

## تأملات انتقادی بر نفی اعتبار فقه اسلامی در توجیه مجازات اعدام

هادی محبی فردوئی\*

### چکیده

اعتبار فقه اسلامی در مجازات اعدام و نیز وابستگی اجرای حدود به شرایط متغیر اجتماعی و اقتصادی در دهه‌های اخیر، مورد چالش قرار گرفته است. سؤالی که مطرح می‌شود این است که اولاً با وجود خطاپذیری فقیه، چگونه چنین مجازات سنگینی توجیه می‌گردد و ثانیاً با وجود اطلاق ادله، آیا اجرای حدود در ادله شرعی می‌تواند مشروط به امور نامنصوص و بسترهای اجتماعی خاص شود. این نوشتار با رویکردی تحلیلی-انتقادی به نقد هر دو جریان فکری «تعطیلی چهارچوب فقهی در مجازات اعدام» و دیدگاه مشروط‌گرایانه در حوزه حقوق کیفری اسلام می‌پردازد. فقدان ادله کافی برای ادعاهای مطرح شده از مهم‌ترین نقدهای اندیشه مذکور است. علاوه بر این که مبانی اصولی روش اجتهادی، خطای چنین اندیشه‌هایی را آشکار می‌سازد. داده‌های این پژوهش نشان می‌دهد با توجه به قصور عقل بشری در احاطه به فلسفه غایی احکام و بطلان روش قیاس و استحسان در فقه، حجیت روش اجتهادی در فقه امامیه در همه مجازات‌ها از جمله اعدام امری مسلم است و فقیهان، اجرای حدود را وابسته به متغیرهای اجتماعی و اقتصادی و یا سیاسی نمی‌دانند. عوامل قحطی، اضطراب و اکراه استثناء بوده و قابل توسعه به موارد دیگر نیست.

**واژگان کلیدی:** فقه کیفری، اعدام، روش اجتهادی، تعطیلی حدود، خطاپذیری فقیه، اضطراب، قحطی.

---

\*. سطح چهار حوزه علمیه قم، Hadimohebfordoei@gmail.com.

## مقدمه: فقه کیفری اسلام در ترازوی نقد؛ میان «ابطال بنیادین» و «مشروط

### گرایی»

اندیشمندان و فقیهان مسلمان، به پیروی از قرآن کریم احکام الهی را به سان نوامیس پروردگار دانسته و هرگونه اظهارنظر در مورد آن را بدون آشنایی دقیق با منابع دینی و عناصر اطمینان بخش برای کشف احکام شرعی، حرام و مصداق تهمت به خداوند متعال دانسته اند (شیخ انصاری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹). آیه «خدا به شما اذن داده و یا بر خداوند بهتان می زنید» (یونس ۵۹) بر همین مهم دلالت دارد. براساس این آیه، هرگونه نسبت دادن امری به دین، چنانچه اذن الهی نداشته باشد و بدون دانش لازم انجام شود، فاقد اعتبار و تهمت به معبود محسوب می شود. ازاین رو دانش فقه و نیز اصول فقه به عنوان منطق علم حدیث، امری مقدس و مورد احترام قرار می گیرد. امامان نیز نسبت به محدثین و فقیهان احترام ویژه ای رومی داشتند و همواره شیعیان را نسبت به فراگیری علم آنان و حفظ احترام آنان فرامی خواندند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۲۶، ق، ص ۲۸۹) در دهه های اخیر، مباحث فقهی پیرامون حدود و قصاص، به یکی از چالش های اصلی در ساحت عمومی اندیشه بدل شده است. در یک سو جریان هایی قرار دارند که با نگاهی «ابطال گرایانه»، احکام کیفری فقهی را به واسطه خصلت «خطاپذیر» فقها و گذار از اقتضائات صدر اسلام، فاقد اعتبار عملی در عصر مدرن می دانند. رویکردهایی که با تکیه بر هرمنوتیک مدرن و مبانی پلورالیسم دینی، «فقه» را به مثابه دانشی صرفاً بشری و خطاپذیر معرفی می کنند، با هدف «تقدس زدایی از احکام کیفری» به میدان آمده اند. این جریان فکری بر این پیش فرض استوار است که چون فقیه، مصون از خطا نیست و برداشت او از وحی، لزوماً عین اراده الهی محسوب نمی شود، پس نمی توان «مجازات های برگشت ناپذیری» مانند اعدام را برپایه چنین فهم متزلزلی بنا کرد.

از سوی دیگر اندیشمندانی تلاش می کنند تا با پیوند زدن اجرای حدود به «بسترهای اجتماعی»، شروط خاص نامنوصی را بر روایات و آیات افزوده و مجازات های حدی منجر به قتل یا قطع عضو را نامشروع جلوه دهند. این مقاله، در پی آن است که از تقلیل گرایی حاکم بر هر دو جریان فوق فاصله بگیرد. در این نوشتار به روش تحلیلی انتقادی، ابتدا

نشان خواهیم داد که «خطاپذیری فهم فقهی» به معنای «بی اعتباری قانونی آن» نیست؛ چرا که اعتبار وضعی قانون برای حفظ نظم اجتماعی، فراتر از خطای اجتهادی مجریان است. سپس به خوانش تقلیل گرایانه و نقد ادله آن‌ها می‌پردازیم.

## ۱. نقد مبانی معرفت‌شناختی؛ خطاپذیری فقیه و مسئله «حجیت»

برخی نویسندگان با طرح ادعاهایی مجازات کیفری اعدام را زیر سؤال برده و خواستار حذف آن از قانون مجازات شده‌اند. یکی از نویسندگان در مصاحبه‌ای گفته است:

«فقه دانشی انسانی و خطاپذیر است که توسط فقها تدوین و تفسیر شده است؛ از این رو نمی‌توان نظر یک فقیه را عین سخن خداوند دانست یا برای آن تقدس فوق بشری قائل شد... اسلام نیز نباید به یک قرائت خاص فقهی محدود شود؛ زیرا در طول تاریخ، برداشت‌های متنوعی از وحی و قرآن شکل گرفته و هیچ فقهی حق انحصاری برای فهم قرآن ندارد. مخالفت با مجازات اعدام لزوماً به استدلال فقهی وابسته نیست و می‌تواند برپایه عقل، شواهد تجربی، حق حیات و کرامت انسانی استوار باشد... در همین چارچوب، اجرای گسترده اعدام در جمهوری اسلامی، از جمله در پرونده‌های مرتبط با اعتراضات، اتهامات امنیتی و جرایم مواد مخدر باید نقد و محکوم شود» (نوش‌آذر، مصاحبه‌کننده سایت رادیو زمانه).

در این مصاحبه محورهای مخالفت با مجازات‌های شرعی، استناد به «خطاپذیری فقه» برای ابطال اعتبار آن و تقدس‌زدایی از آن و سپس عدم حجیت آن در امور کیفری است. به عقیده این منتقدان، دلیل عقلی و شواهد تجربی و کرامت انسان نیز اقتضا می‌کند که مجازات اعدام برای جرم‌هایی مانند محاربه، بغی، فساد فی الارض از قاموس مجازات‌های اسلامی حذف شود. صحت و بطلان این شواهد نیازمند بررسی دقیق آن‌ها می‌باشد.

## الف) خطاپذیری؛ ویژگی ذاتی اجتهاد نه نقص آن

در نظام دانش اصولی شیعه، این گزاره که «فقه، دانشی بشری و خطاپذیر است» نه تنها انکار نمی‌شود، بلکه ستون فقرات آن است. «اجتهاد» یعنی تلاش برای تحصیل حجت اعم از دلیل قطعی و یا دلیل ظنی که دارای اعتبار قطعی است برای کشف اراده شارع و شناخت احکام واقعی و احیاناً رفع تحیر و معین کردن موقف عملی مکلف صورت می‌گیرد (آخوند

خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۱۹؛ بنابراین روش اجتهادی نافی خطا نیست، بلکه با ادله قطعی این احتمال خطا از سوی شارع نفی و بخشیده شده است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۷). به بیان دیگر مفاد روایات و ادله شرعی که غالباً یقینی نیستند از سوی شارع معتبر و حجت شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۱۹).

در فرهنگ اسلامی، «حجیت» به معنای منجز و معذور بودن مکلف است؛ یعنی اگر فقیه با تکیه بر متدولوژی صحیح به حکمی رسید و ما به آن عمل کردیم، حتی اگر در «مقام واقع» خطا کرده باشد، خداوند ما را توبیخ نخواهد کرد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۱۹؛ محقق خوئی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴۷، ص ۱۱۵).

بنابراین «لزوم عمل» به فتاوی فقهی، ناشی از «مصونیت فقیه از خطا» نیست، بلکه ناشی از «نظم حقوقی» و «پذیرش حجیت فرایند اجتهاد» است که از سوی شارع برای جلوگیری از هرج و مرج و سلیقه گرایی فردی تعیین شده است؛ بنابراین «خطاپذیری» در «مقام استنباط»، هیچ تعارضی با «حجیت در مقام اجرا» ندارد. قانون گذار (شارع) به فقیه اجازه داده است که با استدلال نظام مند حکم دهد. حتی اگر فقیه در واقعیت خطا کرده باشد، مکلف در آن فتوا، نزد خداوند «معذور» است. به عبارت دیگر «حجیت»، قراردادی الهی برای ساماندهی جامعه است و مشروط به «عصمت فقیه» نیست. اگر این روش اجتهادی معتبر نباشد در بسیاری از موارد وظیفه مکلفین احتیاط است؛ یعنی باید در جایی که احتمال وجوب داده می شود انجام دهند و در احتمال حرام، ترک کنند تا یقین به انجام وظیفه حاصل شود. به علاوه «احتمال خطا» ویژگی ذاتی تمام نظام های بشری است و «حجیت» یک اعتبار وضعی شارع برای رساندن مکلفین به حوزه احکام واقعیه است، نه ادعای «عصمت فقیه»؛ لذا خطاپذیری دلیل منطقی برای نفی اعتبار قانون نیست.

### ب) تفکیک میان «قداست وحی» و «مقام حجیت»

نکته مغفول در شبهات جدید، تفاوت میان «حکم واقعی» (آنچه نزد خداست) و «حکم ظاهری» (آنچه فقیه به آن رسیده است) می باشد. روش اجتهادی در مورد ادله ظنی معتبر، ادعا نمی کند که هرچه فقیه می گوید، عین کلام خداست، بلکه ادعا می کند که فقیه با استفاده از ابزارهای معتبر عقلی و نقلی، «حجت» (دلیل معتبر) را برای جامعه فراهم کرده

است. البته برخی ادله، قطعی، مفید یقین و علم هستند که از محل بحث خارج است.

### ج) دلیل عقلی

منتقدان با استناد به «عقل مستقل»، ادعا می‌کنند: «عقل حکم می‌کند که گرفتن جان انسان قبیح ذاتی دارد؛ پس مجازات اعدام غیرعقلانی است».

پاسخ: گرفتن جان انسان‌های بی‌گناه قبیح است، اما اعدام انسان مجرم با شرایط سخت‌گیرانه و با در نظر گرفتن اقدامات رافع مجازات مانند عفو امام و توبه، قبیح عقلی ندارد و صرفاً عقل احساسی آن را برمی‌تابد. عقل مصلحت مجرم، قربانی جرم، آسیب‌دیدگان آن جرم و سلامت روانی جامعه را در نظر می‌گیرد، در نتیجه اساساً حکم به مطلوبیت اعدام می‌کند و حکم قتل را اقدامی ظالمانه نمی‌بیند. پس «عقل ابزاری مدرن» که مبتنی بر احساسات فردی و فایده‌گرایی مادی و تک‌بعدی است نمی‌تواند حاکم بر «عقل وحیانی» که مصالح عالیه نظام بشری را می‌بیند باشد. عقل بشر- نمی‌تواند «مصلحت نهایی بقای یک جامعه» را در قرون و اعصار بسنجد. آنچه منتقدان «عقل» می‌نامند، در واقع «احساس شفقت فردی» است که لباس عقل پوشیده. ما «قیح قتل» را درک می‌کنیم، اما «قیح اجرای حد بر مجرم، پس از اجتماع تمامی ادله اثبات نزد قاضی» را یک مغالطه می‌دانیم.

### د) دلیل مقاصد شریعت

منتقدان با استناد به «مقاصد شریعت» (که در پی کشف ملاک‌های احکام است) می‌گویند: «چون مجازات اعدام بازدارندگی خود را در دنیای امروز از دست داده و هزینه سیاسی دارد، پس عقل حکم می‌کند که این مجازات باید تعطیل شود».

پاسخ: اولاً مقاصد شریعت جز با نصوص شرعی قابل اثبات نیست (لجنة الفقه المعاصر، ۱۱۴۱ ق، ص ۲۰۰) و ثانیاً نمی‌تواند منبع مستقل در عرض کتاب، سنت و دستاویزی برای تعطیلی نصوص قطعی کیفری قرار گیرد. در غیر این صورت مستلزم وقوع در دام قیاس و استحسان است که در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) به طور قاطع باطل اعلام شده است؛ زیرا عقل بشری به تمام مصالح و مفساد واقعی احاطه ندارد. بلی اگر علت حکمی در کتاب و سنت منصوص باشد، قابلیت توسعه یا محدود نمودن حکم شرعی را پیدا می‌کند. به‌نظر می‌رسد بسیاری از ناآگاهان میان علت حکم و فواید و آثار حکم خلط کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال در



جمله خوب درس بخوان تا ممتاز مدرسه باشی!، دلالت ندارد که ممتاز شدن دانش‌آموز در ورزش قهرمانی مطلوب باشد؛ زیرا مدیر یا پدر در مقام بیان یکی از فواید درس خواندن بوده، نه تمام آثار. چه بسا از نگاه مدیر، اهتمام به امور ورزشی و کسب قهرمانی مانع از تمرکز دانش‌آموز باشد و موجب افت تحصیلی او را فراهم سازد. امری که به شدت مورد توجه والدین و مدیر بوده و ضعف در آن را به هیچ وجه تحمل نمی‌کنند.

ثانیاً «ضعف در اجرا» به معنای «اشتباه حکم خدا» نیست، وقتی جامعه‌ای دچار هرج و مرج فرهنگی و اقتصادی است، قانون الهی اعدام، کارکرد خود را درست نشان می‌دهد. عقل سلیم اینجا حکم می‌کند: «قانون را تعطیل نکنید، بلکه ساختار جامعه را اصلاح کنید تا کارآمدی قانون الهی دوباره ظهور کند».

#### ه) دلیل «کرامت انسانی»

ممکن است گفته شود: اعدام، توهین به کرامت ذاتی انسان است و شرعاً و اخلاقاً مذموم است، بلکه باید سعی در بازپروری مجرم و برگشت به جامعه کرد.

پاسخ این است که در اسلام، کرامت دو لایه دارد: ۱. «کرامت تکوینی» که هر انسانی به عنوان مخلوق خدا دارد و خداوند او را به نعمت عقل، استعداد، بدنی موزون و حق حیات اولیه آراسته است که در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و به یقین فرزندان آدم را تکریم کردیم» (اسراء، ۷۰) به آن اشاره شده است. ۲. «کرامت اکتسابی، تشریعی» که با رعایت حدود الهی و حقوق دیگران به دست می‌آید. وقتی کسی با ارتکاب جنایت بزرگ (مانند افساد فی الارض یا قتل نفس)، امنیت و حیات دیگران را به بازی می‌گیرد، در واقع «کرامت اکتسابی» خود را ساقط کرده است. همچنین «کرامت قاتل» نباید بر «کرامت مقتول» و «امنیت جامعه» رجحان داده شود. حمایت محض از کرامت قاتل، تضییع کرامت قربانیان و کل جامعه است.

#### و) دلیل «حق حیات»

گفته شده حیات حق مطلق است و هیچ کس (حتی حکومت) نباید آن را بگیرد (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۳).

در پاسخ باید گفت حق حیات در شریعت «مطلق» نیست، بلکه «مشروط» به



مسئولیت‌پذیری است. حیات، امانتی الهی است. کسی که این امانت را با ریختن خون بی‌گناهان و یا ایجاد اختلال در امنیت عمومی می‌شکند، در واقع حق خود را از این امانت ساقط کرده است. آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره، ۱۷۹) دقیقاً بر همین نکته تأکید دارد؛ یعنی اجرای مجازات سنگین، نه برای «سلب حیات»، بلکه برای «صیانت از حیات جمعی» است. اگر حق حیات قاتل، مطلق باشد، حق حیات کل جامعه در معرض خطر قرار می‌گیرد. پذیرش مطلق اعلامیه جهانی حقوق بشر به معنای آن خواهد بود که فهم بشر را بر فهم خالق بشر و فهم ناقص را بر فهم کامل ترجیح دهیم و عقل چنین ترجیحی را نمی‌پذیرد و آن را تقدیم مرجوح بر راجح دانسته و آن را مذموم می‌شمرد.

#### ز) دلیل «شواهد تجربی»

گفته شده آمارها نشان می‌دهد اعدام بازدارنده نیست و جرم را کاهش نمی‌دهد و با فلسفه مجازات‌ها، از جمله محاربه سازگاری ندارد، بلکه موجب افزایش بغض و کینه و عقده‌های روحی می‌شود و با روش معمول عقلانی در دنیا تعارض دارد.

پاسخ: اولاً عقل انسان، محیط به فلسفه مجازات‌ها به‌طور دقیق نیست تا بتواند مناط را استخراج و آن را توسعه و تخصیص دهد (گلپایگانی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۱۲؛ سبحانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۱۰).

ثانیاً اگر آمارها بازدارندگی را نشان نمی‌دهند، ایراد از «عدم اجرای قاطع و بی‌تبعیض قانون» است، نه از خود قانون. وقتی قانون خدا به‌صورت گزینشی یا ناقص اجرا شود، طبیعی است که اثرگذاری خود را از دست می‌دهد. علم تجربی نمی‌تواند «حکمت تشریع» را بفهمد، فقط می‌تواند «وضعیت موجود» را گزارش دهد.

ثالثاً رجوع به روش عقلایی جاری در دنیا نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا آنان هرگز احاطه به خیر و شر انسان ندارند تا بتوانند قانونی را وضع کنند که سعادت دنیا و آخرت را تضمین کند. از این رو می‌بینیم که قوانین بشری در جوامع به ظاهر پیشرفته، به انحطاط اخلاقی و ازهم‌گسیخته شدن نظام خانواده روبه‌رو شده است. به‌علاوه مجازات نکردن کسی که آرامش جامعه را با کشیدن سلاح بر هم می‌زنند موجب تجری محارب‌ان و ایجاد هرج‌ومرج در جامعه می‌گیرد و به‌راستی کدامین عقل سلیمی چنین پیامدی را برمی‌تابد؟

توجه داشته باشید که محاربه عبارت است از «تجريد السلاح لاختافه الناسیعی؛ کشیدن سلاح به قصد ایجاد رعب در میان مردم».

رباعاً منظور کدام آمار است و آمار چگونه می‌تواند بازدارندگی اعدام یک مجرم را، در عدم ارتکاب مجرم دیگر نشان دهد؟

## ۲. بررسی ادعای مشروط‌گرایانه در امور کیفری

با این‌که دانشمندان امامیه اجرای حدود را به شرایط ایده‌آل کامل، متوقف نکرده و نابسامانی اجتماعی و فقر عمومی و حتی اختلاف طبقاتی را مانعی از تحقق حدود الهی ندانسته‌اند، اما برخی از نویسندگان در این‌باره ادعای انصراف نصوص و توقف اجرای حدود سنگین را در شرایط اقتصادی و یا سیاسی نامطلوب دانسته است (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار ۱۷/۰۵/۱۴۰۵). ایشان بیان داشته:

«از نظر موازین فقهی، مجازات‌های سنگین در شرایطی جایز است که اوضاع اجتماعی جامعه، در سطح قابل قبولی باشد و اکثریت شهروندان به حقوق آنان از طریق مشروع دسترسی داشته و به خواسته‌های ضروری خویش دست یابند؛ لذا بر کسی که در شرایط سخت اقتصادی فعلی مبادرت به دزدی می‌کند، حد سرقت وجود ندارد و کسی که در شرایط عدم امکان ازدواج، مرتکب رابطه نامشروع شده، مجازات سنگین ندارد. براساس این قاعده عقلایی که در مواردی نصوص دینی به آن تصریح دارد و نصوص دیگری به آن انصراف دارد، جرایم سیاسی و امنیتی مانند اعتراضات توأم با خشونت، در صورتی مشمول مجازات سنگین قتل است که راه‌های اعتراض مسالمت‌آمیز برای شهروندان باز بوده، معترضان بتوانند با تشکیل اجتماعات آرام، اعتراض خود را مطرح کنند؛ اما (با این وجود) افراد شریک مرتکب رفتارهای خشن گردند، ولی در شرایط استیصال اجتماعی و مسدود شدن راه‌های اعتراض مسالمت‌آمیز که خشم و عصبیت فوران می‌کند، نباید شرایط روحی و روانی مجرمان را نادیده انگاشته و آنان را محکوم به مجازات حداکثری نمود» (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار ۱۷/۰۵/۱۴۰۵).

در این متن با استناد به مبانی فقهی، تلاش شده مشروعیت مجازات‌های سنگین (مانند حد سرقت، حد زنا یا لواط در رابطه نامشروع و اعدام در جرایم امنیتی خشن) منوط به

وجود «شرایط نسبی از قبیل شرایط عادلانه اجتماعی، رفاه نسبی، امکان ازدواج و امکان اعتراض‌های مسالمت‌آمیز شود.

### نقد اول: سیره امامان و عدم تعطیلی حدود در شرایط نابسامانی اجتماعی

اُمّه (علیهم‌السلام) در دوران خلفا (مثل دوران امام صادق (علیه‌السلام) یا امام کاظم (علیه‌السلام)) حکومت نداشتند و با این‌که «اجرای حدود» در حوزه اختیارات ایشان نبود، اما در هیچ روایتی نداریم که معصوم (علیه‌السلام) فرموده باشد: «چون جامعه فقیر است یا حکومت فاسد است، حد سارق یا قاتل را اجرا نکنید»، بلکه سیره ایشان بر «ثبات قانون» بود. اُمّه (علیهم‌السلام) همواره بر «ملاکات ثابت شریعت» تأکید داشتند. حتی در آن شرایط سخت، ایشان به‌عنوان مرجع علمی جامعه، احکام کیفری را به همان شکلی که هست و در قرآن آمده برای پیروانشان تبیین می‌کردند (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۹). اگر قرار بود شرایط اجتماعی، احکام را تعطیل کند، اُمّه (علیهم‌السلام) باید به‌جای تبیین دقیق حد سارق و زانی، می‌فرمودند: «این احکام دیگر موضوعیت ندارند»، اما ایشان چنین نکردند.

در دوران خود امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) که ایشان به‌عنوان «حاکم مشروع» بودند، ایشان در شرایطی که جامعه از نظر اقتصادی و سیاسی تحت فشار شدید جنگ‌های داخلی بود، حد را تعطیل نکردند، بلکه به عکس فرمودند برای اجرای حدود نباید ساعتی تأخیر کرد (کافی، ۱۴۲۹ ق، ج ۷، ص ۲۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۳، ص ۳۲۳).

سیره امام علی (علیه‌السلام) نشان می‌دهد که «عدالت اجتماعی» و «اجرای حدود»، دو بال یک پیکرند، نه دو امر متضاد. امام نفرمود «چون فقر هست، پس سارقان را رها کنید»، بلکه فرمودند «حکومت موظف است فقر را ریشه‌کن کند (تا کسی مجبور به دزدی نشود)» و در کنارش «اگر کسی با وجود بسترهای عادلانه اجتماعی، پا از گلیم قانون فراتر گذاشت، با قاطعیت حد الهی برخورد شود».

### نقد دوم: ابطال ادعای انصراف ادله به شرایط مساعد

ادعا شد که اطلاق ادله اجرای حدود، مثل ادله سرقه حدی، ادله رجم زانی محصن و یا زنا با محارم و ادله قتل در محارب و بغی، دچار «انصراف» است؛ یعنی ذهن عرفی

متشرعه، این دستورات را تنها در زمانی جاری می‌داند که جامعه در عدالت، رفاه و آرامش نسبی سیاسی باشد و در شرایط فشار اقتصادی، جرایم محاربه، زنا موجب سلب حیات، استحقاق قتل وجود ندارد (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار، ۱۴۰۵/۰۵/۱۷). طبق این دیدگاه حتی اگر شخص محارب با کشیدن سلاح، موجب وحشت عمومی شده و ضرب و جرح ایجاد کرده نباید کشته شود و یا زانی به عنف، زانی محصن و زانی با محارم که شرایط ازدواج برای او وجود نداشته، نباید کشته شود. این ادعا از سه جهت فنی مردود است:

#### الف) انصراف، نیازمند «کثرت استعمال» و یا قرینه است.

در علم اصول، «انصراف» زمانی حجت است که یک لفظ در یک معنای خاص، به قدری زیاد به کار رفته باشد که هرگاه آن لفظ را می‌شنویم، بلافاصله آن معنا به ذهن بیاید (مانند انصراف لفظ دوبا به انسان) (سبحانی، الموجز، ص ۲۳) و یا وقتی حکمی بیان می‌شود قسم خاصی از آن به ذهن همه بیاید و یا قرائن و شواهدی باشد که نشان دهد قسم خاصی از نصوص اراده شده و عموم و اطلاق اراده نشده است، اما در اینجا، هیچ «کثرت استعمالی» وجود ندارد که ثابت کند ادله حدود فقط برای جوامع مرفه ثابت شده‌اند. آیات و روایات، مطلق و عام هستند. اتفاقاً حکومت اسلامی از زمان پیامبر به بعد خصوصاً در عهد خلفا نوسانات مختلفی داشته است و هیچ‌گاه عدالت اجتماعی به‌طور کامل رعایت نشده است؛ جز در دوران کوتاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام که آن هم بیشتر صرف جنگ‌های متعدد و اصلاح وضع نابسامان به‌جا مانده از دوران‌های قبل بوده است. پس آیا در ادله قرینه خاصی وجود دارد که نشانگر چنین انصرافی باشد؟

#### ب) حکمت تشریع

«انصراف به شرایط ایده‌آل» علاوه بر فقدان مبنای فقهی، «خلاف حکمت تشریع» است. مجازات در شریعت برای نجات جامعه در شرایط بحرانی نازل شده، نه برای تزیین یک جامعه بی‌نیاز. فرض تقلیل‌گرایان این است که قانون، «پاداش جامعه سالم» است؛ درحالی‌که قانون (و به‌ویژه مجازات)، «داروی جامعه بیمار» است.



### ج) سرایت انصراف به کل شریعت

اگر این منطق «انصراف ادله به شرایط ایده‌آل» را بپذیریم، باید کل فقه را تعطیل کنیم. چه فرقی میان مجازات سنگین و غیرسنگین در اعتبار اطلاق در آیات و روایات وجود دارد؟ آیا در موارد دیگر نیز می‌توان ادعای چنین انصرافی کرد؟ آیا نماز خواندن، زکات دادن، یا امر به معروف هم «انصراف به شرایط ایده‌آل» دارند؟ آیا امر به معروف فقط برای وقتی است که اکثر مردم در خط هدایت هستند؟ آیا زکات فقط برای وقتی است که اقتصاد کشور در اوج رونق است؟ پاسخ روشن است: اگر قانون‌گذار بخواهد شرطی برای اجرای حکم بگذارد (مثل «فقط در صورت رفاه اجرا کنید»)، باید به صراحت در «نص» بیان کند. سکوت شارع در برابر شرایط اجتماعی، علامت «اطلاق» و «عمومیت» است، نه علامت «انصراف».

### ۳. اطلاق ادله کیفری و بررسی شروط منصوص

«مدافعان ابطال حدود و تقلیل امور کیفری، با استناد به این‌که تبعیض و نابرابری ساختاری، عامل جرم است، در پی تعطیلی کیفرند. آن‌ها برخی شروط منصوص را قرینه بر انصراف نصوص دانسته‌اند و ادعا شده بر کسی که در شرایط سخت اقتصادی فعلی مبادرت به دزدی می‌کند، حد سرقه ندارد و کسی که در شرایط عدم امکان ازدواج، مرتکب رابطه نامشروع شده، مجازات سنگین ندارد (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد، تاریخ انتشار ۱۴۰۵/۰۵/۱۷). از آنجا که شروط منصوص قرینه بر انصراف دانسته شده، لازم است این شروط واکاوی شود و امکان توسعه حکم از آن‌ها به موارد دیگر سنجیده گردد.

#### الف) بررسی شرط عدم قحطی

ممکن است گفته شود اگر نصوص اطلاق دارد و شرایط اقتصادی جامعه در آن‌ها تأثیری ندارد؛ پس چرا در شرایط قحطی اجرای حدود تعطیل می‌شود؟ طبق روایات معتبر امام علی (علیه السلام) در دوران قحطی، حد سرقه را اجرا نکردند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۳۱).

پاسخ: قیاس موارد نابسامانی اجتماعی و عدم رفاه و عدالت اجتماعی به شرایط قحطی، ناصحیح است. در قحطی حکم به قطع عضو طبق نصوص متوقف می‌شود، اما این یک استثناء است و شارع مصالحی را برای آن در نظر گرفته است و شاید علت آن را اضطرار دانسته که در قسم بعدی در موردش بحث می‌شود. البته در این مورد در نصوص علتی بیان نشده که در نتیجه اظهار نظر قطعی در مورد آن را مشکل می‌کند.

اما چگونه می‌توان این حکم را به موارد اختلاف طبقاتی توسعه داد؟ مگر توسعه دادن این استثناء بدون در نظر گرفتن همه مصالح و مفاصد آن، امری ممکن است؟ آیا عقل می‌تواند جای دین بنشیند و درک مصالح و مفاصد کند؟

حکومت نمی‌تواند بگوید «چون فقر وجود دارد، من قانون را تعطیل می‌کنم». حکومت باید «عدالت» را اجرا کند، یعنی هم‌زمان با «مبارزه با فقر»، «امنیت» را نیز برقرار کند. تعطیلی حد شرعی نه تنها دفاع از حقوق مردم نیست، بلکه «تضعیف عدالت عمومی» است. در فقه شیعه، قانون، پناهگاه ضعیفان است؛ نه ابزاری که با هر نوسان اقتصادی، کارایی خود را از دست بدهد.

مخالفان می‌خواهند «ناتوانی ساختاری حکومت در ریشه کردن فقر» را با «تعطیلی حدود» جبران کنند؛ این یعنی «به‌جای درمان بیماری، داروی شفا بخش (قانون) را دور بریزیم».

### ب) شرط اضطرار

ممکن است تصور شود شرط اضطرار قرینه بر عدم اجرای حکم در شرایط نابسامانی اقتصادی و گرانی است. از این رو لازم است شرط اضطرار بررسی شود.

در فقه، «اضطرار» به معنای ناچاری از ارتکاب امری حرام برای حفظ نفس است، مانند خوردن مردار برای حفظ جان که «شخص» در «وقت محدود»، راه دیگری جز حرام ندارد. این اضطرار مانع اجرای حکم حدی و رافع تکلیف نیز می‌باشد (شیرازی، ج ۳، ص ۳۲۹؛ تبریزی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۸۱). این یعنی فعل اضطراری دیگر «جرم» محسوب نمی‌شود تا نیازمند اجرای «حد» باشد. در فقه شیعه، قاعده «اضطرار» برپایه حدیث نبوی مشهور در حدیث رفع و آیات و روایات حلال بودن فعل اضطراری استوار است (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۷۷؛ اشعری، ۱۴۰۸ ق، ص ۷۵). واژه «رفع» در اینجا به معنای برداشتن حکم تکلیفی (حرمت) است (نجفی، ج ۴۱، ص ۲۶۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۳، ص ۱۶۴)، اما تعطیل کردن حد به جهت شرایط نامساعد اجتماعی، امری بدون دلیل قطعی و معتبر است و به معنای خلع سلاح شریعت در برابر رذایل است و علاوه بر این که خلاف قواعد و ادله فقهی و حکمت تشریع است، با اطلاق مقامی ناسازگار است. توضیح این که در علم اصول، وقتی شارع در «مقام



بیان» است (یعنی حکم را تشریح می‌کند) و درعین حال می‌داند که شرایط اجتماعی (مثل فقر، سختی، قحطی و نابرابری) در جوامع بشری همواره وجود دارد، اگر «شرط رفاه» را قید نکند، سکوت او به معنای «عدم اعتبار آن شرط» است. به عبارت دیگر می‌توان گفت با توجه به دو نکته آتی، شرطیت برابری اجتماعی در اجرای حدود ابطال می‌گردد.

۱. شارع در مقام بیان بوده است: وقتی احکام حدود در کتاب و سنت بیان شده، شارع حکیم به وضعیت معیشتی جامعه مدینه و اعصار بعد آگاه بوده است.

۲. سکوت شرعی در مقام بیان حجت است: پس اگر «سطح رفاه عمومی» یا «عدم وجود فساد ساختاری» شرط اجرای حدود بود، شارع قطعاً باید آن را بیان می‌کرد. عدم بیان این شرط، به معنای «مطلق بودن حکم» (اطلاق مقامی) است.

بلی شارع اضطرار فردی و یا اکراه را مانع از اجرای حدود دانسته، اما نصوص فقهی فقط «اضطرار فردی» آن هم در حد مثلاً دزدی برای سد رمق در لحظه بحران را به عنوان مانع حد مطرح کرده‌اند. بدیهی است که در حال گرسنگی، اراده انسان بر تحمل، طاقت فرساست و شارع حد را ساقط دانسته است. پس عمومیت دادن آن به حالت‌های دیگر نیازمند دلیل شرعی است و با گمان و احتمال نمی‌توان حد شرعی را ساقط دانست. در نتیجه اولاً فقدان تجملات زندگی که زنده بودن و ادامه حیات بر آن متوقف نیست، از موضوع اضطرار خارج است؛ هر چند غالب مردم برخوردار باشند و ثانیاً مشروط‌گرایان می‌خواهند «اضطرار ساختاری» (مثلاً فقر عمومی در جامعه) را جایگزین «اضطرار فردی» کنند. این یک خطا در استنباط است؛ چون نص، هیچ ارتباطی میان «رفاه عمومی» و «تعطیلی حد» برقرار نکرده است.

پس فقه، اضطرار شرعی را در «سطح فرد» می‌پذیرد و نصوص شرعی نیز بر آن تأکید دارند، اما «اضطرار اجتماعی» را ناشی از ضعف مدیریت می‌داند که باید با «عدالت علوی» حل شود، نه با «تعطیلی حدود»؛ بنابراین انتظار جامعه بی‌نقص برای اجرای حکم الهی، نه یک رویکرد فقهی، بلکه یک «فرافکنی سیاسی» برای فرار از مسئولیت اجرای قانون است. پس این که گفته می‌شود در شرایط بحرانی باید از اجرای حدود دست کشید، نه ریشه در روایات متواتر دارد و نه با اصل «اطلاق تکلیف» سازگار است. فقیه در مسند قضاوت،

«مجری اراده پروردگار» است، نه «کارشناس بحران‌های اقتصادی». اگر حاکمیت در تأمین رفاه کوتاهی کند، باید مؤاخذه شود، نه این که قانون خدا قربانی شود. تعطیل کردن حد به بهانه شرایط اجتماعی، به معنای خلع سلاح شریعت در برابر رذایل است. ما معتقدیم که «عدالت» نه در «تعطیلی حدود»، بلکه در «قاطعیت در اجرا» و «تلاش برای گسترش عدالت» به طور هم‌زمان تبلور می‌یابد.

### ج) لزوم تأخیر اجرای حدود در سرما و گرمای زیاد

ممکن است تصور شود اجرای حدود در سرما و گرمای شدید به لحاظ برخی نصوص و برخی فتاوا ممنوع است (حمیری، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۲۱۸؛ برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱، ص ۲۷۴؛ طوسی، ۱۰۴۷ ق، ج ۱۰، ص ۴۰؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۸۲). پس همان‌طور که شارع در اجرای مجازات دقت داشته مجرم بیش از حد معمول معذب نگردد، در مرحله استحقاق مجازات، مطمئناً شرایط روحی و روانی مجرم را در نظر گرفته و چنانچه شرایط سخت اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی باشد، قطعاً تخفیفی برای آنان در نظر می‌گیرد و مجازات سنگین لغو خواهد شد.

اما این تصور ناصحیح است؛ زیرا این مسئله بر ممنوعیت مجازات بیشتر بر مقدار تعیین شده دلالت دارد، نه ناظر به شرایط انجام جرم؛ به خصوص وقتی که خوف تلف نفس مجرم وجود داشته باشد. به عبارت دیگر این ملاحظه صرفاً به لحاظ پیشگیری از اتلاف نفس است و قابل تعمیم به شرایط هنگام وقوع جرم و وضعیت روحی و روانی مرتکب نیست.

### ۴. بررسی برخی قیود دیگر

#### الف) مسئله صلاحیت اعلام اضطرار

گفته شده که در شرایط استیصال شهروندان، برعهده فقیهان بی‌طرف و آگاه از اوضاع اجتماعی است و قاضی نمی‌تواند راساً درباره آن نظر قطعی دهد (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار ۱۴۰۵/۰۵/۱۷).

#### پاسخ:

اولاً تطبیق شرایط موجود بر شرایط استیصال و اضطرار ناصحیح است. بسیاری از افراد می‌توانند با برپایی تجمعات اعتراضی در مقابل مجلس و... حقوق خودشان را مطالبه کنند.



در انتخابات نیز مردم، افراد نزدیک به سلیقه خودشان را انتخاب می‌کنند.

دوم این که مرجع اعلام اضطرار از طرف کدام نهاد قانونی اعلام شود؟ در فقه، اعلام وضعیت اضطراری (و در پی آن تغییر در احکام جاری) از اختیارات «ولی امر» یا «حاکم مشروع» است. دیگران براساس کدام مبنای حقوقی، «وضعیت جامعه را اضطراری» اعلام می‌کنند؟ از منظر فقیهان، فقیه و حاکم اسلامی است که حق اجرا و یا عدم اجرا دارد. برخلاف دیدگاه شاذی که اقامه حدود در زمان غیبت را جایز ندانسته‌اند؛ مانند محقق در شرایع و علامه در بعضی از کتب که معتقد به توقف هستند<sup>۱</sup> (خوئی، بی‌تا، ج ۴۱؛ خوئی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۷۴)؛ همچنین محقق خوانساری از معاصرین نیز از مخالفین اجرا هستند<sup>۲</sup> (خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۵، ص ۴۱۳)، اما مشهور فقها بر این عقیده اند که اقامه حد در زمان غیبت به دست فقیه جامع الشرایط است؛ فقیه در عصر غیبت، «نایب عام» است. روایات «مقبوله عمر بن حنظله» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۷) و «مشهوره ابی خدیجه»، فقها را به عنوان قاضی و حاکم منصوب از سوی امام معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۴۱۲). از این رو صاحب جواهر می‌گوید: «همان‌طور که قضاوت برای فقیهان در دعاوی بین مردم جایز است؛ اقامه حد نیز جایز است» و در ادامه می‌نویسد: «وظیفه سایر مردم، مساعدت فقها در این امر است و این قول مشهور است»<sup>۳</sup> (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص

۱. يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر. هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، بل لم ينقل فيه خلاف إلا ما حكى عن ظاهر ابني زهرة و إدريس من اختصاص ذلك بالإمام أو بمن نصبه لذلك وهو لم يثبت، ويظهر من المحقق في الشرائع والعلامة في بعض كتبه التوقف (خوئی، ۱۳۷۶، ج ۴۱؛ خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۷۴).

۲. فلا يبعد أن يكون هذا الأمر [اقامه الحدود] أيضا من الأمور المخصوصة بالمعصومين صلوات الله عليهم أو المنصوبين بالخصوص من قبلهم كالجهاد مع الكفار غير المجوز لغيرهم و غير المنصوبين من قبلهم - اللهم عجل في فرج إمامنا صلواتك عليه واجعلنا من أنصاره وأشياعه بحق محمد وآله صلواتك عليهم أجمعين - فلا مجال لاستغراب توقف المصنّف وغيره قدّس الله أرواحهم (خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۵، ص ۴۱۳).

۳. يجوز للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية العدول إقامة الحدود في حال غيبة الإمام عليه السلام كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك كما يجب مساعدة الإمام عليه السلام عليه، بل هو المشهور (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۳۹۴).

۳۹۴). محقق خوئی نیز قول به جواز را ظاهر ادله دانسته و آن را فتوای مشهور فقها می‌داند<sup>۱</sup> (خوئی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴۱، ص ۲۷۳).

از عبارت فقیهان معلوم می‌شود که امر اجرای حدود و احراز اضطرار و شرایط حکم برعهده فقیه جامع‌الشرایط است.

### ب) تبعیض‌های ساختاری موجد جرم

«برخی مدافعان ابطال حدود، با استناد به این‌که تبعیض و نابرابری ساختاری در جامعه عامل جرم است، در پی تعطیلی موقت امور کیفری‌اند. این استدلال از اساس مخدوش است. جرم، «جرم» است؛ چه از فقر ناشی شده باشد چه از طمع. آنچه در فقه اهل‌بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> نکوهیده شده، «ظلم» و «تبعیض» است، نه «اجرای قانون». راه‌حل اسلامی در برابر جامعه نابرابر، «تعطیلی حدود» نیست، بلکه «برقراری عدالت ساختاری» در کنار «قاطعیت در اجرای قانون» است. اگر تبعیض، عامل جرم است، پس باید «تبعیض» را با اجرای عدالت قانونی و اقتصادی درمان کرد، نه با رها کردن جامعه به حال خود. رها کردن مجازات، تنها به معنای گسترش فضای امن برای جنایتکاران است و هیچ نسبتی با عدالت علوی ندارد؛ عدالت، نه در «سستی قانون»، که در «حاکمیت بی‌تبعیض قانون بر ضعیف و قوی» معنا می‌شود».

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی ادعاهای جریان نفی‌گرا از یک‌سو و مشروط‌گرایانه در حوزه حقوق کیفری، به این یافته‌ها دست یافت:

۱. تفکیک معرفت‌شناختی: میان «امکان خطای فقیه در استنباط» و «حجیت ساختار استنباطی فقه» تفاوت ماهوی وجود دارد. خطاپذیری فردی، ذاتی فعالیت علمی است و به معنای بی‌اعتباری حکم شرعی یا ابطال ادله ثابت‌ه نیست. حجیت روش اجتهادی امری مسلم و پذیرفته شده است و به معنای تنجیز و تعذیر است. در فرض مطابقت همان حکم

۱. يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر؛ هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب (خوئی، بی‌تا، ج ۴۱؛ خوئی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۷۳).

واقع ثابت می‌گردد و در فرض خطای آن، مکلف و یا مجتهد معذور است و توبیخ نمی‌شود. جریانی که بر این خطاپذیری برای نفی مجازات اعدام تکیه می‌کند، در واقع از «خطای احتمالی» یک «قاعده کلی ابطالی» ساخته است که مبنای منطقی ندارد. تمسک به دلیل عقلی و مقاصد شریعت و کرامت انسانی و حق حیات بر نفی اعدام همگی امور ظنی است و مبنای شرعی ندارد و با غرض از تشریع منافات دارد.

۲. نقد مشروط‌گرایی: رویکرد مشروط‌گرا با نادیده گرفتن فلسفه غایی مجازات‌ها در نظام حقوقی اسلام، می‌کوشد با ابزار «هرمنوتیک غیرساختارمند»، ادله قطعی شرعی را محدود کند. قحطی، اضطراب و اکراه سه استثناء هستند که نمی‌توان آن‌ها را به سایر مشکلات اقتصادی و سیاسی اجتماعی توسعه داد. ادعای انصراف نصوص هم کاملاً بی‌دلیل است و با واقعیت دوران معصومین علیهم‌السلام که هم‌زمان با حکومت طواغیت بنی‌امیه و بنی‌عباس و محرومیت بسیاری از شیعیان از حقوق اولیه خودشان بود، ناسازگار است. گذشته از این که اطلاق مقامی نصوص اقتضا می‌کند غیر از شرایط مصرح در ادله احکام کیفری، امر دیگری شرط نباشد. در غیر این صورت قیاس و استحسان باطل اتفاق خواهد افتاد.

۳. ضرورت روشمندی: برون‌رفت از چالش‌های حقوقی معاصر نه از مسیر تقلیل فقه، بلکه از مسیر «اجتهاد نظام‌مند» می‌گذرد. کارآمدی فقه در گرو پابندی به قواعد اصولی و درک جایگاه هر حکم در ساختار کلی شریعت است. در نهایت، مجازات‌های کیفری در اسلام، امتداد عدالت تشریعی هستند که ضمن رعایت حقوق متهم، ضامن صیانت از کیان جامعه می‌باشند و هرگونه تفسیر بدون دلیل و ادعای انصراف بی‌مبنا می‌تواند ضربه بر ریشه شریعت وارد کند.



## منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر نشر-اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲. انصاری، مرتضی، المکاسب، ج ۳، چ ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۳. انصاری، مرتضی، المکاسب، ج ۲، محشی سید محمد کلانتر، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، ۱۴۱۰ ق.
۴. انصاری، مرتضی، مطارح الانظار، تقریر ابوالقاسم کلانتری، چ ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چ ۲، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۶. تبریزی، جعفر سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ۱ ج، چ ۱، دارالأضواء، بیروت - لبنان: ۱۴۱۹ ق.
۷. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة - کتاب الاجتهاد و التقليد، چ ۱، دارالصدیقه الشهیدة سلام الله علیها، قم: ۱۴۲۶ ق.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، بی جا، بی نا، بی تا.
۹. حلی (محقق حلی)، جعفر بن حسن، شرائع الاسلام، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. حلی، یحیی بن سعید. الجامع للشرائع، چ ۱، قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۱. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ۷ ج، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الأمام الخوئی، مقرر محمد تقی خویی، قم: مؤسسه





إحياء آثار الأمام الخوئي، بي.تا.

۱۵. خوئي، سيدابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئي، مقرر ميرزا علي غروي، چ ۱، قم:

مؤسسه احياء آثار الامام الخوئي، ۱۴۱۸ ق.

۱۶. خوئي، سيدابوالقاسم، محاضرات في اصول الفقه، مقرر محمد اسحاق فياض، چ ۱، قم:

مؤسسه احياء آثار الامام الخوئي، ۱۴۲۲ ق.

۱۷. سبجاني تبريزي، جعفر، الموجز في أصول الفقه، چ ۱۴، قم: ۱۳۸۷.

۱۸. سبزواري، سيدعبدالأعلى. مذهب الاحكام، چ ۴، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.

۱۹. شيرازي، سيدمحمد حسيني، إيصال الطالب إلى المكاسب، ۱۶ ج، چ ۱، تهران:

منشورات اعلمي.

۲۰. صدر، سيدمحمدباقر، بحوث في علم الاصول، تقرير سيدمحمود هاشمي شاهرودي،

چ ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهلبيت (عليه السلام)، ۱۴۱۷ ق.

۲۱. طباطبائي، سيدمحمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، چ ۵، بيروت: مؤسسه الأعلمي،

۱۳۹۳.

۲۲. طباطبائي، سيدمحمدكاظم، تكملة العروة الوثقى، مصحح و محقق محمدحسين

طباطبائي، چ ۱، قم: كتابفروشي داوري، بي.تا.

۲۳. طوسي، محمدبن حسن، تهذيب الاحكام، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، چ ۴،

تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.

۲۴. عاملي، حرّ، محمدبن حسن، وسائل الشيعة، ۳۰ ج، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)،

۱۴۰۹ ق.

۲۵. عكبري بغدادی (شيخ مفيد)، محمدبن محمدبن نعمان، المقنعه. چ ۱، قم: كنجره

جهاني هزاره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ ق.

۲۶. قمّي، اشعري، احمدبن محمدبن عيسى، النوادر (للأشعري)، ۱ ج، قم: مدرسه امام

مهدی (عليه السلام)، ۱۴۰۸ ق.

۲۷. كليني، محمدبن يعقوب، الكافي، تحقيق پژوهشگران مركز تحقيقات دارالحدیث، چ

۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. گلبایگانی، سید محمد رضا موسوی، کتاب الشهادات، ۱ ج، چ ۱، قم: جناب مقرر کتاب، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. لجنة الفقه المعاصر، الفائق في الأصول، چ ۵، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه، ۱۴۴۱ ق.
۳۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چ ۲، بیروت: موسسه وفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تصحیح سید هاشم رسولی، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱۶، تصحیح سید هاشم رسولی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۲، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، مصحح سید حسین موسوی کرمانی و شیخ علی پناه اشتهااردی، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی کوشانپور، ۱۴۱۶ ق.
۳۵. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، چ ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۳۶. موسوی خمینی. سید روح الله، تحریر الوسیله، ۲ ج، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، چ ۱، بی تا.
۳۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، بی تا.
۳۸. نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، مقرر محمد علی کاظمی خراسانی، چ ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
۳۹. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. نراقی، احمد، مستند الشیعة، چ ۱، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۷ ق.