرار داده است؛ فقها درباره جرایم موجب حد زنا و دیگر حدود می‌گویند: و یثبت الزنی بالإقرار أو البینه (الحلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۳۸ و ر. ک: الأسدی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۵۲۲؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱، ص ۲۷۹ و ...). و همینطور درباره اثبات سایر جرایم موجب حد. (ر. ک: الحلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۶ و ۱۶۳؛ الأسدی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۵۵۱، ۵۶۵ و ۵۶۸؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱، ص ۳۷۶، ۴۳۰، ۴۵۵، ۵۲۱ و ...). درباره حجیت علم قاضی نیز در مجموع و به نظر مشهور، علم قاضی به عنوان یکی از ادله اثبات پذیرفته شده است؛ هرچند دو نظر دیگر هم در این باره وجود دارد که فقط در برخی موارد به حجیت آن قائل هستند (العکبری بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۸۶ و ر. ک: الطوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۲۴۲؛ الحلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۴۳۲؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱، ص ۳۶۶؛ الموسوی الخمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۸ و ...). فقط بر اساس یک نظر شاذ، علم قاضی مطلقاً اعم جرایم بر ضد حق الله و جرایم بر ضد حق الناس حجت نیست (الاسکافی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۱۹). درباره کمیت بینه و اقرار نیز در جرایم منافی عفت، چهار شاهد و چهار بار اقرار را ضروری دانسته است یا در جرم سرقت حدی دو بار اقرار را شرط کرده است. به دیگر سخن، با محدود سازی ادله اثبات از یک سو و با افزودن تعداد شهود و مراتب اقرار از دیگر سو، اثبات این جرایم را سخت‌تر کرده

است. لیکن در ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی چند اقدام در جهت عکس یعنی توسعه امکان اثبات انجام داده است. از یک لحاظ به کمیت ادله اثبات افزوده است و قسامه را نیز در کنار بینه، اقرار و علم قاضی به ادله اثبات افزوده است و از لحاظ دیگر نیز، در نصاب لازم برای بینه و اقرار در اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی تقلیل داده است و از جهت سوم، اجازه بازداشت را در اتهام به قتل تجویز کرده است و در مجموع امکان اثبات این نوع از جرایم را توسعه داد است. راهبرد حداکثری در ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی انسان در سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران نیز به پیروی از سیاست جنایی اسلام در مواد ۱۶۰ و ۲۰۸ ق.م.ا.م.صوب ۱۳۹۲ در پیش گرفته شد که در ادامه این بحث تفصیل بیشتری درباره جهات توسعه در ادله اثبات بیان خواهد شد.

قسامه

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

القسامه هی الیمین لإثبات الدم للقصاص تقوم مقام البینه للمدعی؛ قسامه عبارت است از سوگند برای اثبات خون به منظور قصاص که جانشین بینه مدعی می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق.، ج ۱۱، ص ۱۲۷).

این تعریف، تعریف جامعی نیست و همه موارد جریان قسامه را پوشش نمی‌دهد. زیرا قسامه هم در جرایم بر ضد نفس و هم جرایم کمتر از نفس جریان دارد؛ از دیگر سو، هم در جرایم عمدی و هم در جرایم غیرعمدی جاری می‌شود و از سوی سوم هم از جانب شاکی و هم از جانب متهم قابل ارائه است. لیکن تعریف مذکور قسامه را محدود به جرایم عمدی بر ضد نفس و آن هم از ناحیه شاکی می‌کند. لذا با توجه به موارد قسامه، سوگند خوردگان و شرایط قسامه می‌توان گفت:

قسامه عبارت است از تعداد مشخصی سوگند که توسط ولی دم یا مجنی علیه و بستگان آن‌ها به منظور اثبات اتهام و یا توسط متهم و بستگانش به منظور تبرئه وی ادا می‌گردد.^۱

پیش‌بینی قسامه در زمره ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی، در واقع پذیرفتن آن به عنوان یک دلیل استثنایی در ادله اثبات این جرایم در راستای راهبرد حداکثری ادله اثبات این جرایم در سیاست جنایی اسلام است؛ در حالی که در ادله اثبات دیگر انواع جرایم چنین دلیلی پیش‌بینی نشده است. این دلیل هم در ناحیه شاکی پذیرفته شده است و هم در ناحیه متهم. یعنی در مواردی و تحت شرایطی ارائه قسامه متوجه متهم می‌شود که برای تبرئه خود باید قسامه اقامه کند. به عنوان مثال در جایی که به کسی اتهام قتل زده شود و علم، بینه و اقراری وجود نداشته باشد، اگر مورد از موارد وجود لوث باشد، متهم باید برای تبرئه خود بینه اقامه کند که مثلاً آن زمان در محل قتل نبوده است و گرنه شاکی بر ارتکاب قتل توسط او اقامه قسامه می‌کند. البته اگر در اینجا مدعی، اقامه قسامه نکرد می‌تواند از متهم بخواهد برای تبرئه خود از اتهام قتل اقامه قسامه کند. یکی از فقها در این باره می‌گوید:

و اگر مورد از موارد لوث بود، از مدعی علیه بینه مطالبه می‌شود؛ پس اگر بر عدم قتل توسط او بینه اقامه کرد که از اتهام رها می‌شود و گرنه، مدعی باید قسم پنجاه مرد را برای اثبات مدعایش بیاورد و گرنه مدعی علیه باید چنین قسامه‌ای بیاورد و اگر این قسامه را آورد دعوا ساقط می‌شود (الموسوی الخوئی، ۱۴۲۲ ق.، ج ۴، ص ۱۲۵ و ۱۲۷).

همانطوری که در تعریف قسامه بیان شده، این دلیل هم در اثبات قتل پذیرفته شده است و هم در جنایت کمتر از قتل و نیز در اتهام جنایت عمدی، شبه عمدی و خطای محض جریان دارد. چنان‌که یکی از قدمای فقهای امامیه می‌گوید:

تعداد قسامه در قتل عمدی پنجاه سوگند ... و قتل خطای محض و شبیه عمد، بیست و پنج سوگند ... است. در جنایت بر اعضا در صورت وجود لوث، قسامه ثابت می‌باشد و درباره تعداد آن برخی احتیاط کرده و گفته‌اند پنجاه سوگند، اگر میزان دیه جنایت به اندازه دیه کامل باشد و گرنه به نسبت دیه جنایت به دیه کامل و دیگران گفته‌اند اگر دیه جنایت دیه کامل باشد شش سوگند و گرنه به نسبت همین شش سوگند کم می‌شود (الحلی (محقق حلی)، ۱۴۰۸ ق.، ج ۴، ص ۲۰۹ و ۲۱۰).

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

گفتنی است به منظور پیشگیری از سوء استفاده از این دلیل، شرط مهم و اصلی اجازه ورود آن به صحنه اثبات جنایت، وجود "لوٹ" است و مراد از لوٹ اماره‌ای است که با وجود آن ظن به صدق مدعی غلبه می‌یابد (الاسدی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۶۱۵) یا همراه بودن واقعه با اموری (امارات و قرائنی) که مشعر به صدق مدعی در دعوایش باشد (العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۹۸). یعنی هر ظن و گمانی نیز برای تحقق لوٹ کافی نیست، بلکه باید ظن و گمان غالبی برای قاضی به انتساب جنایت به متهم بوجود آید یا مشعر به صدق مدعی باشد؛ مانند این که شخصی را همراه آلت قتاله بالای سر مقتولی که تازه کشته شده پیدا کنند. لذا ماده ۳۱۴ ق.م.ا. در تعریف لوٹ می‌گوید: لوٹ عبارت از وجود قرائن و اماراتی است که موجب ظن قاضی به ارتکاب جنایت یا نحوه ارتکاب از جانب متهم می‌شود.

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

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

^۲. چنان‌که عبارت "در صورت فقدان ادله دیگر غیر از سوگند منکر" در ماده ۳۱۳ ق.م.ا. در تعریف قسامه ناظر به همین مطلب است.

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

گروه اول: برخی از این روایات عظمت و بزرگی خون را مطرح می‌کنند. در روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام آمده است که انصار بعد از فتح خیبر متوجه شدند یکی از انصار همراهشان نیست، لذا برگشتند و به دنبال او گشتند و او را کشته یافتند و نزد پیامبر آمدند و ادعا کردند که یهود یکی از ما انصار را کشتند. حضرت فرمودند پنجاه نفر از شما قسم بخورند. تا آنجا که در ادامه فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَكَمَ فِي الدِّمَاءِ مَا لَمْ يَحْكَمْ فِي شَيْءٍ مِنْ حُقُوقِ النَّاسِ لِتَعْظِيمِهِ الدِّمَاءَ ... هَمَانَا خَدَاوَنَد عَزَّ وَجَلَّ حَكَمِي دَرِبَارَه خُون كَرَد كِه دَرِبَارَه هِيچ يَك از حُقُوقِ مَرَدَم چنين حَكَمِي نَكِرَد، بَرَاي اَيْن كِه خُون رَا بَزْرَگ بِشْمَارَد (القَمِي، ١٤١٣ ق، ج ٤، ص ١٠٠ و ١٠١ و الطُوسِي، ١٤٠٧ ق، ج ١٠، ص ١٦٧).

گروه دوم: این گروه از روایات موضوع باطل نشدن و از بین رفتن خون مسلمان را بیان می‌کنند. ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

هَمَانَا خَدَاوَنَد تَبَارَكَ وَتَعَالَى دَرِبَارَه خُون شَمَا حَكَم كَرَد بَه غَيْر از اَن چِه كِه دَرِبَارَه اموال شَمَا حَكَم كَرَد. دَر اموالتان حَكَم كَرَد كِه بَيْنَه بَر مَدْعَى و سَوْگَنَد بَر مَدْعَى عَلِيَه اَسْت و دَرِبَارَه خُون شَمَا حَكَم كَرَد كِه سَوْگَنَد بَر مَدْعَى و بَيْنَه بَر عَهْدَه مَدْعَى عَلِيَه اَسْت تا اَيْن كِه خُون مَسْلَمَانِي از بَيْن نَرُود (القَمِي، ١٤١٣ ق، ج ٤، ص ٩٩ و الكَلِينِي، ١٤٢٩ ق، ج ١٤، ص ٥١٣).

گروه سوم: بعضی از روایات نیز از قسامه به عنوان وسیله نجات مردم سخن گفته‌اند. در روایت حلبی از امام صادق علیه السلام آمده است که؛

سَأَلْتُهُ عَنِ الْقَسَامَةِ: كَيْفَ كَانَتْ؟
فَقَالَ: هِيَ حَقٌّ، وَ هِيَ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَنَا، وَ لَوْ لَادِلَكَ لَقَتَلَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، ثُمَّ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ؛ وَ إِنَّمَا الْقَسَامَةُ نَجَاةٌ لِلنَّاسِ؛ از امام پرسیدم، قسامه چگونه است؟

پس حضرت فرمود: قسامه حق و درست است و نزد ما پذیرفته است و اگر قسامه نباشد، هر آینه بعضی از مردم بعضی دیگر را می‌کشند و همانا قسامه راه و وسیله نجاتی برای مردم است (الکلینی، ۱۴۲۹ ق.، ج ۱۴، ص ۵۰۸ و ۵۰۹ و القمی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۴، ص ۱۰۱ و الطوسی، ۱۴۰۷ ق.، ج ۱۰، ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

گروه چهارم: قسم دیگری از روایات نیز قسامه را دلیلی توصیف می‌کند که راه را بر افراد شرور و فاسق که در صددند افراد بی‌گناه را غافلگیر کرده و پنهان از هر ناظری به قتل برسانند، می‌بندد؛ زراره از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: *إِنَّمَا جُعِلَتِ الْقَسَامَةُ احتیاطاً لِلنَّاسِ لِكَيْمَّا إِذَا أَرَادَ الْفَاسِقُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا أَوْ يَغْتَالَ رَجُلًا حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ خَافَ ذَلِكَ فَاُمْتَنَعَ مِنَ الْقَتْلِ؛ قسامه تنها برای احتیاط در خون مردم تشریح شده است تا اگر زمانی فاسقی تصمیم به قتل یا ترور فردی گرفت در جایی که کسی او را نمی‌بیند، از (اثبات جرم از طریق) قسامه بترسد و از ارتکاب قتل خودداری ورزد (القمی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۴، ص ۱۰۱ و الکلینی، ۱۴۲۹ ق.، ج ۱۴، ص ۵۱۱ و ۵۱۲).*

یا در برخی از روایات آمده است که تشریح قسامه برای سخت گرفتن بر افراد شرور است (القمی (شیخ صدوق)، ۱۴۱۳ ق.، ج ۴، ص ۱۰۰).

گروه پنجم: در نهایت گروهی از روایات، قسامه را به عنوان یک حفاظ، چهاردیواری و روش احتیاطی معرفی می‌کنند. عبدالله بن سنان می‌گوید از امام صادق علیه السلام درباره پذیرش قسامه به عنوان یکی از ادله اثبات پرسیدم که آن حضرت قضیه دو نفر از انصار را که برای چیدن میوه با هم بیرون رفتند و بعد یکی از آنها مرده یافت شد و ماجرا را به پیامبر (ص) گفتند و آن حضرت موضوع قسامه را مطرح کرد تا پایان جریان که امام فرمود:

أَمَّا إِنَّهَا حَقٌّ، وَ لَوْ كَذَا لِكَلِّ لِقَتْلِ النَّاسِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَ إِنَّمَا الْقَسَامَةُ حَوْطٌ يُحَاطُ بِهِ النَّاسُ؛ آگاه باش! همان قسامه حق و درست است و اگر قسامه نباشد، هر آینه بعضی از مردم بعضی دیگر را می‌کشند و فقط قسامه حفاظ و یک روشی احتیاطی است که (جان) مردم به وسیله آن حفظ می‌شود (الکلینی، ۱۴۲۹ ق.، ج ۱۴؛ ص ۵۰۹ و الطوسی، ۱۴۰۷ ق.، ج ۱۰، ص ۱۶۸).

به نظر می‌رسد بیانات مختلفی که درباره فلسفه تشریح قسامه به عنوان یک دلیل استثنایی و فوق العاده درباره اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی به ما رسیده است، اعم از عظمت و بزرگی خون، باطل نشدن و از بین رفتن خون مسلمان، وسیله نجات مردم و بستن راه بر افراد شرور و فاسق، همگی به بیان اخیر از فلسفه تشریح قسامه برمی‌گردد و آن "قرار دادن مردم در

یک چارچوب امن از تعرض به تمامیت جسمانی آنان^۱ است و به دیگر بیان، تدبیر و تلاشی در راستای پیشگیری از وقوع این نوع از جرایم است.

کمیت بینه

جهت دیگر راهبرد حداکثری سیاست جنایی اسلام در ادله اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی، ایجاد تغییر در حد نصاب لازم برای بینه^۲ در این نوع از جرایم است. توضیح این که جرایم حدی و جرایم بر ضد تمامیت جسمانی دو گروه از جرایم مهم در فقه کیفری اسلام است که در هر دو گروه از این جرایم بینه یکی از ادله اثبات است. لیکن سیاست جنایی اسلام درباره اثبات این دو گروه از جرایم از طریق بینه متفاوت است؛ در اثبات حدود راه اثبات از طریق بینه را سخت تر کرده است. به این معنی که در اثبات جرایم مهم موجب حد مانند زنا، لواط، تفخیذ و مساحقه شهادت چهار شاهد را لازم دانسته است. به عنوان مثال فقها درباره اثبات جرم زنا با بینه گفته‌اند:

فلا یکفی أقل من أربعة رجال أو ثلاثة و امرأتین و لا تقبل شهادة النساء منفردات و لا شهادة رجل و ست نساء و تقبل شهادة رجلین و أربع نساء و یثبت به الجلد لا الرجم؛ در اثبات جرم زنا با بینه، شهادت کمتر از چهار مرد یا سه مرد و دو زن کافی نیست و شهادت زنان به تنهایی و شهادت یک مرد و شش زن پذیرفته نمی‌شود و شهادت دو مرد و چهار زن پذیرفته می‌شود و با آن مجازات شلاق ثابت می‌شود نه مجازات رجم (الحلی، ۱۴۰۸ ق. ج ۴، ص ۱۳۹ و ر. ک: الأسدی، ۱۴۱۳ ق. ج ۳، ص ۵۳۷؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق. ج ۴۱، ص ۲۹۶ و ...).

لیکن در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی، اثبات جرم از طریق بینه را سهل تر قرار داده است. به این معنی که در اثبات این جرایم، شهادت دو شاهد را کافی دانسته است؛

لا یثبت ما یوجب القصاص سواء کان فی النفس أو الطرف إلا بشاهدین عدلین، و لا اعتبار بشهادة النساء فیه منفردات و لا منضمات إلى الرجل، و لا توجب بشهادتهن الدیة فیما یوجب القصاص، نعم تجوز شهادتهن فیما یوجب الدیة کالقتل خطأً أو

^۲. بعضی گفته‌اند؛ بینه در اصطلاح باب دعاوی عبارت است از شهادت دو شاهد عادل (میرزا علی مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۱۱۹). لیکن تعریف جامع درباره بینه عبارت است از شهادت شهود عادل به تعداد نصاب لازم در دعوی که ممکن دو یا چهار شاهد باشد. زیرا در بسیاری از دعاوی بینه متقوم به شهادت چهار شاهد است.

شبه عمد، و فی الجراحات التي لا توجب القصاص كالهائمه و ما فوقها، و لا يثبت ما يوجب القصاص بشهادة شاهد و يمين المدعى على قول مشهور؛ جنائتي که موجب قصاص می شود خواه در نفس باشد خواه در عضو، جز به شهادت دو شاهد مرد عادل ثابت نمی شود. پس در اینجا شهادت زنان چه به صورت تنهایی و چه منضم به شهادت مردان اعتباری ندارد، بلکه با شهادت آن‌ها در جایی که جنایت موجب قصاص است دیه نیز ثابت نمی شود. آری، شهادت زنان در جنائتی که موجب دیه می شود مانند قتل خطایی یا شبیه عمد و در جراحاتی که موجب قصاص نمی شوند مانند جراحت هائمه و بالاتر از آن پذیرفته می شود و بنا به نظر مشهور فقها جنایت موجب قصاص با شهادت یک شاهد مرد و سوگند مدعی ثابت نمی شود (الموسوی الخمينی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۲۵ و ر. ک: الطوسی، ۱۴۰۰ ق.، ص ۷۴۰ و ۷۴۱؛ الطرابلسی، ۱۴۰۶ ق.، ج ۲، ص: ۴۹۹؛ الحلی، ۱۴۰۸ ق.، ج ۴، ص ۲۰۳؛ الأسدی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۳، ص ۶۱۲ - ۶۱۵؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۲، ص ۲۰۸ و ۲۰۹ و ...).

بر اساس همین راهبرد قانون گذار در ماده ۱۹۹ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ مقرر داشته است:

نصاب شهادت در کلیه جرائم، دو شاهد مرد است مگر در زنا، لواط، تفخیز و مساحقه که با چهار شاهد مرد اثبات می گردد. برای اثبات زناى موجب حد جلد، تراشیدن و یا تبعید، شهادت دو مرد و چهار زن عادل نیز کافی است. زمانی که مجازات غیر از موارد مذکور است، حداقل شهادت سه مرد و دو زن عادل لازم است. در این مورد هرگاه دو مرد و چهار زن عادل به آن شهادت دهند تنها حد شلاق، ثابت می شود. جنایات موجب دیه با شهادت یک شاهد مرد و دو شاهد زن نیز قابل اثبات است.

چنانکه ملاحظه کردید؛ نصاب بینة برای اثبات جرایم زنا، لواط، تفخیز و مساحقه را چهار شاهد مرد عادل یا سه شاهد مرد عادل همراه دو زن عادل قرار داد و در مجازات‌های سبک‌تر این جرایم، شهادت دو مرد و چهار زن را نیز پذیرفته است؛ لیکن در جرایم موجب قصاص نصاب در بینة را شهادت دو مرد دانسته است. زیرا از عبارت عام "کلیه جرایم" در صدر ماده، جرایم زنا، لواط، تفخیز و سحر استثناء گردید و بقیه جرایم از جمله جرایم موجب قصاص تحت همان عبارت عام باقی ماندند.

گفتنی است علاوه بر مطلب گفته شده در مورد تفاوت نصاب بینة در این دو گروه از جرایم، تفاوت دیگری را نیز سیاست جنایی اسلام در همین بحث در راستای توسعه در ادله اثبات جرایم بر ضد جسمانی بر خلاف جرایم حدی عفا فی نظر

گرفته است و آن این که، شهادت بر شهادت را در اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی پذیرفته است، در حالی که در جرایم حدی عفا فی نپذیرفته است:

الطرف الرابع فی الشهادة علی الشهادة و هی مقبولة عندنا فی الجملة بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل لعل المحکی منه علی ذلك متواترة، كما أنه یمکن دعوی القطع به من مجموع النصوص المستفاد منها ذلك صریحا و فحوی، و کیف كان فهی مقبولة فی حقوق الناس غیر الحد منها عقوبة كانت كالقصاص، أو غیر عقوبة ... نعم لا تقبل فی الحدود المبنیة علی التخفیف و الدرء بالشبهة؛ شق چهارم بحث درباره شهادت بر شهادت است و آن از نظر ما (امامیه) در مجموع پذیرفته است بدون این که مخالفی در آن ببینم، بلکه اجماع منقول و محصل بر این نظر است، بلکه حکایت اجماع در این باره متواتر است. همان طوری که ممکن است ادعای قطع بر این نظر از مجموع نصوصی که این مطلب از آن ها به صراحت یا غیر صریح استفاده می شود و در هر صورت شهادت بر شهادت (به عنوان دلیل اثبات) در حقوق الناس - به غیر از حقوق الناسی که حد است - پذیرفته است خواه مجازات باشد مانند قصاص یا غیر مجازات ... آری، (اما) در حدود که مبنی بر تخفیف و دفع به شبهه است پذیرفته نمی شود (النجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰ و ر. ک: الطوسی، ۱۴۰۷ ق، الخلاف، ج ۵، ص ۴۶ و ۴۷ و ج ۶، ص ۳۱۳؛ الحلّی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ العاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹ و ۲۷۰ و ...).

چنان که قانون گذار نیز در قانون مجازات اسلامی بر همین عقیده است و ماده ۱۸۹ ق. م. ا. مقرر داشته است:

جرائم موجب حد و تعزیر با شهادت بر شهادت اثبات نمی شود لکن قصاص، دیه و ضمان مالی با آن قابل اثبات است.

کمیت اقرار

سیاست جنایی اسلام با تقلیل در کمیت نصاب دلیل اقرار برای اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی، گامی دیگر در راستای راهبرد حداکثری کردن ادله اثبات این جرایم برداشته است. توضیح بیشتر این که سیاست جنایی اسلام در موضوع اثبات جرایم جنسی از قبیل زنا، لواط، تفخیز و مساحقه، چهار مرتبه اقرار را لازم دانسته است. حتی در دیگر جرایم حدی مانند سرقت، شرب خمر و ... دو بار اقرار را لازم دانسته است. لیکن در اثبات جرایم بر ضد تمامیت جسمانی به یک بار اقرار بسنده می کند:

اما اثبات این جرم با اقرار، پس یک بار اقرار در آن کفایت می‌کند. در حالی که این نظر موافق اکثر فقهاست؛ بلکه عموم متأخرین از فقها مگر افراد نادری بر همین نظر هستند. به دلیل عموم ادله و خصوص ظاهر روایت مرسل و مرفوعی که خواهد آمد و غیر آن و لکن بعضی از اصحاب مانند شیخ طوسی و ابن ادریس و ابن براج و یحیی بن سعید بر اساس آنچه که از این‌ها نقل شده است دو بار اقرار را شرط می‌کنند ولی ما دلیلی برای این نظر بعضی نمی‌شناسیم مگر احتیاط در خونی که با این ادله معارضه نمی‌کند. در عین حالی که معارضه به مثل خودش و عدم بطلان خون مسلمان است و به همین جهت عدم بطلان خون مسلمان است که در مجموع شهادت زنان و بچه‌ها و قسامه مدعی در آن پذیرفته شد تا قول خدای متعال "و برای شما در قصاص حیات است" محقق گردد و قیاس این جرم به سرقت نزد ما ممنوع است؛ علاوه بر این که بین این دو فرق وجود دارد به دلیل ضرورت بودن سرقت از حقوق الهی‌ای که مبنی بر تخفیف و مسامحه است و لذا با توبه ساقط می‌شود بر خلاف حقوق انسان‌ها که با توبه ساقط نمی‌شود (النجفی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۲، ص ۲۰۳ و ۲۰۴. و ر. ک: الطرابلسی، ۱۴۰۶ ق.، ج ۲، ص ۴۹۹؛ الحلّی، ۱۴۱۰ ق.، ج ۳، ص ۳۳۸؛ الحلّی، ۱۴۰۸ ق.، ج ۴، ص ۲۰۳؛ الأسدی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۳، ص ۶۱۲؛ الطباطبایی، ۱۴۱۸ ق.، ج ۱۶، ص ۲۶۴ و ۲۶۵؛ العاملی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۱۵، ص ۱۷۴ و ۱۷۵ و ...).

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

الف- چهار بار در زنا، لواط، تفریح و مساحقه

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

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

اجازه بازداشت

سیاست جنایی اسلام در بخش سیاست کیفری خود علی‌رغم پذیرش زندان به عنوان یکی از واکنش‌های کیفری در قبال برخی از جرایم مانند مجازات جرم سرقت حدی در صورت تکرار آن در مرتبه سوم یا در برخی از تعزیرات منصوص، اقبال چندانی به مجازات حبس نشان نداده است که شاید به جهت پیامدها و آسیب‌های فراوان آن نسبت به زندانی یا اطرافیان وی باشد. اما نسبت به بازداشت متهم تنها در دو مورد در روایات تصریح گردید و در منابع فقهی مورد بحث قرار گرفته است که هر دو مورد هم در اتهام به ارتکاب جرایم بر ضد تمامیت جسمانی برای ایجاد فرصت جهت ارائه ادله اثبات است. علامه حلی می‌گوید:

شیخ طوسی در نهاییه گفت: متهم به قتل باید شش روز زندانی شود. پس اگر مدعی بینه بر ادعایش اقامه کند یا دعوا را با متهم حل و فصل کرد، چه خوب و گرنه متهم آزاد می‌شود. ابن براج از همین نظر شیخ طوسی پیروی کرده است ولی ابن حمزه گفته است که متهم سه روز زندانی می‌شود و ابن ادریس گفته است که این روایت دلیلی ندارد که کمکش کند، بلکه این روایت مخالف ادله (دادرسی و اثبات) است و شیخ طوسی _ رحمت الله علیه _ بر روایت سکونی از امام صادق - علیه السلام - اعتماد کرده است که فرمود: همانا پیامبر - صلی الله علیه و آله - در اتهام به خون شش روز زندانی می‌کرد. پس اگر اولیای دم بینه می‌آوردند (برابر آن حکم می‌کرد) و گرنه رهاش می‌کرد.

و تحقیق این است که بگوییم: اگر اتهام به دلیل و جهتی برای حاکم حاصل گردد، شش روز زندانی کردن او برای عمل به روایت و محافظت نفوس از اتلاف لازم است و اگر این اتهام برای غیر حاکم حاصل شود، به جهت عمل به اصل (برائت) زندانی کردن متهم جایز نیست (الأسدی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۱۷ و ۳۱۸).

مستند این حکم نیز چنان‌که در کلام فوق آمده است روایت سکونی از امام صادق "علیه السلام" و ایشان از پیامبر اسلام "صلی الله علیه و آله" است (الکلبینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۵۳۴). اگرچه روایات سکونی مورد مناقشه است اما در نهایت نزد فقها مورد اعتماد و معتبر است (الخوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۲۴۹).

هر چند درباره برخی از جزئیات این بازداشت مانند این‌که این حکم مختص قتل است یا این‌که جنایت کمتر از نفس را نیز شامل است (ر. ک: الارdebیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۱۳ و ۲۱۴)، یا این‌که مدت زمان بازداشت شش روز است یا سه روز

و یا یک سال (ر. ک: الطباطبایی الحائری، ۱۴۱۸ق.، ج ۱۶، ص ۲۷۲ و ۲۷۳)، یا این که این بازداشت منوط به تقاضای ولی دم است یا خیر، صرف شکایت و اتهام زنی او کافی است (ر. ک: الطباطبایی الحائری، ۱۴۱۸ق.، ج ۱۶، ص ۲۷۴) و یا حصول تهمت شرط است یا نیازی به آن نیست (ر. ک: الخوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۲۴۹) مورد اختلاف است، لیکن اصل لزوم بازداشت و لو به صورت حداقلی یعنی با لحاظ تمام این شروط در سه روز مورد پذیرش و اتفاق است و همین مقدار برای اثبات راهبرد حداکثری کردن ادله اثبات سیاست جنایی اسلام در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی کافی است. زیرا در استدلال بر اتخاذ چنین موضع استثنایی در سیاست جنایی اسلام درباره اثبات این نوع از جرایم گفته اند:

أَنَّ فِيهِ احتیاطاً فی تفتیش الدماء؛ همانا این روش یک روش احتیاطی برای تفتیش در خون است (یوسفی، ۱۴۱۰ق.، ج ۲، ص ۶۱۶).

همچنین، سیاست جنایی اسلام در راستای همین راهبرد در جایی که کسی فرد متهم به قتل را فراری دهد به قاضی اجازه داده است شخص فراری دهنده را بازداشت کند تا زمانی که متهم را معرفی کند یا متهم خودش را تسلیم کند. لذا فقها گفته اند:

و من خلص قاتل عمد من أولیاء مقتوله قسراً أخذ بآحضاره فإن أحضره و الا حبس حتی یحضره فان مات القاتل فعليه الدیة؛ و کسی که قاتل عمد را به زور از دست اولیای مقتول رها کند و فراری دهد، موظف است به حاضر کردن قاتل و اگر او را حاضر کرد (مطلوب حاصل است) و گرنه زندانی می شود تا زمانی که قاتل را حاضر کند و اگر قاتل در زمان فرار مرد دیه به عهده شخص فراری دهنده است (الحلبی، ۱۴۰۳ق.، ص ۳۹۵ و ر. ک: الحللی، ۱۴۰۵ق.، ص ۵۷۱؛ الموسوی الخوئی، ۱۴۲۲ق.، ج ۴۲، ص: ۱۵۵؛ السبزواری، ۱۴۱۳ق.، ج ۲۸، ص: ۳۱۲ و ...).

مستند این نظر روایت حریر از امام صادق - علیه السلام - است:

حریر می گوید: از امام پرسیدم درباره مردی که مرد دیگری را از روی عمد کشت و او را پیش والی بردند. پس والی او را تسلیم اولیای دم مقتول کرد تا او را قصاص کنند. در این اثنا گروهی به اولیای دم حمله کردند و قاتل را از دست آنها رها ساختند، (حکمش چیست)؟

امام فرمود: افرادی که قاتل را از دست اولیای دم رها ساختند زندانی می شوند تا وقتی که او را بیاورند (و تسلیم کنند).

پرسیده شد: اگر در زمانی که آنها در زندانی هستند، قاتل بمیرد (حکم چیست)؟

امام فرمود: اگر قاتل در این حال بمیرد، بر عهده فراری دهندگان دیه است که باید همگی آن را به اولیای مقتول بپردازند (الکلینی، ۱۴۲۹ ق.، ج ۱۴، ص ۳۱۸).

این روایت را شیخ صدوق (ر. ک: القمی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۴، ص ۱۰۹) و شیخ طوسی (ر. ک: الطوسی، ۱۴۰۷ ق.، ج ۱۰، ص ۲۲۳) نیز با سند خود آورده‌اند و به لحاظ سندی هر سه سند صحیح (ر. ک: المجلسی الاصفهانی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۲۴، ص ۳۸؛ المجلسی الاصفهانی، ۱۴۰۶ ق.، ج ۱۶، ص: ۴۷۰ و الموسوی الخوئی، ۱۴۲۲ ق.، ج ۴۲، ص: ۱۵۵) و به لحاظ دلالت نیز روشن است.

این که می‌بینیم در سیاست جنایی اسلام علی‌رغم عدم اقبال به مجازات زندان، در دو مورد بازداشت را می‌پذیرد و آن دو مورد هم در جرایم بر ضد تمامیت جسمانی است، بیانگر راهبرد اثبات حداکثری این جرایم و اهتمام این سیاست در اثبات این جرایم می‌باشد.

ظاهراً سیاست جمهوری اسلامی ایران در این باره تا حدودی متفاوت از سیاست جنایی اسلام است و الزام به بازداشت متهم در قتل را برداشته است. اگرچه قانون‌گذار در قانون آیین دادرسی کیفری بازداشت متهم را به عنوان یکی از قرارهای تأمین در ماده ۲۱۷ ق. آ. د. ک. پذیرفته است؛ اما در ماده ۲۳۷ ق. آ. د. ک. الزام به بازداشت حتی در اتهام به قتل را نپذیرفته است و به قاضی اجازه داده است که فقط در صورت وجود هر یک از شرایط سه‌گانه مذکور در ماده ۲۳۸ ق. آ. د. ک. قرار بازداشت متهم را صادر نماید و تشخیص ضرورت صدور قرار بازداشت را به عهده قاضی گذاشته است. لذا اگر او ضرورت ندید حتی در اتهام به قتل نیز می‌تواند قرار بازداشت صادر نکند.

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

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

راهبرد احتیاط در خون

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

عدم پذیرش تکرار سوگند در ناحیه مدعی

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

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

اگرچه برخی این روایت را به لحاظ سندی ضعیف دانسته‌اند (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق.، ص ۵۵۲)، لیکن روایت صحیح (الموسوی الخویی، ۱۴۲۲ق.، ج ۴۲، ص ۱۲۷) برید بن معاویه از امام صادق علیه السلام (الطوسی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱۰، ص ۱۶۶) و روایت صحیح (الموسوی الخویی، ۱۴۲۲ق.، ج ۴۲، ص ۱۲۷) زراره از امام صادق علیه السلام (الطوسی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱۰، ص ۱۶۶ و ۱۶۷) موضوع سوگند پنجاه مرد را به صراحت بیان می‌کنند و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از انصار می‌خواهد که پنجاه نفر حاضر کنند که سوگند بخورند، نه این که پنجاه سوگند بخورند (الکلینی، ۱۴۲۹ق.، ج ۱۴، ص ۵۱۴ و ۵۱۵). تمامی این‌ها همین مطلب روایت محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام را تأیید می‌کنند؛ هرچند اگرچه در این روایات تعبیر علت قسامه نیامده است اما سوگند پنجاه نفر را که موضوع اصلی این روایات است بیان می‌کنند و همین مقدار برای تأیید روایت محمد بن سنان کافی است.

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

احتمال یا نظر اول: شرطیت تعدد سوگندخورندگان در ناحیه مدعی و مدعی علیه (عدم پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی و مدعی علیه)

احتمال یا نظر دوم: عدم شرطیت تعدد سوگندخورندگان در ناحیه مدعی و مدعی علیه (پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی و مدعی علیه)

احتمال یا نظر سوم: شرطیت تعدد سوگندخورندگان در ناحیه مدعی و عدم شرطیت تعدد سوگندخورندگان در ناحیه مدعی علیه (عدم پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی و پذیرش تکرار سوگند از سوی مدعی علیه)

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

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

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

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

گروه اول، روایاتی است که فقط اصل قسامه و تشریح آن را بیان می‌کنند و هیچ نظری به چگونگی اقامه آن و تعداد آن ندارند مانند روایت صحیح حلبی از امام صادق علیه السلام، روایت صحیح ابن سنان و

گروه دوم، روایاتی هستند که می‌گویند قسامه عبارت است از پنجاه مرد یا نفر که ظاهرشان اشتراط تعدد سوگندخورندگان و پنجاه نفر است؛ مانند روایت صحیح برید بن معاویه از امام صادق علیه السلام و روایت صحیح زراره.

ظاهر این روایات شرطیت تعدد سوگندخورندگان به میزان پنجاه مرد در دو طرف اثبات و نفی دعوا با هم است.

گروه سوم روایاتی است که دلالت دارند بر اعتبار پنجاه سوگند و آن فقط یک روایت معتبر مسعده بن زیاد از امام صادق علیه السلام که گفته می‌شود مقتضای اطلاقش، کفایت پنجاه سوگند و لو از مدعی واحد است (الطوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۰۶)؛ اما نکته قابل توجه این که این روایت فقط درباره منکر و نفی تهمت است نه درباره مدعی و اثبات قتل.

گروه چهارم، روایاتی است که درباره حکم به قسامه در جراحات می باشد که شش نفر در جراحات دارای هزار دینار دیه و در مقدار دیه کمتر به همین نسبت کمتر است و این در کتاب ظریف که متعرض احکام و فتاوی امیر مؤمنان علیه السلام در دیات است، آمده است. اگرچه کتاب ظریف مرفوع است اما به جهت شهرتش بین روایات می توان ادعای اعتبار آن را داشت و همین طور، به جهت اسناد متعددی بعضا معتبری که دلالت بر قرائت آن بر ائمه و امضای آنان را دارد و اتفاقا آنچه که مربوط به بحث ما است طریق معتبری دارد و آن معتبره یونس بن عبد الرحمن از امام رضا علیه السلام است که می گوید قسامه در جنایت عمدی بر نفس سوگند پنجاه مرد قرار داده شده است. تا این که می رسد به قسامه در جراحات و می گوید:

همچنین است قسامه در تمام جراحات؛ پس اگر کسی برای مجنی علیه نباشد که با او سوگند بخورد سوگند بر او تکرار می شود (الطوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۶۹). در این گروه از روایات بر تکرار سوگند تصریح شده است اما این روایات درباره جراحات و پرداخت دیه است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۵۶ - ۶۱ و ر. ک: الحسینی الحائری، ۱۴۲۳ ق، ص ۵۶۰ - ۵۶۵).

بنا بر این روایات نظریه پذیرش تکرار سوگند از ناحیه مدعی در قصاص را حمایت نمی کنند.

شرطیت لوث برای ورود قسامه به عنوان دلیل اثبات دعوا - که پیشتر توضیح داده شد - نیز از باب احتیاط در خون است تا این دلیل مورد سوء استفاده قرار نگیرد.

بر همین اساس، سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران نیز به جهت احتیاط در خون و جلوگیری از ریخته شدن خون بی گناه، تکرار سوگند در اثبات قتل عمدی را پذیرفته است و در ماده ۳۳۶ ق. م. ا. مقرر داشته است:

نصاب قسامه برای اثبات قتل عمدی، سوگند پنجاه مرد از خویشاوندان و بستگان مدعی است. با تکرار سوگند قتل ثابت نمی شود.

لیکن در صورتی که قسامه متوجه متهم گردد بر اساس همین سیاست، تکرار سوگند را پذیرفته است و در ماده ۳۳۸ ق. م. ا. مقرر کرده است:

در صورتی که شاکی از متهم درخواست اقامه قسامه کند، متهم باید برای برائت خود، اقامه قسامه نماید که در این صورت، باید حسب مورد به مقدار نصاب مقرر، اداءکننده سوگند داشته باشد. اگر تعداد آنان کمتر از نصاب باشد، سوگندها تا تحقق

نصاب، توسط آنان یا خود او تکرار می‌شود و با نداشتن اداءکننده سوگند، خود متهم، خواه مرد باشد خواه زن، همه سوگندها را تکرار می‌نماید و تبرئه می‌شود.

گفتنی است که هرچند مقنن در جنایت بر مادون نفس تکرار سوگند از سوی مدعی را پذیرفته است اما آن را مثبت قصاص ندانسته و فقط مثبت دیه دانسته است و در ماده ۴۵۶ ق.م.ا. مقرر داشته است:

در جنایت بر اعضاء و منافع اعم از عمدی و غیرعمدی در صورت لوٹ و فقدان ادله دیگر غیر از سوگند منکر، مجنی^۱ علیه می‌تواند با اقامه قسامه به شرح زیر، جنایت مورد ادعاء را اثبات و دیه آن را مطالبه کند. لکن حق قصاص با آن ثابت نمی‌شود.

الف- شش قسم در جنایتی که دیه آن به مقدار دیه کامل است.

ب- پنج قسم در جنایتی که دیه آن پنج ششم دیه کامل است.

پ- چهار قسم در جنایتی که دیه آن دو سوم دیه کامل است.

ت- سه قسم در جنایتی که دیه آن یک دوم دیه کامل است.

ث- دو قسم در جنایتی که دیه آن یک سوم دیه کامل است.

ج- یک قسم در جنایتی که دیه آن یک ششم دیه کامل یا کمتر از آن است.

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

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

عدم پذیرش قصاص در موارد شبهه

تدبیر دیگری که سیاست جنایی اسلام پیش بینی کرده است برای این که خون کسی به ناحق به عنوان قصاص ریخته نشود، قاعده "درء" است؛ هرچند امکان دارد با اعمال این قاعده در برخی موارد مجرمی از تحمل مجازات رهایی یابد. اما

سیاست جنایی اسلام ترجیح داده است مجرمی از مجازات برهد تا این که بی گناهی به ناحق مجازات گردد و به دیگر بیان، "ا شتبه در برائت" را بر "ا شتبه در مجرمیت" برتری داده است. مستند این قاعده روایتی مرسل از پیامبر اسلام است که می فرماید:

"ادْرءُوا الْخُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ." حدود را در موارد شبهه رها کنید (القمی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۴، ص ۷۴).

اگرچه این روایت مرسل است، لیکن فقها بر اساس آن فتوا داده اند (ر. ک: القمی، ۱۴۱۵ ق.، ص ۴۳۷؛ الحلی، ۱۴۱۰ ق.، ج ۲، ص ۱۷۹؛ الطوسی، ۱۳۸۷ ق.، ج ۸، ص ۴۳؛ الحلی، ۱۴۰۵ ق.، ص ۵۴۸؛ اسدی، ۱۴۱۴ ق.، ج ۱۰، ص ۳۱۲) و نسبت به آن شهرت عملی وجود دارد و این شهرت ضعف سندی روایت را جبران می کند. گفتنی است که واژه "حدود" در این قاعده و روایت شامل مجازات قصاص نیز می گردد و فقها آن را در مباحث قصاص جریان داده اند (ر. ک: اسدی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۹، ص ۴۵۹؛ العاملی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۱۵، ص ۳۴۹؛ الارdebیلی، ۱۴۰۳ ق.، ج ۱۴، ص ۲۴۴ و ۳۳۸؛ النجفی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۴۲، ص ۲۶). به عنوان مثال در مورد دو نفر که مدعی ابوت فرزندی مجهول الهویه و پیدا شده باشند، اگر قبل از آنکه بر اساس قرعه فرزند به یکی از آنها ملحق شود، یکی از دو مدعی ابوت، او را بکشند، مرحوم محقق و نیز صاحب جواهر قائل به عدم قصاص شده اند؛ به دلیل این که احتمال ابوت در طرف قاتل وجود دارد؛ بنابر این، شرط قصاص که انتفای ابوت در واقع باشد، وجود ندارد. به علاوه در این مورد اشکال هجوم بر دماء با عروض شبهه نیز مطرح می گردد (النجفی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۴۲، ص ۱۷۱).

در راستای تجلی این قاعده در مقررات کیفری ایران ماده ۱۲۰ ق. م. ا. مقرر می دارد:

هرگاه وقوع جرم یا برخی از شرایط آن و یا هر یک از شرایط مسئولیت کیفری مورد شبهه یا تردید قرار گیرد و دلیلی بر نفی آن یافت نشود حسب مورد جرم یا شرط مذکور ثابت نمی شود.

نتیجه‌گیری

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

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

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

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

منابع

۱. الاردبیلی، احمد بن محمد؛ (۱۴۰۳ ق.). *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ اول.

٢. الأسدي، حسن بن يوسف (علامة حلّي)؛ (١٤١٣ق.). قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام. قم - إيران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چ اول.
٣. الأسدي، حسن بن يوسف بن مطهر (علامة حلّي)؛ (١٤١٤ق.). تذكره الفقهاء، قم - إيران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چ اول.
٤. الأسدي، حسن بن يوسف بن مطهر (علامة حلّي)؛ (١٤١٣ق.). مختلف الشيعه في أحكام الشريعة. قم - إيران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چ دوم.
٥. الأسكافي، ابن الجنيد؛ (١٤١٦ق.). فتاوى ابن الجنيد. الشيخ على پناه الاشتهاردی، قم - إيران، مؤسسه النشر الاسلامي، چ اول.
٦. الحسيني الحائري، السيد كاظم؛ (١٤٢٣ق.). القضاء في الفقه الاسلامي، قم، مجمع الفكر الاسلامي، بی چا.
٧. الحلبي، تقى الدين بن نجم الدين (ابوالصلاح الحلبي)؛ (١٤٠٣ق.). الكافي في الفقه. اصفهان - إيران، كتابخانه عمومي امام امير المؤمنين عليه السلام، چ اول.
٨. الحلبي، جعفر بن الحسن (محقق حلّي)؛ (١٤٠٨ق.). شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام. قم - إيران، مؤسسه اسماعيليان، چ دوم.
٩. الحلبي، محمد بن ادريس؛ (١٤١٠ق.). السرائر. قم، جامعه المدرسين، چ دوم.
١٠. الحلبي، يحيى بن سعيد؛ (١٤٠٥ق.). الجامع للشرائع. قم - إيران، مؤسسه سيد الشهداء العلميه، چ اول.
١١. الخوانساري، السيد احمد؛ (١٣٥٥). جامع المدارك في شرح مختصر النافع. تهران - إيران، مكتبه الصدوق، چ دوم.
١٢. السبزواري، السيد عبد الأعلى؛ (١٤١٣ق.). مهذب الأحكام. قم - إيران، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، چ چهارم.
١٣. الطباطبائي الحائري، السيد على بن محمد؛ (١٤١٨ق.). رياض المسائل. قم - إيران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چ اول.

۱۴. الطرابلسی، عبد العزیز بن براج؛ (۱۴۰۶ق.). المہذب. قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدر سین حوزہ علمیہ قم، چ اول.
۱۵. الطوسی، محمد بن حسن؛ (۱۳۸۷ق.). المبسوط فی فقہ الإمامیہ. تہران - ایران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چ سوم.
۱۶. الطوسی، محمد بن الحسن؛ (۱۴۰۷ق.). الخلاف. قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزہ علمیہ قم، چ اول.
۱۷. الطوسی، محمد بن حسن؛ (۱۴۰۰ق.). النہایہ فی مجرد الفقہ و الفتاوی. بیروت - لبنان، دار الكتاب العربی، بی چا.
۱۸. الطوسی، محمد بن الحسن؛ (۱۴۰۷ق.). تہذیب الأحکام. تہران، دار الکتب الإسلامیہ، چ چهارم.
۱۹. العاملی، زین الدین بن علی (شہید ثانی)؛ (۱۴۱۳ق.). مسالک الأفہام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم - ایران، مؤسسہ المعارف الإسلامیة، چ اول.
۲۰. العکبری بغدادی، محمد بن محمد (الشیخ المفید)؛ (۱۴۱۵ق.). الانتصار فی انفرادات الإمامیہ. قم - ایران، مؤسسہ النشر الاسلامی، بی چا.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن؛ (۱۴۰۶ق.). الوافی. اصفہان - ایران، مکتبہ الامام امیر المؤمنین علی (علیہ السلام) العامہ، چ اول.
۲۲. القمی، محمد بن علی ابن بابویہ (صدوق)؛ (۱۳۸۶ق.). علل الشرائع. قم، کتابفروشی داوری، چ اول.
۲۳. القمی، محمد بن علی ابن بابویہ (صدوق)؛ (۱۴۱۵ق.). المقنع. قم - ایران، مؤسسہ امام ہادی علیہ السلام، چ اول.
۲۴. القمی، محمد بن علی ابن بابویہ (صدوق)؛ (۱۴۱۳ق.). من لا یحضرہ الفقیہ. قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزہ علمیہ قم، چ دوم.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ (۱۴۲۹ق.). الکافی، قم، دار الحدیث، چ اول.
۲۶. المجلسی الإصفہانی، محمد باقر؛ (۱۴۰۴ق.). مرآة العقول. تہران، دار الکتب الإسلامیہ، چ دوم.

۲۷. المجلسی الاصفهانی، محمد باقر؛ (۱۴۰۶ ق.). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم، کتابخانه آیه مرعشی نجفی، چ اول.
۲۸. مرعشی، سید محمد حسن؛ (۱۳۷۹). دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام. تهران، نشر میزان، چ اول.
۲۹. الموسوی الخمینی، السید روح الله؛ (۱۳۹۲). تحریر الوسیله. تهران - ایران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره)، چ سوم.
۳۰. الموسوی الخویی، السید ابوالقاسم؛ (۱۴۲۲ ق.). مبانی تکملة المنهاج (موسوعه). قم - ایران، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، چ اول.
۳۱. النجفی، محمد حسن؛ (۱۴۰۴ ق.). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی، چ هفتم.
۳۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ (۱۴۲۳ ق.). قراءات فقهیه معاصره. قم - ایران، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چ اول.
۳۳. الیوسفی، الحسن بن ابی طالب (الفاضل الآبی)؛ (۱۴۱۰ ق.). کشف الرموز چ اول، قم، جامعه المدرسین،

- Al-Akbari Baghdadi, M.; (1994). Al-Entesar. Qom - Iran, Al-Nashar al-Islami Institute. (in Arabic)*
- Al-Amili, Z. D.; (1992). Masalak al Afham. Qom - Iran, Islamic Encyclopaedia Foundation, first edition. (in Arabic)*
- Al-Ardabili, A.; (1983). Majma al-Fedat wa Al-Barhan in the description of guidance of the mind. Qom - Iran, Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom, first edition. (in Arabic)*
- Al-Asadi, H.; (1992). Ghayaed Al-Ahkam. Qom - Iran, Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom, first edition. (in Arabic)*
- Al-Asadi, H.; (1993). Tadhkirat al-fuqaha, Qom - Iran, Al-Bayt Institute, peace be upon them, first edition. (in Arabic)*
- Al-Asadi, H.; (1992). Mukhtalaf al-Shi'a. Qom - Iran, Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom, Second edition. (in Arabic)*
- Al-Askafi, Ibn Al-Junaid; (1995). fatawa ibn al junaid. Al-Sheikh Ali Panah Al-Ashthardi, Qom - Iran, Al-Nashar al-Islami Publishing House, first edition. (in Arabic)*
- Faiz Kashani, M.; (1986). Al-Wafi. Isfahan - Iran, School of Imam Amir al-Mu'minin Ali , first edition. (in Arabic)*
- Al-Halabi, T. (Abul Salah al-Halabi); (1983). al-Kafi. Isfahan - Iran, Public library of Imam Amir al-Mu'minin, peace be upon him, first edition. (in Arabic)*
- Al-Hali, J. (researcher of Al-Hali); (1988). sharae al salam. Qom - Iran, Ismailian Institute, Second edition. (in Arabic)*
- Al-Hali, M.; (1990). Al- saraer. Qom, Al Madrasin University, Second edition. (in Arabic)*
- Al-Hali, Y. ; (1985). Al-Jame L-lsharae. Qom - Iran, Seyyed Al-Shahada Al-Elamiya Foundation, first edition. (in Arabic)*

- Hashemi Shahroudi, M.; (2002). *Readings of Contemporary Jurisprudence. Qom - Iran, Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopaedia on the Religion of Ahl al-Bayt, peace be upon them, First edition. (in Arabic)*
- Al-Hosseini Al-Hairi, K.; (2002). *Al-Qadaa fi Fiqh al-Islami, Qom, Jamaal al-Fikr al-Islami. . (in Arabic)*
- Al-Khansari, A.; (1977). *al-Madarik al ahkam. Tehran - Iran, Maktaba al-Sadooq, Second edition. (in Arabic)*
- Al-kolani, M.; (2008). *Kafi, Qom, Dar al-Hadith, First edition. (in Arabic)*
- Al-Majlisi al-Isfahani, M. B.; (1984). *Mer'at al-'Oghool. Tehran, Dar al-Katb al-Islamiya, First edition. (in Arabic)*
- Al-Majlisi al-Isfahani, M. B.; (1986). *Malazo al-akhyar. Qom, Aye Marashi Najafi's verse library, First edition. (in Arabic)*
- Marashi, M. H.; (2001). *A new approach to the Islamic criminal law. Tehran, Mizan Publishing House, First edition. (in Persian)*
- Al-Mousavi Al-Khomeini, R.; (2001). *Tahrir al-Wasila. Tehran - Iran, Imam Al-Khomeini's Editing and Publishing Foundation (Quds Sareh), Third edition. (in Arabic)*
- Al-Mousavi Al-Khoei, A.; (2001). *Mabani Takmele Al-menhaj (encyclopedia). Qom - Iran, Imam Al-Khoei Works Restoration Foundation, First edition. (in Persian)*
- Al-Najafi, M. H.; (1984). *Jawaharlal Kalam in the explanation of the laws of Islam. Beirut-Lebanon, Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi, seventh edition. . (in Arabic)*
- Al-Qami, M.(1966). *Elal al-sharaye. Qom, Davari Bookstore, first edition. (in Arabic)*
- Al-Qami, M.; (1994). *Al-Moghne. Qom - Iran, Imam Hadi Institute, first edition. (in Arabic)*
- Al-Qami, M.; (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih. Qom - Iran, Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom, Second edition. (in Arabic)*
- Al-Sabzwari, A. A.; (1992). *Mahezab al-Ahkam. Qom - Iran, Al-Manar Institute - Hazrat Ayatollah's office, Fourth edition. (in Arabic)*
- Al-Tabatabayi al-Hairi, A.li; (1997). *Riyad al-Masal. Qom - Iran, Al-Bayt Institute, first edition. (in Arabic)*
- Al-Tarabulsi, A. A.; (1986). *Al- Mahezab. Qom - Iran, Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom, first edition. (in Arabic)*
- Al-Tousi, M.; (1967). *Al-Mabusut. Tehran - Iran, Al-Mortazawi Library for Revival of Al-Jaafari Antiquities, Third edition. (in Arabic)*
- Al-Tousi, M.; (1987). *Al-Khalaf. Qom - Iran, Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom, first edition. (in Arabic)*
- Al-Tousi, M.; (1980). *Al-Nahayah. Beirut - Lebanon, Dar Al Kitab Al Arabi. (in Arabic)*
- Al-Tousi, M.; (1987). *Tahzeeb al-Ahkam. Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya, Fourth edition. (in Arabic)*