

## بررسی مبانی عدالت در جرایم موجب حد از منظر آیات و روایات

فاطمه شوری\*

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۱

فیصل شریفی پور\*\*

تاریخ پذیرش: ۹۹/۳/۲۱

### چکیده

این مقاله سعی می‌کند با تحقیق در آیات، روایات، دلیل عقلی و بناء عقلا راهکار مناسب جهت حل شبهات مطرح شده ارائه نماید. با توجه به اینکه احکام دائر مدار مصلحت و مفسده می‌باشند، پیش بینی جرایم موجب حد الزامی می‌باشد، زیرا نقش مجازات‌ها، حفظ اعتدال فرد و جامعه از طریق حفظ ارزش‌ها می‌باشد. ترجیح داشتن مصلحت نوعیه بر مصلحت شخصی، اهداف مجازات و عدالت کیفری اقتضا دارد که در حدود مانند تعزیرات، اوضاع و احوال، شرایط، زمان و مکان و ویژگی‌های هر یک از مجرمین در تعیین مجازات حدی به آن معنای گسترده تأثیرگذار نباشد و این موضوع با عدالت کیفری ناسازگار نیست بلکه عین عدالت است زیرا عدالت به معنای قرار دادن هر چیزی در محل خودش است. لذا ضرورت ندارد که رعایت عدالت در انواع جرایم با هم متشابه باشد؛ چراکه منظور از عدالتی که شارع مقدس به آن دستور داده است، مراعات حقوقی است که اسلام آن را به رسمیت می‌شناسد و منظور از پیراستگی از ظلم، دوری از پایمال نمودن حقوقی است که خداوند متعال آن‌ها را معتبر می‌خواند. **کلیدواژگان:** مجازات، ادله استنباط، ارتکاز عقلی، مصلحت.

## مقدمه

اسلام دین قانون است، چنانکه در صدر اسلام دولت اسلامی بر اساس سلسله‌ای از قوانین، از جمله مقررات جزائی، تأسیس شد تا از امنیت روحی و جسمی، فردی و اجتماعی حراست کرده و از وقوع بزهکاری و گسترش فساد جلوگیری نماید و جهت استنباط احکام، کتاب، سنت، اجماع و عقل را به عنوان منابع استنباط معرفی نمود. این در حالی است که قواعد استنباط و فقهت می‌تواند بسیار باشند.

ادله استنباط، جایگاه جوشش فقه است و قواعد، اصول مسلم استخراج شده از آن منابع می‌باشد که در هماهنگ سازی محتوای منابع، پاسخگویی به فروع، پر کردن منطقه الفراغ و... مؤثر و مفید است. از جمله این قواعد، قاعده عدالت است.

در خصوص اینکه آیا احکام کیفری مطابق با قاعده عدالت است چالش‌ها و پاسخ‌های گوناگونی مطرح گردیده است. در این مقاله - که به روش توصیفی تحلیلی تدوین گردیده است - بر آن‌ایم با مذاقه در آیات و روایات، عدالت را به عنوان معیاری بسیار اثرگذار در استنباط احکام کیفری، مشخص نماییم. البته این مسأله شاخ و برگ‌های بسیار دارد و فضاهای تحقیق آن فراوان است لکن مقاله پیش رو به بررسی قلمرو عدالت در جرایم موجب حد می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که شرایط، اوضاع و احوال، زمان و مکان، ویژگی‌ها مجرم، توانایی او در تحمل مجازات، در جرایم حدی، با عدالت سازگار است زیرا مصلحت نوعی بر مصلحت شخصی ترجیح دارد.

## پیشینه تحقیق

مطابق بررسی‌هایی که نگارندگان مقاله پیش رو انجام داده‌اند باید گفت در زمینه مبانی عدالت تا کنون پژوهش‌هایی انجام شده است که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود: /حمدزاده (۱۳۹۵) در مقاله‌ای تحت عنوان «شاخص‌های کیفی عدالت از دیدگاه قرآن» یادآور می‌شود که مبانی عدالت از منظر قرآن با مبانی ارائه شده توسط مکاتب غیر دینی تمایز بارزی دارد زیرا قرآن با در نظر گرفتن شاخصه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی مبنایی را عنوان می‌کند که قابلیت تطبیق در ابعاد مختلف زندگی بشر را دارد زیرا عدالت را غیر از مساوات به شمار می‌آورد.

آقابابائی بنی (۱۳۹۷) در مقاله با عنوان «اجرای علنی حدود از نظر فقه و قانون» نویسنده اجرای علنی حدود را به جرم زنا اختصاص می‌داند و بر این عقیده است که باید به حداقل مقداری که علن را محقق می‌نماید اکتفا نمود تا با عدالت و حفظ حقوق مجرم تطبیق داشته باشد.

زندگی و عمرانی‌فر (۱۳۹۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «ممنوعیت یا مقبولیت تخفیف مجازات در جرایم مستوجب حد» دو دیدگاه موافق و مخالف و ادله آن‌ها مورد بازبینی قرار گرفته است سپس نویسنده به این نتیجه رسیده است که چون میزان، نوع و کیفیت مجازات حدی توسط شارع تعیین گردیده است امکان افزایش یا کاهش مجازات وجود ندارد اگرچه قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ تمایل به قابل تخفیف بودن مجازات حدی دارد.

لکن در مقاله حاضر با بررسی آیات و روایات و تبیین معنای عدالت در باب حدود این نتیجه حاصل شده است که در نظر نگرفتن مشخصه‌های فردی، هنگام تعیین مجازات حدی به علت ترجیح داشتن مصلحت نوعی بر مصلحت شخصی است که این امر با مبانی نیز عدالت سازگار است.

### معنای عدالت از منظر اهل لغت

راغب اصفهانی در «مفردات القرآن»، واژه عدالت و معادله را مقتضی معانی مساوات می‌داند و کلمه عدل و عدل را از لحاظ معنا به هم نزدیک می‌سازد و بیان می‌کند عدل در مواردی استعمال می‌گردد که تساوی و عدل بودن چیزی با بصیرت و درک باطنی فهمیده شود و یاد آور می‌شود عدالتی که در احکام الهی وجود دارد، به همین معنای مساوات است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۴۸).

### معنای اصطلاحی عدالت

معنای اصطلاحی کلمه عدل و عدالت به معنای لغوی آن نزدیک است که در قرآن و روایات و کلمات اهل ادب هم به کار رفته است، پس باید گفت با توجه به اینکه عدالت در فقه به دو قسم تقسیم می‌شود مقصود از عدالت اجتماعی «اعطاء کل ذی حق حقه»

است. در مقابل این معنا، عدالت فردی است و منظور از آن حالت نفسانی است که انسان را از انجام گناه کبیر و اصرار صغیره باز می‌دارد و در واقع انسان را ملزم می‌کند حدود الهی را رعایت نماید. پس هر فردی از افراد انسان، باید دارای ملکه عدالت شود تا نه به گناه آلوده گردد و نه از حد خود و حدود الهی تجاوز کند که ظلم و جور به دیگری وارد شود. بنابراین، در مقابل عدالت، ظلم و جور است.

بر این اساس، اسلام، دین عدل و از جانب خداوند عادل و حکیم نازل شده است و عدالت، در تشریح قوانین و احکام آن، رعایت شده و به هیچ کس ظلم روا نمی‌دارد، همانگونه که در عالم تکوین، ظلمی صورت نگرفته است؛ زیرا، تشریح و تکوین، مطابق با یکدیگرند، اسلام همه پیروانش را به عدالت ورزی مأمور کرده؛ و در بسیاری از احکام فردی، رعایت عدالت را واجب شمرده، در مورد تراحم حقوق مردم نیز رسیدن هر کس را به سهم و حق خود را لازم می‌داند، انصاف را سفارش می‌کند و رسیدن هر کس را به حق خود، مگر از راه بالسویه، ممکن نمی‌داند.

### معنای حد

حد در لغت به معنای منع کردن، تأدیب، مرز، پایان، انتها و... آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۹). و در اصطلاح فقها به مجازاتی گفته می‌شود که نوع، میزان و کیفیت آن توسط شارع معین گردیده باشد (اردبیلی، ۱۴۲۷: ۳ و ۴؛ مشکینی، بی تا: ۲۵). مقصود از جرایم موجب حد در این مقاله همانگونه که از عنوان مقاله مشخص می‌باشد معنی اصطلاحی آن است.

### معیار عدالت

برای اثبات اینکه عدالت به عنوان مبنای احکام کیفری به دلایل چهارگانه که منابع اولیه استنباط احکام شرعیه هستند، تمسک شده است. یعنی به آیات، سنت پیامبر (ص) و امامان معصوم، اجماع و دلیل عقلی که موجب یقین و یا اطمینان باشد استناد شده است. ما در اینجا آن‌ها را ذکر می‌کنیم و برخی را مورد نقد قرار می‌دهیم. هرچند گزاره «حسن عدل و احسان» و قبح «جور و عدوان» به گفته محقق اصفهانی نویسنده کتاب

ارجمند «نهایة الدراية» و حضرت علامه طباطبائی، از قضایای بدیهی، یا دست کم از «قضایای مشهوره» است (به نقل از: اصغری، ۱۳۷۶: ۱۱۰) و تأکید و تأیید «کتاب و سنت» در این قبیل موارد در واقع «حکم ارشادی» است، لکن برای تأکید و اطمینان بیش‌تر، لازم است سیری در آیات قرآن و برخی روایات و ادله دیگر داشته باشیم، چراکه آیات و روایات نه فقط پر شمار، بلکه تعابیر در این موارد چنان غنی، زیبا، عمیق و پر پهنا است که گاه شگفت آفرین است.

## کتاب

آیات زیر قابل دقت است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا  
اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (مائده/۸)

«ای مؤمنان، تنها برای خدا قیام کنید، گواه عدل و داد بوده و به حق و راستی سخن بگویید و دشمنی قومی، شما را به ستمگری رهنمون نشود که عدالت بورزید که از هر کار دیگری به تقوی و پارسائی نزدیک است»  
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا وَالْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (نساء/۵۸)

«خداوند شما را (هر که هستید) فرمان می‌دهد، که امانات را به صاحبان امانت‌ها برگردانید، و هرگاه در میان مردم حکم کنید، از روی عدل و داد داوری کنید»

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (نحل/۹۰)

«قطعاً، خداوند شما را به عدل و داد و نیکی و احسان و بخشیدن مال و دانش به نزدیکان امر می‌کند»

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص/۲۶)

«ای داوود، تو را در زمین خلیفه و جانشین قرار دادیم. پس در بین مردم به حق و عدل داوری کن و از هوا و هوس پیروی نکن...»

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

(حدید/۲۵)

«به راستی، پیامبران خود را با دلایل روشن و آشکار فرو فرستادیم و همراه آنان «کتاب» و «ترازو» روانه کردیم تا «مردم» به عدالت و قسط برخیزند»

﴿أَمَرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (شوری/۱۵)

«مأمورم که عدالت را در میان شما بر پای دارم»

آیات قرآن کریم در توصیف، «عدالت» در همه عرصه‌های حیات، همچنان موج و پرشمار است که به چند نمونه مذکور بسنده می‌کنیم.

قرآن کریم با ذکر مصادیقی از «عدالت و ظلم» انسان را به مشی صحیح و به «صراط مستقیم» رهبری می‌کند، اما هرگز تعریف محدود، یا به اصطلاح، «جامع و مانع» از عدالت ارائه نمی‌دهد. شاید این نکته نیز از شگفتی‌های قرآن باشد، برای اینکه مصادیق عدالت در عصرها و نسل‌ها، و زمان‌ها و مکان‌های مختلف در تحول و تطور است، و گو اینکه، مفهوم عدالت «مطلق» هم باشد، مصادیق و موارد آن به نسبت اوضاع و احوال مختلف می‌شود. با این وجود آنچه قابل دقت است، اینکه، قرآن کریم، مفهوم عدالت را آنچنان هم باز و بدون چهارچوب رها نکرده، بلکه در هر زمینه (اعم از عرصه‌های اجتماعی، مدیریتی، حقوقی، اقتصادی و...)، ضابطه‌ها و مصادیق را چنان در مد اندیشه انسان قرار داده است که با ژرف نگری در آن اصول و ضوابط، صراط روشن از دور خود را می‌نمایاند.

## سنت

اخبار و روایات بسیاری وجود دارند که ارزش، اهمیت و آثار عدالت را بیان می‌کنند. در این روایت‌ها تأکید فراوانی بر معیار بودن، عدالت شده است؛ که در ذیل به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود.

رسول خدا(ص) فرمودند: «العدل میزان الله فی الأرض فمن أخذه قاده الی الجنة ومن ترکه ساقه الی النار»: عدالت میزان و ترازوی خداوند در زمین است، هر که آن را دریابد به بهشت او را سوق دهد، و هر که آن را رها سازد به دوزخ او را می‌کشاند(نوری همدانی،

۱۴۰۸: ۳۱۷/۱۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۰/۱۱). در صحیحہ ابی ولاد/ امام صادق (ع) هنگامی که فتوای ابوحنیفه را مردود دانست فرمود: «قضی علیه ابو حنیفة بالجور والظلم»: ابوحنیفه نسبت به او قضاوتی جائزانه و ظالمانه روا داشت (همان: ۲۵۵/۱۳). امیر مؤمنان (ع) نسبت به قرآن فرموده است: «هو الناطق بالسنه العدل و الامر بالفضل: قران به روش عادلانه و دستور جدا سازنده، ناطق است» (غرر الحکم، ج ۲: ۷۹۵، ش ۳۹). همچنین فرموده است: «ان العدل میزان الله سبحانه الذی وضعه فی الخلق ونصبه لإقامة الحق فلا تخالفه فی میزانه ولا تعارضه فی سلطانه»: عدالت، ترازوی خداوند است که برای بندگان، برای اقامه حق آن را نصب کرد، خداوند را در ترازویش نافرمانی می‌کند و با سلطنت او معارضه نکنید (همان: ۲۲۲/۱). و نیز تعبیرهایی نظیر، العدل ملاک (همان: ۲۷۴/۱۲)، العدل قوم الرعیة (همان: ۲۶/۱ و ۷۴۹)، العدل قوام البرایة (همان: ۲۸/۱ و ۸۵۶)، العدل نظام الامر (همان: ۲۸/۱ و ۸۳۴) و... از آن بزرگوار بسیار نقل شده است. این آیات شریفه و روایات می‌تواند مصدري برای اصطیاد این قاعده ارزشمند فقهی باشد؛ علاوه بر اینکه منحصر به موارد یاد شده نیز نمی‌باشد.

## اجماع

سومین دلیلی که جهت حجیت قاعده عدالت به آن استناد شده اتفاق نظر فقها بر اعتبار این قاعده می‌باشد. اما باید گفت گرچه فقها در این خصوص نظر یکسان دارند ولی نمی‌توان به عنوان دلیل اعتبار قاعده عدالت باشد زیرا با توجه به آیات و روایاتی که ذکر شده، قطعاً چنین اجماعی یک اجماع مدرکی می‌باشد که شایسته نیست به عنوان منبع استنباط و دلیلی بر اعتبار قاعده عدالت باشد.

## عقل

عقل قطعی و یقینی هم، قاعده عدالت را حجت می‌داند و اصولیین امامیه اعتقاد راسخ به حسن و قبح ذاتی و عقلی دارند و روشن‌ترین دلیل مصداق حسن عقلی را عدالت و قبح عقلی را ظلم و ستم معرفی کرده و به اصطلاح گزاره حسن عدل و احسان

و قبح ظلم و عدوان را بدیهی می‌دانند. چیزی که به مستقلات عقلیه شهرت یافته است. زیرا هر انسانی بالفطره و با عقل فطری خود حسن عدالت و قبح ظلم را درک می‌کند و نیازی ندارد که او را هدایت کنند و بر اساس قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» وجوب شرعی آن هم ثابت می‌شود (مظفر، ۱۳۸۱: ۲۲۷/۱).

### بناء عقلا

نه تنها سیره مسلمین که قطعاً از تعلیمات قرآن کریم و آموزه‌های معصومین (ع) سرچشمه گرفته، بلکه روش خردمندان هم در همه زمان‌ها و مکان‌ها بر مدار عدالت استقرار یافته است. خردمندان جهان نه فقط در رفتار و گفتار بلکه در ارتکازات هم، مؤید عدالت و مصادیق آن بوده‌اند.

با امعان نظر در ارائه و همچنین با دقت در نهادهایی چون مصلحت و انصاف و امثال این‌ها روشن می‌شود که می‌توان به عدالت به عنوان یک قاعده فقهی برتر در عملیة الاجتهاد تمسک و استناد کرد.

با این توضیح که، در این رابطه قاعده‌ای در مجامع علمی فقها پذیرفته شده است و آن اینکه اگر در زمان صدور خطابات شرعی، یک حکم شرعی مخالف ارتکاز عقلا نبود ولی بر اثر اختلاف فرهنگ‌ها (پیشرفت یا پسرفت فرهنگ‌ها) ارتکازها عوض شد، و آنچه را که عقلا دیروز در زمان شارع قبیح و ظلم می‌دانستند امروز ظلم ندانند، این امر نمی‌تواند موجب انحراف خطابات شرعی شود و نمی‌توان به واسطه آن اطلاق و عموم، خطابات شرعی را تقیید یا تخصیص زد، چراکه تنها در صورتی به موجب ارتکاز عقلا می‌توان عموم نص را تخصیص زد که آن ارتکاز در زمان شارع به وجود آمده باشد، در این صورت است که آن ارتکاز منشأ انصراف آن اطلاق یا عموم می‌شود زیرا آن ارتکاز به منزله قرینه متصله می‌باشد. اما اگر این ارتکاز در زمان معصوم نبود و بعداً به وجود آمد مسلم است که این ارتکاز نمی‌تواند قرینه متصله باشد.

البته اگر ارتکاز ظلم از قبل، وجود داشته است ولی به علت مورد ابتلا نبودند در آن زمان، مصداقی نداشته باشد و اکنون، مصداقی پیدا کرده در اینجا می‌توان پذیرفت که این ارتکاز بر خلاف عموم یا اطلاق است و موجب تقیید اطلاقات یا تخصیص عمومات



می‌شود. این نتیجه حاصل می‌شود که طبق قاعده عدالت در صورتی ارتکاز عام عقلایی، می‌تواند حکمی را ظالمانه بداند و خطابات مطلق و عام را تقیید بزند که این ارتکاز در زمان صدور خطابات شرعیه موجود باشد. فرقی نمی‌کند این را قاعده عدالت نام بگذاریم یا قاعده نفی ظلم. شاید کسانی که قاعده عدالت را با نفی ظلم تفکیک می‌کنند، تصورشان این است که گاهی از عدم حکم، ظلم به وجود می‌آید که با عدالت نفی می‌شود، در حالی که بین این دو تمایزی وجود ندارد.

نکته قابل توجه اینک: در عموماتی که امر به عدل و قسط می‌کند مانند ﴿لَا تَظْلَمُوا فِیْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ (توبه/۳۶) و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (نحل/۹۰). باید مرجع تشخیص مصادق را عرف دانست؛ زیرا مصادیق بغی، ظلم، عدل و قسط عمدتاً مصادیق اعتباری‌اند و باید برای تشخیص این مصادیق به عرف رجوع کرد ولو عرف مستحدث.

### لحاظ نمودن مصلحت و مفسده

دانشمندان اسلامی (حلی، بی تا: ۱۸۵؛ غزالی، ۱۳۲۴: ۲۶۱-۲۶۰؛ شاطبی، بی تا: ۲/۶-۷)، بر این باورند که مبنای احکام اسلامی مصالح و مفسدات واقعی است و خداوند، طبق آن‌ها احکام شرعی را مقرر فرموده است. زیرا هدف شریعت، سعادت انسان در جهت رسیدن او به کمال واقعی است و این هدف با انجام افعال و رفتارهایی به دست می‌آید که مصلحت واقعی انسان را حاصل آورد. منشأ این اعتقاد، قرآن کریم است. در بسیاری از آیات قرآن مصلحت انسان علت صدور احکام اسلامی اعلام شده است.

همچنین در قرآن کریم تشریح مجازات برای قتل، زنا، خوردن مال یتیم و... بر اساس حکمت الهی معرفی شده است: ﴿ذَلِكُمْ مِمَّا وُجِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْمَلْ مَعَ اللَّهِ الْهَائِخِرَ فَتَلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ (اسراء/۳۹): «این‌ها حکمتی است که خداوند بر تو وحی کرده است با خدای یکتا، خدایی دیگر می‌پندارد که این صورت ملامت شده و در حال مطرود شدن، وارد جهنم می‌شوند».

مطابق نظر مفسران، این حکمت، چیزی جز مصالح واقعی انسان‌ها نیست (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۹۷/۱۳)، همانگونه که در آیات مبارکه دیگری نیز انزال کتاب و جعل احکام

شرعی برای حق، میزان، نفی فحشا و منکر اعلام گردیده است(مائده/ ۱۶؛ اعراف/ ۲۸؛ شوری/ ۱۷؛ رحمن/ ۸-۷).

اخبار و روایاتی که از معصومان(ع) در اختیار ما قرار گرفته است، نیز مشحون از ذکر علل و حکمت‌های صدور احکام شرعی و اوامر و نواهی الهی است. مثلاً شیخ صدوق حکمت و فلسفه احکام را در کتاب «علل الشریعة» و علامه مجلسی روایات مربوط به فلسفه احکام شرعی را در کتاب «بحار الأنوار» تحت عنوان «باب علل الشرایع والأحكام»(مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۶-۱۰۶-۹۳) ذکر نموده‌اند.

### مؤید قاعده

همانگونه که قبلاً بیان شد مقصود از عدالت این است که شارع در تمام احکام دین اسلام، چه در عبادات و چه در معاملات، جنبه عدالت فردی و اجتماعی را رعایت کرده و هیچ حکمی را ظالمانه تشریح نکرده است، زیرا ظلم مقتضی عدل و حکمت الهی نیست. از این رو، آشکار می‌گردد که عدالت در تکوین و تشریح، اصل غیر قابل خدشه‌ای است. وجود قواعد فقهی مانند لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام و نیز قاعده عسر و حرج، شاهد بر این مطلب است که مقتضای این قواعد نفی حکم ضرری و حرجی است؛ چراکه حکم ضرری و حرجی خلاف عدل و حکمت الهی می‌باشد. اصل حکم ضرری و حرجی در اسلام جعل نشده و بر اساس و مبنای آن‌ها قاعده عدل به شمار می‌رود که خداوند حکمی بر خلاف آن جعل نکرده است.

ملاحظه و مراجعه به احکام شریعت اسلام، شاهد دیگری بر این ادعا است، مانند احکام حدود؛ آن احکامی که با ادله قطعیه ثابت شده است. هیچ گاه خلاف عدالت تشریح نشده است.

البته ضرورت ندارد که رعایت عدالت در همه جا با هم متشابه باشد؛ ممکن است خدای حکیم بر اساس مصلحت و حکمت چیزی را از کسی بگیرد، ولی آن را جبران کند؛ چراکه منظور از عدالتی که خداوند به آن دستور داده، مراعات حقوقی است که اسلام آن را به رسمیت می‌شناسد و منظور از پیراستگی از ظلم، دوری از پایمال نمودن حقوقی است که او آن‌ها را معتبر می‌خواند.

## ملاک مجازات حدی

در بینش اسلامی، پیش فرض تشکیل نظام عدالت کیفری، همان ضوابطی است که برای مصالح واقعی انسان مقرر شده است. با استفاده از آیات، روایات و گفته‌های عالمان اسلامی، مصالح واقعی یک رفتار، طبق معیارها و ضوابط ذیل تعیین می‌شود: «مصالح دنیوی و اخروی، مصالح مادی و معنوی، مصالح فردی و اجتماعی، و مصالح موقت و مستمر».

در همینجاست که رابطه عدالت با مصلحت نمودار می‌شود؛ چنانچه طبق معیارهای هشت‌گانه، رفتاری مصلحت‌آمیز خوانده شود، آن رفتار دارای وصف عدل می‌باشد و به این ترتیب، چون در تشریح کیفرهای شرعی به تمام نیازها و چگونگی رفع آن‌ها، توجه شده است، وصف عدالتی ماندگار و ثابت برای کیفرها اسلامی، کاملاً شایسته است.

## رابطه عدالت و مصلحت در تشریح کیفرها

در متون فقهی هدف از مجازات، حفظ منافع عمومی، اصلاح مجرم، بازداشتن دیگران از ارتکاب جرم، حمایت از جامعه و ایجاد امنیت اجتماعی بیان گردیده است. لذا بدیهی است مجازات تشریح گردیده هیچ‌گاه از میزان ضرورت تجاوز نخواهد کرد تا با مبانی عدالت کیفری سازگار باشد (صالحی و جعفری هرنندی، ۱۳۹۸: ۵۹-۹۸).

همانگونه که قبلاً بیان شد، تئوری اولیه کیفر، عدالت بوده است و این نظریه به روزگار فیلسوفان یونان برمی‌گردد و تا زمان حاضر نیز، مجازات‌ها بر اساس تئوری عدالت توجیه می‌شوند، هرچند تفسیری که امروزه از عدالت ارائه می‌شود، با مفهوم قدیمی آن تفاوت بسیار دارد.

پس از گذشت دو‌یست سال از ظهور اسلام، با ترجمه آثار *افلاطون* و *ارسطو* به عربی، مسلمانان دریافتند که پایگاه سیاست، حقوق، اخلاق و فلسفه نزد یونانیان نیز، عدالت بوده است. بدین ترتیب، بحث‌های کلامی درباره حسن و قبح، عدالت، اختیار و مسئولیت انسان، جزا و پاداش و... همگی رنگ فلسفی به خود گرفته است و برخی از عالمان، مستقلاً امور فوق را از دیدگاه فلسفه توجیه نموده و کوشیده‌اند جامعه اسلامی را در نظامی عقلانی، با تلفیق فلسفه یونان و عقاید اسلامی به تصویر بکشند.

با این وجود، منشأ اصلی و زمینه‌ساز اولی بحث از حسن و قبح و عدل و ظلم، قرآن کریم و روایات معصومان(ع) است. اما قبل از اینکه به بررسی و تفسیر مصلحت و عدالت، و رابطه آن‌ها با یکدیگر در تشریح کیفرهای اسلامی بپردازیم، بجاست که به تقسیمات معارف بشری نظری افکنده و نحوه شناخت مفاهیم فلسفی خوب و بد، عدالت و ظلم، مصلحت و مفسده، منفعت و مضرت، و... را تعیین نماییم.

### شناخت‌های حقیقی و اعتباری

شناخت به طور کلی بر دو بخش تقسیم می‌شود: دسته نخست، شناخت‌هایی هستند که آینه تمام‌نمای واقعیات خارجی می‌باشند و با تغییر و جایگزینی فاعل، تغییر نخواهند کرد، مثل علوم فیزیک، شیمی و پزشکی؛ دسته‌ای دیگر گزارشگر وقایعی از روان و اندیشه بشر می‌باشند و از عواطف و نیازمندی‌های بشر حکایت می‌کنند: همچون ادبیات، اخلاق، حقوق و زیبایی‌شناسی.

مثلاً آبی بودن و زیبا بودن دریا در مورد اول که حاکی از خارج است، از نظر همه ادراک‌کنندگان، یکسان است، که این معرفتی حقیقی است، بر خلاف مورد دوم که حاکی از روان و عواطف ادراک‌کنندگان است و زشتی و زیبایی آن، با تعداد آنان متفاوت می‌شود؛ این معرفتی پنداری است. سخن از مصلحت و مفسده، منفعت و مضرت و عدالت و ظلم نیز اینگونه است. یک رفتار از نظر انسانی عادلانه است و نزد دیگری ظالمانه است، یک قانون از نظر عده‌ای مصلحت‌آمیز است و از نظر جامعه دیگر مفسده‌آمیز. اما پرسش اساسی در اینجا، این است که اگر نتوان مفهوم ثابت و کلی‌ای از عدالت و مصلحت را تصور کرد چگونه می‌توان به اوامر و نواهی شرعی معتقد شد؟ آیا می‌توان کیفرهای ثابتی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و جوامع مختلف، طبق قوانین اسلامی پیش‌بینی کرد؟ جهت پاسخ باید به مطالب ذیل توجه نمود:

### کیفرهای اسلامی و حفظ ارزش‌ها

سعادت، هدفی است که آدمیان را به تلاش و کوشش و داشته‌ها تا جهت برآورده شدن نیازهایی همچون سلامت، امنیت، رفاه و... از نیروی فکری و جسمانی خویش

کمک بگیرند. از این رو، اموری که باعث رفع نیازمندیهای انسان می‌شود، ارزش‌های انسانی خوانده می‌شوند.

بنابراین، ارزش‌ها، وقایعی هستند که احتیاج‌ها و اشتیاق‌های گوناگون آدمی را برآورده می‌سازد، البته میزان نیازها و رفع آن‌ها از نظر هر انسانی به یک اندازه نیست، همچنان که مصادیق نیازها از نگاه همگان یکسان نیست.

همچنین وقتی گفته می‌شود کیفر سرقت، قطع دست سارق است به این معناست که این مقدار کیفر را عامل ارباب، پیشگیری یا تشفی خاطر افراد جامعه تصور می‌شود. به همین دلیل، سرقت امری نامطبوع و ناخوشایند است، چون مغایر با هدف آرامش جامعه و امنیت مالی افراد است، ولی کیفر آن مطبوع، خوشایند و به نفع جامعه تلقی می‌شود.

پس با توجه به اینکه انسان موجودی هدفمند است و بالتبع اعمال خود را طبق اهداف خویش تنظیم می‌کند؛ کیفرها نیز نوعی رفتارند و طبعاً، قبل از اعمال آن‌ها، هدف و مقصودی را دنبال می‌کنند. پس قوانین کیفری تابع هدف و مقصود قانونگذارانی می‌باشد که بر اساس زمینه‌های فکری، بینش‌ها و پیش‌فرض‌های خود تفسیری که از نیازها و لغزش‌های اجتماعی و فردی دارند آن را در نظر گرفته و در قانون کیفری در جهت دستیابی به آن اهداف تنظیم می‌کنند.

باید اذعان داشت در حوزه اندیشه اسلامی، مقصود اصلی از حیات انسان، نزدیکی به خداوند است که با اجرای فرامین الهی به دست می‌آید؛ از این رو، متناسب با این هدف، ابزارهای دقیقی معین شده است تا مانع از انحراف از مسیر و مقصد اصلی شود. در حالی که این نکته، در اغلب نظام‌های کیفری دنیاگرا، مورد اهتمام قرار نگرفته است.

از دیدگاه اسلام، ارزش‌های ثابت انسانی، توجیه‌گر روش‌های اخلاقی و جزایی است لذا نمی‌توان با لزوم یکی، دیگری را طرد کرد. نقش کیفرهای اسلامی، در جهت جلوگیری از تعدی و تجاوز با ارزش‌ها در مرحله پایانی قرار دارد.

در قوانین کیفری اسلام، وقوع جرم به معنای تجاوز به ارزش‌های ثابت مادی، معنوی، فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی و... است. از مصادیق این ارزش‌ها، امنیت بدنی، مالی، ناموسی، فکری، روانی و... است. قوام حیات فردی و اجتماعی، به حفظ این ارزش‌ها بستگی دارد. از این رو، نقش کیفرها، در این است که امنیت این ارزش‌ها را حفظ کرده و

مانع سرقت، تجاوز، نسبت ناروا، زنا، لواط و... شود، دست کم و میزان ارتکاب آن‌ها را کاهش داده یا موانعی برای ارتکاب مجدد آن‌ها به وجود آورد. بنابراین، نقش مجازات‌های اسلامی، حفظ اعتدال فرد و جامعه، از طریق حفظ ارزش‌های ثابت است، قانونگذاران جامعه اسلامی، اهداف مجازات‌ها را با توجه به همین ارزش‌ها و سنجش میزان اهمیت آن‌ها تعیین می‌کنند و بر مبنای اهداف بدست آمده، نوع و مقدار کیفرها را در قوانین جزایی پیش بینی می‌نمایند.

### اهداف مجازات حدی

اهدافی که برای تعیین مجازات‌های حدی در نظر گرفته شده است به دو قسم عمده تقسیم می‌شود:

#### ۱. اصلاح مجرم

باید گفت مجازات، شرط لازم و کافی برای حصول اصلاح مجرم نیست؛ چه بسا افرادی بدون لزوم تحمل مجازات، با پند و اندرز، از فعل قبیح خود نادم شده و تصمیم بگیرند که به هیچ وجه به دنبال ارتکاب جرم نروند. زیرا حالات و شخصیت افراد یکسان نیست؛ عده‌ای حتی از بیم علنی شدن جرمشان، از ارتکاب جرم دست برمی‌دارند و عده‌ای حتی با تحمل سخت‌ترین کیفرها، باز هم به ارتکاب جرم روی می‌آوردند. از این رو، مجازات به منظور اصلاح مجرم، تنها در مجرمان که روحیه اصلاح پذیری دارند، خصوصاً مجرمان ابتدایی قابل اجرا است نه در مورد هر مجرمی. در اسلام، هم به شخصیت مجرم توجه خاصی شده و هم تحول روانی او بسیار مورد اهتمام قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که حتی ارتکاب پاره‌ای از جرایم، در شرایط ویژه‌ای، مستوجب کیفرهای حدی یا حتی تعزیری نمی‌شود (موسوی خمینی، بی تا: ۲/ ۴۱۷).

#### ۲. ارباب مجرم و دیگران

اعمال مجازات برای آن است که مجرم و دیگران در آینده، مرتکب جرم نشوند. در حقوق جزای اسلامی، برای عبرت آموزی مجرم و دیگران مجازات‌هایی مقرر شده است تا به این وسیله احتمال وقوع جرم به حداقل برسد. معروف‌ترین مجازات‌های اسلامی که نمونه‌ای از مجازات‌های سخت و خشن را نمایش می‌دهد، مجازات‌های رجم و قطع عضو

است. در این قبیل جرایم، به مصلحت اجتماعی بیش از مصلحت فردی اهمیت داده شده است. چنانچه پس از ارتکاب جرم، اصلاحی در شخصیت مجرم پدید نیاید، و از لحاظ روانی و رفتاری، تحولی در وی دیده نشود، اهمیت اجتماعی، شرافت و عفت عمومی اقتضا می‌کند که با فساد و بی‌عفتی و تعدی به حریم اجتماعی مبارزه شود.

قرآن مجید درباره مجازات سرقت می‌فرماید: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (مائده / ۳۸): «دست مرد دزد و زن دزد را، به کیفر عملی که انجام داده‌اند، به عنوان یک مجازات الهی، قطع کنید! و خداوند توانا و حکیم است». طبق این آیه شریفه مجازات سرقت بر دو هدف استوار است؛ اول، مکافات عمل، و دوم، عبرت آموزی (شعرانی، ۱۳۵۸: ۲ / ۵۰۱). مکافات عمل بر اساس نظریه تلافی، برای این است که مال را به طور مشروع کسب نکرده است. بلکه از راه میانبر و با تعدی و تجاوز به حقوق مالی دیگران و بی‌ارزش انگاشتن زحمات و تلاش دیگران، به اموال هنگفتی رسیده است.

پس اگر در برابر این جرم، هیچ‌گونه عکس‌العملی نشان داده نشود و به طور کلی مجازات از نظام اجتماعی حذف نشود در جهت نابودی و اضمحلال حیات اجتماعی گام برداشته شده است. بدیهی است که در این صورت تحقق عدالت، آرمانی بدون پشتوانه و در حقیقت، آرزویی دست‌نیافتنی خواهد بود.

مصلحت دیگر مجازات سرقت، ارباب و عبرت آموزی افراد جامعه است. بدین صورت که نه تنها مجرم از ارتکاب مجدد جرم منع شود بلکه دیگر افراد جامعه نیز اراده ارتکاب جرم سرقت را ننمایند. البته قابل توجه است مصلحت اصلی در خود وضع و جعل این قوانین است نه اعمال و اجرای آن‌ها (آخوند خراسانی، ۱۴۰۸: ۳۰۹).

### عدالت و یکسان بودن مجازات حدی

علت اینکه میزان و نحوه اجرای مجازات حدی در بیش‌تر انسان‌ها یکسان است و بین زن و مرد اصولاً تفاوت گذاشته نشده است، چیست؟ به عبارت دیگر به چه دلیل ویژگی‌های مجرم، شرایط، اوضاع و احوال لحاظ نگردیده است؟ در پاسخ باید گفت نظر به اینکه احکام دائر و مدار مصلحت و مفسده است و همچنین مصلحت نوعی بر مصلحت

شخصی ترجیح دارد مسلماً شایسته است مجازات حدی در غالب افراد یکسان باشد. چراکه جرایم موجب حد از جمله جرایم بسیار قبیح می‌باشند که مفسده بسیار دارند. لحاظ نمودن شرایط ارتکاب جرم و تفاوت گذاشتن بین افراد با توجه به ویژگی‌های فردی، موجب کاسته شدن قبح جرایم موجب حد می‌شود. لذا امکان دارد جرأت افراد برای ارتکاب جرایم موجب حد بیش‌تر شود، و نهایت اهدف وضع مجازات منتفی شود و از رسیدن به عدالت کیفری بازمانیم در نتیجه از داشتن جامعه‌ای سالم محروم گردیم.

### نتیجه بحث

برای حجیت قاعده عدالت، به کتاب، سنت، اجماع، عقل و بناء عقلا استناد شده است. از بین ادله ذکر شده، اجماع، به علت مدرکی بودن آن قابل پذیرش نمی‌باشد و دلیل عقلی به جهت اینکه از مستقلات عقلی می‌باشد و ایجاد قطع می‌کند به عنوان مهم‌ترین دلیل مورد قبول قرار گرفته است.

از بناء عقلا می‌توان در راستای تشخیص مصادیق عدل و ظلم استفاده نمود؛ زیرا آیات و روایات تنها اصول و ضوابط کلی را بیان نموده‌اند. لذا لازم است برای پی بردن به مصادیق عدل از ارتکاز عقلا استفاده نمود.

در حوزه اندیشه اسلامی، مقصود اصلی از حیات انسان، نزدیکی به خداوند است که با اجرای فرامین الهی به دست می‌آید؛ از این رو، متناسب با این هدف، ابزارهای دقیقی معین شده است تا مانع از انحراف آن از مسیر و مقصد اصلی شود. در حالی که این نکته، برای اغلب نظام‌های کیفری دنیاگرا، مورد اهتمام نیست.

در بینش اسلامی، پیش فرض تشکیل نظام عدالت کیفری، همان ضوابطی است که برای مصالح واقعی انسان مقرر شده است و با استفاده از آیات، روایات و گفته‌های علمای مسلمان، مصالح واقعی یک رفتار، طبق معیارها و ضوابط بیان شده در قرآن و روایات به دست می‌آید.

نقش مجازات‌های اسلامی، حفظ اعتدال فرد و جامعه، از طریق حفظ ارزش‌های ثابت است، قانونگذاران جامعه اسلامی، اهداف مجازات را با توجه به همین ارزش‌ها و سنجش میزان اهمیت آن‌ها تعیین می‌کنند و بر مبنای اهداف بدست آمده، نوع و مقدار کیفرها



را در قوانین جزایی پیش بینی می‌نمایند. در جرایم موجب حد، مصلحت اجتماعی بیش از مصلحت فردی اهمیت دارد، چنانچه پس از ارتکاب جرم از لحاظ روانی و رفتاری، تحولی در مجرم دیده نشود. در این صورت، اهمیت اجتماعی، شرافت و عفت عمومی اقتضا می‌کند که با فساد، بی‌عفتی و تعدی به حریم اجتماعی مبارزه شود. زیرا اگر در برابر مجرم، هیچ‌گونه واکنشی نشان داده نشود و به طور کلی مجازات از نظام اجتماعی حذف شود در واقع به سوی نابودی و اضمحلال حیات اجتماعی گام برداشته شده است. بدیهی است که در این صورت تحقق عدالت، آرمانی بدون پشتوانه و در حقیقت، آرزویی دست نیافتنی خواهد بود.

لحاظ نمودن اصل فردی بودن مجازات و شرایط ارتکاب جرم در مجازات حدی، علاوه بر اینکه منجر به ترجیح دادن مصلحت شخصی بر مصلحت نوعی می‌شود و از قبح عمل می‌کاهد، جنبه بازدارندگی مجازات حدی را کاهش می‌دهد و جرأت افراد را برای ارتکاب این گونه جرایم بیش‌تر می‌کند. لذا نیل به عدالت کیفری دشوار می‌گردد.

## کتابنامه

قرآن کریم. ترجمه مهدی فولادوند.

اسدی حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۱۴ق، **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**، چاپ اول، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسن. ۱۴۰۹ق، **کفایة الأصول**، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ق، **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، ج ۲۴، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر. بی تا، **شرح تجرید**، چاپ اول، مشهد: کتابفروشی جعفری.

خلیل جر. ۱۳۷۲ش، **فرهنگ لاروس**، چاپ اول، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

سیاح، احمد. ۱۳۷۲ش، **فرهنگ دانشگاهی**، تهران: انتشارات اسلامی.

شاطبی، ابو اسحاق. بی تا، **الموفقات**، چاپ دوم، ج ۲، بیروت: دار الترجمة.

شیخ صدوق. ۱۴۰۳ق، **علل الشرايع**، چاپ دوم، ج ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

صدر، محمدباقر. ۱۴۲۳ق، **دروس فی علم الأصول، الحلقة الثانية**، چاپ اول، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

صدوق. ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی. ۱۴۰۷ق، **الکافی**، چاپ چهارم، ج ۱ و ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

طباطبایی، محمد حسین. ۱۹۷۳م، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ اول، ج ۱۳، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

عاملی، محمد بن مکی. ۱۴۱۰ق، **اللمعة الدمشقية فی فقه الإمامیة**، چاپ اول، بیروت- لبنان: دار التراث- دار الاسلامیه.

غزالی، ابو حامد محمد. ۱۳۲۴ش، **المستصفی من علم الأصول**، چاپ سوم، مصر: المطبعة الأمیریة.

مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳ق، **بحار الأنوار**، چاپ اول، ج ۶، بیروت: مؤسسه الوفا.

مظفر، محمد رضا. ۱۳۸۷ش، **اصول الفقه**، چاپ پنجم، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

موسوی بغدادی، علی بن حسین. ۱۴۱۵ق، **رساله شریف المرتضی**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

موسوی خمینی، سید روح الله. بی تا، **تحریر الوسيلة**، چاپ اول، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.

نائینی، محمد حسین. ۱۳۷۶ش، **فوائد الأصول**، چاپ اول، ج ۱ و ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

## مقالات

- آقابابائی بنی، اسماعیل. ۱۳۹۷ش، «اجرای علنی حدود از نظر فقه و قانون»، فقه، دوره ۲۵، شماره ۹۶، صص ۱۱-۱۲۹.
- احمدزاده، مصطفی. ۱۳۹۵ش، «شاخص‌های کیفی عدالت از دیدگاه قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، دوره ۲۱، شماره ۸۱، صص ۳۰-۵۵.
- زندى، محمد رضا و عدنان عمرانی‌فر. ۱۳۹۶ش، «ممنوعیت یا مقبولیت تخفیف مجازات در جرایم مستوجب حد»، قضاوت، شماره ۹۰، صص ۳۳-۵۰.
- صالحی، مهدی و محمد جعفری هرندي. ۱۳۹۸ش، «مجازات بدنی در اسلام با نگاهی به آموزه‌های قرآنی و چالش‌های حقوق بشری»، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال دهم، شماره ۴۰، صص ۵۹-۹۲.

## Bibliography

- The Holy Quran Al-Quran al-Karim, Translated by: Fooladvand, Mehdi.
- Aghababaei Bani, Ismail, 2018, Public Execution of Hudud in terms of jurisprudence and law, jurisprudence, Volume 25, Number 96, pp. 11-129.
- Ahmadzadeh, Mostafa, 2016, Qualitative Indicators of Justice from the Perspective of the Quran, Quranic Research, Volume 21, Number 81, pp. 30-55.
- AkhundKhorasani, Mohammad Kazem bin Hassan. 1988, Qafayyah al-Osul, First Edition, Qom: Institute of Al-Albeyt (AS).
- Ameli, Mohammad bin Macci. 1989, al-Luma al-Damascia in al-Amami'ah jurisprudence, first edition, Beirut - Lebanon: Dar al-Tarrath - Dar al-Islamiyah
- AsadiHelly, Hassan bin Youssef. 1993, Various Al-Shi'a in the Decisions of the Sharia, First Edition, vol. 2, Qom: Islamic Publications Office.
- Ghazali, Abu Hamed Muhammad. 1945, Al-Mustasafi Men Elm al-Oula, Third Edition, Egypt: Al-Mutaba'a Al-Amiriyya.
- Helley, Hassan bin Yusuf bin Ali bin Motahar., Abstract Description, First Edition, Mashhad: Jafari Bookstore.
- HorrAmeli, Mohammad bin Hassan. 1988, Detailed Al-Shi'ite Tools to Study Al-Sharia Issues, vol 24, Qom: Institute of Al-Bayt al-Islam.
- Khalbeljer. 1993, Culture of Larous, First Edition, Volume 2, Tehran: Amir Kabir Publishing Institute.
- Majlesi, Mohammad Bagher. 1982, Bahar al-Anwar, first edition, vol. 6, Beirut: Al-Vafa Institute.
- Mousavi Baghdadi, Ali bin Hussein. 1994, The Treatise of Sharif Mortazai, First Edition, Qom: Islamic Publications Office.
- Mousavi Khomeini, SayyidRuhollah. Tahrir al-Wasilah, First Edition, Volume 2, Qom: Dar al-Elm Press Institute.

- Mozaffar, Mohammad Reza. 2008, Principles of Al-Fiqh, Fifth Edition, Volume 2, Qom: Book Garden.
- Naini, Mohammad Hussein. 1997, The Benefits of Principles, First Edition, vol. 1 and 2, Qom: Qom Seminary Teachers' Association.
- Sadok, Kleiny. Abu Ja'far Mohammad bin Ya'qub, 1986, Al-Kafi, Fourth Edition, volumes 1 and 7, Tehran: Dar al-Kaleb al-Islami.
- Sadr, Mohammad Baqir. 2002, Lessons in the Principles of Al-Haliqa al-Thani, First Edition, Vol 1, Qom: Assembly of the Fiqh al-Islami.
- Salehi, Mehdi and Jafari Harandi, Mohammad, 1398, Seed Punishment in Islam with a Look at Quranic Teachings and Human Legal Challenges, Quarterly Journal of Quranic Studies, Tenth Year, No. 40, pp. 59-92.
- Sayah, Ahmad. 1993, University Culture, Tehran: Islamic Publications.
- Shatabee, Abu Isaac. Almovafeqat, Second Edition, Vol. 2, Beirut: Dar-Atarjome.
- Sheikh Saduq. 1982, The Causes of Al-Shariah, Second Edition, Volume 2, Beirut: Al-Aslami Institute of Publications.
- Tabatabai, Mohammad Hussein. 1973, Al-Mizan al-Tafsir al-Qur' an, first edition, vol. 13, Beirut: The Institute of Public Studies
- Zandi, Mohammad Reza, Omrani-far, Adnan, 2017, Prohibition or Acceptance of Penalty Reduction in Crimes Subject to Hadd, Judgment, No. 90, pp. 33-50.

