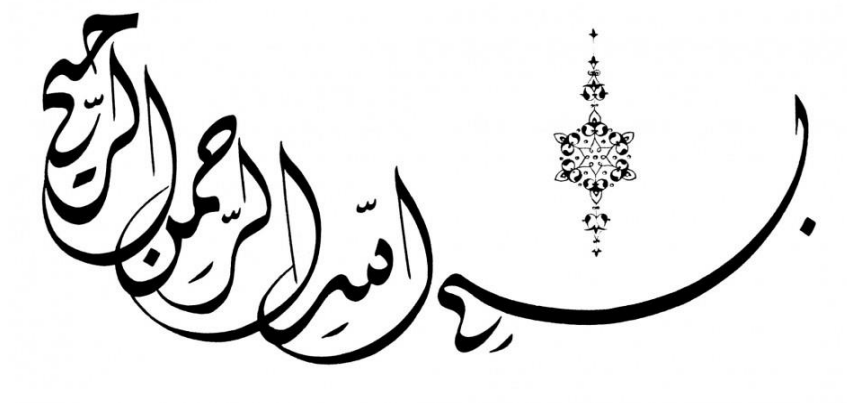






پایان نامه کارشناسی ارشد فقه مقارن و حقوق جزای اسلامی

عنوان: احکام کیفری مربوط به والدین از منظر فقه اسلامی و قانون ایران

دانشجو: علی آزاده شهروئی

استاد راهنما: دکتر عبدالصمد علی آبادی

استاد مشاور: دکتر شکبیا امیرخانی

شهریور ۱۴۰۱

بسمه تعالی

دانشگاه مذاهب اسلامی



تعهدنامه اصالت پایان

نامه/رساله

اینجانب علی آزاده شهروئی دانشجوی رشته فقه مقارن و حقوق جزای اسلامی مقطع کارشناسی ارشد بدین وسیله اصالت کلیه مطالب موجود در مباحث مطروحه در پایان نامه خود با عنوان احکام کیفری والدین از منظر فقه اسلامی و حقوق ایران را تایید کرده کرده، اعلام می نمایم که تمامی محتوی آن حاصل مطالعه، پژوهش و تدوین خودم بوده و به هیچ وجه رونویسی از پایان نامه و یا هیچ اثر یا منبع دیگری، اعم از داخلی و خارجی نبوده و وهر گونه بهره گیری از منابع، درپاورقی و منابع و ماخذ بیان گردیده است. تعهد می نمایم در صورت اثبات عدم اصالت آن و یا احراز عدم صحت مفاد آن در هر مرحله از مراحل منتهی به فارغ التحصیلی و یا پس از آن و یا تحصیل در مقاطع دیگر و یا اشتغال دانشگاه حق دارد ضمن رد پایان نامه نسبت به ابطال مدرک تحصیلی مربوطه اقدام نماید. مضافاً اینکه کلیه مسئولیت ها و پیامدهای قانونی و یا خسارت وارده از هر حیث متوجه اینجانب می باشد.

نام و نام خانوادگی دانشجو

علی آزاده شهروئی

امضاء و تاریخ



جمهوری اسلامی ایران

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

دانشگاه مذاهب اسلامی

(فرم تحویل نسخ و لوح فشرده پایان نامه ارشد شیوه آموزشی - پژوهشی / رساله دکتری)

نام خانوادگی نام پدر شماره شناسنامه: شماره دانشجویی

تاریخ دفاع رشته شماره تماس ضروری

۱- اصلاحات پایان نامه / رساله مورد تایید استاد راهنما قرار گرفت. (در صورت نیاز)	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۲- اصلاحات پایان نامه / رساله مورد تایید استاد مشاور قرار گرفت. (در صورت نیاز)	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۳- اصلاحات پایان نامه / رساله مورد تایید استاد داور قرار گرفت. (در صورت نیاز)	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۴- یک نسخه از پایان نامه / رساله به همراه لوح فشرده به استاد راهنما تحویل گردید.	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۵- یک نسخه از پایان نامه / رساله به همراه لوح فشرده به استاد مشاور تحویل گردید.	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۶- یک نسخه از پایان نامه / رساله به همراه لوح فشرده به استاد مشاور دوم تحویل گردید.	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۷- چکیده به زبان انگلیسی مورد تایید اینجانب (استاد راهنما) می باشد.	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۸- چکیده به زبان عربی مورد تایید گروه زبان و ادبیات عرب می باشد.	نام و نام خانوادگی: امضاء:
۹- تاییدیه پژوهشگاه علوم فناوری و اطلاعات ایران و بارگذاری پایان نامه ارشد / رساله در سامانه پیشینه پژوهش * تحویل گردید.	نام و نام خانوادگی: امضاء تحصیلات تکمیلی:
۱۰- یک نسخه از لوح فشرده (CD) با فرمت word و pdf به تصدیقات تکمیلی تحویل گردید.	نام و نام خانوادگی: امضاء تحصیلات تکمیلی:
۱۱- یک نسخه از پایان نامه / رساله به همراه لوح فشرده به مسئول کتابخانه تحویل گردید.	نام و نام خانوادگی: امضاء:



اداره کل تحصیلات تکمیلی

بدینوسیله تایید می شود که پایان نامه کارشناسی ارشد / رساله دکتری آقای/خانم
 دانشجوی رشته دارای شماره دانشجویی تحت عنوان:
 که در تاریخ
 به تصویب شورای تحصیلات تکمیلی دانشگاه رسیده و پس از اتمام مراحل پژوهشی مطابق با ضوابط و دستور العمل های
 دانشگاه تدوین گشته است. از نظر اینجانبان آماده دفاع می باشد.

نام و نام خانوادگی استاد	سمت	امضاء و مهر
	راهنما	
اصالت اثر مورد تایید است نامه ایرانداک ضمیمه است	راهنما	
	مشاور ۱ / مشاور ۲	
دفاع بلامانع است	مدیر امور مالی	
میزان همانندی ایرانداک (درصد)	تحصیلات تکمیلی	
مقاله علمی پژوهشی (دکتری)	تحصیلات تکمیلی	
مدرك زبان (دکتری)	تحصیلات تکمیلی	

مدیر محترم آموزش و تحصیلات تکمیلی
 باسلام و احترام: دفاع نامبرده از نظر گروه بلامانع می باشد.

نام و نام خانوادگی مدیر گروه
 مهر و امضاء

کارشناس تحصیلات تکمیلی
 باسلام: دفاع از پایان نامه / رساله مربوطه بلامانع می باشد.

مدیر آموزش و تحصیلات تکمیلی
 امضاء

صور تجلسه دفاع از پایان نامه کارشناسی ارشد/ رساله دکتری		 دانشگاه آزاد اسلامی		
نام و نام خانوادگی دانش آموخته:				
تاریخ:/...../۱۳....	شماره ملی:			
رایانامه شخصی:				
عنوان:				
.....				
رشته تحصیلی:		گرایش:		
.....				
هیئت داوران پس شنیدن گزارش دفاعیه دانشجو و نحوه پاسخ به پرسش‌ها، درجه و نمره نهایی آنرا به شرح ذیل اعلام کرد: رساله مورد قبول می‌باشد. ☐ رساله با اصلاحات مورد قبول می‌باشد. ☐ رساله مورد قبول نمی‌باشد. ☐				
به عدد به حروف نمره نهایی رساله: درجه رساله:				
سمت	نام و نام خانوادگی	مرتبه	شماره ملی	امضاء
	وابستگی سازمانی (پژوهشگاه/ دانشگاه)	علمی		
استاد				
راهنما				
استاد				
راهنمای دوم				
استاد				
مشاور				
استاد				
مشاور				
استاد				
داور				
استاد				
داور				

				استاد
				داور
امضاء	سمت		نام و نام خانوادگی	تایید
				ناظر
				مؤسسه

تقدیم:

سپاس خدای عزوجل را که توفیق گشایش ابواب تازه‌ای از دانش را بر من ارزانی داشت و مرا اذن خدمت به علم و دانش داد که بی اذن او هیچ برگی از درخت نریزد.

تقدیم به دخترم که بهار زندگی من است...

سپاسگزاری:

حمد و ثنا و ستایش و سپاس نخست، شایسته ذات باری تعالی است که بر بندگان منت فزون از شمار دارد که زبان از بیان قاصر است و هر که هر چه دارد عاریتی است از ملک بی کران ذات احدیت.

اما هر آنکه از ولی نعمتان خویش سپاسگزاری ننماید و حق ایشان را نادیده انگارد مصادق بارز سرکشی و ناسپاسی است از این رو شایسته است پس از حمد ثنای الهی از تمام کسانی که در نگارش این پایان نامه سهیم بوده‌اند سپاسگزاری نمایم.

نخست از استاد گرانقدر، جناب آقای دکتر عبدالصمد علی آبادی استاد راهنمای پایان نامه که با ارشادات و راهنمایی‌هایشان زحمات شایانی برای نگارش این پایان نامه کشیدند. از استاد مشاور دکتر شکبیا امیرخانی که از این پژوهش حمایت بی چشم داشت و بی دریغ داشته‌اند.

از سرپرست فعلی واحد بندرعباس جناب آقای حجت الاسلام دکتر رحمانیان و سرپرستان سابق و اسبق جناب آقای حجت الاسلام و المسلمین دکتر محسن ابراهیمی و جناب آقای حجت الاسلام دکتر عبدالصمد علی آبادی که همگی سعی و کوشش فراوانی جهت ارتقای کمی و کیفی واحد بندرعباس داشته‌اند و بی هیچ چشم‌داشتی سعی و کوشش فراوان جهت ایجاد فضای دوستانه، تقریبی، علمی و به دور از حاشیه داشته‌اند و دوستانه سعی در جهت رفع مشکل تک تک دانشجویان داشته‌اند.

نیز از کسانی که در زمان تحصیل من ریاست دانشگاه را بر عهده داشته‌اند، جناب آقای حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد حسین مختاری و دکتر سید محمد حسینی و

سرپرست فعلی دانشگاه مذاهب اسلامی جناب آقای دکتر سید عباس ساحلی تشکر فروان دارم.

نیز از هیأت امنای دانشگاه مذاهب اسلامی و نیز مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی بابت فراهم نمودن این فضای علمی و دوستانه، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

از پدر و مادر ارزشمندم به خاطر تمام زحماتی که در تمام مراحل زندگی برای من کشیده‌اند، از همسر مهربان و دلسوزم که در سختی‌ها و مشقات زندگی و تحصیل همراه و همگام من بوده است، از فرزند دلبندم که به دلیل مشغولیت و مشکلات من، متحمل سختی شد، از تمام اساتید و کسانی که در آموزش من سهیم بوده‌اند، از همه آنانی که مرا حمایت و همراهی نمودند، از تمام کسانی که دعایشان بدرقه راهم بود صمیمانه سپاسگزاری می‌نمایم و از خداوند منان برای آنان پاداش روز افزون و توفیق و سعادت را خواهانم.

چکیده:

شیوع خشونت خانگی در جوامع کنونی و رواج این باور که والدین می‌توانند تصرف مالکانه در حق فرزند خویش انجام دهند و از هرگونه مجازات معاف هستند یا با مجازاتی به مراتب سبک‌تر از میزان جرم مواجه می‌شوند، به جنایت علیه فرزندان که در پاره‌ای موارد به شدیدترین صورت ممکن یعنی قتل فرزند منجر به می‌شود، دامن می‌زند؛ روند رو به افزایش اینگونه خشونت‌ها در کشور، این احساس نیاز را به وجود آورده است تا به صورت دقیق‌تری به بررسی مجازات‌های کیفری مربوط به والدین پرداخته شود. این پایان‌نامه با روش کتابخانه‌ای و مقایسه اقوال مذاهب اسلامی و قانون و با کمک گرفتن از دیدگاه مقاصدی در پی پاسخ به پرسش بالا است. نگارنده پس از پژوهش و بررسی به این نتیجه رسیده است که شارع، پدر و مادر را امین فرزند خود می‌داند، از این رو در عموم مجازات‌هایی که مربوط به والدین است تخفیف قائل شده است؛ به این معنا که حد سرقه، کذب و قصاص بر والدین جاری نمی‌گردد. اما در جایی که سوء نیت والدین محرز است و تعمد در جرمشان غیر قابل انکار است، دیگر امین شمرده نمی‌شوند و تخفیفی در مجازات آنان وجود ندارد، مانند حد زنا با فرزند که به این دلیل که هیچ‌گونه شبهه‌ای در غیر عمد بودن و عدم سوء نیت در آن قابل تصور نیست، تشدید می‌گردد. با نگاه به پاره‌ای ادله می‌توان گفت رابطه والدین با فرزند خود به تنهایی مسقط حد نیست بلکه اماره‌ای قوی بر شبهه غیر عمد بودن یا عدم سوء نیت جنایت است. اما اگر یقین به تعمد و سوء نیت والدین حاصل شود، شبهه‌ای برای اسقاط حد و قصاص وجود نخواهد داشت و مجازات والدین تشدید می‌شود.

کلمات کلیدی: احکام کیفری، احکام والدین، مجازات والدین، حقوق

فرزند

فهرست مطالب

مقدمه:	۱۵
الف) تبیین مسأله:	۱۵
ب) اهداف و ضرورت انجام تحقیق:	۱۷
ج) بیان سؤالهای تحقیق:	۱۹
د) فرضیههای تحقیق:	۱۹
هـ) پیشینه تحقیق:	۱۹
و) جنبههای نوآوری تحقیق:	۲۲
ز) کاربردهای تحقیق:	۲۲
ح) روش تحقیق:	۲۳
ط) ساختار تحقیق:	۲۳
فصل اول؛ مفاهیم و کلیات	۲۶
مبحث اول؛ مفاهیم:	۲۶
گفتار اول؛ احکام در لغت و اصطلاح:	۲۶
گفتار دوم؛ کیفر در لغت و اصطلاح:	۳۳
گفتار سوم؛ حد در لغت و اصطلاح:	۳۸
گفتار چهارم؛ قصاص در لغت و اصطلاح:	۴۳

گفتار پنجم؛ دیه در لغت و اصطلاح:.....	۴۶
گفتار ششم؛ تعزیر در لغت و اصطلاح:.....	۵۱
مبحث دوم کلیات:.....	۵۶
گفتار اول؛ انتساب والدین طبیعی:.....	۵۶
گفتار دوم؛ ارتباط میان مجازاتهای مختلف و مقصد از تشریع احکام:.....	۶۳
گفتار سوم؛ کلمات و اصطلاحات به کار رفته در پایاننامه:.....	۶۸
فصل دوم؛ احکام والدین در حدود از منظر فقه اسلامی و قانون:.....	۶۹
مبحث اول؛ احکام والدین در حدود از منظر فقه اسلامی:.....	۶۹
گفتار اول؛ زنا:.....	۶۹
گفتار دوم؛ لواط:.....	۷۸
گفتار سوم؛ قذف:.....	۹۳
گفتار چهارم؛ سرقت:.....	۹۸
مبحث دوم احکام والدین در حدود از منظر قانون:.....	۱۱۱
گفتار اول؛ زنا و لواط:.....	۱۱۱
گفتار دوم؛ قذف:.....	۱۱۴
گفتار سوم؛ سرقت:.....	۱۱۵
مبحث سوم؛ بحث و بررسی:.....	۱۱۷

گفتار اول؛ زنا:.....	۱۱۷
گفتار دوم؛ لواط:.....	۱۲۰
گفتار سوم؛ قذف:.....	۱۲۱
گفتار چهارم؛ سرقت:.....	۱۲۶
فصل سوم؛ احکام والدین در قصاص از منظر فقه اسلامی و قانون:.....	۱۳۳
مبحث اول؛ قصاص والدین از منظر فقه مذاهب اسلامی:.....	۱۳۳
مبحث دوم؛ احکام والدین در قصاص از منظر قانون:.....	۱۴۹
مبحث سوم؛ بحث و بررسی:.....	۱۵۴
فصل چهارم؛ احکام والدین در رابطه با دیه از منظر فقه اسلامی و	
قانون:.....	۱۶۹
مبحث اول؛ احکام والدین در رابطه با دیه از منظر فقه اسلامی:.....	۱۶۹
مبحث دوم؛ احکام والدین در رابطه با دیه از منظر قانون:.....	۱۷۵
نتیجه گیری:.....	۱۷۷
سخن پایانی:.....	۱۷۹
منابع و مأخذ:.....	۱۸۰

مقدمه:

الف) تبیین مسأله:

در این پایان نامه نگارنده در پی پاسخ به این پرسش است که فقه اصیل اسلامی و قانون، چه مجازاتی برای جرائم والدین علیه فرزندان‌شان در نظر گرفته است؟ و چه معنای معقولی در مجازات والدین اعم از حدود، قصاص و دیات وجود دارد؟

در واقع ما با این پرسش مواجه هستیم که آیا والدین می‌توانند به مجرد اینکه والدین یک نفر هستند، هرگونه رفتار غیر مسئولانه‌ای در قبال فرزند داشته باشند؟ و فقه و قانون چه مجازاتی را برای مرتکبین این اعمال در نظر گرفته است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها همه اندیشمندان هم نظر نیستند؛ در منابع روایی آمده است که پدر در برابر فرزند کشته نمی‌شود، نیز رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وسلم در جواب شخصی که از سرقت پدرش شکایت داشت فرمودند: «تو و مالت متعلق به پدرت هستی». نیز از آنجا که والدین اصول شخص و سبب به وجود آمدن وی هستند، عموم فقهای مسلمان، قائل به تخفیفاتی در مجازاتهای مربوط به والدین هستند، اما همانگونه که گفته شد، همه فقها با هم هم نظر نیستند، به عنوان نمونه در مجازات قصاص، فقهای مالکیه قائل به اجرای مجازات قصاص در قتل عمد هستند، به ویژه اگر سوء نیت و تعدد والدین محرز باشد، مانند این که فرزند به شکل فجیع و زجر آوری کشته شود. یا در حد سرقت برخی حنفیه به این این مطلب قائلند که اگر سرقت، بیش از اندازه نیاز پدر و مادر باشد مشول حد سرقت است و پدر و مادر حق تصرف بیش از نیاز خویش در مال فرزند را ندارند. درباره مجازات میان فقها اختلاف وجود دارد، برخی فقها احکام آن را مانند دیگر انواع زنا می‌دانند، برخی دیگر مطلقاً به رجم قائلند و برخی دیگر مجازاتش را قتل می‌دانند.

ضمن آن که در بیشتر مجازات‌ها فقهای اهل سنت حکم مادر را نیز، همان حکم پدر می‌دانند و او را بر پدر قیاس می‌گیرند، اما فقهای امامیه به دلیل عدم پذیرش قیاس این حکم را به مادر سرایت نمی‌دهند و استثناءات و تخفیفاتی که در مجازات پدر وجود دارد را به مادر تسری نمی‌دهند.

مجازات زنای والدین با فرزندان به علت شناعت، مطابق نظر عموم فقها، قطع نظر از احصان مستوجب مجازات قتل است. اما در کیفیت قتل، میان فقها اختلاف وجود دارد. به نظر می‌رسد مجازات رجم می‌تواند برای چنین عملی مناسب باشد. قانون کشور، زنای با محارم در هر صورتی را مستوجب اعدام دانسته است.

در باره قذف باید گفت که برخی فقها قذف فرزند را دارای حد دانسته اند، اما تعدادی از فقها در صورتی که پدر یا جد پدری، فرزند خویش را قذف نماید او را مستحق حد نمی‌دانند و رابطه ابوت را مانع از اجرای حد قذف می‌دانند؛ قانون ایران نیز برگرفته از همین رأی است. در قانون ایران هرگاه پدر یا جد پدری فرزند یا نوه خود را قذف نماید به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تغزیری درجه شش محکوم می‌گردد.

سرقت پدر از اموال فرزند مستوجب حد قطع نیست. اما درباره مادر، اختلاف وجود دارد. اما آنگونه که حنفیه و برخی فقهای امامیه گفته اند، این سرقت را باید مشروط به شرایطی دانست و مطلق نیست. قانون کشور پدر را از حد سرقت معاف دانسته است، اما در مورد مادر ساکت است و بنا بر عموم ادله مادر، مشمول مجازات قطع خواهد شد.

۲- از دیدگاه فقهای مذاهب اربعه، در صورتی که والدین، فرزند خویش را به قتل برسانند از قصاص معاف هستند. از دیدگاه امامیه این معافیت تنها شامل پدر می‌شود.

اما اگر این جنایت به صورت زجر آور یا شنیع باشد می‌توان به قولی از مالکیه عمل کرد و والدین را در قبال چنین قتلی اعدام نمود. قانون ایران بیشترین تأثیر را از فقه امامیه پذیرفت، در نتیجه موافق نظر امامیه، پدر را از قصاص معاف دانسته است.

به عنوان ملاکی برای تمام این مجازات‌ها می‌توان گفت رفتار والدین در قبال فرزندان می‌بایست مسؤولانه و از روی دلسوزی باشد، در این صورت، اگر جنایتی از جانب والدین در حق فرزندان صورت گیرد، فقه و قانون در مجازات‌های مربوط به ایشان تخفیفاتی را قائل شده است. اگر جنایت والدین، ناشی از رفتار غیر مسؤولانه و همراه با سوء نیت باشد، می‌توان همانند اجنبی آنان را شامل مجازات قصاص و حدود دانست.

(ب) اهداف و ضرورت انجام تحقیق:

در فرهنگ ایرانی اسلامی، با استناد به اقوال علما و برداشت از آیات و احادیث، گمان می‌رود، که والدین به ویژه پدر، می‌توانند هرگونه رفتاری با فرزند خود داشته باشد و رابطه وی با فرزند یک رابطه مالکانه است. بیشتر فقهای اسلامی نیز والدین را معاف از حدود و قصاص می‌دانند، و این مستمسکی شده است تا شاهد فرزند کشی والدین یا دیگر جنایات علیه فرزند باشد، مدتی قبل از اینکه دانشجو به نگارش پایان‌نامه روی آورد چند فقره فرزند کشی توسط پدران انجام شده بود که برخی به شیوه فجیع و با برنامه ریزی قبلی و انجام شده بود نیز در بدترین حالت، پدر و مادر فرزند را مثله کردند و به زباله دانی افکندند. نیز در مدتی که پایان‌نامه در حال نگارش بود، چند مورد دیگر فرزند کشی رخ داد. یعنی در مدتی کمتر از شش ماه بیش از چهار

فقره فرزندکشی در کشور انجام شده است. حساسیت این موضوع از آنجا بیشتر می-شود که اغلب، پدر، به دلیل علم به معافیت از قصاص دست به چنین جنایتی می-زند و در بیشتر موارد، به عمد بودن و سوء نیت خویش اعتراف می-نماید. این موارد باعث جریحه دار شدن افکار عمومی گشته و موجب شده است تا نگارنده احساس نماید، این موضوع به مطالعه و تأمل بیشتری نیاز دارد.

به ویژه این که رابطه والدین و فرزندان با یکدیگر از حالت ویژه‌ای برخوردار است که بالاتر از هر رابطه سببی و نسبی است و هیچ رابطه‌ای نمی‌تواند جایگزین آن شود؛ چه این که پدر و مادر سبب به وجود آمدن هستند. پس از آن نیز مسئولیت تأمین ما یحتاج وی اعم از خوراک، پوشاک، سرپناه، دارو و درمان، تربیت و... به عهده پدر و مادر است و آن‌ها هستند که متحمل این زحمات شده‌اند از این رو داوری در باره مجازات والدین در جرائم علیه فرزندانشان کاری بسیار دشوار است. این دشواری زمانی بیشتر می‌شود که ادله شرعی نیز احتیاج به اجتهاد و بررسی داشته باشند.

از منظر فقه اسلامی و نیز از دیدگاه حقوق‌دانان، مجازات‌هایی که برای مجرم در نظر گرفته می‌شود باید متناسب با میزان جرمی باشد که مجرم مرتکب شده است. این جرایم یا ناشی از تعدی به حقوق خداوند و یا ناشی از تعدی به حقوق انسان‌ها و یا هردوی اینها هستند، هدف از مجازات، نیز، مواردی مانند، توبیخ و تنبیه مجرم، بازپروری مجرم، بازدارندگی از ارتکاب جرم و... وضع شود. با توجه به ضرورت موضوع، نگارنده قصد دارد تا با بررسی مجازات والدین در جرایم علیه فرزندان و با در نظر گرفتن رابطه والدین با فرزند، از منظر فقه اسلامی و قانون به معنای معقولی برای مجازات‌ها والدین علیه فرزندان دست یابد. و بتواند اهداف معقولی برای این نگاه ویژه شرع و قانون به احکام کیفری مربوط به والدین داشته باشد.

ج) بیان سؤال‌های تحقیق:

سؤالات اصلی: در صورت ارتکاب جنایت بر فرزندان توسط والدین، فقه اسلامی و قانون چه مجازاتی را برای آن‌ها در نظر گرفته است؟
سؤالات فرعی:

احکام مربوط والدین در حدود از منظر فقه مذاهب اسلامی و قانون چیست؟
احکام مربوط به والدین در قصاص از منظر فقه مذاهب اسلامی و قانون چیست؟
احکام مربوط به والدین در دیات از منظر فقه مذاهب اسلامی و قانون چیست؟
د) فرضیه‌های تحقیق:

- با توجه به امین بودن والدین نسبت به فرزندان، مجازات والدین در حدود می-
بایست تقلیل یابد، به جز در مواردی که سوء نیت و خیانت والدین محرز است مانند
زنا با فرزند که در این صورت مجازات باید تشدید شود.

- در قصاص وجود رابطه والد و فرزندی اماره‌ای قوی برای غیر عمد بودن قتل
است، اما در صورتی که عامدانه بودن و سوء نیت والدین محرز باشد مجازات قتل
عمد را در پی دارد.

- دیه می‌بایست به ورثه مقتول برسد و خود جانی بهره‌ای از آن نخواهد داشت.

ه) پیشینه تحقیق:

در این زمینه موضوعات مرتبط با بحث مقالاتی به صورت تفکیکی که هر یک
بخش کوچکی از موضوع را پوشش می‌دهند نوشته شده است اما پایان نامه ای با این

موضوع نوشته نشده است. پایان نامه ها مرتبط با موضوع این دو مورد هست که هیچکدام تمام موضوع مورد بحث را پوشش نمی دهد

۱ - خاکی حجت، بررسی فقهی و حقوقی قتل عمدی طفل متولد از زنا توسط والدین طبعی در فقه شیعه و عامه، استاد راهنما دکتر سید جواد موسوی زاده/ مشاور دکتر عباس نظیفی، دانشگاه پیام نور مرکز تهران، دانشکده علوم انسانی گروه حقوق، ۱۳۹۱

این پایان نامه برای اخذ درجه کارشناسی ارشد نوشته شده است و تنها یک حالت از حالت های قتل را مورد بررسی قرار می دهد، در این پایان نامه قتل فرزندی را مد نظر دارد که فرزند شرعی والدین به شمار نمی آید و تنها فرزند طبعی آنها است. در این مورد بین علما اختلاف نظر وجود دارد، عموم فقهای اهل سنت اعتقاد دارند، به دلیل عدم وجود رابطه ابوت شرعی فرزند متولد از زنا به پدر و مادر ملحق نمی شود. بلکه قصاص را در حق والدین طبعی ثابت می دانند، ولی آن دسته از فقهای اهل سنت که وجود رابطه والد و فرزندی را مانع قصاص می دانند مادر را نیز از قصاص معاف می دانند. اما در میان فقهای امامیه در این میان اختلاف است برخی وجود رابطه شرعی را برای عدم قصاص که نوعی تخفیف است لازم دانسته اند، اما برخی دیگر وجود ابوت طبعی را کافی دانسته اند.

این پایان نامه حول همین محور نوشته شده است و دیگر جرائم و جنایات یا حالات قتل را بررسی ننموده است.

۲ - فدوی طاهره، مسئولیت کیفری والدین در قبال آسیبهای وارد بر فرزند، راهنما نفیسه متولی زاده نایینی، مشاور سید احمد میر خلیلی، دانشگاه میبد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۷

این پایان نامه که برای دوره کارشناسی ارشد نوشته شده است بر آسیبهای ناشی از تنبیه و نیز سقط جنین توسط والدین تکیه دارد و به آنها پرداخته شده است. اما حالت‌هایی مانند قتل عمدی فرزند، ديه، سرقت و قذف مورد توجه قرار نگرفته است. ضمن آن که پایان نامه به صورت تطبیقی نیست و تنها بر جنبه حقوقی موضوع تکیه دارد و جنبه فقهی را پوشش چندانی نمی‌دهد.

۳- زیبا یزدانی، مسئولیت مدنی والدین در قبال زیان وارد به طفل، استاد راهنما، دکتر عباس علی دارویی، استاد مشاور، دکتر محمد مهدی مقدادی، دانشگاه کاشان، دانشکده علوم انسانی، گروه حقوق، ۱۳۹۴

این پایان نامه بر مسئولیت کیفری والدین تکیه دارد، اما با این حال در فصل دوم اشاراتی به مباحث کیفری دارد. با این وجود به آراء فقهی مذاهب به صورت تطبیقی پرداخته نشده و تنها به قول مشهور امامیه و قاعده فقهی آنها اشاره شده است. کل مباحثی که نویسنده محترم در این باره مسائل کیفری بیان نموده است در حدود ده صفحه را در بر می‌گیرد.

در این پایان نامه که با عنوان «احکام کیفری مربوط به والدین از منظر فقه مذاهب اسلامی و حقوق ایران» پیش روی خواننده گرامی قرار گرفته، سعی شده است تا به صورت تطبیقی، احکام کیفری مطرح در فقه مذاهب خمس همراه با بررسی موارد قانونی که در حقوق ایران مطرح شده است را بررسی نماید. این پژوهش به علت تطبیقی بودن، در نوع خود کاری تازه است و تا کنون به این بحث به صورتی که تمام یا اغلب مباحث کیفری به صورت تطبیقی بررسی شود پرداخته نشده است.

و) جنبه‌های نوآوری تحقیق:

اگرچه این موضوع را می‌توان به صورت پراکنده لابه لای کتاب‌های فقه‌ای مذهب یافت، اما این پژوهش از چند جهت تازه می‌نماید. نخست: جمع‌آوری این بحث تحت یک عنوان و پرداختن به آن کاری تازه است.

دوم: تا کنون آراء و ادله فقه‌ای مذاهب فقهی خمس در این موضوع به صورت یکجا جمع‌آوری و با یکدیگر مقایسه نشده است.

سوم: به قانون و ریشه‌های فقهی آن در این موضوع توجه نشده است. این موارد خود به روشن تر شدن جنبه‌های مختلف قضیه کمک می‌کند.

چهارم: استفاده از روشی با سابقه اما کمتر استفاده شده میان فقه‌ای مذاهب، که باعث شده است تا این پایان‌نامه نوع نگاه متفاوتی به موضوع داشته و آن هم استفاده از مقاصد الشریعة است که در عین توجه به ادله تفصیلی سعی در آن دارد که نگاه به کلیت شرع را نیز فراموش نکند و ارتباط معنا داری بین ادله تفصیلی و احکام جزئی که از آن برداشت می‌شود با کلیات شرع داشته باشد، این کلیات در بسیاری موارد نه از یک یا دو دلیل بلکه برگرفته از استقراء و نگاه به کلیات شرع است. لذا باعث می‌شود تا هم بتوان نگاهی فراتر از مذهبی خاص به موضوع داشت و هم احکام را در چارچوب معقول المعنایی قرار داد.

ز) کاربردهای تحقیق:

این تحقیق می‌تواند برای عموم افراد، دانشجویان، طلاب علوم دینی، پژوهشگران فقه اسلامی، موسسات علمی و پژوهشی، دستگاه قانون گذاری و دستگاه قضا، شوراهای حل اختلاف کاربرد دارد تا بتوانند مبانی دیدگاه‌های مختلف را

دریابند بر همان اساس در احکام قضایی و جزایی از آن استفاده کنند و نیز متهمین و مجرمین از حقوق خود آگاه گردند.

ح) روش تحقیق:

در این پژوهش با مراجعه به منابع هر مذهب و جمع آوری اقوال و نظرات هر دیدگاه و کنار هم قرار دادن آن صورت می‌پذیرد.

به این صورت پس از مراجعه و فیش برداری از منابع اصیل و دست اول هر دیدگاه، آنها را نوشته و پس از مقایسه آنها با یکدیگر آن را تحلیل نموده و نتیجه گیری می‌نماییم.

آنچه در روش تحقیق این پژوهش تا حدود زیادی نو می‌نماید این است که نگارنده بیش از آن که نگاه مذهبی به موضوع داشته باشد، سعی داشته تا نگاهی به کلیات شرع بدون جانب داری از مذهب خاص به موضوع داشته باشد. در این روش، نگارنده بیش از آن که به ادله تفصیلی هر فقیه یا مذهب فقهی توجه داشته باشد، به کلیات شرع توجه داشته است، که این کار را بر اساس علم مقاصد الشریعة انجام داده است، و این عملی است که در کمتر پایان نامه‌ای دیده شده است. از این رو نگارنده این توفیق را یافته است تا اندازه زیادی، بی طرفی و عدم حمایت از مذهبی معین و نگاه به کلیات شرع را تا انتهای تحقیق حفظ نماید.

ط) ساختار تحقیق:

این پایان نامه در چهار فصل تنظیم شده است. فصل اول شامل مقدمه پژوهش است که هم اکنون پیش روی خواننده قرار دارد و دربردارنده توضیحات اولیه درباره نگارش پایان نامه شامل اهمیت و ضرورت موضوع، اهداف تحقیق، تبیین مسأله، سؤالات تحقیق، فرضیه‌های تحقیق، پیشینه تحقیق، کاربرد تحقیق و استفاده کنندگان

آن، چالش‌های پیش روی نگارنده، محتوای پژوهش و اصطلاحاتی که در پژوهش به کار رفته است می‌باشد.

فصل دوم تعاریف و کلیات مربوط به پایان نامه است که شامل تعریف کلمه حکم در لغت و اصطلاح فقها و حقوقدانان، معنای کیفر در لغت و اصطلاح، معنای احکام کیفری، حد در لغت و فقه و قانون، قصاص در لغت و نزد فقها و قانون، دیه در لغت و اصطلاح فقه و قانون، تعزیر در لغت و اصطلاح، و نیز معنای والدین در لغت و اصطلاح فقها و قانون ایران می‌باشد.

فصل سوم دربرگیرنده احکام والدین در حدود از منظر فقه مذاهب اسلامی و قانون است که موضوعات حد زنا، لواط، قذف و سرقت والدین را بررسی نموده است.

فصل چهارم نیز موضوع قصاص و دیه والدین در جنایت علیه فرزند را بررسی نموده است. همچنین در پایان سعی شده است تا ارتباط معقولی میان تمام مجازات‌های یاد شده مختلف به صورت یکجا و با نگاهی به کلیات بحث و نیز کلیات شرع ارائه گردد. و نیز در انتهای خاتمه بحث و نتیجه آن قرار دارد.

گفتنی است نگارنده به چند علت از پرداختن به مجازات‌های تعزیری مربوط به والدین خودداری نموده است. نخست آن که تعزیرات به عوامل متعددی مانند شرایط فردی مجرم، زمان، مکان، نظر قاضی، شدت جرم، گستردگی جرم، دفعات ارتکاب جرم و... بستگی دارد. لذا مجازات‌هایی بسیار سیال هستند و از چند روز زندان تا حبس‌های طولانی، یا از جزای نقدی تا چند ده ضربه شلاق قابل اعمال است. بنابراین پرداختن به تعزیرات زمان بسیار بیشتر، و حجم مطالب گسترده تری را می‌طلبد که از زمان و حجم صفحات مطلوب پایان نامه ارشد فراتر است. دوم اگرچه قانون بسیاری از این موضوعات را معین نموده و برای بسیاری از جرائم غیر حدی جزای معین تعیین

کرده است، اما بسیاری از این مجازات‌ها از طرف شرع تعیین نشده‌اند و عموماً مواردی است که با توجه به عوامل یاد شده مانند مانند شرایط فردی مجرم، زمان، مکان و... وضع شده‌اند و امکان تغییر و تبدیل آن نیز وجود دارد. و این در حالی است که این پایان‌نامه موضوع فقهی و حقوقی است، از این رو به بخش، حدود و قصاص و دیات پرداخته شده است که مجال اجتهاد فقهی در آن فراهم است، ضمن آن که نگاهی به قانون و ریشه‌های فقهی آن نیز داشته است.

فصل اول؛ مفاهیم و کلیات

مبحث اول؛ مفاهیم:

گفتار اول؛ احکام در لغت و اصطلاح:

احکام در لغت:

احکام جمع حکم است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ ق - ۲۰۰۵ م، ص: ۱۰۹۵). حکم در اصل معنای لغوی برای منع و بازداشتن وضع شده است. ابن فارس در توضیح حکم می‌نویسد: «الْحَاءُ وَالْكَافُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْمَنْعُ. وَأَوَّلُ ذَلِكَ الْحُكْمُ، وَهُوَ الْمَنْعُ مِنَ الظُّلْمِ». (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق - ۱۹۷۹ م، ج: ۲، ص: ۹۱)

«از حا و کاف و لام و میم، تنها دارای یک اصل است و آن منع و بازداشتن است، اولین کلمه‌ای که از این اصل ساخته شده است حکم است که معنای بازداشتن از ظلم در آن وجود دارد».

همچنین، حکم به معنای قضاوت و داوری نیز به کار رفته است «الْحُكْمُ، بِالضَّمِّ: الْقَضَاءُ، ج: أَحْكَامٌ، وَقَدْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِالْأَمْرِ حُكْمًا وَحُكُومَةً، وَبَيْنَهُمْ كَذَلِكَ. وَالْحَاكِمُ: مُنْفِذُ الْحُكْمِ، كَالْحَكَمِ مُحَرَّكَةً، ج: حُكَّامٌ. وَحَاكَمَهُ إِلَى الْحَاكِمِ: دَعَاهُ وَخَاصَمَهُ. وَحَكَّمَهُ فِي الْأَمْرِ تَحْكِيمًا: أَمَرَهُ أَنْ يَحْكُمَ فَاحْتَكَمَ. وَتَحَكَّمَ: جَازَ فِيهِ حُكْمُهُ، وَالْأَسْمُ: الْأَحْكَومَةُ وَالْحُكُومَةُ (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ ق - ۲۰۰۵ م، ص: ۱۰۹۵)».

«حکم با ضمه به معنای قضاوت و داوری است. جمع آن احکام است، بر او و میان آنها، حکم شده، به همان معنا است. حاکم کسی است که حکم جاری می‌کند، همانند حکم با حرکت وسط که به همین معنای است. جمع آن حکام است. حاکمه إلی الحاکم: او را نزد حاکم فراخواند و با او به منازعه پرداخت. حَكَّمَهُ فِي الْأَمْرِ تَحْكِيمًا: فرمان داد تا داوری کند. پس داوری کرد».

در قرآن کریم نیز این ریشه بارها به معانی مختلف، استعمال شده است که برخی از آنها را از نظر می‌گذرانیم:

- «فَيَسِّخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (الحج: ۵۲)

«آن‌گاه خدا آنچه شیطان القا می‌کند محو و نابود می‌سازد سپس آیات خود را محکم و استوار می‌گرداند، و خدا دانا و حکیم است».

در اینجا به معنای اتقان و استوار کردن است.

- «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (النساء: ۵۸)

«و چون میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید»

در این آیه این ریشه به معنای داوری است

- «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (المائدة: ۹۵)

«دو عادل از خودتان داوری کنند».

در این آیه نیز حکم به معنای داوری به کار رفته است.

- «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (المائدة: ۴۹)

«و میان آنان بر طبق آنچه خدا نازل کرده است داوری کن»

آیه بالا، همانند آیات پیشین به معنای داوری است.

- «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (المائدة: ۵۰)

«آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند؟ و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی

از خدا بهتر است؟»

در این آیه می‌توان ریشه حکم را علاوه بر داوری به معنای قانون و مقررات و

عرف و عادات معنا کرد.

- «وَتَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» (البقرة: ۱۸۸)

«آن را به قضات (فرمانروایان) ندهید»

در اینجا به معنای کسی که حکم در دست او است.

- «فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» (نساء: ۳۵)
 «پس داوری از خانواده مرد، و داوری از خانواده زن برانگیزید»

در این آیه حکم به معنای داور به کار رفته است.

- «حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ» (النساء: ۶۵)

«مگر آنکه تو را در آنچه میان خود نزاع و اختلاف دارند به داوری بپذیرند».

در این آیه این ریشه به معنای داوری کردن، و به صورت فعل به کار رفته است.

- «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (لقمان: ۱۲)

«و به راستی لقمان را حکمت دادیم»

در این آیه ریشه حکم به معنای دانش و حکمت به کار رفته است.

احکام در اصطلاح:

امامیه:

تعریف فقها از حکم تقریباً مشابه یکدیگر می‌باشد و میان فقه‌های مذاهب اختلاف بنیادین در تعریف حکم وجود ندارد. شهید اول فقیه و اصولی بزرگ امامیه در القواعد و الفوائد حکم را اینچنین تعریف می‌کند: «الحکم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء، او التخيير، وزاد بعضهم الوضع و الوضع هو الحكم على الشيء بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً» (العالمی (شهید اول)، بی تا، ص ۳۲).

«حکم، خطاب شرع است که متعلق به افعال مکلفین به طریق اقتضا، یا تخیر می‌باشد. برخی وضع را نیز افزوده‌اند، مراد از وضع، حکم به سبب یا شرط یا مانع بودن چیزی است».

تعریف دیگری که از شیخ بهایی برای حکم ارائه داده است: «طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه او تسويته بينهما لوصف مقتض لذلك» (البهائی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۲).

«طلب شارع به انجام دادن فعل یا ترک فعل از مکلف، همراه با استحقاق ذم مخالفت، یا بدون ذم یا تسویه بین آن دو (ترک یا فعل) به دلیل وصفی که مقتضی آن است». بر این اساس احکام وضعی، در تعریف حکم داخل نمی‌شوند.

برخی اصولیان متأخر امامیه حکم را اینگونه تعریف کرده‌اند، «الاعتبار الشرعی المتعلق بافعال العباد تعلقاً مباشراً او غیر مباشراً» (الحکیم، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۸۳).

«اعتباری شرعی که به گونه مستقیم یا غیر مستقیم به افعال بندگان تعلق می‌گیرد»

تعریفی دیگر که محمد باقر صدر برای حکم ارائه کرده: «التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الانسان». (الصدر، ۱۴۰۶ق-۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۵۲).

«قانونی است که خداوند برای تنظیم زندگی انسان‌ها وضع کرده است می‌باشد».

بر اساس این تعریف، حکم خطاب شرعی که به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد نیست، یعنی خطابی که یک امر را سبب یا مانع یا شرط، قرار می‌دهد یا امری را واجب یا حرام یا مندوب می‌گرداند نیست، بلکه خود نتیجه خطاب شرعی که همان مأمور به باشد، به شمار می‌ورد.

کلمه احکام به صورت جمع در برخی منابع امامیه، برای ابوابی از فقه که به کار می‌رود که به عبادات و معاملات مربوط نیست، مانند احکام قضایی و کیفری و مقررات ارث (العالمی (شهید اول)، بی تا، ص ۳۰-۳۱).

اهل سنت:

از معانی حکم نزد فقها و اصولیین اینگونه آمده است: «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً أو - بأعمّ وضعاً- وهو ما جعل سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً، فيكون شاملاً للحكم التكليفي والوضعي» (رك. السبكي، ۱۴۱۶ق - ۱۹۹۵م، ج: ۱، ص: ۵۰. النملة، ۱۴۲۰ق - ۱۹۹۹م، ج: ۱، ۱۳۳-۱۲۹).

«خطاب خداوند که به از طریق اقتضا یا تخیر یا با عبارت شامل تر به طریق وضع (که منظور از وضع) سبب، شرط، مانع، صحیح یا فاسد است که به فعل مکلف تعلق گرفته است. بنابراین شامل حکم تکلیفی و وضعی می‌گردد».

تعریف دیگری که اصولیان از حکم دارند «اسناد امری به امر دیگر به صورت ایجابی یا سلبی» (بخاری، ۱۳۵۱ق - ۱۹۳۲م، ج: ۱، ص: ۱۰).

نزد فقها، حکم خطاب شارع نیست بلکه اثر خطاب شارع است، یعنی همان حرمت، وجوب، شرط، مانع و... حکم می‌باشد نه خطابی که آن را واجب می‌گرداند (رك. تفتازانی، ۱۳۷۷ق-۱۹۵۷م، ج: ۱، ص: ۱۵. خلاف، بی تا، ص: ۱۱۳).

حقوق:

برخی حقوقدانان حکم را هر رأیی که دادگاه برای فیصله دادن به خصومتها بر پایه قوانین قضایی صادر کند، می‌دانند (باز، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۶۱؛ ابوالوفاء، ۱۹۷۷م، ج ۱، ص ۲۴).

برخی دیگر میان حکم ولایی و حکم قضایی تفاوت قائل شده‌اند از نظر ایشان هرگاه اگر حکم با وجود خصومت صادر شود، حکم قضایی است و هرگاه حکمی بدون وجود خصومت صادر گردد حکم ولایی است (ابوالوفاء، ۱۹۷۷م، ج ۱، ص ۴۶-۵۰؛ الحمادی، ۱۴۲۰ق-۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۵۶).

در قانون ایران آرائی که از دادگاه صادر می‌شوند به قرار و حکم تقسیم می‌شوند در ماده ۲۹۹ آیین دادرسی مدنی اینگونه آمده است: «چنانچه رأی دادگاه راجع به ماهیت دعوا و قاطع آن به طور جزئی یا کلی باشد، حکم و در غیر این صورت قرار نامیده می‌شود» (آ.د.م، ۱۳۷۹، ماده ۲۹۹).

طبق این ماده رأی قطعی دادگاه برای دعوا حکم نامیده می‌شود.

گفتار دوم؛ کیفر در لغت و اصطلاح:

کیفر در لغت:

کیفر واژه‌ای فارسی است. دکتر معین کیفر را اینگونه تعریف می‌کند: «جزا، پاداش، مکافات نیکی و بدی» (معین، بی‌تا، فرهنگ فارسی یک جلدی کامل، ص ۴۷۸).

در لغت نامه دهخدا کیفر اینگونه معنا شده است: «مکافات بدی. (فرهنگ رشیدی). مکافات نیکی و مکافات بدی را گویند، و به عربی جزا خوانند. (برهان). پاداش و جزای عمل بد. (غیاث). به معنی مکافات است، در جای مکافات بدی استعمال می‌شود چنانچه پاداش در محل تلافی خوب. (آندراج) (انجمن آرا). جزا و پاداش و مکافات نیکی و بدی و عوض و بدل. (ناظم الاطباء). پاداش کار نیک و بد. جزا. مکافات. (فرهنگ فارسی معین). جزا. پاداش. پادافره. بادافره. عقوبت. عقاب. مکافات. مجازات» (دهخدا، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۲۳۴).

کیفر در اصطلاح:

همانگونه که روشن شد کیفر به معنای مجازات و پادافره است. از این رو در اصطلاح فقها و حقوقدانان مترادف با جزا، عقوبت، مجازات و مانند اینها آمده است. حقوق دانان و فقها عموماً همان تعریف لغوی را به کار می‌برند با این تفاوت که مرادشان مجازات و عقابی است که در حوزه قانون شرعی یا وضعی باشد. در نص قانون تعریفی از کیفر و مجازات ارائه نشده است. اما در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی آمده است: «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده، جرم محسوب می‌شود» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲).

«در توصیف قانون‌گذار، مجازات نشانه سرزنش عمومی است و جامعه با ابراز آن، افعال نکوهیده را تعیین می‌نماید. جامعه این افعال را نکوهش نمی‌کند چون جرم است، بلکه جرم است چون آن را نکوهش می‌کند. وصف دیگری که در این ماده آمده قانونی بودن جرم و مجازات است. این وصف حایز کمال اهمیت است. زیرا جامعه نمی‌تواند یک جانبه و خودسرانه درباره سرنوشت شهروندان تصمیم بگیرد و به هر بهانه آزادی‌های آنان را محدود و تدابیری به نام مجازات یا اقدامات تأمینی به آن‌ها تحمیل کند» (اردبیلی، ۱۳۹۷ش، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷).

احکام کیفری:

احکام کیفری را احکام جنایی یا احکام جزایی نیز می‌گویند. برای درک بهتر، ابتدا تعریفی از حقوق کیفری ارائه می‌دهیم.

حقوق کیفری را می‌توان اینگونه تعریف نمود: «شاخه‌ای از حقوق عمومی است که به انواع جرائم و چگونگی مجازات آنها می‌پردازد» (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۹۳، ج ۱۳، مدخل حقوق کیفری و جرم شناسی).

تعریف دیگری که از حقوق کیفری شده است: «موضوع مطالعه جرائم و اعمال ضد اجتماعی و قواعد حاکم بر واکنش دولت به آنها» (اعم از مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی) به منظور برقرار ساختن امنیت و نظم است» (باهری و داور، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۴۹).

مطابق ماده ۱ قانون مجازات اسلامی، این قانون «مشمول بر جرایم و مجازات‌های حدود، قصاص، دیات و تعزیرات، اقدامات تأمینی و تربیتی، شرایط و موانع مسئولیت کیفری و قواعد حاکم بر آنها است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۱).

در ماده ۱۴ قانون مجازات، مجازات‌های اصلی به چهار دسته تقسیم شده‌اند. این ماده می‌گوید: «مجازات‌های مقرر برای اشخاص حقیقی چهار قسم است: الف) حد (ب) قصاص پ) دیه ت) تعزیر» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۱۴).

در تبصره همین ماده چگونگی برخورد با خسارت و جرم افراد حقوقی نیز توضیح داده شده است. تبصره ماده ۱۴ قانون مجازات اسلامی می‌گوید: «چنانچه رابطه علیت بین رفتار شخص حقوقی و خسارت وارد شده احراز شود دیه و خسارت، قابل مطالبه خواهد بود. اعمال مجازات تعزیری بر اشخاص حقوقی مطابق ماده ۲۰ خواهد بود» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، تبصره ماده ۱۴).

بر اساس این ماده، اگرچه امکان ارتکاب جرم توسط شخصیت حقوقی وجود دارد، اما نمی‌توان تمام مجازات‌ها به ویژه مجازات‌های بدنی را بر اشخاص حقوقی اعمال کرد.

در قوانین کیفری، اصل بر مسئولیت شخص حقیقی است نه شخص حقوقی و این امر در خود قانون نیز تصریح شده است. در ماده ۱۴۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ آمده است: «در مسئولیت کیفری اصل بر مسئولیت شخص حقیقی است و شخص حقوقی در صورتی دارای مسئولیت کیفری است که نماینده قانونی شخص حقوقی به نام یا در راستای منافع آن مرتکب جرمی می‌شود. مسئولیت اشخاص حقوقی مانع ایجاد مسئولیت اشخاص حقیقی مرتکب جرم نیست» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۱۴۳).

در ماده ۲۰ قانون مذکور این چنین گفته شده است: «در صورتی که شخص حقوقی بر اساس ماده ۱۴۳ این قانون مسئول شناخته شود، با توجه به شدت جرم ارتكابی و نتایج زیان‌بار آن به یک تا دو مورد از موارد زیر محکوم می‌شود، این امر مانع از مجازات شخص حقیقی نیست:

الف. انحلال شخص حقوقی؛

ب. مصاده کل اموال؛

پ. ممنوعیت از یک یا چند فعالیت شغلی یا اجتماعی به طور دائم یا حداکثر برای مدت پنج سال؛

ت. ممنوعیت از دعوت عمومی برای افزایش سرمایه به طور دائم یا حداکثر برای مدت پنج سال؛

ث. ممنوعیت از اصدار برخی از اسناد تجاری حداکثر برای مدت پنج سال؛

ج. جزای نقدی؛

چ. انتشار حکم محکومیت به وسیله رسانه‌ها.

تبصره- مجازات موضوع این ماده، در مورد اشخاص حقوقی دولتی و یا عمومی غیر دولتی در مواردی که اعمال حاکمیت می کنند اعمال نمی شود.».

جرم در قانون مجازات اسلامی اینگونه تعریف شده است: «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است، جرم محسوب می شود» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۰).

گفتار سوم؛ حد در لغت و اصطلاح:

حد در لغت:

حد در لغت به معنای منع و جدا کردن است و جمع آن حدود می‌باشد (الجرجانی، ۱۴۰۳ق-۱۹۸۳م، ص ۸۳) معنای دیگری که برای حد ذکر شده است، پایان و انتهای چیزی است. مانند حدود الارض (مرزهای زمین) حدود الحرام (مرزهای حرام) (الأنصاری الرویفی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۳).

حد در اصطلاح:

محقق حلی در تعریف حد می گوید: «کل عقوبه مقدرة یسمى حدا و مالیس كذلك یسمى تعزیرا» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۳۶).

«به عقوبتها معین و مشخص حد گفته می شود و هرچه این چنین نیست، تعزیر است».

مطابق این تعریف قصاص و دیه نیز شامل حدود می شود زیرا قصاص و دیه نیز عقوبت معین است.

حد شرعی در جواهر الکلام این گونه تعریف شده است: «ومنه الحد الشرعی، لكونه ذریعه الی منع الناس عن فعل معصیة خشیة من وقوعه، و شرعا عقوبه خاصة تتعلق بإیلام البدن بواسطة تلبس المكلف بمعصیة خاصة» (النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۲۵۴).

«حد شرعی را از این رو حد شرعی نامیده اند که ذریعه ای است برای بازداشتن مردم از ارتکاب کاری گناه از ترس وقوع در آن، و در شرع، عقوبتی خاصی است که زجر بدنی برای مکلف، به دلیل انجام گناهی ویژه، به همراه دارد.

شهید ثانی نیز تعریفی مشابه از حد ارائه می کند او می نویسد: «عقوبه خاصة تتعلق بإیلام البدن، بواسطة تلبس المكلف بمعصیة خاصة، عین الشارع کمیتهای فی جمیع افراد» (الجبعی العاملی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۳۲۵).

«عقوبت بدنی خاص که به دلیل ارتکاب گناهی خاص از جانب مکلف وضع شده، و شارع چگونگی آن را در تمامی افرادش مشخص کرده است».

در این دو تعریف اخیر که میان امامیه مشهور تر نیز می باشد، قصاص و دیه شامل تعاریف نمی شود. در این تعریف گناه بودن عمل ارتكابی و نقش بازدارندگی و نیز بدنی بودن مجازات مد نظر است که در قصاص و دیه وجود ندارد.

حنفیه:

فقه‌های حنفی حد را اینگونه تعریف کرده‌اند: هُوَ الْعُقُوبَةُ الْمُقَدَّرَةُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى حَتَّى لَا يُسَمَّى الْقِصَاصُ حَدًّا لِأَنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ وَلِأَنَّ التَّعْزِيرَ لِعَدَمِ التَّقْدِيرِ «(الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م، ج ۴، ص ۳؛ السیواسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۲).

«عقوبتی معین که حق خداوند متعال است. حد اینگونه تعریف شده است تا قصاص را شامل نشود، زیرا حق بنده است و تعزیر را نیز شامل نمی‌شود زیرا معین مشخص نیست».

بنابراین از نظر فقه‌های احناف قصاص و تعزیر حد نیستند.
مالکیه:

فقه‌های مالکی حد را اینگونه تعریف کرده‌اند: «ما وضع لمنع الجانی من عوده لمثل فعله وزجر غیره» (الآبسی الأزهری، بی تا، ص ۵۶۸؛ الصعیدی العدوی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۲۸۸).

«مجازات‌هایی که وضع شده است تا از تکرار چنین عملی توسط جانی و ارتکاب این عمل توسط دیگران جلوگیری نماید».

بنا بر این تعریف هر مجازات معین شرعی را حد گویند و نیز کارکرد آن جلوگیری از تکرار این عمل توسط جانی است. گویی فقه‌های مالکی، تا اندازه‌ای نگاه بازدارندگی نیز به حدود داشته‌اند و آن را در تعریف خود نیز لحاظ کرده‌اند. از نظر فقه‌های مالکی قصاص و تعزیر هم حد به شمار می‌رود.

شافعیه:

«عُقُوبَةُ مُقَدَّرَةٌ وَجَبَتْ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى كَمَا فِي الزَّنا، أَوْ لِأَدَمِيٍّ كَمَا فِي الْقَذْفِ» (الشربینی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۴۶۰؛

هر عقوبت معینی که از جانب شرع به عنوان حق خداوند مانند حد زنا یا حق انسان‌ها مانند قذف، وضع شده باشد (الشربینی، مغنی المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج، ابواسحاق الشیرازی، المذهب فی الفقه الشافعی).

مطابق این تعریف قصاص و دیه هم جزو حدود قرار می‌گیرد. زیرا حق آدمی است، اما تعزیر جزو حدود نیست، زیرا عقوبت مقدر نیست بلکه غیر معین است. تعریف دیگری درباره حد به این مضمون وارد شده است: «فهی عقوبات زجر الله بِهَا الْعِبَادَ عَنِ ارْتِكَابِ مَا حَظَرَ، وَحَثُّهُمْ بِهَا عَلَى امْتِثَالِ مَا أَمَرَ» (الموردی، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، ج ۱۳، ص ۱۸۴).

«کیفرهایی که خداوند به وسیله آنها بندگان را از ارتکاب محظور باز می‌دارد و آنان را به انجام مأمور به تشویق می‌کند».

مطابق این تعریف تمامی مجازات‌های شرعی حدود هستند، اعم از مجازات‌هایی مانند حد سرق، قذف، زنا و... یا قصاص و دیه و یا تعزیر، زیرا تمامی اینها از طرف خداوند برای جلوگیری از ارتکاب جرم و به عنوان کیفر گناه یا تضييع حق وضع شده‌اند.

حنابله:

فقهای حنبلی حد را اینگونه تعریف کرده‌اند: «عقوبة مقدرة شرعا فی معصية لمتنع من الوقوع فی مثلها» (البهوتی، بی تا، ۶۶۲؛ المرداوی، ۱۴۱۵ ق - ۱۹۹۵ م، ج ۲۶، ص ۱۶۷).

«عقوبتی است که در معصیت از جانب شرع برای آن معصیت در نظر گرفته شده است تا از وقوع در مانند آن جلوگیری نماید».

مطابق این تعریف نیز تمام کیفرهای شرعی من جمله تعزیر، قصاص دیه و مجازت‌های بدنی دیگر در سرق، قذف، زنا، لواط، محاربه و... را شامل می‌شود.

قانون:

در ماده ۱۵ در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ ش حد اینگونه تعریف شده است: «حد مجازاتی است که موجب، نوع، میزان و کیفیت اجرای آن در شرع مقدس تعیین شده است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۵).

البته قانون فصل مشخصی را برای قصاص قرار داده است و گویا مطابق تعریف مشهور فقهای امامیه آن را مجازاتهای بدنی که از مقدار و کیفیت آن در شرع مشخص شده است، به شمار آورده، اما قصاص و دیه که جنبه حق الناس دارند یا این بخش از آنها پررنگ تر است را شامل حدود نمی‌داند. نیز تعزیرات به دلیل عدم تعیین از جانب شرع در شمار حدود قرار ندارند.

این امر را می‌توان از ماده ۱۴ قانون مجازات در یافت، در این ماده آمده است: «مجازات‌های مقرر برای اشخاص حقیقی چهار قسم است:

الف) حد

ب) قصاص

پ) دیه

ت) تعزیر» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۱۴).

در این ماده به صراحت بین این چهار قسم مجازات برای اشخاص حقیقی تفکیک قائل شده است و آنها را یکی ندانسته است.

گفتار چهارم؛ قصاص در لغت و اصطلاح:

قصاص در لغت:

قصاص در لغت از قصص به معنای پیگیری و دنبال کردن اثر چیزی آمده است (القزوینی الرازی، ۱۳۹۹ق - ۱۹۷۹م، ج ۵، ص ۱۱). در زبان عربی به خون بها و تقاص در جراحات که شامل قصاص عضو نیز می‌شود و تقاص در حقوق، گفته شده است از معانی ریشه قصص کوتاه کردن و بریدن است؛ قصاص نیز از این رو قصاص نامیده شده است که زیرا به دلیل جراحت یا قتل عضوی همانند همان عضو که بر او جنایت واقع شده است کوتاه و بریده می‌شود (الفراهیدی، بی تا، ج ۵، ص ۱۱؛ الانصاری الرویفی، ج ۷، ص ۷۳).

در قرآن کریم نیز قصاص به همین معنا به کار رفته است. خداوند عزوجل می-فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» (البقرة: ۱۷۸)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید درباره کشتگان بر شما قصاص مقرر شده است، آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن»

نیز می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة: ۱۷۹)
«و ای خردمندان شما را در قصاص زندگانی است باشد که به تقوا گرایید»

قصاص در اصطلاح:

بسیاری از فقها قصاص را تعریف نکرده‌اند و به همان مفهوم لغوی اکتفا نموده‌اند ولی فقهایی از مذاهب مختلف اسلامی، تعاریف نزدیک به یکدیگر از قصاص ارائه کرده‌اند که به تعریف لغوی نزدیک است.

در ریاض المسائل آمده است: «القصاص بالكسر، وهو اسم لاستيفاء مثل جناية من قتل، من القتل، أو قطع، أو ضرب، أو جرح. ويقال قص أثره إذا تبعه فكأن المقتص يتبع أثر الجاني، فيفعل مثل فعله، وهو إما في النفس وإما في الطرف» (الطباطبائي، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۱۸۱).

«قصاص با کسر اسمی است برای استیفای همانند جنایت که انجام شده از قتل، قطع عضو، ضرب یا جراحت. هنگامی که از چیزی پیروی می‌شود می‌گویند «قص اثره». اینجا نیز گویی قصاص گیرنده از اثر جانی پیروی می‌کند و کاری همانند کار او انجام می‌دهد. قصاص یا در نفس است و یا در عضو».

ابن عبدالبر در تعریف قصاص تنها قصاص نفس را در نظر گرفته است و آن را اینچنین تعریف نموده است: «القيود بمثل ما صنع بالمقتول سواء من الذبح أو الخنق أو الضرب أو الحرق بالنار أو التغميق في الماء أو تدشخ الرأس بالحجر أو غير ذلك يكرر عليه حتى يموت» (النمری القرطبی، ۱۴۰۰ق-۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۱۰۹۶).

«خون‌بها و انتقامی همانند آنچه با مقتول انجام شده است، مانند ذبح، خفه کردن، زدن، سوزاندن با آتش، غرق کردن در آب، کوبیدن سر با سنگ یا دیگر یا مانند اینها آنقدر بر جانی تکرار می‌شود تا بمیرد».

این تعریف قصاص تنها قصاص نفس را در بر می‌گیرد و شامل قصاص عضو و جراحات نمی‌شود.

تعریف دیگری از قصاص ارائه شده است که اینچنین است: «فعل المجنى عليه أو وليه بجان مثل ما فعل أو شبهه» (ابن مفلح، ۱۴۱۸ ق - ۱۹۹۷ م، ج ۷، ص ۲۲۳).

«کاری است همانند کار جانی یا شبیه آن، که مجنی علیه یا ولی او با جانی انجام

می‌دهد».

تعریفی که در قانون از قصاص شده است نیز برگرفته از فقه است و به عبارات فقها نزدیک است. تعریف قانون از قصاص، قصاص نفس، عضو و جراحت را در

می‌گیرد.

در ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی قصاص اینگونه تعریف شده است: «قصاص مجازات جنایات عمدی بر نفس، اعضا و منافع است که به شرح مندرج در کتاب سوم این قانون اعمال می‌شود» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۱۶).

گفتار پنجم؛ دیه در لغت و اصطلاح:

دیه در لغت:

دیه: در لغت مصدر از فعل (ودی) است، به معنای حق مقتول، دیه مفرد کلمه دیات است. هاء در آخر کلمه دیه جایگزین واو شده است. هرگاه دیه مقتول پرداخت می‌شود، گفته خواهد شد: ودیت القتل أدیه، دیه، یعنی دیه مقتول را پرداخت کردم. أَدَيْتُ یعنی دیه‌اش را دریافت کردم.

این کلمه به چند معنا آمده است من جمله:

○ پرداخت مالی در برابر نفس (جان)، به معنای که مالی که در برابر ستاندن جانی به ناحق، پرداخت می‌شود.

○ دیه اعضا که در برابر قطع عضو پرداخت می‌شود.

○ دیه مغضبه، که همان دیه قتل عمدی یا شبه عمد است.

○ دیه مخففه، که دیه قتل خطا است (الأنصاری الرویفی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵، ص ۳۸۳ و ۳۸۴).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دیه را نامی برای مالی که در عوض جنایت پرداخت می‌شود دانست.

در قرآن نیز واژه دیه به همین معنا به کار رفته است. خدای متعال می‌فرماید: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» (النساء: ۹۲)

«و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خونیها پرداخت کند؛ مگر اینکه آنان گذشت کنند و اگر مقتول از گروهی است که دشمن شماست و خود وی مؤمن است، قاتل باید بنده مؤمنی را آزاد کند و اگر مقتول

از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خونبها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند».

دیه در اصطلاح:

دیه در اصطلاح فقها به معنایی نزدیک به معنای لغوی آمده است، و فقها تنها شروط مد نظر خود را به آن افزوده‌اند.

امامیه:

«المال الواجب بالجناية على الحر في النفس او ما دونها» (الطباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۳۴۳؛ النجفی الجواهری، ۱۳۶۲ش، ج ۴۳، ص ۲؛ الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۸۰، السبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۹، ص ۵۹؛ الجعفی العاملی (الشهید الثاني)، ۱۴۱۳-۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۳۱۵).

«دیه انسان مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا پایین تر از نفس انسان آزاد واجب می‌شود».

حنفیه:

قاضی زاده در تعریف دیه می‌نویسد: «وَالْدِّيَةُ اسْمٌ لِّضَمَانٍ يَجِبُ بِمُقَابَلَةِ الْآدَمِيِّ أَوْ طَرَفٍ مِنْهُ» (قاضی زاده، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۷۱).

«ضمانتی که در مقابل جنایت بر نفس یا اغضا واجب می‌شود».

مالکیه:

در بدایة المجتهد آمده است: «المال الواجب بجناية خطأ، أو العمد، أو شبه العمد، مقدرة شرعا لا بالاجتهاد» (رک. ابن رشد الحفید، ۱۴۲۵ق-۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۱۹۲-۲۰۲).

«مالی که به سبب جنایت خطا یا عمد و یا شبه عمد، واجب شده است، و از جانب شرع معین شده است و اجتهادی نیست».

شافعیه:

«المال الواجب بجناية على الحر، في النفس، أو فيما دونها» (الشرینی، ۱۴۱۵ق-

۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۲۹۵).

«مالی که به دلیل جنایت بر نفس یا کمتر از نفس شخص آزاد واجب می گردد».

حنابله:

«المال المؤدی إلی معجنى علیه، أو ولیه بسبب جنایة» (البهوتی، بی تا، ج ۶، ص ۵).

«مالی که به سبب جنایت، به معجنى علیه یا ولی او پرداخت می شود».

قانون:

از نظر قانون، اعم از مقدر و غیر مقدر، مالی است که در شرع مقدس برای ایراد جنایت غیر عمدی بر نفس اعضا و منافع یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، به موجب قانون مقرر می‌شود.

در ماده ۴۴۸ قانون مجازات اسلامی درباره دیه مقدر آمده است: «دیه مقدر، مال معینی است که در شرع مقدس به سبب جنایت غیر عمدی بر نفس، عضو یا منفعت، یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، مقرر شده است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۴۴۸).

درباره دیه غیر مقدر نیز در ماده بعد توضیح داده شده است: «ارش دیه غیر مقدر است که میزان آن در شرع تعیین نشده است و دادگاه با لحاظ نوع و کیفیت جنایت و تأثیر آن بر سلامت مجنی علیه و میزان خسارت وارده و با در نظر گرفتن دیه مقدر و با جلب نظر کارشناس، میزان آن را تعیین می‌کند. مقررات دیه مقدر در مورد ارش نیز جریان دارد، مگر اینکه در این قانون ترتیب دیگری مقرر شود» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۴۴۹).

گفتار ششم؛ تعزیر در لغت و اصطلاح:

تعزیر در لغت:

تعزیر در لغت از ریشه عزز به معنای منع کردن و بازداشتن است (الانصاری الرویفعی، ج ۴، ص ۵۶۱ و ۵۶۲). معانی دیگری که برای تعزیر آمده است سرزنش کردن، تعظیم و احترام یاری کردن و تأدیب است (همو، همان؛ الجوهری، ۱۴۰۷ ق - ۱۹۸۷ م، ج ۲، ص ۷۴۴؛ الاصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۶۴).

راغب در جمع میان معانی مختلف تعزیر می گوید: «یاری رساندن همراه با احترام... معنای دیگری که برای تعزیر ذکر می کند زدنی که از حد سبکتر است این معنای دوم نیز به همان معنای اول باز می گردد، زیرا هدف از تعزیر ادب کردن که به نوعی یاری به شمار می آید» (اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۶۴).

در قرآن کریم نیز کلماتی از این ریشه به معنای یاری رساندن به کار رفته است.

«لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزَّوْهُ وَتُقِرُّوهُ» (الفتح: ۹)

«تا به خدا و فرستاده اش ایمان آورید و او را یاری کنید»

«وَأَمَّا أَنْتُمْ بُرْسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ» (المائدة: ۱۰۹)

«به فرستادگانم ایمان بیاورید و یاریشان کنید».

تعزیر در اصطلاح:

امامیه:

همانگونه که گفته شد تعزیر به معنای بازداشتن است. فقها به مجازات‌های نامعین

تعزیر می‌گویند:

صاحب ریاض در تعریف تعزیر می‌گوید: «وَإِذَا لَمْ تَقْدِرِ الْعُقُوبَةُ يَسْمَى

تعزیرا» (الطباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۴۳۳).

«اگر میزان مجازات معین نگردد، تعزیر نامیده می‌شود».

ابن ادریس در تعریف تعزیر می‌گوید: «والتعزیر تأدیب تعبداً لله سبحانه به لردع

المعزور و غیره من المکلفین» (العجلی الحلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۳۴).

«تعزیر همان تأدیب است که به فرمان خداوند متعال بر مجرم اعمال می‌شود تا

سبب شود او و دیگران از انجام گناه خودداری کنند».

شهید ثانی تعزیر را اینچنین تعریف نموده است: «مجازات‌هایی که در شرع برای آن

مقداری مشخص نشده است» (الجبعی العالمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۲۵).

حنفیه:

فقهای حنفی تعزیر را «تادیب کمتر از حد مقدر شرعی می‌دانند» (الزبیلی،

۱۳۱۳ق، ج ۳، ص ۲۰۷؛ البایرتی، بی تا، ج ۵، ص ۳۴۴؛ السغدی، ۱۴۰۴ق - ۱۹۸۴م،

ج ۲، ص ۶۴۶).

مالکیه:

فقهای مالکیه تعریف دقیقی از تعزیر ارائه نکرده‌اند اما توضیحاتی درباره تعزیر

داده‌اند که ماهیت آن را روشن می‌کند. قرافی در توضیح تعزیر می‌نویسد: «أَمَّا مُوجِبُهُ

فَهُوَ مَعْصِيَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِي حَقِّهِ أَوْ حَقِّ آدَمِيٍّ وَأَمَّا قَدْرُهُ فَلَا حَدَّ لَهُ فَلَا يُقَدَّرُ أَقْلُهُ وَلَا أَكْثَرُهُ

بَلْ بِحَسَبِ اجْتِهَادِ الْإِمَامِ عَلَى قَدَرِ الْجَنَائِيَّةِ وَيُلْزَمُ الْإِفْتِصَارُ عَلَى دُونَ الْحُدُودِ وَلَا لَهُ النَّهْيَةُ

إِلَى حَدِّ الْقَتْلِ وَأَمَّا جَنْسُهُ فَلَا يَخْتَصُّ بِسَوْطٍ أَوْ حَدٍّ أَوْ حَبْسٍ أَوْ غَيْرِهِ بَلِ اجْتِهَادُ
الْإِمَامِ» (القرافی، ۱۹۹۴م، ج ۱۲، ص ۱۱۸).

«موجب قتل، معصیت در حق خداوند یا آدمی است و اندازه‌اش محدود نیست. بنابراین کمتر و بیشترین مقدار آن مشخص نشده است، بلکه به اجتهاد امام واگذار شده است تا به تناسب جنایت حکم دهد، باید درباره آن به کمتر از حد اکتفا کرد. و نهایی ندارد و تا اندازه قتل می‌تواند پیش برود. و جنس آن نیز به شلاق، یا بریدن، یا حبس تعلق ندارد بلکه بر اساس اجتهاد امام است».

شافعیه:

در فقه شافعی در تعریف تعزیر اینگونه آمده است: «تَأْدِيبٌ عَلَى ذَنْبٍ لَّا حَدَّ فِيهِ وَكَأَنَّ كَفَّارَةً» (الانصاری، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۱).

«تادیب بر گناهی که حد و كفاره‌ای بر آن نیست».

ماوردی در تعریف تعزیر نوشته است: «أَمَّا التَّعْزِيرُ فَتَأْدِيبٌ عَلَى ذُنُوبٍ لَمْ تَشْرَعْ فِيهَا الْحُدُودُ» (الماوردی، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، ج ۱۳، ص ۴۲۴).

«تعزیر، تادیب بر گناهیانی است که حدی برای آنها معین نشده است».

حنابله:

در مذهب حنابله چند تعریف برای تعزیر بیان شده است که بی شباهت به تعاریف دیگر مذاهب نیست.

ابن قدامه در تعریف تعزیر می‌گوید: «وهو مشروع فی کل معصیة لا حد فیها ولا كفارة» (الجماعیلی المقدسی، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۴ م، ج ۴، ص ۱۱۱).

«تعزیر عقوبتی مشروع، بر گناهی است که حد و كفاره‌ای برای آن نیست».

تعریف دیگری که ابن قدامه برای آن ذکر می‌کند «عقوبتی است برای هر جنایتی که حد یا كفاره ندارد... یا عقوبتی برای جنایتی بر انسان، که مستوجب حد یا قصاص یا دیه نباشد» (همو، ۱۳۸۸ ق - ۱۹۶۸ م، ج ۹، ص ۱۷۶).

ابن مفلح تعریف دیگری برای حد ذکر می‌کند: «التَّعْزِيرُ وَهُوَ التَّأْدِيبُ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي كُلِّ مَعْصِيَةٍ لَهَا حَدٌّ فِيهَا وَلَهَا كَفَّارَةٌ» (ابن مفلح، ۱۴۱۸ ق - ۱۹۹۷ م، ج ۷، ص ۴۲۳؛ الحجاوی المقدسی، بی تا، ص ۲۲۱)

«تعزیر تأدیبی است که بر هر گناهی که حد و کفاره ندارد واجب است».

قانون:

در قانون تعزیر این گونه تعریف شده است:

«تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد. نوع، مقدار، کیفیت اجرا و مقررات مربوط به تخفیف، تعلیق، سقوط و سایر احکام تعزیر به موجب قانون تعیین می‌شود. دادگاه در صدور حکم تعزیری، با رعایت مقررات قانونی، موارد زیر را مورد توجه قرار می‌دهد:

الف. انگیزه مرتکب و وضعیت ذهنی و روانی وی حین ارتکاب جرم؛

ب. شیوه ارتکاب جرم، گستره نقض وظیفه و نتایج زیان بار آن؛

پ. اقدامات مرتکب پس از ارتکاب جرم؛

ت. سوابق و وضعیت فردی، خانوادگی و اجتماعی مرتکب و تأثیر تعزیر بر

وی» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۱۸).

مشاهده می‌شود در تعریف فقها تعزیر برخلاف حد یا قصاص و دیه، مجازاتی نامعین است و تعیین آن به سلیقه و عهده حاکم و قاضی واگذار شده است. اما قانون سعی در تعیین مجازات‌های تعزیری دارد و آنها را دسته بندی و میزان مجازات هر جرم را مشخص کرده است.

خود ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی که به تعریف تعزیر پرداخته است تفاوت بنیادین تعزیر و حد، قصاص و دیه را در عنوان دانسته است. اما با این وجود در مجازات‌های تعزیری به دلیل اینکه نص شرعی درباره آن وجود ندارد، مجازات‌های

جایگزین وجود دارد و نیز تفاوت میان حداکثر و حداقل آن بیشتر است و قاضی اختیار عمل بیشتری دارد.

مبحث دوم کلیات:

گفتار اول؛ انتساب والدین طبیعی:

والدین در لغت:

«به پدر والد و به مادر والدۀ گفته می‌شود و به هردوی آنها والدان (والدین)» (الرازی، ۱۴۲۰ق - ۱۹۹۹م، ص ۳۴۵).

ریشه ولد به معنای زادن و به دنیا آوردن است. ولد به فرزندان مؤنث و مذکر و به زیاد و کم آنها گفته می‌شود (رک. الفراهیدی، بی تا، ج ۸، ص ۷۱).

انتساب والدین طبیعی نزد فقها:

میان فقهای مسلمان در انتساب فرزندی که از رابطه غیر شرعی به وجود آمد، به والدین اختلاف وجود دارد به عبارت دیگر، در این که آیا والدین طبیعی، هم پدر و مادر فرزند به شمار می آید و آثار و احکام فقهی بر آن مترتب می شود یا خیر میان فقها اختلاف وجود دارد.

امامیه:

در میان انتساب ولد الزنا به پدر و مادر در میان فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد.

گروهی از فقها معتقدند نسب شرعی در ولد الزنا برای هیچ یک از والدین ثابت نیست، زیرا ازدواج یک رابطه شرعی است که آثاری بر آن مترتب می شود. اما هنگامی که این رابطه خارج از صورت شرعی باشد آثار شرعی نیز بر آن مترتب نمی گردد تا جایی که صاحب جواهر برای این مورد اجماع محصل و منقول را ذکر می کند (النجفی، ۱۳۶۲ ش، ج، ۲۹، ص ۲۵۶ و ۲۵۷؛ الجبعی العالمی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹ ق، ج ۱۳، ص ۲۳۸ و ۲۳۹؛ الکرکی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۱۹۰-۱۹۲).

صاحب جواهر زنا با فرزند متولد از زنا را همانند اجنبی تلقی می کند و زنا با وی را مستوجب قتل نمی داند بلکه احکام زنا همانند اجنبی بر وی جاری می گردد. (نجفی، ۱۳۲۶ ش، ج ۴۱، ص ۳۱۸-۳۱۹).

نظر دیگری نیز در میان فقهای امامیه وجود دارد که علی رغم آنکه توارث میان زانی و وولد الزنا برقرار نیست اما نسب را ثابت می دانند (الموسوی البجنوردی، ۱۳۷۷ ش، ج ۴، ص ۴۹ و ۴۹).

فقهای امامیه اتفاق نظر دارند که ازدواج با زانی با فرزند متولد از زنا حرام است (الحلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۹۹-۱۰۱؛ الکرکی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲ ص ۱۹۰-۱۹۲).

درباره توارث میان ولد الزنا و والدین فقهای امامیه درباره پدر توافق دارند که وی از فرزندی که از زنا متولد شده است ارث نمی‌برد (الحلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۹۳).

اما درباره مادر میان فقها اختلاف وجود دارد. برخی فقهای امامیه مانند ابوالصلاح حلبی و ابن جنید که، میان مادر و ولد الزنا، توارث برقرار است نیست (الحلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۷؛ الحلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۹۳). اما برخی دیگر از فقهای امامیه مانند صاحب جواهر، شیخ طوسی، محقق حلی و علامه حلی معتقدند میان ولد الزنا و والدین طبعی‌اش چه مادر باشد و چه پدر، هیچگونه توارثی برقرار نیست (النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۳۹، ص ۷؛ الحلّی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۶؛ الحلّی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۹۲؛ الطوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۶۸۱).

اهل سنت:

مذاهب اربعه اتفاق دارند که نسب ولد الزنا به مادرش ملحق می‌شود، اما نسبش به پدر ملحق نمی‌شود (رک. المصری، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۹ و ۲۵۱؛ النمری القرطبی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م، ج ۶، ص ۱۱۰، النووی، بی تا، ج ۱۷، ص ۴۵۲؛ البهوتی، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۷ و ۴۱۸). بنابراین محرمیت میان زانی و ولد الزنا ایجاد نمی‌شود.

اما درباره ازدواج زانی با فرزندی که از زنا متولد شده است میان فقهای اهل سنت اختلاف وجود دارد. حنفیه، قول صحیح مالکیه، قولی از شافعیه و حنبله معتقدند ازدواج زانی با ولد الزنا جایز نیست (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۴، ص ۲۰۶؛ المصری، بی تا، ج ۳، ص ۹۹؛ الکشناوی، بی تا، ج ۲، ص ۷۸؛ النووی، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۲۲؛ البهوتی، بی تا، ج ۵، ص ۶۹).

اما قول دیگری در مذهب مالکی و شافعی وجود دارد که زانی می‌تواند با دختری که از نطفه زانی از زنا متولد شده و هر یک از دیگر اقربایش از زنا ازدواج نماید، البته شوافع برای این کار کراهت نقل کرده‌اند (النووی، المجموع، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۲۲، الکشناوی، بی تا، ج ۲، ص ۷۸).

درباره توارث میان ولد الزنا و زانی مذاهب اربعه اتفاق نظر دارند که توارثی میان آنان نیست، و درباره مادر نیز همه مذاهب اربعه اتفاق نظر که ولد الزنا از مادر خود، و نیز از کسانی که از طریق مادر با آنها در ارتباط است مانند برادران و خواهران مادری و جدہ مادری ارث می‌برد (المصری، بی تا، ج ۸، ص ۵۷۴؛ الکشناوی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۳ و ۳۲۴؛ النووی، المجموع، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۰۵؛ البهوتی، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۷ و ۴۱۸).

انتساب والدین طبیعی در قانون:

قانون انتساب فرزند طبیعی به زانی را صراحتاً نفی می‌کند. در قانون آمده است: «طفل متولد از زنا به زانی ملحق نمی‌شود» (قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸، ماده ۱۱۶۷).

اما درباره فرزندانی طبیعی که به دلیل عذر از راهی غیر از نکاح متولد شده‌اند. در صورتی که این عمل والدین حرام نباشد مانند وطء شبهه یا عذری مانند جهل وجود داشته باشد، نسب فرزندان به هر کدام از والدین که شامل این شرایط باشند ملحق می‌گردد.

قانون مدنی این گونه می‌گوید: «طفل متولد از نزدیکی به شبهه فقط ملحق به طرفی می‌شود که در اشتباه بوده و در صورتی که هر دو طرف در اشتباه بوده‌اند ملحق به هر دو خواهد بود» (قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸، ماده ۱۱۶۵).

«هرگاه به واسطه وجود مانعی نکاح بین ابوین طفل باطل باشد نسبت طفل به هریک از ابوین که جاهل بر مانع بوده مشروع و نسبت به دیگری نامشروع خواهد بود.

در صورت جهل هر دو، نسب طفل نسبت به هر دو مشروع است» (قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸، ماده ۱۱۶۶).

علی‌رغم آنکه قانون برای نفی نسب بین والدین و ولد الزنا از لفظ زانی استفاده کرده است که در مورد پدر صراحت دارد اما در مورد مادر این صراحت وجود ندارد و لفظ مشتبه است. اما درباره توارث میان ولد الزنا و والدین طبیعی، قانون صراحتاً زنا را مانع ارث شمرده است و توارث میان پدر و مادر طبیعی و اقاربشان با ولد الزنا را نفی می‌کند. ماده ۸۸۴ قانون مدنی گفته است: «ولد الزنا از پدر و مادر و اقوام آنان ارث نمی‌برد لیکن اگر حرمت رابطه که طفل ثمره آن است نسبت به یکی از ابوین ثابت و نسبت به دیگری به واسطه اکراه یا شبهه، زنا نباشد، طفل فقط از این طرف و اقوام او ارث می‌برد و بالعکس» (قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸، ماده ۸۸۴).

با وجود آنکه قانون گذار فرزند متولد از زنا، را به زانی ملحق نمی‌کند و نیز توارث میان زانی و زانیه و ولد الزنا را منتفی می‌داند، اما ماده ۱۰۴۵ قانون مدنی زنا یا شبهه را همان حکم محرمیت در نکاح داده است و ازدواج میان آنان را حرام دانسته است. در این ماده آمده است:

«نکاح با اقارب نسبی ذیل ممنوع است، اگرچه این قرابت حاصل از شبهه یا زنا باشد:

- ۱- نکاح با پدر و اجداد و با مادر و جدات و هر قدر بالا برود؛
- ۲- نکاح با اولاد هر قدر که پایین برود؛
- ۳- نکاح با برادر و خواهر و اولاد آنها تا هر قدر که پایین برود؛
- ۴- نکاح با عمات و خالات و عمات و خالات پدر و مادر و اجداد و جدات» (قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸، ماده ۱۰۴۵).

نکته‌ای که درباره ازدواج زانی و زانیه با ولد الزنا باید گفت این است که اگرچه قانون صراحتاً نسب را از زانی نفی می‌کند اما اجازه ازدواج وی با ولد الزنا را نمی‌دهد. از این رو می‌توان گفت حرمت ازدواج به دلیل وجود نسب شرعی نیست، بلکه به این دلیل است که فرزند متولد از زنا، از نطفه زانی به وجود آمده است و وی پدر طبیعی و نه شرعی وی به شمار می‌رود. در مورد زانیه نیز همین مطلب وجود دارد، به این معنا که ازدواج رابطه‌ای شرعی است و در صورت عدم وجود عقد آثارش نیز بر آن مترتب نمی‌گردد، بنابراین توارث که یکی از مهمترین آثار قرابت و نسب است میان ولد الزنا و والدین طبیعی وجود ندارد، در مورد زانیه باید گفت، وی مادر طبیعی ولد الزنا به شمار می‌آید و او است که وی را به دنیا آورده است. در قرآن کریم نیز مادری را به معنای ولادت می‌داند خدای متعال می‌فرماید: «إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمْ» (المجادله: ۲)

«مادرانشان کسی نیستند، جز کسانی که آنها را به دنیا آورده‌اند».

بنابراین نفی توارث به علت عدم وجود عقد، و نکاح شرعی صورت گرفته است، اما به دلیل وجود ولادت امکان ازدواج زانیه با ولد الزنا وجود ندارد.

گفتار دوم؛ ارتباط میان مجازات‌های مختلف و مقصد از تشریع احکام:

با توجه به آرا و نظرات مختلف و با توجه به این که در نگاه نخست ترجیح ادله در هر موضوع با دیگری متفاوت می‌نماید و آن را فاقد سیاقی واحد نشان می‌دهد، این پرسش را در مخاطب بر می‌انگیزد که وجه مشترک این اقوال چیست؟ و مثلاً چرا در حد زنای با محرم رویه تشدید مجازات برگزیده شده است، اما نگارنده در موضوع قصاص با وسواس و احتیاط بیشتری نظر داده است، اگرچه در اینجا نیز تا حدودی مجازات را تشدید نموده است، اما به عنوان مثال در باب حد سرقت رویه تخفیف مجازات را برگزیده است و حتی این تخفیف را شامل حال مادر که بسیاری از فقهای امامیه وی را مستحق حد سرقت دانسته‌اند، شمرده است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت این پژوهش نوع نگاه نه به دلیل مغایرت با شیوه مرسوم فقها و اصولیان است که نصوص، را مقدم بر کلیات شارع می‌دانند و همواره خاص را بر عام مقدم می‌دارند و کارکرد نص عام اگرچه از حیث دلالت و ثبوت قوی تر از خاص باشد را محدود می‌نمایند. باید گفت این پژوهش کوششی است در راستای تحقق فقه مقاصدی در احکام جزئی، و بیرون آمدن مباحث مقاصد از عرصه بحثهای اصولی صرف و انتزاعی به حوزه احکام عملی و فقه؛ از این رو یک معنای مشترک در تمام این ابواب در مفروض در نظر گرفته شده است که باعث شده است در یک جا رویه تشدید مجازات و در جای دیگر رویه تخفیف مجازات، برگزیده شود. همان‌گونه که گفته شد، این رویه بیش از آن که به علت نص خاص باشد، به دلیل نگاه شارع است.

اگر بپذیریم هدف خداوند از وضع احکام شرعی رعایت مصالح بندگان بوده است، بنابراین باید بپذیریم که احکام شرعی دارای معنای معقولی است. کوشش‌های فقها و اصولیان و روش‌هایی که برای استنباط احکام در نظر گرفته‌اند در راستای قرار گرفتن احکام شرعی در جهت آن معانی است. قواعدی مانند عقل،

قیاس، استحسان، مراتب ضرورت شامل ضروریات، حاجیت، تحسینات و دیگر قواعد در همین راستا استفاده شده‌اند. اما این کوشش‌ها نزد برخی متفکران منجر به فقه مقاصدی گشته که در این نوشته مجالی برای بررسی آن نیست. اما شایسته است، از برخی اعلام و بزرگانی که در این زمینه کوشش‌هایی را انجام داده‌اند نام برده شود تا خواننده با مراجعه با آثار این بزرگواران بتواند با دیدگاه‌هایی که در زمینه مقاصد وجود دارد بیشتر آشنا شود. از عالمان شیعه که در این زمینه اثر ارزشمندی به جای گذاشته است آیت الله مهدی شمس‌الدین است که کتابی با نام مقاصد الشریعه را به رشته تحریر در آورده است. دیگر دانشمند شیعی که کتابی با همین نام به رشته تحریر در آورده است مرجع شیعی لبنانی آیت الله محمد حسین فضل الله است. محمد باقر صدر مرجع عراقی است که در دروس فی علم الاصول اشاراتی به مباحث مقاصدی دارد. در میان اهل سنت در عصر حاضر، دانشمندان متعددی به مقاصد الشریعه توجه نموده‌اند و آثاری در این زمینه نگاشته‌اند مانند ریسونی و عبدالله بن بیه، طه جابر العلوانی و کتابش با نام مقاصد الشریعه، دانشمند مشهور تونس‌ی ابن عاشور و کتابش با نام المقاصد الشریعه، اما فردی که در حال حاضر در زمینه مقاصد شریعت بسیار فعال است و کتابهایی به زبان‌های عربی و انگلیسی در زمینه مقاصد نگاشته و مؤسسه‌ای با نام مؤسسه مقاصد دایر نموده است، آقای جاسر عوده است.

در میان آثار گذشتگان نیز مباحث مقاصدی مطرح شده است و می‌توان آن را در آثار بزرگانی مانند علل الشریعه ابن بابویه قمی، البرهان امام الحرمین جوینی، المستصفی غزالی و... دید. اما نمی‌توان سخن از مقاصد شریعت به میان آورد و سخن از کسی که امام مقاصد است و شخصی است که بسیاری از قواعد اولیه آن را مدون نموده است، به میان نیاورد. او کسی نیست جز امام شاطبی، وی در اثر مهم خویش الموافقات، که تا عصر حاضر مرجع مهمی در موضوع مقاصد به شمار می‌آید نظریات مقاصدی خویش را مدون ساخته است.

آن نگاه ویژه که در این موضوع نهفته است، امانت دار شمردن کسی است، که او را به کاری گمارده‌اند در همان حوزه‌ای که مسئولیت دارد. چنین شخصی در حوزه مسئولیت خود امین به شمار می‌رود و اصل بر این است که اگر در آن حوزه اشتباهی از جانب وی صورت گیرد این اشتباه عمدی نیست و شرع وی را مقصر ندانسته‌است به ویژه اگر مسائلی در میان باشد که اطلاع از وضعیت دقیق آن بر دیگران پوشیده باشد. در چنین شرایطی شرع اصل را بر امانت می‌گذارد و تنها در صورت اثبات تعمد و گنه کاری و تبه کاری است که امانت داری خدشه دار می‌گردد و با او مانند شخص غیر امین رفتار می‌شود. همان‌گونه که در میانه بحث مثال زدیم، کسانی مانند وکیل، عامل، مستأجر و... امین به شمار می‌روند و ضررهایی که از جانب وی متوجه موکل، کارفرما یا مؤجر می‌گردد عمد تلقی نمی‌گردد مگر آن که خلاف آن ثابت شود و تعدی و تفریط و عدوان آن اثبات گردد، (الطوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۴۳؛ موسوی روضاتی، ۱۴۳۲ق، ج ۳، ص ۱۱۳؛ الموسوی اردبیلی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۳۶؛ الطباطبایی، بی تا، ص ۴۵۱ و ۴۵۰؛ السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۱۱، ص ۱۰۹؛ الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۶، ص ۱۳۴؛ الزیلعی، ۱۳۱۳ق، ج ۵، ص ۶۲؛ ابن رشد الحفید، ۱۴۲۵ق - ۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۱۷؛ القرافی، ۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۵۱۲؛ الماوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م، الحسنینی الحصنی، ۱۹۹۴م، ص ۲۹۰ و ۲۹۷ و ۳۲۲؛ العمرانی الیمنی الشافعی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م، ج ۷، ص ۲۱۹؛ الخن، البغا، الشربجی، ۱۴۱۳ق - ۱۹۹۲م، ج ۷، ص ۱۸۶؛ الکریمی المقدسی، ۱۴۲۵ق - ۲۰۰۴م، ص ۱۵۵).

این امین شمردن به دلیل پوشیده بودن حقوق افراد در مسأله، تناسب حقوق و مسئولیت صورت می‌گیرد. باید گفت که فقهای مذاهب، فی الجمله این مطلب را پذیرفته‌اند که باید میان حقوق و مسئولیت تناسب داشته باشد. و مسئولیت‌ها نیز بر اساس توانمندی بر عهده اشخاص گذاشته می‌شود. لذا صغیر و مجنون و سفیه محجور اند و بسیاری از تصرفات آنان مورد پذیرش شرع نیست و مسئولیت تصرفات آنان با

اولیای آنها است از این رو بسیاری از مجازات‌ها مانند قصاص و حدود از آنان ساقط است.

پدر و مادر به چند دلیل امین فرزند خود به شمار آمده‌اند: نخست آن که مهر فرزند در دل والدین قرار داده شده است. این محبت، محبتی فطری است که خداوند، آن را در والدین به ودیعه نهاده است. پدر و مادر دلسوزترین اشخاص به نسبت فرزندان خویش می‌باشند، توقعی هم که دیگران از ایشان دارند همین است. از این رو این پیش فرض به صورت طبیعی در جامعه وجود دارد که والدین خیرخواه فرزندان خویش هستند. اندیشمندان اسلامی نیز همین پیش فرض را پذیرفته‌اند از این رو بیشتر فقهاء، پدر و مادر را از بسیاری مجازات‌ها چون قصاص و حدود معاف دانسته‌اند. زیرا اثبات سوء نیت والدین امری است دشوار.

دلیل دیگری که برای امین بودن والدین وجود دارد این است که ایشان مسئولیت مضاعفی در قبال فرزند دارد، والدین از بدو تولد و حتی پیش از تولد مسئولیت‌های متعددی مانند تأمین معیشت، ولادت، شیردهی، تربیت و... را برعهده دارد و فرزند از بدو تولد در خانه پدر و مادر بزرگ می‌شود و از خصوصی ترین اسرار یکدیگر آگاه می‌گردند. اسراری که هیچ شریک دیگری نمی‌تواند بدان آگاهی یابد. همین زندگی کردن اینان با یکدیگر باعث می‌شود که بسیاری از امور آنان مانند مسائل مالی، با یکدیگر مزج گردد که باعث اسقاط حدود می‌گردد.

این دو معنا که می‌توان رد پای آن را در کلام تمام فقهای مذاهب دید، باعث شده است که والدین امین فرزند شمرده شوند؛ امانتی که از هر امانت دیگری بالاتر است. و این امین بودن والدین رشته‌ای است که این احکام کیفری مطرح شده را با یکدیگر در یک سیاق معنا دار قرار می‌دهد.

در رابطه والدین با فرزندان اصل امانت جاری است، لذا جنایاتی که والدین در حق فرزندان خود انجام می‌دهند تعدی و همراه با سوء نیت در نظر گرفته نمی‌شود؛

از این رو مجازات‌هایی چون قصاص و حدود بر وی جاری نمی‌گردد، مگر آنکه سوء نیت و تعمدی بودن جنایت والدین اثبات گردد در آن صورت است که احکام اصلی، که در مورد اجنبی جاری می‌شود در مورد آنان نیز جاری می‌شود.

در رابطه با الحاق مادر به پدر به همه فقه‌های مذاهب اربعه و برخی از فقه‌های شیعه وی را همانند پدر می‌دانند، گرچه قانون، به تبعیت از نظریه مشهور امامیه، پدر را از حدود و قصاص معاف نموده است، و مادر را مستحق مجازات دانسته است. ولی به نظر می‌رسد مادر نیز همانند پدر است و هرگاه پدر از مجازات معاف باشد مادر نیز از آن معاف است. زیرا هیچ تفاوت معقولی میان پدر و مادر در این زمینه وجود ندارد و هرچه علت و حکمتی که برای معافیت پدر از مجازات ذکر شده است همان علت، به همان نحو بلکه بیش از پدر برای مادر هم وجود دارد، برخی فقیهان امامیه که از آنها نام برده شد مانند اسکافی، صانعی و منتظری از گذشته تا به امروز، به استناد همین امر به همانندی پدر و مادر فتوا داده‌اند. از این رو می‌توان گفت مادر، همانند پدر در رابطه با فرزند خویش امین دانسته می‌شود و جنایت وی عمد تلقی نمی‌گردد، مگر آن که با ادله قوی تعمّد و سوء نیت وی اثبات شود که در این صورت مجازات وی همانند شخص اجنبی است.

گفتار سوم؛ کلمات و اصطلاحات به کار رفته در پایان نامه:

اصطلاح فقه اسلامی که در عنوان به کار رفته است، تمام فقه اسلامی را در بر نمی گیرد، بلکه مراد از آن مذاهب خمس، یعنی حنفیه، مالکیه، شافعیه و امامیه است. دانشجو به این نکته واقف است که فقه مذاهب اسلامی بسیار گسترده تر از این پنج مذهبی است که بررسی شده است. اقوالی از صحابه و تابعین وجود دارد که در هیچ یک از این مذاهب فوق نیست. برخی علمای و مذاهب اسلامی وجود دارند که یا پیروانی ندارند و مذهبشان مندرس گشته است، مانند مذهب اوزاعی، لیث بن سعد اصفهانی، ظاهریه و... و یا پیروانشان به اندازه این پنج مذهب نمی رسد مانند اباضیه، اسماعیلیه و یا برخی از فرق زیدیه مانند هادویه و جارودیه. از این رو هم به علت شهرت و تأثیرگذاری این پنج مذهب و کثرت پیروان این مذاهب به نسبت دیگر مذاهب و به علت حجم بالای کار و ضیق وقت و سختی مضاعف دسترسی به مراجع دست اول دیگر مذاهب، به همین پنج مذهب مشهور بسنده شده است.

دیگر اصطلاحی که باید توضیح داده شود، قانون مجازات اسلامی است که در متن پایان نامه به صورت (ق.م.ا) آمده است.

نگارنده به علت رعایت اصل بی طرفی و نیز رعایت اختصار در آدرس ها و فهرست مراجع و منابع از ذکر کلمات ارزشی مانند امام، علامه، شیخ الاسلام، آیت الله، شیخ و... خودداری نموده است؛ به عنوان نمونه، در مراجع و آدرس های درون متنی به جای امام مالک از الاصبیحی المدنی استفاده شده است؛ و یا به جای کلمه شیخ طوسی یا شیخ الطائفه از الطوسی استفاده شده است. اما در متن پایان نامه به علت شهرت و تقریب به ذهن از کلماتی که آن دانشمند به بدان مشهور بوده مانند امام مالک یا شیخ طوسی استفاده شده است، تا خواننده دچار سردرگمی نشود.

فصل دوم؛ احکام والدین در حدود از منظر فقه اسلامی و قانون:

مبحث اول؛ احکام والدین در حدود از منظر فقه اسلامی:

گفتار اول؛ زنا:

زنا از جمله گناهان کبیره است که شریعت اسلامی برای آن مجازات تعیین نموده است. اما هنگامی که زنا با یکی از محارم به ویژه با کسی که امین شمرده شده است، مانند والدین صورت گیرد شناخت و قباح آن بسیار بیشتر است. از این رو فقها در مجازات زنا و والدین حساسیت بیشتری نشان داده‌اند، به همین دلیل در کیفیت و میزان مجازات آن با یکدیگر اختلاف نموده‌اند.

امامیه:

از نظر فقهای امامیه زنا با هریک از محارم نسبی من جمله پدر و مادر و اجداد و جدات مستوجب اعدام است. احصان و غیر احصان در این حکم تأثیری ندارد. مستند فقها در این باره اخبار و اجماع است.

روایات:

- روایتی از پیامبر اسلام است که فرمود: «من أتى ذات محرم فاقتلوه» (النوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۵۹، رقم ۲۲۰۳۲)
«هر کس با محرمش زنا کرد او را بکشید».

- بکیر از امام صادق خبر می‌دهد که ایشان فرمود: «من زنى بذات محرم، يضرب بالسيف» (النوری، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۵۹، رقم ۲۲۰۲۸ و ۲۲۰۲۹ و ۲۲۰۳۰).
«هر کس با محرم خود زنا کند با شمشیر زده می‌شود».

- روایت بکیر از امام باقر یا صادق که ایشان فرمود: «من زنى بذات محرم حتى يوقعها ضرب ضربة بالسيف أخذت منه ما أخذت، وإن كانت تابعة ضربت ضربة بالسيف أخذت منها ما أخذت، قيل له: فمن يضربهما وليس لهما خصم؟ قال: ذاك على الامام إذا رفعاً إليه» (العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۸، ص ۳۸۵، رقم ۳۴۳۴۸).

هرکس با محرمش زنا کند یک ضربه شمشیر زده می‌شود. هرچه بر سر او آمد و اگر زن هم مطاوعت کرده باشد به او هم یک ضربه شمشیر زده می‌شود. گفته شد: چه کسی باید آنها را حد بزند درحالی که شاکی ندارند؟ امام پاسخ داد: هرگاه نزد امام برده شوند، این امر بر عهده امام است.

- مشابه همین مضمون در کتاب فقه الرضا هم آمده است: «من زنی بذات محرم ضرب ضربه بالسيف محصنا كان أم غيره فإن كانت تابعته ضربت ضربه بالسيف، وإن استكرهها فلا شيء عليه» (القمی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۷۵).

«هرکس با محرم خود زنا کند محصن باشد یا نباشد به او یک ضربه شمشیر زده می‌شود. اگر زن هم مطاوعت کرده باشد به او نیز یک ضربه شمشیر زده می‌شود و اگر مجبور بوده چیزی بر او نیست».

- جمیل ابن دراج از امام صادق نقل می‌کند: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أين يضرب بالسيف؟ قال: رقبته» (العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۸، ص ۳۸۵، رقم ۳۴۳۵۴۹).

«به امام عرض کردم: شمشیر به کدام قسمت از بدن کسی که با محارم خود زنا کرده است، زده می‌شود؟ امام پاسخ داد: به گردنش زده می‌شود».

اجماع:

فقه‌های امامیه در این مسأله اجماع بر قتل زنا با مادر یا دختر خویش نقل کرده‌اند. در من جمله در کتاب الانتصار، (الموسوی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۲۵) الخلاف شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۷۶) الغنیه (الحلبی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۲۱) و مسالك (الجبعی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۶۰) صاحب جواهر ادعای اجماع منقول و محصل در این باره دارد (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۳۱۶).

^۱ . اما القتل فیجب علی من زنا بذات محرم للنسب کالام و البنیت و شبههما بلاخلاف اجدہ فیه کما اعترف به غیر واحد، بل الاجماع بقسمیه علیه

اما نکته‌ای که در میان فقهای امامیه اختلافی است زنا با فرزند متولد از زنا است. یعنی فرزندی که از طریق شرعی به پدر و مادر منتسب نیست و تنها از طریق طبیعی به پدر و مادر خویش منتسب است.

صاحب جواهر زنا با فرزند متولد از زنا را همانند اجنبی تلقی می‌کند و زنا با وی را مستوجب قتل نمی‌داند بلکه احکام زنا همانند اجنبی بر وی جاری می‌گردد. (نجفی، ۱۳۲۶ ش، ج ۴۱، ص ۳۱۸-۳۱۹).

اما فقهای دیگری از امامیه معتقدند که زنا با فرزند طبیعی همانند زنا با فرزند شرعی است و حکم آن در هر صورت اعدام است. صاحب تفصیل الشریعه مراد پدر و مادر طبیعی را محرم می‌داند، زیرا مراد از مادر در آیه تحریم همان معنای عرفی آن است. هنگامی که حرمت نکاح در مورد نسب غیر شرعی و عدم جواز تزویج در آن را پذیرفتیم دیگر دلیلی برای ادعای عدم شمولیت نصوص نسبت به نسب غیر شرعی و نیز دلیلی برای رجوع به اصل وجود ندارد. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ ق-۱۳۸۱ ش، ص ۱۵۰).

عدم شمول حکم قتل به زنا با محارم ناشی از زنا از این جهت تقویت می‌شود که شارع چنین نسبی را به رسمیت نشناخته و صرفاً نسب شرعی را به رسمیت شناخته و بر آن آثاری از جمله ارث و ولایت و... بار کرده است. با این حال صاحب الدر المنضود معتقد است، هرچند شارع أُمُومَةً (مادری) را در بعضی از احکام مثل توارث نفی کرده لکن أُمُومَهُ حَقِیقَیْ که همان ولادت است در این جا ثابت است و ارث با دلیل خاصی خارج شده و از آنجا که أُمُومَهُ و ولادت حقیقی موضوع ترتب قتل بر زنا است، به ناچار زانی با مادر زنایی هم کشته می‌شود و هیچ انصرافی هم واژه مادر از مادر زنایی ندارد (گلپایگانی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۲۶۰).

اهل سنت:

فقه‌های اهل سنت، مانند فقه‌های تمام مذاهب اسلامی در تحریم همبستری با فرزند با یکدیگر هم نظرند و بر آن اتفاق دارند. برخی ادله که آنها برای تحریم این عمل استناد نموده‌اند را مرور می‌کنیم:

قرآن:

« حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و أخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت و أمهاتکم الاتی ارضعنکم و أخواتکم من الرضاعة و أمهات نسائکم و ربائکم الاتی فی حجورکم من نسائکم الاتی دخلتم بهن فیان لم تکنوا دخلتم بهن فلا جناح علیکم و حلائل أبنائکم الذین من اصلابکم و أن تجمعوا بین الأختین ألا ما قد سلف إن الله کان غفوراً رحیماً » (النساء: ۲۳)

« (نکاح اینان) بر شما حرام شده است: مادرانتان، و دخترانتان، و خواهرانتان، و عمه‌هایتان، و خاله‌هایتان، و دختران برادر، و دختران خواهر، و مادرهایتان که به شما شیر داده‌اند، و خواهران رضاعی شما، و مادران زنانتان، و دختران همسرانتان که [آن دختران] در دامن شما پرورش یافته‌اند و با آن همسران همبستر شده‌اید. پس اگر با آنها همبستر نشده‌اید بر شما گناهی نیست [که با دخترانشان ازدواج کنید]، و زنان پسرانتان که از پشت خودتان هستند، و جمع دو خواهر با همدیگر، مگر آنچه در گذشته رخ داده باشد، که خداوند آمرزنده مهربان است. »

در این آیه کسانی که نکاح و همبستری با آنها حرام است ذکر شده است. از میان این افراد همبستری با فرزندان هم ذکر شده است و در میان فقها بر تحریم آن اتفاق و اجماع وجود دارد (الطبری، ۱۴۲۰ ق - ۲۰۰۰ م، ج ۸، ص ۱۳۹-۱۵۰؛ القرشی البصری الدمشقی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۲۱۶-۲۲۴؛ الأنصاری الخزرجی القرطبی، ۱۳۸۴ ق - ۱۹۶۴ م، ج ۵، ص ۱۱۶-۱۱۹).

سنت:

از ابن عباس -رضی الله عنهما- روایت شده است که رسول خدا -صلی الله علیه و آله وسلم- فرمود: «من وقع علی ذات محرم فاقتلوه، او قال: من نکح ذات محرم فاقتلوه» (الترمذی، ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۴، ص ۶۲، رقم ۱۴۶۲؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۸۵۶، رقم ۲۵۶۴؛ الحاکم، ۱۴۱۱ ق - ۱۹۹۰ م، ج ۴، ص ۳۹۷، رقم ۸۰۵۴).

«هر کس با محرمش جماع کند پس او را بکشید. یا فرمود: هر کس با محرمش نکاح کند پس او را بکشید».

از عباده بن صامت روایت شده است که ما همراه پیامبر خدا در مجلسی بودیم که ایشان فرمود: «تبایعونی علی أن لا تشرکوا بالله شیئا ولا ترزوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فمن وفى منکم فأجره علی الله و من أصاب شیئا من ذلک فعوقب به فهو کفارة له و من أصاب شیئا من ذلک فستره الله علیه فأمره ألی الله إن شاء عفا و إن شاء عذبه» (البخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۹، ص ۷۹، رقم ۷۲۱۳؛ القشیری النیسابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۳۳، رقم ۱۷۰۹؛ الشیانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۳۷، ص ۳۵۱، رقم ۲۲۶۷۸).

با من بیعت کنید که به خداوند شریک نیاورید، زنا نکنید و نفسی که خداوند کشتنش را حرمت نهاده است نکشید مگر به حق. پس هر کس (به عهدش) وفا نمود اجرش با خدا است و هر کس دچار چیزی از اینها شد و مجازاتش را کشید پس این مجازات کفاره گناهش است و هر کس که خداوند گناهش را پوشاند پس امرش با خداست، اگر خواست او را می بخشد و اگر خواست او را مجازات می کند».

در اینجا مطلق زنا کردن منع شده است و از جمله آن زناهای محارم.

اما فقهای اهل سنت در مجازات زنا محارم من جمله فرزند و مادر با عقد نکاح و بدون عقد نکاح تفاوت قائل شده اند. اما همبستری با فرزند و مادر که با علم صورت گیرد و بدون عقد نکاح باشد دو قول وجود دارد. نظر اول که نظر جمهور فقها از حنفیه، مالکیه، شافعیه و روایتی از احمد بن حنبل است بر این قرار دارد که حد چنین

شخصی حد زنا است و تفاوتی میان اجنبی و محرم وجود ندارد (وزاره الأوقاف والشئون الإسلامية، من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ ق، ج ۳۹، ۲۰۷ و ۲۰۸).

«قلت: أَرَأَيْتَ الَّذِي يَزْنِي بِأُمِّهِ أَلَّتْهُ وَكَدَّتْهُ أَوْ بَعَمَّتْهُ أَوْ بِأَخْتِهِ أَوْ بِذَاتِ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ أَوْ بِخَالَتِهِ؟ قَالَ: أَرَى أَنَّهُ زَنَّا، إِنْ كَانَ ثِيْبًا رُجِمَ، وَإِنْ كَانَ بَكْرًا جُلِدَ مِائَةً وَغُرِبَ عَامًا وَهُوَ رَأْيِي» (الأصبحي المدني، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۴، ص ۴۸۳ و ۴۸۲).

«از امام مالک پرسیده شد نظر تو درباره کسی که با مادری که او را زاییده یا خواهرش یا هر محرم دیگر زنا نماید چیست؟ او پاسخ داد اگر محصن باشد رجم و اگر غیر محصن باشد صد ضربه تازیانه و یک سال تبعید».

صاحبان این نظر به عموم دلایلی که برای گناه زنا یاد شده است استناد می کنند و تفاوتی میان افراد در مجازات این گناه قائل نیستند.

اما نظر دیگر که نظری از روایتی از امام احمد بن حنبل است این است که مجازات زنا با محارم من جمله زنا با فرزند تشدید می شود و حالت احصان یا عدم احصان تأثیری در تخفیف مجازات ندارد؛ مجازات این عمل قتل است (الجماعی المقدسی، بی تا، ج ۹، ص ۵۵-۵۷).

معتقدان به نظر به مواردی از این دست استدلال نموده اند:

حدیث ابن عباس که پیامبر خدا -صلی الله علیه و آله- فرمود: «من وقع على ذات محرم فاقتلوه» (الترمذی، ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۴، ص ۶۲، رقم ۱۴۶۲؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۸۵۶، رقم ۲۵۶۴؛ الحاکم، ۱۴۱۱ ق - ۱۹۹۰ م، ج ۴، ص ۳۹۷، رقم ۸۰۵۴).

«هرکس با محرمش زنا کند پس او را بکشید»

از عدی بن ثابت روایت شده که براء بن عازب گفت: «لَقِيتُ خَالِي وَمَعَهُ الرَّأْيَةُ، فَقُلْتُ: أَتِنْ تُرِيدُ؟ قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِلَى رَجُلٍ تَزَوَّجَ أَمْرَأَةً أَبِيه مِنْ بَعْدِهِ، أَنْ أَضْرِبَ عُنُقَهُ، أَوْ أَقْتُلَهُ، وَأَخَذَ مَالَهُ» (الشیبانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۳۰، ص ۵۲۶، رقم ۱۸۵۵۷).

« دایی ام ابوبرده بن نیار را دیدم درحالی که حامل پرچم بود، به او گفتم قصد کجا را داری؟ پاسخ داد: پیامبر خدا مرا به سوی مردی فرستاده که پس از پدرش با همسر او ازدواج نموده است تا گردن او را بزنم یا او را بکشم ومالش را بگیرم»

درباره و طء شبهه با محارم مانند مادر و خاله و دختر جمهور فقها من جمله مالکیه، شافعیه، حنابل و بعضی از حنفیه معتقدند که به دلیل عذر به جهل حد جاری نمی- گردد (الجزیری، ۱۴۲۴ ق- ۲۰۰۳ م، ج ۴، ص ۱۱۲-۱۱۶؛ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ ق، ج ۲۴، ص ۲۴-۳۱).

نظر دومی که در رابطه با و طء شبهه با محارم وجود دارد و نظر ابویوسف شاگرد ابوحنیفه است، آن است که خوابیدن در فراش کسی دیگر مانند این که یکی از محارمش در بستر همسر شخص بخوابد برای این که حد ساقط شود کافی نیست و این اندازه از ظن، مسقط حد به شمار نمی رود (الفرغانی المرغینانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۶).

اما در مسأله عقد با محارم باز هم میان فقها اختلاف وجود دارد. ابوحنیفه معتقد است که به دلیل عقد، حد ساقط می گردد و فرد تعزیر می شود (الزیلعی، ۱۳۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۷۵ و ۱۷۶). او دو سبب را برای این دیدگاه در نظر می گیرد:

نخست: نکاح با محارم نکاح فاسد است و به اجماع نکاح فاسد زنا به شمار نمی- آید. بنابراین وجود عقد شبهه ای در اسقاط حد است.

دوم: و طء محارم با عقد نکاح را قیاس گرفته اند بر نکاح بدون شهود و دیگر نکاح های فاسد. اینان برای این قول به حدیثی از پیامبر خدا: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ أَصَابَهَا، فَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا أَصَابَهَا» (الشیبانی، ۱۴۲۱ ق- ۲۰۰۱ م، ج ۴۰، ص ۴۳۵، رقم ۲۴۳۷۲، ج ۴۰، ص ۲۴۳، ۲۴۲۰۵؛ القزوينی، بی تا، ج ۱، ص ۶۰۵، رقم ۱۸۷۹؛ الدارقطنی، ۱۴۲۴ ق- ۲۰۰۴ م، ج ۴، ص ۳۱۳، رقم ۳۵۲۰).

« هرکس زنی را بدون (حضور) ولی‌اش به نکاح در آورد پس نکاحش باطل است، نکاحش باطل است، نکاحش باطل است. اگر با او همبستر شده است، مهریه به دلیل حلال نمودن فرج زن به آن زن تعلق می‌گیرد».

پیامبر عقد باطل را مسقط حد دانسته و مهریه را واجب گردانیده است، بنابراین هر نکاح باطلی همین حکم را دارد. به مجرد وجود عقد حد ساقط می‌شود. اما باید عقوبتی که بیشتر از میزان تعزیر است برای آن در نظر گرفته شود؛ زیرا جنایتی صورت گرفته است که حد معین شرعی ندارد (الدمشقی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م، ج ۳، ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۵۱۷-۵۱۷؛ ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۵۰).

قول دوم که نظر ابویوسف و محمد بن حسن از شاگردان ابوحنیفه، مالکیه، شافعیه و روایتی از حنبله است این است که هرکس با محرمی عقد نکاح کند در حالی که عالم به تحریم است حدش حد زنا است و تفاوتی میان اجنبی و محرم نیست. یعنی اگر محصن باشد رجم می‌شود و اگر غیر محصن باشد شلاق زده می‌شود و تبعید می‌گردد. این گروه از فقها می‌گویند حکم زنا با اجنبی در شریعت مشخص شده است، اما عقد نکاح با هریک از محارم لغو است و اعتبار ندارد زیرا محارم اصلاً محل عقد نکاح نیستند. (العینی، ۱۴۲۰ق - ۲۰۰۰م، ج ۶، ص ۳۰۶-۳۰۸؛ ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۵۰؛ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ق، ج ۳۹، ۲۰۷ و ۲۰۸، ج ۲۴، ص ۲۴-۳۱).

اینان برای مجازات زانی با محارم به عموم ادله حد زنا مانند آیه: «الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله» (النور: ۲)

« هریک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و در قانون خدا نسبت به آن دو مهربانی به دل راه ندهید». استدلال نموده‌اند. و گفته‌اند عقد با محارم در غیر از محل خود است، زیرا شارع محارم را از محل عقد نکاح خارج نموده است. بنابراین این

عقد هیچ تأثیری ندارد و حکم و طء با محارم با عقد همان حکم زنا با اجنبی است (العینی، ۱۴۲۰ ق - ۲۰۰۰ م، ج ۶، ص ۳۰۶-۳۰۸؛ ابن أبی العز الحنفی، ۱۴۲۴ ق - ۲۰۰۳ م، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۵۰؛ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ ق، ج ۳۹، ۲۰۷ و ۲۰۸، ج ۲۴، ص ۲۴-۳۱).

قول دیگری که در این باره وجود دارد این است که زانی با محارم من جمله با دختر و مادر اگر با علم به حرمت و محرمیت این عمل را انجام داد، مجازاتش قتل است. محسن و غیر محسن در این حکم یکسان هستند (الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ ق - ۱۹۶۸ م، ج ۶، ص ۵۵ و ۵۶).

استدلال اینان به روایت ابن عباس است که پیامبر فرمود: «من وقع علی ذات محرم فاقتلوه» (الترمذی، ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۴، ص ۶۲، رقم ۱۴۶۲؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۸۵۶، رقم ۲۵۶۴؛ الحاکم، ۱۴۱۱ ق - ۱۹۹۰ م، ج ۴، ص ۳۹۷، رقم ۸۰۵۴).
«هر کس با محرمش همبستری کرد، پس او را بکشید».

گفتار دوم؛ لواط:

لواط از جمله فواحش و گناهان کبیره است که تجاوز از فطرت انسانی برشمرده شده است. لواط به معنای جماع نمودن دو مرد با یکدیگر است. در فقه اسلامی برای این جرم مجازات در نظر گرفته شده است. برای بررسی بیشتر این موارد به بررسی دیدگاه‌های فقها می‌پردازیم.

امامیه:

فقه‌های امامیه حد مستقلی برای لواط با فرزند ذکر ننموده‌اند بنابراین حد لواط با فرزند همان حد لواط با دیگر افراد است.

از نظر فقه‌های امامیه چنانچه دخول صورت گیرد اگرچه فقط به اندازه حفشه باشد و فاعل این عمل، بالغ و عاقل و مختار باشد. مطابق نظر فقها حد فاعل قتل است (الموسوی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۱۰؛ الجبجی العالمی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱). اما اگر آن عمل در اندازه تفخیز باشد و دخولی صورت نگیرد حد آن صد ضربه تازیانه است (الطوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۸۱؛ الحلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۴۶؛ الموسوی الخمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۷۰؛ مسأله ۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق-۱۳۸۱ش، ص ۳۰۶ و ۳۰۷؛ فاضل هندی، ج ۱۰، ص ۴۴۹).

درباره تأثیر وصف احسان یا عدم احسان در مجازات میان فقه‌های امامیه اختلاف است. این اختلاف ناشی از اختلاف در برداشت و توفیق و جمع میان روایات است. به این دلیل که مسأله ارتباط مستقیمی با ارتکاب این جنایت بر فرزند ندارد از ذکر تفصیل ادله فقها در این رابطه خودداری می‌شود. و تنها به برشمردن اقوال فقها می‌پردازیم؛ زیرا هیچ یک از فقه‌های امامیه و دیگر مذاهب اسلامی درباره ارتکاب این عمل بر فرزند تفصیل علی حده‌ای ذکر نکرده‌اند.

درباره تأثیر وصف احسان در مجازات لواط باید گفت، برخی فقها مانند شیخ مفید وصف احسان را در مجازات لواط مؤثر نمی‌دانند. این نظر مشهور امامیه است.

مطابق این دیدگاه، اگر عمل جنسی مردی با مذکر دیگر در اندازه دخول نباشد و به تفخیزد بسنده شود، حد آن صد ضربه شلاق است و در صورتی که این عمل به دخول بیانجامد مجازات قتل را در پی خواهد داشت (الموسوی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۱۰؛ الحلبي، ۱۴۰۳ق، ص ۴۰۸؛ المفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸۵؛ الحلبي، ۱۴۱۷ق، ص ۴۲۵-۴۲۶).

شیخ طوسی میان روایاتی که شرط احصان را ذکر کرده‌اند و روایاتی که این وصف را ذکر نکرده‌اند توفیق برقرار نموده است. از نظر شیخ طوسی در صورتی که در عمل جنسی مرد با شخص مذکر دیگر دخول صورت گیرد مجازات این عمل قتل است. در این صورت حد لوطی این است که وی را از کوه، یا بلندی به پایین پرتاب نمایند یا دیواری بر او خراب نمایند یا گردن زده شود، یا امام و مردم وی را سنگسار نمایند و یا او را بسوزانند. احصان یا عدم احصان در این صورت مؤثر نیست، اما اگر عمل جنسی مردی با مذکر دیگر به دخول نیانجامد و در اندازه تفخیزد باشد، در آن صورت وصف احصان در مجازات وی مؤثر است. از نظر شیخ طوسی اگر هر کدام از فاعل یا مفعول محصن باشند، مجازاتشان رجم است و اگر غیر محصن باشند صد ضربه تازیانه به آنها زده می‌شود (الطوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۳-۷۰۴؛ الجعفی العاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۵۰). برخی دیگر از علمای امامیه مانند ابن براج و ابن حمزه نیز با وی هم نظرند (الطرابلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۳۰؛ الطوسی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۱۳-۴۱۴).

برخی متأخرین مانند محقق خوئی وجود احصان درباره دخول نیز مؤثر می‌دانند. البته صاحب ریاض پس از نقل این قول آن را ضعیف می‌شمارد. اما همین قول مبنای ماده ۲۳۴ قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۹۲ قرار گرفته است. دیدگاه محقق خوئی این است که مجازات تفخیزد صد ضربه شلاق است، اما درباره دخول، بر این نظر است که مجازات قتل تنها شامل فاعل محصن می‌شود و کیفر فاعل غیر محصن تنها صد ضربه شلاق است (الطباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۱۰؛ الخوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱، ص ۲۸۰-۲۸۹).

برخی فقها مانند آیات عظام، خویی و حکیم معتقدند، زمانی که فاعل لواط کبیر باشد حکم بر او مترتب می‌شود، اما اگر فاعل آن صغیر باشد حد بر او جاری نمی‌گردد (الخوئی، بی تا، ج ۳۲، ص ۲۳۶ و ۲۳۷؛ الحکیم، ۱۳۹۱ق، ج ۱۴، ص ۱۶۱). اما در مقابل برخی فقها میان صغیر و کبیر در وجوب حد فاعل لواط تفاوتی قائل نشده‌اند (الموسوی الخمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۱، مسأله ۲۴؛ الفاضل الآبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۳؛ الجبعی العاملی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۴۳).

از احکامی در فقه امامیه وجود دارد و مورد اتفاق فقهای امامیه است این است که هر کس با پسری عمل لواط نماید مادر، جدات، دختر و نوه‌ها، و خواهر مفعول بر فاعل این عمل حرام ابدی است و نمی‌تواند با آنها ازدواج نماید (المفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۰۱؛ الحلّی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۳۶؛ الفاضل الهندی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۸۷). اما مسأله مورد بحث ما این است که شخصی با فرزند خویش لواط انجام دهد بنابراین سؤال این است که آیا بر همسر خویش که مادر کودک باشد نیز حرام می‌گردد. اکثر قریب به اتفاق فقهای امامیه پاسخ می‌دهند که این حکم به قبل از عقد اختصاص دارد. از این رو فاعل به همسر خویش حرام نمی‌گردد (الحلّی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۳۶؛ العاملی، بی تا، ص ۱۶۴؛ الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۴۳) استناد اینان به اجماع (الحکیم، ۱۳۹۱ق، ج ۱۴، ص ۱۶۰-۱۶۳)، اصل استصحاب (الجبعی العاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۰۳؛ الطباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۲۳۹)، و قاعده فقهی «إن الحرام لا یفسد الحلال» است که درباره ابطال عقد نکاح زنی است که شوهر، با دختر یا مادر آن زن زنا نموده است (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۱۵-۴۱۶؛ الطوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۳۲۸؛ العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۴، ص ۳۲۴).

اهل سنت:

در فقه اهل سنت نیز همانند فقه امامیه تفاوتی میان جرم لواط با اجنبی و لواط با فرزند وجود ندارد. اما در تعریف لواط میان فقهای اهل سنت اختلاف وجود دارد. حنفیه، مالکیه و برخی از شافعیه لواط را عمل جنسی مرد در عقب مرد یا زن دانسته‌اند برخی فقهای شافعی همسر و کنیز را از این تعریف استثنا نموده‌اند تا عمل جنسی از پشت با همسر، شامل تعریف لواط نگردد (الفرغانی المرغینانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۶؛ الزیلعی، ۱۳۱۳ق، ج ۳، ص ۱۸۰؛ الثقفی الحلبی، ۱۳۹۳ق - ۱۹۷۳م، ص ۳۹۸؛ الدسوقی، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۴؛ علیش، ۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م، ج ۹، ص ۲۴۶؛ الحجاوی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۳؛ الشربینی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۴۴۳).

قرآن، سنت و اجماع دلالت بر تحریم این عمل می‌دهند.

تمام فقها به اجماع، در حرام بودن این عمل و شناعت آن اتفاق نظر دارند. ابن قدامه می‌گوید: «اهل علم بر تحریم لواط اجماع دارند. خداوند در کتابش آن را مذمت کرده و از کننده آن عیبجویی نموده است و پیامبر نیز آن را مذمت کرده است» (الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۹، ص ۶۰).

خداوند در چندین جا از قرآن کریم مانند سوره‌های اعراف، هود، حجر، انبیاء، فرقان، شعراء، نمل، عنکبوت، و... به داسنان قوم لوط، شناعت اعمال آنها، و سرنوشت و مجازات آنها می‌پردازد. خداوند عزوجل می‌فرماید: «ولو طأ اذ قال لقومه أتأتون الفاحشه ما سبقکم بها من أحد من العالمین. أنکم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون». (الاعراف: ۸۰ و ۸۱)

نیز خداوند درباره مجازات قوم لوط می‌فرماید: «فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل منضود». (هود: ۸۲)

«پس چون فرمان ما آمد، آن [شهر] را زیر و زبر کردیم و سنگ پاره‌هایی از سنگ گلهای لایه لایه، بر آن فرو ریختیم».

نیز در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام آمده است: «لعن الله من عمل عمل قوم لوط، لعن الله من عمل عمل قوم لوط». (الشیانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۵، ص ۸۳، رقم ۲۹۱۳؛ التیمی الدارمی البستی، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۳ م، ج ۱۰، ص ۲۶۵، رقم ۴۴۱۷)

«خداوند کسی را که عمل قوم لوط انجام می دهد لعنت کند، خداوند کسی را که عمل قوم لوط انجام می دهد لعنت کند».

اما آنچه محل اختلاف فقهای مذاهب است مجازات فاعل لواط است. درباره عمل جنسی مردی با مرد دیگر، سه نظر وجود دارد:

نخست: ابوحنیفه بر این نظر است که حدی بر مرتکب این عمل نیست، بلکه تعزیر خواهد شد. از ابوحنیفه نقل شده است که: «فاعل این کار زندانی می شود تا هنگامی که بمیرد یا توبه نماید، اگر به این کار عادت داشته باشد امام او را می کشد، چه محصن باشد و چه غیر محصن اما حد معین شرعی برای این عمل وجود ندارد» (السرخسی، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۳ م، ج ۹، ص ۷۷؛ الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲ ق - ۱۹۹۲ م، ج ۴، ص ۲۷؛ شیخی زاده (داماد افندی)، ج ۱، ص ۵۹۵ و ۵۹۶؛ ملا خسرو، بی تا، ج ۲، ص ۶۶).

ابوحنیفه و دیگر فقهای حنفی که معتقد به تعزیر لوطی هستند به مواردی از این دست استدلال نموده اند:

اول:

حدیث ابن مسعود که پیامبر خدا فرمودند: «لا یحل دم امرئ مسلم، یشهد أن لا إله إلا الله و أنى رسول الله الا یاحدى ثلاث، الثیب الزانى، والنفس بالنفس، والتارک لدینه المفارق للجماعة» (البخاری، ج ۹، ص ۵، رقم ۶۸۷۸؛ القشیری النیسابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۰۲، رقم ۱۶۷۶؛ القزوینی، ج ۲، ص ۸۴۷، رقم ۲۵۳۴؛ الطیالسی البصری، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، ج ۱، ص ۲۳۲، رقم ۲۸۷؛ الشیانی، ج ۷، ص ۴۳۱، رقم ۴۴۲۹، ج ۷، ص ۲۷۷، رقم ۴۲۴۵، ج ۷، ص ۱۵۲، رقم ۴۰۶۵؛ الترمذی، ج ۴، ص ۱۹، رقم ۱۴۰۲).

« خون شخص مسلمان که شهادت می دهد که معبود بحقی جز الله نیست و من پیامبر خدا هستم حلال نیست، مگر با یکی از این سه مورد، شخص محصنی که زنا کرده است، قصاص نفس در برابر نفس دیگر، ترک کننده دینش که جماعت را از میان برده است».

وجه دلالت این است که پیامبر حلال بودن خون را منحصر در یکی از سه دانسته است و برای این حصر از استثنا بعد از نفی عموم استفاده است (القشیری) (ابن دقیق العید)، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۸) جصاص نوشته است: « فحصر النبی صلی الله علیه و سلم قتل المسلم الا یاحدى هذه الثلاث، و فاعل اللواط خارج عن ذلك لأنه لا یسمی زنا» (الجصاص، ۱۴۱۵ق- ۱۹۹۴م، ج ۳، ص ۳۴۲).

« پیامبر (مشروعت) قتل مسلمان را مختص یکی از این سه مورد دانسته است در حالی که فاعل لواط شامل این سه نمی گردد زیرا لواط، زنا نامیده نمی شود»
بنابراین قتل به یکی از این سه مورد تعلق می گیرد مگر آنکه دلیلی بر این باشد که پیامبر مورد دیگری را به این سه ملحق کرده است.

منبجی می گوید: «از پیامبر ثابت است که ایشان فرمودند: لعن الله من عمل عمل قوم لوط (خداوند کسی را کار قوم لوط را انجام دهد لعنت کند) اما سخنی از قتل به میان نیاورد» (المنبجی، ۱۴۱۴ق- ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۷۴۳).

دوم:

لواط در لغت، شرع و عرف، همان زنا نیست و هریک نام مخصوص به خود را دارد، بنابراین مجازات لواط شامل مجازات زنا نمی گردد. اختلاف نامگذاری دلالت بر اختلاف در اصل معنا می دهد. ضمن آن که در وقوع لواط کمتر از زنا است زیرا غالباً در زنا کشش جنسی در هر دو طرف وجود دارد اما در لواط در بسیاری موارد در فردی که مورد شهوت واقع شده است آن کشش جنسی وجود ندارد، بنابراین مجازات این عمل تعزیر است نه حد. (الموصلی البلدحی، ۱۳۵۶ ق - ۱۹۳۷ م، ج ۴،

ص ۹۰ و ۹۱؛ الزیلعی، ۱۳۱۳ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ الحـدادی، ۱۳۲۲ق، ج ۲، ص ۱۵۵؛ الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۳۷) سوم:

لواط در معنای زنا نیست زیرا در لواط ضایع شدن فرزند و اختلاط نسب وجود ندارد (المرغینانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۶ و ۳۴۷؛ البلـدحی، ۱۳۵۶ق - ۱۹۳۷م، ج ۴، ص ۹۱؛ المصری، بی تا، ج ۵، ص ۱۸). چهارم:

صحابه در مجازات لواط اختلاف داشته‌اند برخی نظر به سوزاندن دارند، برخی گفته‌اند که دیوار بر روی او خراب می‌شود و برخی دیگر گفته‌اند او را از بلندی پرت می‌کنند و در پی‌اش سنگ می‌ریزند؛ اگر این عمل همان زنا بود یا در معنای زنا بود نباید اختلافی وجود داشت زیرا آنان اهل لغت بوده‌اند و این خود بهترین دلیل برای آن است که لواط نه در لغت و نه در معنا همان زنا نیست (المرغینانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۶ و ۳۴۷؛ السیواسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۴؛ الزیلعی، ۱۳۱۳ق، ج ۱، ص ۳۴) بنابراین به دو دلیل مجازات چنین عملی باید تعزیر باشد: دلیل اول: در مجازات تعزیر اختلاف در اندازه و چگونگی مجازات وجود دارد اما در حد اینگونه نیست. دوم: مجالی برای اجتهاد در حدود وجود ندارد و حدود تنها توقیف شرع دانسته می‌شود، اما تعزیرات مجالی برای اجتهاد هستند (الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۳۷).

پنجم:

لواط بر خلاف زنا، عقلاً و شرعاً حرام است. اما حرمت زنا به صورت طبیعی دانسته نمی‌شود. بنابراین حرمت لواط از زنا بالاتر است، اما ابوحیفه به علت عدم وجود دلیل، و نه به خاطر سبکی گناه لواط، حدی برای آن قائل نشده است. عدم وجوب حد می‌تواند به خاطر سنگین کردن بار گناه فاعل عمل باشد، زیرا به گفته برخی علما، حد می‌تواند پاک کننده باشد (المصری، بی تا، ج ۵، ص ۱۸).

منبجی می گوید: « عن عمرو بن ابی عمرو قال: یحیی بن معین ینکر، علیه حدیث عکرمه عن ابن عباس: [اقتلوا الفاعل و المفعول] و لأنه لو كان اللواط بمنزلة الزنا لفرق بین المحصن و غیره و فی ترکیه صلی الله علیه و سلم الفرق بینهما دلیل علی أنه لم یوجه علی وجه الحد ». (المنبجی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۷۳۴).

« از عمرو بن ابی عمرو روایت شده است یحیی بن معین حدیث عکرمه از ابن عباس که می گوید فاعل و مفعول را بکشید منکر دانسته است؛ و نیز اگر لواط به منزله زنا بود باید میان محصن و غیر محصن فرق وجود داشت، حال که پیامبر فرقی قائل نشده دلیلی بر این است که این مجازات به عنوان حد نبوده است»

دیدگاه دوم: که قول ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی دو شاگرد ابوحنیفه (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۹، ص ۷۷؛ المرغینانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۶؛ السیواسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۲؛ شیخی زاده، بی تا، ج ۱، ص ۵۹۵؛ الموصلی البلدحی، ۱۳۵۶ق - ۱۹۳۷م، ج ۴، ص ۹۱) قول اظهر شافعی (النووی، و ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۱م، ج ۱۰، ص ۹۱) مذهب شافعی (الشرینی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۴۴۳)، روایتی از احمد بن حنبل (الحرانی، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م، ج ۳۵، ص ۴۰۶) و مذهب حنابله (المرداوی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، ج ۲۶، ص ۲۷۱؛ السیوطی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۶، ص ۱۷۵) بر آن است که حکم لواط همان حکم زنا است و حد زنا بر فاعل آن جاری می گردد بنابراین اگر محصن بود رجم می گردد و اگر غیر محصن بود شلاق زده می شود و بنابر سنت تبعید می گردد.

این گروه نیز برای نظر خویش به برخی استدلالها استناد کرده اند من جمله:

اول:

به نص قرآن و سنت اگر کسی مرتکب زنا شد، مجازات وی حد زنا است اما عمل قوم لوط به نص قرآن همانند زنا فاحشه نامیده شده است (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۹، ص ۷۷؛ الجماعلی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۱۰، ص ۱۴۷) خداوند

درباره لواط می‌فرماید: «أتأتون الفاحشۃ ما سبقکم بها من أحد من العالمین» (الاعراف: ۸۰) و در مورد زنا می‌فرماید: «ولا تقربوا الزنی إنه کان فاحشۃ» (الاسراء: ۳۲) بنابراین از نظر قرآن هر دو عمل فاحشه نامیده شده‌اند.

دوم:

از ابو موسی اشعری روایت شده است که پیامبر خدا فرمود: «إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَانِ» (البیهقی، ۱۴۲۳ ق- ۲۰۰۳ م، ج ۷، ص ۳۲۴، رقم ۵۰۷۵؛ الطبرانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۶۶، رقم ۴۱۵۲، و قال: "لا یروی هذا الحدیث عن أبی موسی الأشعری إلا بهذا الإسناد، تفرد به: ابوداود و ابویحیی.."; العسقلانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص: ۱۵۸ و ۱۵۹، رقم: ۱۷۵۲، و قال: "وفیه محمد بن عبدالرحمن کذبه ابوحاتم").

« هرگاه دو مرد از یکدیگر کامجویی کنند آن دو زناکارند، و اگر دو زن از یکدیگر کامجویی کنند آن دو زناکارند».

سوم:

از عطاء روایت شده است: «شهدت ابن الزبیر رضی الله عنهما أتى بسبعة أخذوا فی لواط فقامت علیهم البینه، أربعة منهم أن قد أحصنوا بالنساء، فأمر رضی الله عنه بالثلاثة فجلدوا، وأمر بالأربعة فأخرجوا من الحرم فرضخوا بالحجارة، وابن عمر وابن عباس رضی الله عنهم فی المسجد». (الزیلعی، ۱۴۱۸هـ- ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۳۴۱)

« دیدم که هفت نفر را به جرم لواط دستگیر کردند و نزد عبدالله بن زبیر آوردند که چهار نفرشان همسر داشتند و محصن بودند، عبدالله بن زبیر دستور داد تا آن سه نفر شلاق زده شوند و چهار نفری را که محصن بودند از حرم بیرون ببرند و با سنگ بکشند (سنگسار نمایند)؛ ابن عمر و عباس در مسجد شاهد این ماجرا بودند».

چهارم:

لواط در معنا و حقیقت همان زنا است، زیرا لواط همان قضای شهوت و در جایی که شهوت برانگیز است و مطلقاً حرام است، حتی حرمت نزدیکی از پشت، از حرمت نزدیکی از جلو بیشتر است، زیرا در زنا می‌توان تصور کرد که در نتیجه آن فرزندی زاده شود که به عبادت پروردگار پردازد، اما در لواط، نمی‌توان چنین تصویری داشت، بنابراین علاوه بر حرمت هیچ فایده مشروعی برای آن وجود ندارد. پس به مجازات اولی تر است. اما دبر نیز مانند قبل محل شهوت است، زیرا همانند آن دارای گرمی و نرمی است و مردم همانند قبل به دبر هم رغبت نشان داده‌اند و انجام این کار زیاد اتفاق افتاده بنابراین نشان از رغبت مردم به آن است. حرمت این کار از زنا بیشتر است، زیرا همبستری از قبل، با ازدواج یا خرید حلال می‌گردد، اما همبستری از دبر هرگز حلال نمی‌شود پس اولی تر به مجازات است (الزلیعی، ۱۳۱۳ق، ج ۳، ص ۱۸۱؛ السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۹، ص ۷۷ و ۷۸؛ الماوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۳۱۸).

پنجم:

لواط، گونه‌ای از زنا است، زیرا داخل شدن فرج انسان، در فرج انسانی دیگر است، که ملک او نیست، و شبهه ملکیت هم وجود ندارد، بنابراین زیر عموم ادله زنای محصن و بکر قرار می‌گیرد (الماوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م، ج ۱۳، ص ۲۲۳-۲۲۱؛ المبارکفوری، بی تا، ج ۵، ص ۱۸؛ الجماعیلی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۱۰، ص ۱۴۷؛ البهوتی، بی تا، ج ۶، ص ۹۴).

ششم:

تمام آنچه درباره رجم به عنوان مجازات لواط بیان شده است، حمل بر این می‌شود که مجازات رجم برای محصن صورت گرفته است (العمرائی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م، ج ۱۲، ص ۳۶۸).

نظر سوم:

قول مذهب مالکیه (القیروانی، بی تا، ص ۱۲۹؛ ابن عسکر البغدادی، بی تا، ص ۱۱۴) و قولی از شافعی (الشیرازی، بی تا، ج ۳، ص ۳۳۹؛ و روایت مشهورتر از امام احمد (الحرانی، ۱۴۱۶ق-۱۹۹۵م، ج ۳۵، ص ۴۰۶؛ الجوزیه، ۱۴۱۸ق-۱۹۹۷م، ص ۱۶۸) است که مجازات لواط قتل است و تفاوتی میان محصن و غیر محصن وجود ندارد. درباره چگونگی قتل روشهای مختلفی یاد شده است، مانند: کشتن با شمشیر، سنگسار، خراب کردن دیوار بر روی، پرت کردن از بلندی، سوزاندن با آتش (الحرانی، ۱۴۱۶ق-۱۹۹۵م، ج ۲۸، ص ۳۳۵؛ النووی، ۱۴۱۲ق-۱۹۹۱م، ج ۱۰، ص ۹۰).

این گروه نیز برای نظر خویش پاره‌ای دلایل ارائه نموده‌اند.

اول:

برخی احادیث که در این باب روایت شده‌اند و دلالت بر قتل مطلق فاعل لواط می‌دهند.

- از ابن عباس روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: « من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل و المفعول به ». (الشیبانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۴، ص ۴۶۴، رقم ۲۷۳۲؛ الضبی الطهمانی النیسابوری، ۱۴۱۱ق - ۱۹۹۰م، ج ۴، ص ۳۹۵، رقم ۸۰۴۷ و قال صحیح الاسناد)

« هرگاه کسی را یافتید که کار قوم لوط را انجام می‌دهد، فاعل و مفعول را بکشید »

- از ابی هریره روایت شده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم فرمود: « الذی يعمل عمل قوم لوط ارجموا الاعلی و الاسفل، ارجمهما جمیعا » (القرزینی، بی جا، ج ۲، ص ۸۵۵؛ الزبلی، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۳۴۱؛)

« کسی که عمل قوم لوط را انجام داد، پس آن که در زیر و آن که در بالا (فاعل و مفعول) را بکشید »

- از جابر روایت شده است که از رسول الله صلی الله علیه وسلم شنیدم که بر منبر فرمودند: «من عمل عمل قوم لوط فاقتلوه» (التمیمی البغدادی، ۱۴۱۳ ق- ۱۹۹۲ م، ج ۲، ص ۵۶۶؛ البوصیری، ۱۴۲۰ ق- ۱۹۹۹ م، ج ۴، ص ۲۵۴) «هرکس کار قوم لوط را انجام داد، او را بکشید».

در این احادیث پیامبر دستور به قتل مطلق کسانی که به عمل قوم لوط دست می-زنند، داده است. در این میان تفاوتی میان فاعل و مفعول و محصل و غیر محصل نیست.

دوم:

از صحابه اجماع در موضوع قتل لوطی نقل شده است. عمرانی از علمای شافعی می گوید: «وهذا إجماع من الصحابة رضی الله عنهم علی قتله و إن اختلفوا فیما یقتل به» (العمرانی، ۱۴۲۱ ق- ۲۰۰۰ م، ج ۱۲، ص ۳۶۸).

«صحابه رضی الله عنهم در قتل لوطی اجماع دارند، اگرچه در این که چگونه کشته شود اختلاف کرده اند».

ابن قدامه می نویسد: «ولأنه إجماع الصحابة رضی الله عنهم علی قتله و إن اختلفوا فی صفته» (الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ ق- ۱۹۶۸ م، ج ۱۰، ص ۱۵۵).

از ابن تیمیه نیز شبیه همین عبارت را درباره اجماع قتل لوطی گفته است (الحرانی، ۱۴۱۶ ق- ۱۹۹۵ م، ج ۱۱، ص ۵۴۳ و ج ۲۸، ص ۳۳۵).

ابن قیم و سیوطی می گویند: «وقد أطبق أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم علی قتل اللوطی، لم یختلف منهم فیہ رجلاً، و أنما اختلفت أقوالهم فی صفه قتله، فظن الناس أن ذلك اختلافاً منهم فی قتله، وهی بینهم مسألة إجماع الصحابة علی القتل» (الجوزیه، ۱۴۱۸ ق- ۱۹۹۷ م، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۴۰۳ ق- ۱۹۸۳ م، ص ۳۶۴؛ السیوطی الرحیانی، ۱۴۱۵ ق- ۱۹۹۴ م، ج ۶، ص ۱۷۵).

« تمام اصحاب پیامبر نظر به قتل لوطی داده‌اند، و دو نفر از آنان نیز در این مسأله اختلاف نداشته‌اند، اختلاف آنان در چگونگی قتل است، مردم گمان برده‌اند که این اختلاف، اختلاف در قتل یا عدم قتل لوطی است، در حالی که در صحابه در قتل لوطی اجماع دارند».

شوکانی نیز اجماع صحابه در این موضوع را نقل می‌کنند و می‌گویند اختلافی که پس از زمان صحابه رخ داده است مؤثر نمی‌باشد (الشوکانی، ۱۴۱۳ق - ۱۹۹۳م، ج ۷، ص ۱۴۰؛ همو، بی تا، ص ۸۴۰).

سوم:

« عن أبي حصين رضي الله عنه: أن عثمان أشرف على الناس يوم الدار، فقال: أما علمتم أنه لا يحل دم امرئ مسلم إلا أربعة، رجل قتل فقتل، أو رجل زنى بعدما أحسن، أو رجل ارتد بعد إسلامه، أو رجل عمل عمل قوم لوط » (العبسی (ابن ابی شیبہ)، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۵۳، رقم ۲۷۹۰۵؛ الهندی، ۱۴۰۱ق - ۱۹۸۱م، ج ۱۳، ص ۸۸ و ۸۹، رقم ۳۶۳۰۶؛ الهیتمی، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۳ و قال: صحیح).

« از ابی حصین رضی الله عنه روایت شده است که عثمان در روز محاصره رو به مردم کرد و گفت: مگر نمی‌دانید که خون مسلمانی حلال نیست جز در چهار موضع، شخصی که شخص دیگری را کشته است پس قصاص می‌شود، یا مردی که بعد از احسان زنا کند، یا مردی که پس اسلامش مرتد گردد، یا مردی که عمل قوم لوط را مرتکب شود».

چهارم:

زشتی لواط از زنا بیشتر است، زیرا هیچگاه و در هیچ صورتی حلال نمی‌گردد. اگرچه لواط و زنا در فاحشه بودن و فساد همانند یکدیگرند، اما در لواط مفاسدی است که از شمار بیرون است. مفسده لواط از بزرگترین مفاسد است و کیفرش از

بزرگترین کیفرها در دنیا و آخرت به شمار می‌آید، زیرا خداوند درباره لواط می‌فرماید: «أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين» (الاعراف: ۸۰)

«آیا به فاحشه‌ای رو می‌آورید که پیش از شما هیچ کس از جهانیان انجام نداده است»

و درباره زنا می‌فرماید: «ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة و سوء سبيلاً» (الاسراء: ۳۲)

«به زنا نزدیک نشوید زیرا آن فاحشه و راه بدی است»

خداوند درباره زنا نگفته است که پیش از شما کسی آن را انجام نداده است، این نشان از آن دارد که لواط گناهی سنگین تر از زنا است (السیوطی الرحیانی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۶، ص ۱۷۴).

پنجم:

شرع من قلبنا: خداوند قوم لوط را به وسیله رجم مجازات نمود، پس باید همان عقوبت در مورد کسی که به چنین عملی دست زند، صورت گیرد، زیرا شریعت پیش از اسلام تا هنگامی که دلیلی بر تغییرش نیامده است به عنوان شرع ما نیز تلقی می‌گردد (ابن المنجی التنوخی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۲۳۹).

بر اساس تعریفی که فقهای بسیاری از فقهای اهل سنت در مورد زنا دارند، و آن را نزدیکی با زن در شرمگاه جلو می‌دانند، بحث نزدیکی از پشت با زنان در ذیل بحث لواط مطرح شده است.

در بحث نزدیکی با زنی که بر مرد حرام است یعنی کنیز و ملک یمین وی نیست، فقها عین همان سه قول پیشین با همان استدلال‌ها را اینجا نیز مطرح می‌کنند. به صورت مختصر یکبار دیگر آراء و نظرات مذاهب را از نظر می‌گذرانیم:

اول: ابوحنیفه می‌گوید حدی بر فاعل و مفعول این عمل نیست اما تعزیر می‌گردند و تا هنگامی که بمیرند یا توبه نمایند زندانی می‌شوند (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۹، ص ۷۷؛ المصری، بی تا، ج ۵، ص ۱۷؛ السیواسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۲).

دوم: ابویوسف و محمد بن حسن از احناف (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۹، ص ۷۷؛ المصری، ج ۵، ص ۱۷؛ السیواسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۲)، جمهور مالکیه (الاصـبـحـی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۴، ص ۴۸۵؛ القرافی، ۱۹۹۴م، ج ۱۲، ص ۶۵؛ الیـعـمری، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۵۴)، قولی از حنابلـه (المقدسی الرامینی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۱۰، ص ۵۶؛ المـرداوی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م ج ۲۶، ص ۲۷۱-۲۷۷؛ الجماعیلی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۱۰، ص ۱۴۷)، و روایتی از مذهب شافعیـه در مورد فاعل و قول صحیح شوافع در باره مفعول، این است که حکم آن، حکم زنا است (الـمـاوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۸۲۱؛ النـووی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۱م، ج ۱۰، ص ۹۱).

سوم: قاضی ابوالحسن محمد بن قاسم معروف به قصار از علمای مالکی (القرافی، ۱۹۹۴م، ج ۱۲، ص ۶۵؛ الیـعـمری، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م ج ۲، ص ۲۵۴)، غزالی از علمای شافعی (العمرانی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م، ج ۱۲، ص ۳۶۸) و قولی از حنابلـه (المقدسی الرامینی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۱۰، ص ۵۶؛ المـرداوی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م ج ۲۶، ص ۲۷۱-۲۷۷؛ الجماعیلی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۱۰، ص ۱۴۷)، روایتی از شافعیـه درباره فاعل این عمل. این گروه دیدگاه اصح شوافع درباره زنی که مفعول واقع شده است و از پشت با او نزدیکی شده است این است که اگرچه محصنه باشد، شلاق زده می شود و تبعید می گردد اما اعدام نمی شود (الـمـاوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۸۲۱؛ النـووی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۱م، ج ۱۰، ص ۹۱).

گفتار سوم؛ قذف:

قذف یکی از جرایمی است که در فقه و قانون برای آن مجازات در نظر گرفته شده است. مجازات قذف در فقه اسلامی و قانون هشتاد ضربه تازیانه است. اما محل بحث ما این است که اگر والدین فرزند خویش را قذف نمایند مجازات آنان چیست؟ و آیا فرزند می‌تواند آن حق را چنان که از دیگران می‌ستاند از والدین خویش نیز بستاند.

امامیه:

در فقه امامیه، پدر و جد پدری از مجازات قذف معاف شده‌اند، یعنی اگر پدری فرزند خویش را به زنا متهم نمود، فرزند، نمی‌تواند خواهان حد قذف بر پدر خویش باشد، اگرچه این نسبت زنا صحیح نباشد و به ناروا به فرزند، نسبت داده شود (الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۴۴۲؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۲؛ الطوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۱۵). اما درباره مادر فقهای امامیه معتقدند که مادر از این حکم استثنا نشده است و شامل عموم حکم است. بنابراین اگر مادری به فرزند خویش تهمت فاحشه زد، آن فرزند می‌تواند، خواهان اجرای حد قذف بر مادر خویش باشد (السبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۳۱؛ تجلیل تبریزی، ۱۴۲۱ق-۱۳۷۹ش، ص ۶۸۶). فقهای امامیه برای نظر خویش به پاره‌ای از ادله استناد می‌کنند:

اول:

در احادیث و روایات پدر از این حکم استثنا شده است. در روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام می‌گوید: «سألت ابا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه الزنا فقال: لو قتله ما قتل به، و إن قذفه لم یجلد له...» (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۱۳؛ العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۸، ص ۴۴۷).

« از ابو جعفر (امام محمد باقر)، درباره مردی که به فرزندش تهمت زنا زده است پرسیدم. پاسخ داد: اگر او را بکشد به خاطر او کشته نمی‌شود، و اگر به او تهمت زنا بزند به خاطر آن تهمت تازیانه زده نمی‌شود...».

دوم:

اتفاق علما: علمای امامیه در عدم قتل پدر در برابر فرزند اتفاق دارند و بین علمای امامیه اختلافی در این موضوع دیده نشده است. صاحب ریاض عدم خلاف در این مسأله را نقل نموده و آن را به عنوان دلیل تلقی کرده است (الطبائبی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۴۶).

سوم:

فقها از نصوص شرعی قاعده‌ای استخراج کرده‌اند که پدر در برابر فرزند هیچگونه مجازاتی نمی‌گردد.

صاحب کشف اللثام نیز می‌گوید: «وبالجملة فلا یثبت للولد علی ایه عقوبة، لا عن نفسه ولا عن غیره» (الفاضل الهندی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۵۳۲).

«بالجملة برای فرزند علیه پدر هیچگونه عقوبتی نه برای خودش و نه برای دیگری (منظور انتقال حق مجازات جنایت پدر علیه دیگری مانند برادر یا مادر فرزند است) ثابت نمی‌شود».

در در المنضود نیز آمده است: «لا یثبت للابن علی الأب عقوبة حداً کان أو تعزیراً» (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۰).

«برای فرزند علیه پدر هیچگونه مجازاتی نه حد و نه تعزیر وجود ندارد».

اهل سنت:

جمهور فقهای اهل سنت نیز اتفاق دارند که پدر در برابر فرزند کشته نمی شود. با این تفاوت که در فقه اهل سنت تمام اجداد و جدات بنا بر قیاس حد قذف زده نمی شوند، اما می توان آنان را تعزیر نمود. در این حکم تفاوتی ندارد که قاذف زن یا مرد باشد و قذف صریح یا کنایه باشد (الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۵۵؛ الرویانی، ۲۰۰۹م، ج ۱۳، ص ۱۴۰؛ الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۹، ص ۸۶؛ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ق، ج ۳۳، ص ۲۶؛ مجموعة من المؤلفين، ۱۴۲۴ق، ص ۳۷۰).

اما قول مشهور مالکيه اين است که حد قذف بر پدر جاری می گردد، اما اگر فرزند، حد قذف را بر پدر خویش جاری سازد، عدالت فرزند ساقط می گردد و شهادتش قبول نمی شود (الکشناوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۳؛ الکلبی الغرناطی، بی تا، ص ۲۳۴) این حکم برای زمانی است که قذف صریح باشد، اما اگر قذف کنایه باشد، برخی از مالکيه معتقدند: که پدر و مادر حد قذف زده نمی شوند اما برخی دیگر از فقهای مالکی معتقدند که این حد بر پدر و مادر جاری می گردد (الزرقانی، ۱۴۲۲ق - ۲۰۰۲م، ج ۸، ص ۱۴۸-۱۵۷؛ الزرقانی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۲۴۲-۲۴۴؛ القرشی التیمی التونسي، ۱۴۳۱ق - ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۱۳۰۵ و ۱۳۰۶).

ادله جمهور:

جمهور فقها برای نظر خویش به ادله ای چند استناد می کنند من جمله:

- خداوند می فرماید: «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (الاسراء: ۲۳) «به پدر و مادر نیکی کنید» مطابق این آیه احسان به پدر و مادر واجب است اما درخواست اجرای حد قذف شامل احسان به پدر و مادر نیست. و از ادب و احترامی که در حق پدر مادر واجب است به دور می باشد (الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۴۲).

- خداوند فرموده است: «ولا تقل لهما أف» (الاسراء: ۲۳) «به آن دو (پدر و مادر) اف نگو» تنصيص بر نهی از اف گفتن دلالت بر تحریم زدن نیز می‌دهد، لذا والدین در برابر فرزند قصاص نمی‌شوند و فرزند نمی‌تواند خواهان اجرای حد علیه پدر و مادرش باشد (الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۴۲؛ الشنقیتی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، ج ۵، ص ۴۵۹ و ۴۶۰).

- حال که پدر در برابرقتل فرزند، قصاص نمی‌شود، بنابراین اولی تر است که حد قذف نیز بر او جاری نگردد (الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۹، ص ۸۶؛ الانصاری (ابن الرفعة)، ۲۰۰۹م، ج ۱۷، ص ۲۴۰).

- جمهور می‌گویند فرزند در برابر والد حقی ندارد همانگونه که در قصاص چنین حقی وجود ندارد. و آن را مانند قصاص حق آدمی دانسته‌اند ابو اسحاق شیرازی می‌گوید: «وان قذف الوالد ولده أو قذف الجد ولد ولده لم يجب عليه الحد وقال أبو ثور: يجب عليه الحد لعموم الآية والمذهب الأول لأنه عقوبة تجب لحق آدمي فلم تجب للولد على الوالد كالقصاص» (الشیرازی بی تا، ج ۳، ص ۳۴۶) «اگر والد یا فرزندش یا جد فرزندش را قذف نماید حد بر او واجب نمی‌گردد. ابو ثور می‌گوید "به دلیل عموم آیه، حد بر وی واجب است." مذهب همان دیدگاه اول است زیرا قذف عقوبتی است که به دلیل حق آدمی واجب می‌گردد، بنابراین چنین حقی برای فرزند علیه والد واجب نمی‌گردد».

ادله مالکيه:

مالکيه برای نظر خویش به عموم آیه قذف استناد می‌کنند: «والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده ولا تقبلوا شهادة أبداً وأولئک هم الفاسقون» (النور: ۴) «کسانی که به زنان پاکدامن تهمت (فاحشه) زنند و (برای اثبات گفته خویش) چهار شاهد نیاورند، آنان را هشتاد ضربه تازیانه زنند و شاهدشان را هرگز نپذیرید، اینان همان فاسقان‌اند» اینان می‌گویند دلیلی برای استثنای

پدر از عموم این آیه وجود ندارد (الکلبی الغرناطی، بی تا، ص ۲۳۴؛ الدسوقی، بی تا، ج ۴، ص ۳۲۴؛ علیش، ۱۴۰۹ق-۱۹۸۹م، ج ۹، ص ۲۷۶؛ الصعیدی العدوی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۹؛ الوریغمی التونسی المالکی، ۱۴۳۵ق - ۲۰۱۴م، ج ۱۰، ص ۲۱۲ و ۲۲۱-۲۲۲ و ۲۲۷؛ الشنقیتی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، ج ۵، ص ۴۵۹ و ۴۶۰).

گفتار چهارم؛ سرقت:

سرقت از اموال فرزند یکی از مواردی است که در فقه و قانون از مجازات اصل، استثنا شده است و ادله‌ای از نصوص و ادله فقهی بین مذاهب برای آن مطرح شده است.

امامیه:

در فقه امامیه پدر یا جد پدری می‌توانند از اموال فرزند را بدون اجازه وی بردارد و به خاطر این کار دست وی قطع نمی‌شود. اما کار وی عملی مجرمانه است و حاکم می‌تواند وی را تعزیر کند (العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۲، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ المفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰۳؛ الحلّی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۵۸؛ النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۴۸۷-۴۸۸؛ الموسوی الخمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۸۳).

درباره مشروعیت برداشتن از مال فرزند، و تصرف در آن، قطع نظر از مسأله حد سرقت، فقهای امامیه نظریات مختلفی ارائه داده‌اند. برخی فقهای امامیه معتقدند، پدر می‌تواند مطلقاً از مال فرزند کبیر خویش بردارد؛ آنان برای نظر خویش به حدیث مشهور، «انت و مالک لأیک» استناد می‌کنند (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۶؛ العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۲، ص ۱۹۴-۱۹۷).

گروهی دیگری از فقهای امامیه این تصرف را منوط به نیاز پدر دانسته‌اند. محمد بن مسلم از امام صادق نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسیدم که نیازمند مال پسرش است. آیا می‌تواند در آن تصرف کند؟ امام فرمود: هرچه می‌خواهد بدون آن که در آن تصرف کند از آن بخورد (العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۲، ص ۱۹۴-۱۹۷). این نظر مشهور امامیه است که پدر بدون نیاز حق برداشتن مال فرزند بدون رضایت وی را ندارد. نیز اگر پدر دچار فقر و نیاز شد و فرزند ثروتمند بود و فرزند، نیاز وی را برطرف ساخت باز هم پدر حق ندارد از اموال فرزند بردارد. اما در صورتی که فرزند توانگر و پدر نیازمند باشد و فرزند نیاز وی را برطرف نسازد،

پدر حق دارد، به اندازه متعارف و بدون اسراف از اموال فرزند بردارد (العجلی الحلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۶؛ الحسینی العاملی، بی تا، ج ۱۲، ص ۴۱۷-۴۳۰).

گروهی از فقها تنها نیازمندی را کافی ندانسته‌اند و برداشتن از مال فرزند را مشروط به اضطرار پدر دانسته‌اند؛ آنان نیز برای نظر خود به برخی روایت احتجاج نموده‌اند. علی بن جعفر می‌گوید: «عن ابی ابراهیم علیه السلام قال: سألته عن الرجل يأکل من مال ولده؟ قال: لا الا أن یضطر الیه فیأکل منه بالمعروف ولا یصلح للولد أن يأخذ من مال والده شیئا إلا بإذن والده» (العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۲، ص ۱۹۶).

«از امام کاظم علیه السلام پرسیدم: مرد می‌تواند از مال فرزندش استفاده کند؟ فرمود نه مگر آنکه مضطر باشد، در حد متعارف می‌تواند استفاده کند، اما جایز نیست که فرزند از مال پدرش چیزی بردارد، مگر با اجازه پدرش».

در روایتی دیگر از ابو حمزه می‌گوید: «عن ابی جعفر ع قال: قال رسول الله ص لرجل أنت ومالك لأبيک ثم قال أبوجعفر وما أحب له أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج الیه مما لا بد منه إن الله عزوجل لا یحل الفساد» (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۵).

«امام باقر علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به شخصی چنین گفت که تو و اموالت متعلق به پدرت هستی. سپس امام فرمودند: دوست ندارم، پدر چیزی از مال فرزندش بردارد مگر آنچه را که به آن نیاز دارد و چاره‌ای از آن نداشته باشد. زیرا که خداوند فساد را دوست ندارد».

حدیثی دیگر از امام صادق آمده است که: «قلت لأبی عبدالله ع ما یحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف إذا اضطر الیه...» (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۶).

«به ابی عبدالله گفتم، برای مرد چه چیزی از مال فرزندش حلال است؟ ایشان پاسخ داد: هزینه معاشش بدون زیاده روی، هرگاه به آن محتاج باشد».

درباره قرض دادن مال فرزند صغیر، بین فقهای امامیه اختلاف است، برخی فقها مانند شیخ طوسی آن را جایز می‌دانند، اما برخی دیگر از فقها مانند ابن ادریس این کار را جایز نمی‌دانند و شیخ صدوق توقف در مسأله را برگزیده است (ابن بابویه القمی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۷۶).

درباره فرزند کبیر مرحوم خوئی صراحت دارد که نمی‌تواند هرگونه تصرفی در آن داشته باشد و معنی «انت و مالک لایبک» این نیست ملکیت پدر بر فرزند حقیقی است بلکه وی نمی‌تواند اموال فرزند کبیرش را قرض دهد (الخوئی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲).

درباره معافیت مادر، از حد سرقت، فقهای امامیه اختلاف دارند قول مشهور فقهای امامیه بر این است که حد سرقت بر مادر جاری می‌گردد.

صاحب جواهر می‌گوید: «در صورتی که مادر از اموال فرزندش سرقت کند، حکم قطع دست در مورد او اجرا می‌شود». (النجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۴۱، ص ۴۸۸).
امام خمینی می‌نویسد: «مادر اگر از فرزندش سرقت کند، حد سرقت در خصوص او اجرا می‌شود». (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۱۴).

اما نظر غیر مشهور که ابو صلاح اسکافی و برخی فقهای متأخر معتقدند، دست مادر نیز، همانند پدر در سرقت اموال فرزند قطع نمی‌شود. صاحب جواهر از اسکافی نقل می‌کند: «...در صورت کامل شدن این شرایط، قطع چهار انگشت دست راست واجب خواهد بود... مگر اینکه پدر و مادر از اموال فرزندشان سرقت کنند که در این صورت حکم قطع در مورد آن دو در هیچ حالتی و شرایطی جاری نمی‌شود» (النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۴۸۸).

در الکافی فی الفقه ابو صلاح اینگونه آمده است: «هرگاه شروط تحقق حد سرقت کامل شد، قطع چهار انگشت دست راست سارق از انتهای آن‌ها به طوری که انگشت شصت و کف دست او باقی بماند، واجب می‌شود. در این حد فرقی بین حر و عبد،

مسلم و ذمی، خویشاوندان و اجنبی وجود ندارد، مگر در سرقت والدین از فرزندانشان که در هر صورت حد قطع جاری نمی‌شود» (الحلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۱).

حسینعلی منتظری از فقهای متأخر معتقد است حد سرقت درباره مادر نیز اجرا نمی‌شود و مادر هم از حد سرقت استثنا است وی در پاسخ به این پرسش که آیا مادر هم مانند پدر از حد سرقت مستثنی است یا نه؟ پاسخ می‌دهد: «مسأله بین فقهای محل اختلاف است، و احوط الحاق مادر است به پدر؛ و همچنین است در باب قصاص. بلکه از مذاق شرع استفاده می‌شود که اهتمام به مادر بیش از پدر است. چنانکه در حدیث صحیح وارد شده: «مردی خدمت پیامبر آمد و پرسید: یا رسول الله به چه کسی احسان نمایم؟ حضرت فرمود: به مادرت. دومرتبه همین سؤال را تکرار نمود و آن حضرت همین جواب را دادند برای سومین مرتبه همین سؤال را تکرار کرد و حضرت فرمودند: به مادرت. در دفعه چهارم سؤال نمود، و پیامبر فرمودند به پدرت» (الکلبینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰). (و در هر دو باب (یعنی قصاص و حدود) ممکن استدلال شود به حدیث «ادءوا الحدود بالشبهات» (العالمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۸، ص ۳۳۶ و ۳۹۳) (با اندک شبهه‌ای اجرای حدود را متوقف کنید). زیرا قصاص نیز حد است» (منتظری، ۱۳۷۳ش، ص ۹۸۱-۹۸۲).

ادله قائلین به عدم قطع دست پدر:

اول؛ روایت:

روایات متعددی درباره عدم قطع دست پدر در برابر اموال فرزند وجود که به برخی از آنها پیشتر اشاره شد؛ اما مهمترین روایتی که در باب عدم قطع دست پدر به آن استناد شده است روایت مشهور «أنت و مالک لأیک» است.

این روایت در جایی وارد شده است که مردی از پدرش به دلیل تصرف در اموالی که از طریق مادر به او به ارث رسیده بود، خدمت پیامبر شکایت برد. او در حالی که پدرش را جلو انداخته بود نزد پیامبر آمد و گفت: ای پیامبر خدا! این پدرم است که

در مورد میراثی که از مادرم به من رسیده است در حق من ستم روا داشته است. آنگاه پدرش گفت: برای رفع نیاز و نفقه فرزندان و خودش از آن مال برداشته است. پیامبر در پاسخ به آن فرزند گفت: «أنت و مالک لأبیک» (تو و مالت متعلق به پدرت هستی) «الکلبینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۵؛ العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۲، ص ۱۹۵-۱۹۷؛ ابن ماجه القزوينی، ج ۲، ص ۷۶۹، رقم ۲۲۹۱؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۱۱، ص ۵۰۳، رقم ۶۲۰۲؛ التیمی الدارمی البستی، ۱۴۰۸ق - ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳، رقم ۴۱۰).

دوم؛ اجماع:

برخی فقهای امامیه در این مسأله اجماع نقل می کنند. شیخ طوسی در کتاب الخلاف می گوید: «...در این حکم اختلافی نیست، مگر داود که با این حکم مخالفت کرده است و معتقد است در این صورت دست پدر قطع می شود» (الطوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۴۸).

صاحب جواهر نیز در این باره اجماع نقل می کند: «در این حکم نظر مخالفی نیافتم، بلکه اجماع به دو نوع آن (محصل و منقول) بر آن است» (النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۴۴۷-۴۴۸).

سوم؛ شهرت:

دلیل دیگری که در موضوع حکم سرقت وجود دارد این است که در این مسأله شهرت فراوان وجود دارد.

چهارم؛ قیاس:

تعدادی از فقها درباره حکم عدم قطع ید پدر به قیاس اولی استناد کرده اند، در حد سرقت از مال فرزند به عدم قصاص پدر به خاطر قتل فرزند قیاس گرفته اند. و آن را قیاس اولویت دانسته اند (النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۴۸۷-۴۸۸). نیز سرقت از

اموال فرزند را با قذف فرزند توسط پدر قیاس گرفته‌اند (الفاضل اللکرانی، ۱۴۲۲ق- ۱۳۸۱ش، ص ۴۹۸).

محقق اردبیلی می‌گوید: «لأنه لو قتله لا يقتل به فلا يقطع يده بيده فكيف يقطع يده بماله» (الاردبیلی النجفی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۲۲۷).

«زیرا اگر پدر، فرزند خود را بکشد در برابر وی، کشته نمی‌شود؛ همچنان دست پدر در برابر دست فرزند قطع نمی‌شود، حال چگونه دست پدر در برابر مال فرزند قطع می‌شود»

روایتی در این موضوع وارد شده است که تقویت کننده این نظر است. «محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که کسی از امام پرسید: اگر کسی شخص دیگری را قذف نماید و نسبت زنا به او دهد حد می‌خورد (۸۰ ضربه شلاق حد) آیا پدری که فرزند خویش را قذف کند نیز حد می‌خورد و فرزند می‌تواند علیه پدر مطالبه حد کند؟ امام در پاسخ فرمودند: «لو قتله ما قتل له، و إن قذفه لم يجلد له...» (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۱۳؛ العالمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۸، ص ۴۴۷).

پدر اگر فرزندش را بکشد قصاص نمی‌شود، و اگر تهمت زنا بزند، شلاق نمی‌خورد...».

مرحوم خویی در توضیح این روایت می‌گوید: «استناد و شاهد آوردن امام برای عدم ثبوت قصاص در حق وی بر عمومیت عدم ثبوت قطع در مورد پدر دلالت دارد و عمومیت حکم، شامل سرقت نیز می‌شود» (الخوئی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۳۵۱).
به این معنا که روایت خاص قذف نیست، و تنها به این علت تصریح شده است که راوی درباره آن سؤال کرده است.

اما از میان فقهای امامیه کسانی که به عدم قطع ید در حد سرقت، در حق مادر معتقدند نیز به برخی ادله استناد کرده‌اند. من جمله:

الف) معنای واژه اب:

واژه آب می‌تواند علاوه بر معنای پدر به مادر نیز اطلاق شود. راغب اصفهانی در مفردات آب را به معنای والد به کار می‌برد. که مادر هم می‌تواند جز مصادیق آن باشد زیرا آن فرزند، متعلق به مادر نیز هست. راغب درباره اصل معنای آب می‌گوید: «و یسمی کل من کان سبباً فی ایجاد الشئ أو صلاحه أو ظهوره أباً» (الاصفهانی (الراغب)، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷).

« هر چه که سبب پیدایش یک چیز یا بهبود، یا آشکار شدنش شود [آب] نامیده می‌شود.»

در قرآن کریم هم اطلاق لفظ آب به مادر به صورت مثنی آمده است. خدای متعال می‌فرماید: «یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما أخرج أبویکم من الجنة» (الاعراف: ۲۷)

«ای فرزندان آدم، شیطان شما را نفریبد، آنگونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد»

در سوره نساء نیز آمده است: «ولأبویہ لكل واحد منهما السدس...» (النساء: ۱۱)

«و برای هر یک از پدر و مادر وی (متوفی) یک ششم است»

آنچنان که در قرآن کریم آمده است واژه آب برای پدر و مادر به کار رفته است و به در حقیقت معنای مادر به کار رفته است؛ اگرچه در اطلاق معنای این واژه به نسبت مادر شبهه‌ای وجود داشته باشد، با این وجود بنا به قاعده درء الحدود بالشبهات مادر نیز همانند پدر از اجرای حد سرقت در شأن وی معاف است.

از این رو علامه حلی در باره نظر ابی صلاح می‌گوید: «وقول أبی صلاح لا بأس به، لأنها أحد الأبوين فیسقط القطع عنها کما یسقط عن الأب لا اشتراکهما فی وجوب الإعظام» (الحلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۴۵).

« سخن ابی صلاح خرده‌ای ندارد، زیرا مادر نیز یکی از ابوین است، بنابراین قطع دست از وی ساقط می‌گردد، همانگونه که از پدر ساقط می‌شود. زیرا هر دوی پدر مادر در وجوب تکریم بزرگداشت با یکدیگر اشتراک دارند».

ب) مذاق شارع مبنی بر توجه و احترام بیشتر به مقام مادر نسبت به پدر است: خداوند درباره احترام به پدر و مادر، یا هر دو را در یک سطح قرار داده است و یا مادر را بر پدر مقدم داشته است.

خدای متعال می‌فرماید: «وَقَضَىٰ رَبِّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْ لَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا؛ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (الاسراء: ۲۴ و ۲۵)

« و خدای تو حکم فرموده است که جز او را نپرستید و به پدر و مادر خویش نیکی کنید، اگر هر دوی آنها یا یکی از آنها نزد تو به پیری رسید به وی اف نگو و با آنها به نیکی سخن بگوید. و پر و بال تواضع و فروتنی را برای ایشان بگستران و بگو، پروردگار! همانگونه که مرا پرورده‌اند آنان را مورد مرحمت خویش قرار ده»

در این آیه پرخاش و کوچکترین حرکتی که موجب رنجش پدر و مادر شود مورد نهی و مذمت قرار گرفته است، حال قطع دست و مجازات آنها موجب رنجش خاطر بیشتر آنها است.

در آیه دیگر خدای متعال می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حِمْلَةً أُمَّهُ وَهْنًا عَلَيَّ وَهْنٍ وَفَصَالَهُ فِي غَمِّينَ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ» (لقمان: ۱۴)

« به انسان را به نیکی در حق پدر و مادر سفارش نمودیم، مادرش او را با سختی زیاد حمل کرده است و در دو سالگی از شیر گرفته است، از من و پدر و مادرت تشکر کن و بازگشت به سوی من است»

در این آیه نه تنها احترام پدر و مادر را همسنگ هم قرار داده، بلکه کفه مادر را سنگین تر نموده است و او انسان را به زحمات و مشقاتی که مادرش برای وی کشیده است یادآور شده است و نیز تشکر از والدین را هم رتبه تشکر از خداوند قرار داده است و بین پدر و مادر هم تفاوتی قائل نشده است. حد سرقت با آن احترام و تشکری که همسنگ شکر خداوند است هم خوانی و سنخیت ندارد.

در ادامه، خداوند می‌فرماید: «وإن جاهدك علی أن تشرك بی ما لیس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فی الدنيا معروفاً واتبع سبیل من أناب إلی ثم إلی مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون» (لقمان: ۱۵)

«اگر پدر و مادرت، بسیار کوشش کردند تا به من شرک بیاوری که به آن آگاهی نداری، پس از آنها پیروی نکن و با آنها در دنیا به خوبی همنشینی و مصاحبت کن و از راه کسی که به سوی من رجوع کرده بازگشت پیروی کن که بازگشت همه شما به سوی من است و من شما را از آنچه کرده‌اید آگاه می‌کنم»

در این آیه نیز اطاعت و حسن رفتار با والدین واجب شمرده شده است؛ اگرچه آن والدین مرتکب سنگین‌ترین گناه و عمل ناروا شده باشند و در بخواهند در حق فرزند، ظلم روا کنند. در این آیه مادر و پدر به یک اندازه لازم الاحترام هستند. بنابراین قطع دست، از باب اولی درباره والدین نباید اجرا گردد.

در روایات و احادیث هم مقام و جایگاه مادر و وجوب احترام و اکرام وی همسنگ یا فراتر از پدر است. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام آمده است که فردی این چنین از آن حضرت سوال کرد: «من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال أمك، قال: ثم؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: أبوك» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۴۹؛ المجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۴۲۰؛ الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

«چه کسی سزاوارتر است که به او نیکی کنم؟ پیامبر فرمود: مادرت، پرسید سپس چه کسی؟ فرمود: مادرت، آن مرد پرسید: پس از آن چه کسی؟ پیامبر فرمود: مادرت. باز آن مرد پرسید پس از وی چه کسی؟ حضرت پاسخ داد: پدرت»

در این جا مشاهده می شود که حق پدر و مادر مقدم بر همه اشخاص است و حق مادر چندین برابر از حق پدر نیز بیشتر است بنابراین حال دست پدر را به دلیل احترام وی قطع نمی کنند مادر از اولیت بیشتری برخوردار است که دست وی قطع نشود.

سوم؛ قاعده درء:

یکی از مواردی که فقها برای اسقاط حد به آن استناد کرده اند وجود شبهه است. اما اختلاف ناشی از آن است که شبهه تا چه اندازه معتبر است حدود و ثغور آن کدام است. عده ای از فقها هرگونه شبهه من جمله ظن، شک و حتی احتمال را در تحقق شبهه کافی دانسته اند (الطباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۴۳۴؛ الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۷). اما کسان دیگری از فقهای امامیه مانند امام خمینی معتقد است وجود ظنون خاص برای اسقاط حد لازم است نه هرگونه شبهه ای (الموسوی الخمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵۶). اما با مبانی نظریه اول که ذکر شد، و مطابق توضیحاتی که از قبل داده شد رابطه امومت مانند رابطه ابوت می تواند مسقط حد باشد.

اهل سنت:

میان فقهای مذاهب اربعه اهل سنت اتفاق نظر وجود دارد که حد سرقت درباره پدر و مادر جاری نمی‌شود برای این نظریه خود به دلایلی چند از ادله شرعی استناد کرده‌اند (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۹، ص ۱۵۱؛ الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۷۰؛ المواق العبدی الغرناطی، ۱۴۱۶ق - ۱۹۹۴م، ج ۸، ص ۴۱۷؛ علیش، ۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م، ج ۹، ص ۲۹۱ و ۳۰۶-۳۰۸؛ المزنی، ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۳۷۱؛ الماوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م، ج ۱۳، ص ۳۴۷-۳۷۹؛ الخرقی، ۱۴۱۳ق - ۱۹۹۳م، ص ۱۳۵؛ الجماعلی المقدسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۴م، ج ۴، ص ۷۴).

قرآن:

به آیاتی که درباره حفظ جایگاه و احترام والدین است استناد نموده‌اند من جمله:

«فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما» (الاسراء: ۲۳)

«به آنها اف نگو و آنها را از خود نران»

فقها بر اساس این آیه به قیاس اولویت استناد کرده‌اند و گفته‌اند خداوند از گفتن کوچکترین کلمه به پدر و مادر که همان اف باشد نهی نموده است پس چگونه بخواهیم دست پدر و مادر را در برابر مال فرزند قطع نمایم در حالی که کاری است بس شدید تر و شایسته تر به نهی (الماوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م، ج ۱۳، ص ۳۴۷-۳۷۹).

سنت:

- از جابر بن عبدالله -رضی الله عنه- روایت شده است که فردی به پیامبر خدا اینچنین گفت: «يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي مَالًا وَوَلَدًا، وَإِنَّ أَبِي يُرِيدُ أَنْ يَجْتَاحَ مَالِي، فَقَالَ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ» (ابن ماجه القزوينی، ج ۲، ص ۷۶۹، رقم ۲۲۹۱؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۱۱، ص ۵۰۳، رقم ۶۲۰۲؛ التمیمی الدارمی البستی، ۱۴۰۸ق - ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳، رقم ۴۱۰).

«ای پیامبر خدا من مال و فرزندی دارم و پدرم می‌خواهد مالم را بستاند، پیامبر فرمود: تو و مالت متعلق به پدرت هستی»

فقه‌ها گفته‌اند لام در واژه لأبیک افاده مالکیت می‌دهد لذا دست والدین در برابر مال فرزند قطع نمی‌شود (الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۷۰؛ الخرشى المالکی، بی تا، ج ۸، ص ۹۶).

- از عایشه -رضی الله عنها- روایت شده است: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «ادْرءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِمُسْلِمٍ مَخْرَجًا فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ بِالْعُقُوبَةِ» (الضبی الطهمانی النیسابوری، ۱۴۱۱ق - ۱۹۹۰م، ج ۴، ص ۴۲۸، رقم ۸۱۶۳؛ الترمذی، ۱۳۹۵ق - ۱۹۷۵م، ج ۳، ص ۳۳، رقم ۱۴۲۴؛ البیهقی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۸، ص ۴۱۳، رقم ۱۷۰۵۷؛ العسبی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱۲، رقم ۲۸۵۰۲؛ الدارقطنی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۶۲، رقم ۳۰۹۷).

«پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: تا جایی که می‌توانید حدود را از مسلمین دفع کنید، اگر برای مسلمانی توجیه و عذری یافتید راهی برایش باز کنید، اگر امام با اشتباهش عفو و بخشش کند بهتر است از آن که با اشتباهش مجازات نماید»

رابطه پدری و فرزندی به عنوان شبهه‌ای در مال دیگری محسوب می‌شود و حدود با شبهه ساقط می‌شود (القرطبی، ۱۴۲۵ق - ۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۲۳۴؛ النووی، بی تا، ج ۲۰، ص ۱۰۲).

- از عایشه رضی الله عنها روایت شده است که «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ أَطِيبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ، وَإِنْ أَوْلَدَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ» (ابن ماجه القزوينی، بی تا، ج ۲، ص ۷۶۸، رقم ۲۲۹۰؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۴۲، ص ۱۷۶، رقم ۲۵۲۹۶؛ ۱۳۹۵ق - ۱۹۷۵م، ج ۳، ص ۶۳۱، رقم ۱۳۵۸).

- «پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم فرمودند: پاکترین چیزی که می‌خورید آنچیزی است که از کسب خود به دست آوردید، و همانا فرزندانان از کسب شما هستند»

اثر:

از صحابه نیز آثاری درباره ممانعت از قطع دست والدین نقل شده است. از عمر بن خطاب رضی الله عنه روایت شده است که: «لَنْ أُعْطَلَ الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقِيمَهَا بِالشُّبُهَاتِ» (العسبی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱۱، رقم ۲۸۴۹۳). «اگر حدود با شبهه تعطیل شود نزد من دوست داشتنی تر از آن است که در با شبهه حدود برپا داشته شود».

در مال پدر و فرزند شبهه‌ای در مال دیگری وجود دارد؛ زیرا به دلیل وجوب نفقه، و رد شهادت یکی برای دیگری، دارایی یکی همانند دارایی دیگری است (الماوردی، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، ج ۱۳، ۳۴۷-۳۷۹).

عقل:

- نفقه والد بر فرزند واجب است و پدر بر مال فرزندش ولایت دارد، بنابراین قطع ید بین این دو نفر ساقط است. ضمن آن که محبتی که والد به نسبت فرزند خویش دارد از هر مالی دوست‌داشتنی تر است. بنابراین قطع ساقط است (الماوردی، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، ج ۱۳، ۳۴۷-۳۷۹).

- در این مسأله نقص در حرز وجود دارد که باعث ممانعت از قطع می‌شود. زیرا پدر اجازه دارد تا در حرز وارد شود (الشیبانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۹۷؛ السغدی، ۱۴۰۴ ق - ۱۹۸۴ م، ج ۲، ص ۶۴۷-۶۴۹؛ علش، ۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹ م، ج ۹، ص ۲۹۱).

مبحث دوم احکام والدین در حدود از منظر قانون:

گفتار اول؛ زنا و لواط:

زنا:

مجازات زنا با فرزند، در قانون ایران اعدام است.

برابر با ماده ۱۰۴۵ قانون مدنی نکاح با اولاد و هرچه پایین برود، ممنوع شمرده شده است؛ اگرچه این قرابت از زنا یا شبهه حاصل شده باشد. قانون فرزندان ذکور و اناث و فرزندانی که از این فرزندان حاصل می‌شوند را در حرمت ازدواج یکسان دانسته است (قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸، ماده ۱۰۴۵).

برابر با ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی، مجازات زنای با محارم سببی من جمله فرزندان مذکور در ماده ۱۰۴۵ قانون مدنی اعدام شمرده شده است (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۲۴؛ قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸، ماده ۱۰۴۵).

در این مورد احصان یا عدم احصان در اجرای مجازات اعدام مؤثر نیست و مرتکب در هر صورت به اعدام محکوم می‌گردد.
لواط:

قانون لواط را مطابق فقه امامیه تعریف شده است و آن را دخول مرد در دبر مرد دانسته است و زنان را شامل این تعریف ندانسته است. در ماده ۲۳۳ قانون مجازات اسلامی در تعریف لواط آمده است: «لواط عبارت از دخول اندام تناسلی مرد به اندازه ختنه‌گاه در دبر انسان مذکر است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۳۳).

در تعریف فوق، فاعل، با قید مرد آمده و احتمالاً ناظر به بلوغ است به این معنا که در اغلب قریب به اتفاق رخ دادن چنین عملی فاعل آن بالغ است، اما درباره مفعول چنین مسأله‌ای وجود ندارد. قید دیگری که در این تعریف وجود دارد، قید دخول است. با این قید، تفخیز یا دیگر کارهای خلاف عفت با مردان از تعریف خارج می‌شود. اگر دخول کمتر از ختنه‌گاه صورت گیرد بنا بر تبصره ماده ۲۳۵ که می‌گوید: «

دخول کمتر از ختنه گاه در حکم تفخیذ است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۳۵)، مجازات لوطی به مجازات تفخیذ کاهش می یابد.

در ماده ۲۳۴ قانون مجازات درباره حد لواط ذکر شده است: «حد لواط برای فاعل، در صورت علف، اکراه، یا دارا بودن شرایط احسان، اعدام و در غیر این صورت صد ضربه شلاق است. حد لواط برای مفعول در هر صورت (وجود احسان یا عدم احسان) اعدام است».

قانون درباره حد لواط، برای مفعول مجازات اعدام در نظر گرفته است، اما درباره فاعل، مشابه زنا شرایط احسان یا عدم احسان را در مجازات آن مؤثر دانسته است. و در صورت عدم تحقق احسان مجازات را به صد ضربه شلاق تقلیل داده است. البته قانون بنا بر همین ماده، برای غیر محصنی که شخصی را اکراه به انجام این عمل نماید یا به علف به مذکری تجاوز نماید، یا او را اغفال نماید مجازات اعدام در نظر گرفته است و عدم احسان فاعل نمی تواند دلیلی برای تخفیف در مجازات اعدام وی تلقی گردد. نیز از جهتی که روایت وارده در مذهب امامیه در بحث احسان ناظر به فاعل است. قانون گذار نیز درباره حد آن تفصیلی قائل شده است، اما درباره مفعول چون این تفصیل وجود ندارد، قانون نیز وصف احسان را درباره وی معتبر ندانسته، و در هر صورت مجازات اعدام را برای وی در نظر گرفته است. ماده ۲۳۴ قانون مجازات می گوید: «حد لواط برای فاعل، در صورت علف، اکراه یا دارا بودن شرایط احسان، اعدام و در غیر این صورت صد ضربه شلاق است. حد لواط برای مفعول در هر صورت (وجود یا عدم احسان) اعدام است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۳۴).

اما در تبصره ۱ همین ماده آمده است که: «در صورتی که فاعل غیر مسلمان و مفعول مسلمان باشد، حد فاعل، اعدام است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۳۴، تبصره ۱)، بنا بر قاعده الاسلام یعلوا ولا یعلی علیه و آیه «لن یجعل الله الکافرین علی المؤمنین سیلا» (النساء: ۱۴۱) «خداوند تسلطی برای کافرین بر مؤمنین قرار نداده است» یعنی نباید

هیچ کافری بر مسلمانی برتری داشته باشد. اگر غیر مسلمانی با مسلمانی مرتکب لواط شود در هر صورت اعدام می‌گردد و عدم احسان وی موجب کاهش مجازات وی نخواهد شد.

در تبصره ۲ ماده ۲۳۴ آمده است: «احسان عبارت است از آنکه مرد، همسر دائمی بالغ داشته باشد و در حالی که بالغ و عاقل بوده از طریق قبُل با همان همسر در حال بلوغ وی جماع کرده باشد و هر وقت بخواهد امکان جماع از همان طریق را با وی داشته باشد» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۳۴، تبصره ۲).

بنابراین کسی که همسر دارد، اما به همسرش دسترسی، ندارد یا دسترسی به همسر دارد، اما همسر وی، همسر دائمی نیست، یا همسر بالغ نباشد مشمول تعریف احسان نیست.

اما قانون برای مجازات مفعول احسان یا عدم احسان وی را در کاهش مجازات، بی تأثیر می‌داند و مجازات اعدام را برای وی در نظر گرفته است. بدیهی است در صورتی که مفعول، مکره باشد یا مورد تجاوز به عنف قرار گرفته باشد، یا اغفال شده باشد، چنین مجازاتی برای وی در نظر گرفته نشده است. در ماده ۲۴۱ قانون مجازات اسلامی آمده است: «در صورت نبود ادله اثبات قانونی بر وقوع جرایم منافی عفت و انکار متهم، هرگونه تحقیق و بازجویی جهت کشف امور پنهان و مستور از انظار ممنوع است. موارد احتمال ارتکاب با عنف، اکراه، آزار، ربایش یا اغفال یا مواردی که به موجب این قانون در حکم ارتکاب به عنف است از شمول این حکم مستثنی است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۴۱).

قانون به مجازات شخصی که با فرزند خویش مرتکب لواط می‌شود، اشاره‌ای نمی‌کند بنابراین حکم وی در حکم عمومی مجازات لواط باقی می‌ماند.

گفتار دوم؛ قذف:

در قانون قذف این گونه تعریف شده است: «قذف عبارت است از نسبت دادن زنا یا لواط، به شخص دیگر هر چند مرده باشد».

حد قذف بر اساس ماده ۲۵۰ قانون مجازات اسلامی هشتاد ضربه شلاق است (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۵۰).

قانون همانند فقه امامیه و نظر جمهور اهل سنت، پدر و جد پدری را از حد قذف معاف دانسته است اما درباره مادر سکوت اختیار نموده است و وی را از حد قذف معاف ندانسته است. ماده ۲۵۹ قانون مجازات اسلامی می گوید: «پدر یا جد پدری که فرزند یا نوه خود را قذف کند به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش محکوم می گردد» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۵۶).

قانون در مجازات پدر و جد جد پدری به نظر جمهور فقهای اهل سنت نزدیک تر است تعزیر را در حق پدر و جد پدری ثابت می داند. به ویژه آن که مجازات تعزیری که برای این جرم در نظر گرفته شده است از جنس همان مجازاتی است که برای حد در نظر گرفته شده است که قابل تبدیل به مجازات دیگر نیز نیست.

گفتار سوم؛ سرقت:

قانون نیز مطابق فقه، پدر و جد پدری را از اجرای حد سرقت معاف دانسته است. در ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ اینچنین آمده است: «سرقت در صورتی که دارای تمام شرایط زیر باشد موجب حد است:

- الف. شیء مسروق شرعا مالیت داشته باشد؛
- ب. مال مسروق در حرز باشد؛
- پ. سارق هتک حرز کند؛
- ت. سارق مال را از حرز خارج کند؛
- ث. هتک حرز و سرقت مخفیانه باشد؛
- ج. سارق پدر یا جد پدری صاحب مال نباشد؛
- چ. ارزش مال مسروق در زمان اخراج از حرز، معادل چهار و نیم نخود طلای مسکوک باشد؛

- ح. مال مسروق از اموال دولتی یا عمومی، وقف عام یا وقف بر جهات عامه نباشد؛
- خ. سرقت در زمان قحطی صورت نگیرد؛
- د. صاحب مال از سارق نزد مرجع قضایی شکایت کند؛
- ذ. مال مسروق قبل از اثبات سرقت سارق را نبخشد؛
- ر. مال مسروق قبل از اثبات سرقت تحت ید مالک قرار نگیرد؛
- ز. مال مسروق قبل از اثبات جرم به ملکیت سارق در نیاید؛
- ژ. مال مسروق از اموال سرقت شده یا مغضوب نباشد؛» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۶۸).

در مورد «ج» از همین ماده تصریح شده است که پدر و جد پدری از حد سرقت معاف هستند. اما درباره مادر قانون ساکت است و چیزی نه در نفی و نه در اثبات حد از مادر صراحت ندارد اما همین که بیشتر جمهور فقهای امامیه معتقد به اجرای حد سرقت درباره مادر و جدات هستند و قانون مجازات نیز در ماده ۲۶۸ ضمن بر شمردن

حالاتی از سرقت که استثنا از اجرای حد سرقت هستند سخنی از مادر یا جدات به میان نیاورده است از این رو می‌توان دریافت که قانون، مادر و جدات را از اجرای حد سرقت، معاف ندانسته است و در صورت سرقت از اموال فرزند، حد سرقت بر وی قابل اجرا است.

اما باید دانست که پدر در صورت، سرقت از اموال فرزند علی‌رغم آن که از اجرای حد معاف است، اما عمل وی همچنان وصف مجرمانه دارد و باعث تعزیر می‌شود و رد مال می‌شود. در ماده قانون مجازات اسلامی تصریح شده است که: «سرقت در صورت فقدان هریک از شرایط موجب حد، حسب مورد مشمول یکی از سرقت‌های تعزیری است».

درباره رد مال نیز قانون توضیح داده است در ماده ۶۶۷ قانون مجازات اسلامی اینچنین آمده است:

«در کلیه موارد سرقت و ربودن اموال مذکور در این فصل، دادگاه علاوه بر مجازات تعیین شده سارق یا رباینده را به رد عین و در صورت فقدان عین به رد مال مسروقه یا ربوده شده و جبران خسارت وارده محکوم خواهد شد» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۶۶۷).

مبحث سوم؛ بحث و بررسی:

گفتار اول؛ زنا:

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد مجازات زنا با محارم من جمله زنا با فرزندان، با وجود علم به حرمت و محرمیت، قتل باشد، چه این که پدر امین فرزند خود به شمار آمده است، اما در حق وی مرتکب چنین جنایتی شده است که جای هیچ شبهه‌ای برای تعدد در جنایت وجود ندارد، و مجازات چنین عملی با توجه به روایاتی که از فریقین به ما رسیده است و اجماعی که از هم شیعه و هم سنی آن را نقل کرده بودند، قتل است. در این باره محسن و غیر محسن نیز تفاوتی در مجازات ایجاد نمی‌کند.

مسأله‌ای که شایان توجه است گفته ابوحنیفه است. وی معتقد است اگر کسی با علم به حرمت و محرمیت با محرم خویش عقد نکاح ببندد، از نظر ابوحنیفه این عقد نکاح به علت شبهه عقد مسقط حد است (الدمشقی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م، ج ۳، ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۵۱۷-۵۱۸؛ ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۵۰).

او دو سبب را برای این دیدگاه در نظر می‌گیرد:

نخست: نکاح با محارم نکاح فاسد است و به اجماع نکاح فاسد زنا به شمار نمی‌آید. بنابراین وجود عقد شبهه‌ای در اسقاط حد است.

دوم: وطء محارم با عقد نکاح را قیاس گرفته‌اند بر نکاح بدون شهود و دیگر نکاح‌های فاسد. اینان برای این قول به حدیثی از پیامبر خدا: أَيْمًا امْرَأَةً تُكْحَتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا، فَتُكَا حَهَا بَاطِلٌ، فَتُكَا حَهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ أَصَابَهَا، فَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا أَصَابَهَا (الشَّيْبَانِي، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۴۰، ص ۴۳۵، رقم ۲۴۳۷۲، ج ۴۰، ص ۲۴۳، ۲۴۲۰۵؛ القزوينی، بی تا، ج ۱، ص ۶۰۵، رقم ۱۸۷۹؛ الدارقطنی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۳۱۳، رقم ۳۵۲۰).

«هرکس زنی را بدون (حضور) ولی‌اش به نکاح در آورد پس نکاحش باطل است، نکاحش باطل است، نکاحش باطل است. اگر با او همبستر شده است، مهریه به دلیل حلال نمودن فرج زن به آن زن تعلق می‌گیرد».

پیامبر عقد باطل را مسقط حد دانسته و مهریه را واجب گردانیده است، بنابراین هر نکاح باطلی همین حکم را دارد. به مجرد وجود عقد مسقط حد است. اما باید عقوبتی که بیشتر از میزان تعزیر است برای آن در نظر گرفته شود؛ زیرا جنایتی صورت گرفته است که حد معین شرعی ندارد (الدمشقی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م، ج ۳، ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۵۱۷-۵۱۷؛ ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۵۰).

اما در پاسخ باید گفت که قیاس عقد نکاح بدون شاهد یا ولی بر عقد نکاح با محارم خالی از اشکال نیست. زیرا اجنبیه محل نکاح است، و بطلان عقد نکاح به دلیل رعایت نشدن شرایط صحت نکاح است، اما محرم ذو رحم اصلاً از اساس محل نکاح نیست که بتوان با وی عقد ازدواج منعقد کرد و این عقد به هیچ صورتی و از اساس جاری نمی‌گردد. پس عقد کأن لم یکن تلقی می‌شود و حد زنا با محارم بر وی جاری می‌گردد (العینی، ۱۴۲۰ق - ۲۰۰۰م، ج ۶، ص ۳۰۶-۳۰۸؛ ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۵۰؛ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ق، ج ۳۹، ۲۰۷ و ۲۰۸، ج ۲۴، ص ۲۴-۳۱).

موردی که محل اجتهاد است، عقد نکاح با فرزند طبیعی است. پیشتر در فصل اول در توضیح معنای والد نزد فقها گفته شد که فقهای امامیه ازدواج با فرزندان طبیعی را نیز حرام می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۱۸ق، مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۸۳ و ۸۴؛ کرکی، جامع المقاصد، ۱۴۱۱، ۲۰۳ و ۲۰۴).

اما درباره ازدواج زانی با فرزندی که از زنا متولد شده است میان فقهای اهل سنت اختلاف وجود دارد. حنفیه، قول صحیح مالکیه، قولی از شافعیه و حنابله معتقدند

ازدواج زانی با ولد الزنا جایز نیست (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۴، ص ۲۰۶؛ المصری، بی تا، ج ۳، ص ۹۹؛ الکشناوی، بی تا، ج ۲، ص ۷۸؛ النووی، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۲۲؛ البهوتی، بی تا، ج ۵، ص ۶۹).

اما قول دیگری در مذهب مالکی و شافعی وجود دارد که زانی می تواند با دختری که از نطفه زانی از زنا متولد شده و هر یک از دیگر اقربایش از زنا ازدواج نماید، البته شوافع برای این کار کراهت نقل کرده اند (النووی، المجموع، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۲۲، الکشناوی، بی تا، ج ۲، ص ۷۸).

در این مورد میان مجتهدین اختلاف وجود دارد، و گفته شده است، در مسائل مختلف فیه، حتی نهی از منکر نیز روا نیست، بنابراین علی رغم آن که نظر دیگران بر حرمت چنین ازدواجی باشد، بنا بر این که این مسأله مورد قبول برخی دیگر از مجتهدین است، و این احتمال و شبهه وجود دارد که او به نظر آن مجتهد عمل نموده است و چه بسا نظر همان مجتهد صحیح باشد. یا اینکه معتقد باشیم که «کل مجتهد مصیب» «هر مجتهدی در اجتهادش در حق خود درست است» بنابراین امری خلاف شرع صورت نگرفته است، بلکه خلاف اجتهاد برخی از مجتهدین صورت گرفته است و این عمل دارای حد نیست. بنابراین اگر چیزی در مذهبی حرام است در حق معتقدین آن اجتهاد حرام است، اما نمی توانند، در مسائل اجتهادی دیگرانی که معتقد به حرمت نیستند را ملزم به اجتهاد خویش نمایند (الغزالی، ۱۴۱۳هـ - ۱۹۹۳م، ص ۳۴۷-۳۷۰).

بنابراین به نظر می رسد، اگر کسی با فرزند طبیعی خویش عقد نکاح بست، باعث اجرای حد نمی گردد.

گفتار دوم؛ لواط:

در فقه و قانون مجازات مستقلى برای لواط با فرزند ذکر نشده است. اما به نظر مى‌رسد با توجه به احادیثی که درباره قتل لوطی ذکر شد و فعل صحابه مجازات این عمل قتل است. این عمل از نظر قضای شهوت همانند زنا است با این تفاوت که خلاف فطرت است، و شناعة آن بسیار بیشتر مى‌باشد.

به نظر مى‌رسد همانگونه که شناعة لواط از زنا بسیار بیشتر است، شناعة این عمل با فرزند بیشتر باشد، زیرا پدر در حق فرزند خود مرتکب هم مرتکب جنایت و هم مرتکب خیانت شده است. بنابراین هنگامی که مجازات زنا با فرزند را قتل دانستیم، مجازات این عمل برای والدین از باب اولی قتل است.

قانونگذار مى‌تواند در این مورد مطابق قول علمایی که مجازات لواط در هر صورت را قتل مى‌دانند استفاده نماید و مجازات لواط با فرزند را تشدید نماید. زیرا همانگونه که گفتیم شناعتی مضاعف در این عمل وجود دارد، و پدر مرتکب جنایتی در بزرگ در حق فرزند خویش شده است. که خیانت نیز به شمار مى‌رود. از این رو با اضافه شدن وصف خیانت و نیز افزایش زشتی و شناعة این عمل، بر اساس اقوال علمای مذاهب اسلامی، اعم از شیعه و سنی، که حد لواط را در هر صورت قتل مى‌دانند عمل نمود و در هر صورت مجازات اعدام را بر چنان پدری اعمال نمود.

گفتار سوم؛ قذف:

فقهها به آیاتی از قرآن که به احترام به پدر و مادر است استناد می کنند و آن را دلیلی بر حرمت اجرای حد بر آنها می گیرند.

- خدای عزوجل می فرماید: قال الله عزوجل: «ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير» (لقمان: ۱۴)

«و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم، مادرش به او باردار شد، سستی به روی سستی و از شیر بازگرفتنش در دو سال است. که شکر گزار من و پدر و مادرت که بازگشت به سوی من است».

- قال الله عزوجل: «وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما و قل لهما قولاً معروفاً» (الاسرا: ۲۳)

«و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را پرستید و به پدر و مادر احسان کنید اگر یکی از آن دو یا هر دو در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آنها اف مگو و به آنان پرخاش مکن و با آنها سخنی شایسته بگو».

فقههای امامیه به روایاتی از ائمه استناد کرده اند که صراحتاً حد قذف را از والدین نفی می کند، مانند روایتی از امام باقر که قبلاً بیان شد: «سألت ابا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه الزنا فقال: لو قتله ما قتل به، و إن قذفه لم يجلد له...» (الکلبینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۱۳؛ العالمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۸، ص ۴۴۷).

«از ابو جعفر (امام محمد باقر)، درباره مردی که به فرزندش تهمت زنا زده است پرسیدم. پاسخ داد: اگر او را بکشد به خاطر او کشته نمی شود، و اگر به او تهمت زنا بزند به خاطر آن تهمت تازیانه زده نمی شود...».

با وجود چنین روایاتی، به نظر می رسد مطابق فقه امامیه، حد قذف بر پدر جاری نمی گردد.

اما با توجه به مطالبی که درباره قصاص گفته خواهد شد، عدم اجرای مجازات قصاص بر پدر تابع شرایطی است، و به صورت مطلق وجود ندارد. رفتار پدر در برابر فرزند، می‌بایستی مسؤولانه باشد، در باب قصاص پدر به صورت مفصل‌تر این مطلب بیان شده است. به نظر می‌رسد روایاتی که در این زمینه وارد شده است، حمل بر این می‌شود که رابطه والدین با فرزند، خود، شبهه‌ای برای اسقاط حد به شمار می‌آید. در این که پدر مالک فرزند باشد و بتواند، هر رفتاری ولو به ناحق و یا غیر مسؤولانه در قبال فرزند خویش داشته باشد، پایمال کردن حق انسانی، آزاد و مستقل است.

در فقه اهل سنت، روایت مستقلی در باب حد قذف پدر از رسول گرامی اسلام وارد نشده است. از این رو تمام روایاتی که فقهای اهل سنت به آن استناد می‌کنند مربوط به ابواب قصاص و سرقت است و آن روایات را بر این حکم نیز قصاص می‌گیرند. روایاتی مانند: «لا یقاد الوالد بالولد» (الترمذی، ۱۳۹۵ق - ۱۹۷۵م، ج ۴، ص ۱۸، رقم ۱۴۰۰؛ الدارقطنی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۱۷۱، رقم ۳۲۸۰). «والد در برابر فرزند قصاص نمی‌شود».

یا روایت «انت و مالک لأیک» (الکلبینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۵؛ العاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۲، ص ۱۹۵-۱۹۷؛ ابن ماجه القزوینی، ج ۲، ص ۷۶۹، رقم ۲۲۹۱؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۱۱، ص ۵۰۳، رقم ۶۲۰۲؛ التمیمی الدارمی البستی، ۱۴۰۸ق - ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳، رقم ۴۱۰). «تو و مالک متعلق به پدرت هستی».

که شبهه‌ای در ملکیت پدر است و باعث ساقط شدن حد می‌گردد. اما باید گفت این ملکیت، حقیقی نیست و تنها گویای احترام فوق العاده والدین است. زیرا همه امت اتفاق نظر دارند، که هیچ پدر و مادری حق فروش فرزند خود را ندارد. بنابراین این ملکیت مطلق نیست.

باید اذعان داشت که اگر ناحق بودن قذف و سوء نیت پدر اثبات گردد قول مالک صحیح به نظر می‌رسد. اما در غیر این صورت به دلیل گره خوردن حقوق والدین با فرزند وجود همین رابطه خود باعث سقوط حد می‌گردد.

اما در حدود من جمله حد قذف تفاوت معقولی میان پدر و مادر وجود ندارد لذا تمام فقهای اهل سنت مادر را بر پدر قیاس می‌گیرند و حکم مادر عیناً همان حکم پدر میدانند. در باب قصاص برخی فقهای شیعه نیز، رابطه مادری را نیز مسقط قصاص می‌دانند. از نظر این بزرگواران آنچه مسقط قصاص است، رابطه ولادت است که پدر در آن خصوصیتی ندارد بلکه مادر را نیز شامل می‌شود و مادر نیز همانند پدر بلکه بیشتر از وی در ایجاد نطفه نقش داشته است (الموسوی البجنوردی، ۱۳۳۷ش، ج ۵، ص ۱۷۶؛ صانعی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۷۶-۲۷۷). و این خود می‌تواند شبهه‌ای برای اسقاط حد و به کار بستن قاعده درء باشد.

در باب معنای اب، این واژه می‌تواند پدر را نیز در بر گیرد:

واژه أب می‌تواند علاوه بر معنای پدر به مادر نیز اطلاق شود. راغب اصفهانی در مفردات أب را به معنای والد به کار می‌برد. که مادر هم می‌تواند جز مصادیق آن باشد زیرا آن فرزند، متعلق به مادر نیز هست. راغب درباره اصل معنای أب می‌گوید: «و یسمی کل من کان سبباً فی ایجاد الشئ أو صلاحه أو ظهوره أباً» (الاصفهانی (الراغب)، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷).

« هر چه که سبب پیدایش یک چیز یا بهبود، یا آشکار شدنش شود [أب] نامیده

می‌شودز

در قرآن کریم هم اطلاق لفظ أب به مادر به صورت مثنی آمده است. خدای متعال می‌فرماید: «یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما أخرج أبویکم من الجنة» (الاعراف: ۲۷)

«ای فرزندان آدم، شیطان شما را نفریبید، آنگونه که پدر و مادر شما را از بهشت

بیرون کرد»

در سوره نساء نیز آمده است: «وَأَبْوِيهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسَ...» (النساء: ۱۱).

«و برای هر یک از پدر و مادر وی (متوفی) یک ششم است».

آنچنان که در قرآن کریم آمده است واژه **أَب** برای پدر و مادر به کار رفته است و به در حقیقت معنای مادر به کار رفته است؛ اگرچه در اطلاق معنای این واژه به نسبت مادر شبهه‌ای وجود داشته باشد، با این وجود بنا به قاعده درء الحدود بالشبهات مادر نیز همانند پدر از اجرای حد سرقت در شأن وی معاف است.

از این رو علامه حلی در باره نظر ابی صلاح اسکافی در باب حد سرقت می‌گوید: «وقول أبي صلاح لا بأس به، لأنها أحد الأبوين فيسقط القطع عنها كما يسقط عن الأب لا شتر اكهما في وجوب الإعظام» (الحلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۴۵).

«سخن ابی صلاح خرده‌ای ندارد، زیرا مادر نیز یکی از ابوين است، بنابراین قطع دست از وی ساقط می‌گردد، همانگونه که از پدر ساقط می‌شود. زیرا هر دوی پدر مادر در وجوب تکریم بزرگداشت با یکدیگر اشتراک دارند».

نیز مذاق شارع بر احترام و محبت بیشتر نسبت به مادر است و به صورت عموم، حق مادر در گردن فرزند بسیار بیشتر از پدر می‌باشد.

خداوند متعال می‌فرماید: «ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلى المصير» (لقمان: ۱۴)

«به انسان را به نیکی در حق پدر و مادر سفارش نمودیم، مادرش او را با سختی زیاد حمل کرده است و در دو سالگی از شیر گرفته است، از من و پدر و مادرت تشکر کن و بازگشت به سوی من است».

در این آیه به طور ویژه به حق مادر و زحماتی که وی در حق فرزند کشیده است

اشاره می‌نماید.

نیز خدای متعال می‌فرماید: خدای متعال می‌فرماید: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً؛ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً» (الاسراء: ۲۴ و ۲۵)

«و خدای تو حکم فرموده است که جز او را نپرستید و به پدر و مادر خویش نیکی کنید، اگر هر دوی آنها یا یکی از آنها نزد تو به پیری رسید به وی اف نگو و با آنها به نیکی سخن بگویند. و پر و بال تواضع و فروتنی را برای ایشان بگستران و بگو، پروردگارا! همانگونه که مرا پرورده‌اند آنان را مورد مرحمت خویش نیز خدای متعال در این آیه، پدر و مادر را هم سنگ هم ذکر می‌کند و از ناراحت کردن آنان بر حذر می‌دارد.

در روایات و احادیث هم مقام و جایگاه مادر و وجوب احترام و اکرام وی بیش از پدر است. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام آمده است که فردی این چنین از آن حضرت سوال کرد: «من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: ثم من؟ قال: أبوک» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۴۹؛ المجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۴۲۰؛ الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

«چه کسی سزاوارتر است که به او نیکی کنم؟ پیامبر فرمودند: مادرت، پرسید سپس چه کسی؟ فرمودند: مادرت، آن مرد پرسید: پس از آن چه کسی؟ پیامبر فرمود: مادرت. باز آن مرد پرسید پس از وی چه کسی؟ حضرت پاسخ داد: پدرت».

بنابراین به نظر می‌رسد حق مادر بسیار بیش از پدر باشد و نیز محبتی که مادر نسبت به فرزند از محبت پدر بیشتر است، و مستحق تر به درء حد می‌باشد.

گفتار چهارم؛ سرقت:

به نظر می‌رسد درباره سرقت پدر از اموال فرزند، حد سرقت جاری نمی‌گردد. در اجرای مجازات قصاص بر پدر که حق حیات فرزند گرفته شده، شبهه‌ای قوی در برای عدم اجرای مجازات وجود دارد، چگونه چنین مجازاتی صورت بگیرد. چه اینکه اموال پدر و فرزند آنچنان در هم تنیده است که از اموال دو شریک بیشتر مخلوط شده است. و این خود شبهه‌ای قوی برای عدم اجرای قطع در حد سرقت بر پدر می‌باشد و مصداق قاعده درء می‌باشد. علاوه بر اینها برخی شواهد و ادله شرعی و اقوال فقها بر عدم اجرای حد قطع بر پدر نیز وجود دارد.

اگرچه در اجرای حد سرقت بر پدر برخی فقها این حد را بر پدر جاری می‌دانند و نیز برخی فقها مال فرزند را تنها به شرایطی حلال می‌دانند، شروطی مانند نیاز یا اضطرار پدر و دارا بودن فرزند و برداشتن به اندازه رفع حاجت را قید نموده- اند (العجلی الحلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۰۶؛ العاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۲، ص ۱۹۶).

گویا اگر با وجود حرمت این کار انجام شد، حد سرقت از وی ساقط است به چند دلیل:

الف) قرآن:

فقها به آیاتی از قرآن که دلالت بر احترام به پدر و مادر دارد می‌کنند و حد سرقت را منافی با رعایت احترام و جایگاه پدر و مادر می‌دانند.

- قال الله عزوجل: «ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير» (لقمان: ۱۴)

«و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم، مادرش به او باردار شد، سستی به روی سستی و از شیر بازگرفتنش در دو سال است. که شکر گزار من و پدر و مادرت که بازگشت به سوی من است».

- قال الله عزوجل: «وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما و قل لهما قولا معروفا» (الاسرا: ۲۳)

«و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را پرستید و به پدر و مادر احسان کنید اگر یکی از آن دو یا هر دو در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آنها اف مگو و به آنان پر خاش مکن و با آنها سخنی شایسته بگو».

ب) حدیث مشهوری که هم سنی و هم شیعه آن را روایت کرده اند:

مردی از پدرش به دلیل تصرف در اموالی که از طریق مادر به او به ارث رسیده بود، خدمت پیامبر شکایت برد. او در حالی که پدرش را جلو انداخته بود نزد پیامبر آمد و گفت: ای پیامبر خدا! این پدرم است که در مورد میراثی که از مادرم به من رسیده است در حق من ستم روا داشته است. آنگاه پدرش گفت: برای رفع نیاز و نفقه فرزندان و خودش از آن مال برداشته است. پیامبر در پاسخ به آن فرزند گفت: «أنت و مالک لأیک» (تو و مالت متعلق به پدرت هستی)» (الکلبی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۵؛ العالمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۲، ص ۱۹۵-۱۹۷؛ ابن ماجه القزوينی، ج ۲، ص ۷۶۹، رقم ۲۲۹۱؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۱۱، ص ۵۰۳، رقم ۶۲۰۲؛ التمیمی الدارمی البستی، ۱۴۰۸ق - ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳، رقم ۴۱۰).

این حدیث درباره اخذ اموال بدون رضایت فرزند وارد شده است و افاده عدم اجرای قطع در حد سرقت در حق پدر را دارد

ج) قاعده درء:

همانگونه که در ابتدای بحث توضیح داده شد اموال پدر و فرزند در هم تنیده است و نیز نفقه یکی بر دیگری واجب است و این می تواند شبهه ای برای درء حد باشد.

د) عقل:

- نفقه والد بر فرزند واجب است و پدر بر مال فرزندش ولایت دارد، بنابراین قطع ید بین این دو نفر ساقط است. ضمن آن که محبتی که والد به نسبت فرزند خویش دارد از هر مالی دوست داشتنی تر است. بنابراین قطع ساقط است (الموردی، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، ج ۱۳، ۳۷۹-۳۴۷).

- در این مسأله نقص در حرز وجود دارد که باعث ممانعت از قطع می شود. زیرا پدر اجازه دارد تا در حرز وارد شود (الشیبانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۹۷؛ السغدی، ۱۴۰۴ ق - ۱۹۸۴ م، ج ۲، ص ۶۴۷-۶۴۹؛ علیش، ۱۴۰۹ ق - ۱۹۸۹ م، ج ۹، ص ۲۹۱).
هـ) اجماع:

شیخ طوسی برای این مطلب اجماع فقهای امامیه را نقل می کند، اما در همان نقل مخالفتی را هم نقل می کند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۴۸).

صاحب جواهر هر دو نوع اجماع (محصل و منقول) را برای این حکم محقق می داند (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۴۱، ص ۴۸۷ و ۴۸۸).
اجرای حد سرقت بر مادر:

برخی فقهای امامیه و تمام مذاهب اربعه اتفاق معتقدند همانگونه که حد سرقت از پدر ساقط است همانگونه نیز از مادر هم ساقط است. این نظر درست تر می نماید و مذاق شارع نزدیک تر است.

فقهای اهل سنت این نظر را بر اساس قیاس برگزیده اند و اصولاً هیچ تفاوتی میان رابطه ابوت و امومت در باب حدود و قصاص قائل نیستند.

اما درباره نظر فقهای امامیه یک بار دیگر ادله معتقدین به عدم اجرای حد سرقت در حق مادر را عیناً تکرار می نمایم:

الف) معنای واژه اب:

واژه آب می تواند علاوه بر معنای پدر به مادر نیز اطلاق شود. راغب اصفهانی در مفردات آب را به معنای والد به کار می برد. که مادر هم می تواند جز مصادیق آن باشد

زیرا آن فرزند، متعلق به مادر نیز هست. راغب درباره اصل معنای آب می-گوید: «و یسمی کل من کان سبباً فی ایجاد الشئ أو صلاحه أو ظهوره أباً» (الاصفهانی (الراغب)، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶).

« هر چه که سبب پیدایش یک چیز یا بهبود، یا آشکار شدنش شود [آب] نامیده می شود».

در قرآن کریم هم اطلاق لفظ آب به مادر به صورت مثنی آمده است. خدای متعال می فرماید: «یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما أخرج أبویکم من الجنة» (الاعراف: ۲۷)

«ای فرزندان آدم، شیطان شما را نفریبید، آنگونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد»

در سوره نساء نیز آمده است: «ولأبویہ لكل واحد منهما السدس...» (النساء: ۱۱)

«و برای هر یک از پدر و مادر وی (متوفی) یک ششم است»

آنچنان که در قرآن کریم آمده است واژه آب برای پدر و مادر به کار رفته است و به در حقیقت معنای مادر به کار رفته است؛ اگرچه در اطلاق معنای این واژه به نسبت مادر شبهه‌ای وجود داشته باشد، با این وجود بنا به قاعده درء الحدود بالشبهات مادر نیز همانند پدر از اجرای حد سرقت در شأن وی معاف است.

از این رو علامه حلی در باره نظر ابی صلاح می گوید: «وقول أبی صلاح لا بأس به، لأنها أحد الأبوين فیسقط القطع عنها کما یسقط عن الأب لا شتراکهما فی وجوب الإعظام» (الحلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۴۵).

« سخن ابی صلاح خرده‌ای ندارد، زیرا مادر نیز یکی از ابوين است، بنابراین قطع دست از وی ساقط می گردد، همانگونه که از پدر ساقط می شود. زیرا هر دوی پدر مادر در وجوب تکریم بزرگداشت با یکدیگر اشتراک دارند».

ب) مذاق شارع مبنی بر توجه و احترام بیشتر به مقام مادر نسبت به پدر است:

خداوند درباره احترام به پدر و مادر، یا هر دو را در یک سطح قرار داده است و یا مادر را بر پدر مقدم داشته است.

خدای متعال می‌فرماید: «وَقُضِيَ رِبْكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْ لَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا؛ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (الاسراء: ۲۴ و ۲۵)

«و خدای تو حکم فرموده است که جز او را نپرستید و به پدر و مادر خویش نیکی کنید، اگر هر دوی آنها یا یکی از آنها نزد تو به پیری رسید به وی اف نگو و با آنها به نیکی سخن بگویند. و پر و بال تواضع و فروتنی را برای ایشان بگستران و بگو، پروردگارا! همانگونه که مرا پرورده‌اند آنان را مورد مرحمت خویش قرار ده»

در این آیه پرخاش و کوچکترین حرکتی که موجب رنجش پدر و مادر شود مورد نهی و مذمت قرار گرفته است، حال قطع دست و مجازات آنها موجب رنجش خاطر بیشتر آنها است.

در آیه دیگر خدای متعال می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حِمْلَتَهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَالَهُ فِي غَمِّينَ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ» (لقمان: ۱۴)

«به انسان را به نیکی در حق پدر و مادر سفارش نمودیم، مادرش او را با سختی زیاد حمل کرده است و در دو سالگی از شیر گرفته است، از من و پدر و مادرت تشکر کن و بازگشت به سوی من است»

در این آیه نه تنها احترام پدر و مادر را همسنگ هم قرار داده، بلکه کفه مادر را سنگین‌تر نموده است و او انسان را به زحمات و مشقاتی که مادرش برای وی کشیده است یادآور شده است و نیز تشکر از والدین را هم رتبه تشکر از خداوند قرار داده است و بین پدر و مادر هم تفاوتی قائل نشده است. حد سرقت با آن احترام و تشکری که همسنگ شکر خداوند است هم‌خوانی و سنخیت ندارد.

در ادامه، خداوند می‌فرماید: «وإن جاهدك علی أن تشرک بی ما لیس لك به علم فلا تطعمهما وصاحبهما فی الدنيا معروفاً واتبع سبیل من أناب إلی ثم إلی مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون» (لقمان: ۱۵)

«اگر پدر و مادر، بسیار کوشش کردند تا به من شرک بیاوری که به آن آگاهی نداری، پس از آنها پیروی نکن و با آنها در دنیا به خوبی هم‌نشینی و مصاحبت کن و از راه کسی که به سوی من رجوع کرده بازگشت پیروی کن که بازگشت همه شما به سوی من است و من شما را از آنچه کرده‌اید آگاه می‌کنم»

در این آیه نیز اطاعت و حسن رفتار با والدین واجب شمرده شده است؛ اگرچه آن والدین مرتکب سنگین‌ترین گناه و عمل ناروا شده باشند و در بخواهند در حق فرزند، ظلم روا کنند. در این آیه مادر و پدر به یک اندازه لازم الاحترام هستند. بنابراین قطع دست، از باب اولی درباره والدین نباید اجرا گردد.

در روایات و احادیث هم مقام و جایگاه مادر و وجوب احترام و اکرام وی همسنگ یا فراتر از پدر است. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام آمده است که فردی این چنین از آن حضرت سوال کرد: «من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال أمك، قال: ثم؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: أبوك» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۴۹؛ المجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۴۲۰؛ الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

«چه کسی سزاوارتر است که به او نیکی کنم؟ پیامبر فرمودند: مادر، پرسید سپس چه کسی؟ فرمودند: مادر، آن مرد پرسید: پس از آن چه کسی؟ پیامبر فرمود: مادر. باز آن مرد پرسید پس از وی چه کسی؟ حضرت پاسخ داد: پدر»

در این جا مشاهده می‌شود که حق پدر و مادر مقدم بر همه اشخاص است و حق مادر چندین برابر از حق پدر نیز بیشتر است بنابراین حال دست پدر را به دلیل احترام وی قطع نمی‌کنند مادر از اولیت بیشتری برخوردار است که دست وی قطع نشود.

سوم؛ قاعده درء:

یکی از مواردی که فقها برای اسقاط حد به آن استناد کرده‌اند وجود شبهه است. اما اختلاف ناشی از آن است که شبهه تا چه اندازه معتبر است حدود و ثغور آن کدام است. عده‌ای از فقها هرگونه شبهه من جمله ظن، شک و حتی احتمال را در تحقق شبهه کافی دانسته‌اند (الطبائبی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۴۳۴؛ الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۷). اما کسان دیگری از فقهای امامیه مانند امام خمینی معتقد است وجود ظنون خاص برای اسقاط حد لازم است نه هرگونه شبهه‌ای (الموسوی الخمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵۶). اما با مبانی نظریه اول که ذکر شد، و مطابق توضیحاتی که از قبل داده شد رابطه امومت مانند رابطه ابوت می‌تواند مسقط حد باشد.

فصل سوم؛ احکام والدین در قصاص از منظر فقه اسلامی و قانون:

مبحث اول؛ قصاص والدین از منظر فقه مذاهب اسلامی:

امامیه:

در فقه امامیه پدر در برابر هر نوع قتلی اعم از خطا، عمد، و شبه عمد در برابر قصاص نخواهد شد. فقهای امامیه مادر را معاف از قصاص نمی‌دانند و می‌گویند، مادر در برابر قتل فرزند قصاص خواهد شد. البته، می‌توان پدر را در برابر قتل فرزند، تعزیر نمود، و پدر می‌بایست کفاره قتل را بپردازد، و دیه را نیز از مال خویش به وراثت پرداخت می‌نماید و خود از آن فرزند، ارث نمی‌برد.

ادله این قول:

سنت:

- فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که ایشان فرمودند: «لایقاد والد بولده، ویقتل الولد إذا قتل والده عمداً» (الطباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹؛ العالمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۹، ص ۵۶؛ المجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۵۸).

«پدر را در برابر فرزند قصاص نمی‌کنند، اما اگر فرزند، عمداً پدر را کشته باشد او را قصاص می‌کنند».

- «وصحیحة ظریف عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: وقضى أنه لا قود لرجل أصابه والده في أمر يعيب عليه فيه، فأصابه عيب من قطع وغيره، ويكون له الدية، ولا يقاد» (العالمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۹، ص ۵۸).

ظریف از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت می‌کند که: «ایشان حکم کردند، که اگر پدر صدمه‌ای به فرزندش وارد کند و عیبی مانند قطع عضو و نظایر آن حادث شود قصاصی صورت نمی‌گیرد بلکه دیه پرداخت می‌شود».

- روایت شده است که جابر از ابوجعفر علیه السلام در مورد مدری که پسر یا غلامش را کشته است سؤال کرد، حضرت در پاسخ به وی می‌فرماید: «فی الرجل

یقتل ابنه او عبده، قال لا یقتل به ولكن یضرب ضرباً شديداً و ینفی عن مسقط رأسه» (البروجردی، ۱۳۷۳ش-۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۱۶۵؛ ابن بابویه القمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۲۰؛ العالمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۹، ص ۵۸).

«مرد در برابر فرزند و غلام خویش کشته نمی‌شود، اما به سختی تعزیر می‌شود و از زادگاهش تبعید می‌شود».

مشابه روایات پیشین از پیامبر خدا نیز نقل شده است. از ایشان روایت شده است که: «لا یقاد لابن من أیه» (الجبعی العالمی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۶۴).
«پدر در برابر فرزند قصاص نمی‌شود».

روایاتی که در این باب آمده است بسیار زیاد است که عده‌ای از فقهای آن را متواتر معنوی می‌دانند (الفاضل اللکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۰).

از نظر فقهای امامیه، روایات یاد شده هم از جهت سند و دلالت واضح و مبین می‌باشند و هم از جهت عمل به روایات شرایط لازم را دارا است و عموم آیات قصاص به وسیله این روایات تخصیص یافته‌اند (اسحاقی، ۱۳۸۰، ص ۵۴).

مقدس اردبیلی کلمات به کار رفته در این روایات مانند، والد، رجل و أب را مصداق یقینی مفهوم پدر دانسته است (الاردبیلی النجفی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۱۶؛ الجبعی العالمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۵۶).

با تأمل و دقت لازم متوجه می‌شویم که در این حکم (عدم قصاص پدر) با توجه به اطلاق روایات و فتاوی فقهای امامیه در می‌یابیم که شرط تساوی دین و حریت به هیچ وجه تأثیری در ندارد. به عبارت دیگر اگر پدر مسلمان باشد و یا کافر باشد، هیچ تأثیری در حکم مذکور نمی‌گذارد و همچنین در خصوص فرزند هم که دختر باشد یا پسر هیچ فرقی نیست و حتی برخی از فقها نکته‌ی مزبور را تصریح کرده‌اند (الجبعی العالمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۵۶).

اجماع:

دلیل دیگری که فقهای امامیه برای عدم قصاص پدر به آن استناد کرده‌اند اجماع می‌باشد (الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۵۶؛ الاردبیلی النجفی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۱۶؛ النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۱۶۹).

عدم تکافؤ دماء:

فقهای امامیه معتقدند که ارزش خون پدر برتر از خون فرزند است و پدر سبب به وجود آمدن فرزند شده است از این رو نمی‌توان فرزند را سبب از میان رفتن پدر قرار داد (الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۵۶).

قصاص جد پدری در فقه امامیه

درباره جد پدری فقهای امامیه اختلاف میان فقهای امامیه اختلاف وجود دارد. نظریه مشهور امامیه این است که جد پدری نیز همانند پدر در برابر نوه خویش قصاص نمی‌شود. برخی از مهمترین ادله قائلین به این قول را بررسی می‌نماییم:

درباره روایاتی که پیشتر بیان شد، می‌گویند مفهوم واژه آب و والد شامل پدر بزرگ نیز می‌شود.

اجماع:

دلیل دیگر از دلایلی که فقها برای عدم قصاص جد پدری به آن استناد می‌کنند، اجماع محصل و منقول است.

ولایت جد:

دلیل دیگری که برای عدم قصاص جد پدری به آن استناد کرده‌اند این است که ولایت جد پدری بر نوه، همانند ولایت پدر بر فرزند خویش است.

به صورت کلی باید گفت مشهور فقهای امامیه این است که جد پدری نیز داخل در همان ادله‌ای است که برای عدم قصاص پدر بیان شد.

اما نظر غیر مشهوری از برخی فقیهان امامیه مانند ابن علامه نقل شده است که به دلیل فقدان ادله کافی جد را از عموم ادله قصاص خارج ندانسته‌اند. وی معتقد است

که برای تعمیم واژه اب و والد به اجداد تردید جدی وجود دارد و اگر هم این واژگان برای جد به کار رود مجازی است (الحلی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۴۲۸؛ الجعفی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۵۶). از مهمترین ادله نظریه غیر مشهور این است که در مباحث علم اصول فقه در زمینه احکام مخصص مجمل آن هم در دوران بین اقل و اکثر مطرح شده است که باید به قدر متیقن و هر چیزی که منصوص است، بسنده کرد (المظفر، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۱۷۰-۱۷۲). به عبارت دیگر فقط پدر قدر متیقن در عدم شمول عمومات و اطلاقات ادله قصاص است؛ بنابراین در مورد جد، چون دلیلی برای خروجش از اطلاق ادله قصاص نیست، همچنان داخل در حکم قصاص خواهد بود.

درباره وراثت حق قصاص به فرزند نیز میان فقهای امامیه اختلافاتی دیده می شود. به این معنا که اگر حق قصاص مقتول به فرزند قاتل برسد و تنها ولی دم همان فرزند باشد، آیا فرزند حق دارد پدر را قصاص نماید یا خیر؟ نظر مشهور فقهای امامیه، عدم جواز تقاضای قصاص پدر از جانب فرزند است. به عبارت دیگر، همان طور که اگر پدر، قاتل فرزند خود باشد قصاص نمی شود در موردی نیز که پدر، قاتل فردی باشد که فرزند او تنها ولی دم مقتول محسوب می شود، فرزند نمی تواند تقاضای قصاص پدر خود را بنماید و از این طریق باعث از بین رفتن پدر خود بشود. این نظر از شیخ طوسی در البسوط نقل شده است. بر اساس این نظر، اگر مردی همسر خود را قذف نماید و مقذوف قبل از مطالبه حد، فوت نماید، فرزند مشترک آنها نمی تواند خواستار اجرای حد بر پدر خود شود. در قصاص نیز همین حکم جاری است و اگر مردی همسر خود را به قتل برساند فرزند مشترک آنها نمی تواند تقاضای قصاص پدر خود را داشته باشد (الطوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۹-۱۰).

علامه حلی نیز مشابه همین قول را برای عدم امکان مطالبه قصاص پدر از جانب فرزند شده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۸؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۴۹).

آیت الله خویی در مبانی تکلمه المنهاج، با استناد به عمومیت ادله عدم قصاص پدر به خاطر فرزند و همچنین ادله‌ای که در باب عدم امکان مطالبه اجرای حد بر پدر از جانب فرزند وجود دارد، نظر مشهور فقهای امامیه را ترجیح داده است (الخوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۲، ص ۸۹، مسأله ۸۲).

صاحب جواهر درباره علت عدم امکان اجرای حد قذف بر پدر از طریق به ارث بردن این حق معتقد است، هنگامی که فرزند نتواند از جانب خود طلب اجرای حد بر پدر نماید به طریق اولی در مقام ولی دم نیز این حق را ندارد که درخواست اجرای حد بر پدر خود را داشته باشد (النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۲، ص ۱۷۶).

اما برخی دیگر از فقها مانند امام خمینی این حق را برای فرزند ثابت دانسته‌اند (الموسوی الخمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۲۲، مسأله ۵).

اینان می‌گویند در روایت «لا یقاد بالولد الوالد»، حرف «باء» ظاهر در سببیت است و لذا منحصر به موردی است که پدر، قاتل فرزند باشد، چرا که تنها در این مورد است که پدر را قصاص کنیم، فرزند (مقتول) سبب قتل پدرش می‌شود اما در حالتی که مقتول، فرد دیگری غیر از فرزند باشد و فرزند به عنوان ولی دم، خواستار اجرای قصاص بر پدرش بشود، در اینجا فرزند سبب قتل پدر نشده بلکه در حقیقت، این مقتول است که سبب قصاص قاتل می‌شود. بنابراین، روایت دال بر عدم قصاص پدر به خاطر فرزند، منحصر به موردی می‌شود که فرزند، مقتول باشد و بالاصاله سبب قصاص پدر شود و موردی که فرزند، ولی دم مقتول است و بالتبعیه باعث قصاص پدر می‌شود از شمول این روایات خارج است (الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۵۹-۱۶۰).

قصاص مادر:

نظر مشهور فقهای امامیه این است که مادر در ازای قتل فرزند قصاص خواهد شد (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج: ۴۲، ص: ۱۷۴. طباطبائی، ۱۴۱۲ ق، ج: ۱۰، ص: ۲۹۱)، ادله که فقها برای نظر خویش به آن استناد کرده‌اند را به صورت مختصر بررسی می‌نماییم:

عمومیت:

فقیهان امامیه معتقدند که ادله قصاص عمومیت دارد و پدر به دلیل خاص از این عمومیت خارج شده است اما این عمومیت در خصوص مادر وجود ندارد (اسحاقی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۰۶). از نظر فقهای امامیه قصاص اصل است و خروج از اصل دلیل مستقلی لازم دارد (قدرتی و حاجعلی، ۱۳۹۱ ش، ص ۸۶).

اجماع:

دلیل دیگری که فقها برای به آن استناد می‌کنند، اجماع است. اجماعی که آنها نقل می‌کنند، تنها اجماع بر عدم قصاص پدر است (النجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۴۲، ص ۱۶۴. حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۲۰۳؛ الطوسی، ۱۳۸۲ ق، ج ۳، ص ۸۰).

تعداد معدودی از فقهای امامیه از جمله ابن جنید اسکافی (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۴۲، ص ۱۷۷)، مرعشی نجفی (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۶۸) و آیت الله صانعی (صانعی، ۱۳۸۲ ش، ص: ۳۳۳) معتقدند مادر نیز در صورت قتل فرزند، همانند پدر، از قصاص معاف است. اینان به برخی ادله‌ای استناد می‌کنند:

معنای واژه والد:

برخی فقیهان مانند موسوی بجنوردی معتقدند. کلمه والد و رجل که در روایات آمده است می‌گویند این کلمات اختصاص به پدر ندارد و مادر را نیز در بر می‌گیرد. از نظر ایشان کلمه والد و همچنین رجل بر مادر هم صدق می‌کند و این یک استعمال حقیقی است به عنوان نمونه طبق آیه قرآن «وبالوالدین احساناً» مادر را والد نامیده

است و واژه والد اعم از پدر و مادر است و مختص پدر نیست (الموسوی البجنوردی، ۱۳۳۷ش، ج ۵، ص ۱۷۶). صانعی نیز این معتقد به این است که با وجود ذکر واژه والد در روایات این روایات مادر را نیز در بر می گیرد (صانعی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۷۶) این مطلب تا جایی است که حسینی شیرازی اطلاق واژه والد بر مادر را اقرب می داند (حسینی شیرازی، بی تا، ص: ۱۴۴).

قرآن:

- «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...» (البقرة: ۸۳)

- «واعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئاً وبالوالدین إحساناً...» (النساء: ۳۶)
- «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً؛ واخفض لهما جناح الذل من الرحمۃ وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً» (الاسراء: ۲۴ و ۲۵)
- «ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلى المصير» (لقمان: ۱۴)

در آیات احترام به پدر و مادر در یک رتبه ذکر شده و حتی مذاق شارع بر احترام بیشتر به مادر است. هندی برای عدم قصاص مادر می گوید: «چگونه است و با چه حکمتی است که شارع الهی پدر را در برابر فرزند معاف از قصاص می داند اما قصاص مادر را در برابر فرزند واجب می داند؟ در صورتی که در آیه «وبالوالدین إحساناً» خداوند به طور مشترک و یکسان احترام به پدر و مادر را واجب دانسته است. بنابراین این فقیهان با استناد به این آیات حکم به عدم قصاص مادر در جرم فرزند کشی داده اند.

قاعده درأ:

یکی از مواردی که فقهیان برای عدم قصاص مادر به آن استناد می‌کنند قاعده درأ است. آنان عدم قصاص مادر را مصداق قاعده «الحدود تدرأ بالشبهات» می‌دانند. آیت الله صانعی می‌گوید: «شک در اجرای مجازات مادر مجرای قاعده درأ می‌باشد و مجازات قصاص ساقط می‌شود» (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۳).

محقق داماد در توضیح این مطلب که قصاص نیز مانند حدود با شبهه ساقط می‌شود در کتاب قواعد جزایی می‌گوید: «در قصاص مسأله نفس و نقص عضو در کار است و این جهت حاکم باید در حمایت از حق مزبور به طور خاص دقت نظر داشته باشد و در موارد وجود هرگونه تردید از اجرای آن جلوگیری نماید.

مفاد قاعده درأ چیزی جز این نیست که در موضوع جان آدمی و نقص عضو، قاعده احتیاط جاری می‌شود و مادام که از هر جهت حاکم به وجود حق مطمئن نباشد، اجازه اجرای آن را صادر نخواهد کرد و از جان شهروندان محافظت خواهد نمود» (محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۸۱-۸۲).

تنقیح مناط حکم:

شهید ثانی توضیح می‌دهد که، مناط حکم نزد کسانی که معتقد به عدم قصاص پدر هستند، رابطه ابوت و ولادت می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۰). باید اذعان داشت در رابطه‌ای که بر مبنای ابوت و ولادت شکل گرفته است مادر نیز شریک است و چه بسا به این علت مستحق تر باشد. و پدر خصوصیتی ندارد.

صانعی در این خصوص توضیح داده است: در این رابطه مادر هم در ایجاد نطفه همانند پدر نقش مهمی دارد و حتی اگر در روایات به طور ویژه از مادر نام نبرده است به سبب بدیهی بودن مسأله بوده است (صانعی، ۱۳۸۲، ص: ۲۷۷). از این رو می‌توان همان حکمت از حکم و همان علت را که برای پدر ذکر شده است، عیناً برای پدر دید.

اهل سنت:

تمام فقهای اهل سنت درباره حرمت قتل نفس و من جمله قتل فرزند اتفاق نظر دارند اما آنچه مورد بحث فقها است قصاص والدین در برابر قتل فرزند است. فقها درباره این موضوع به دو گروه تقسیم شده‌اند.

برخی از مالکیه (القرافی، ۱۹۹۴ق، ج ۱۲، ص ۳۳۵) شافعیه (المهذب، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۲ و ۱۷۳؛ کیا الهراسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۸؛ الانصاری، بی تا، ج ۴، ص ۱۴؛ النووی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۱م، ج ۹، ص ۱۵۲) و حنابلّه (الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۸، ص ۲۸۵ و ۲۸۶؛ المرداوی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، ج ۲۵، ص ۱۲۱ و ۱۲۲) و جمعی دیگر از فقهای سلف مانند عمر بن خطاب، سفیان ثوری، عطاء، مجاهد و اسحاق (الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۸، ص ۲۸۵ و ۲۸۶؛ النمری القرطبی، ۱۳۸۷ق، ج ۲۳، ص ۴۳۶ و ۴۳۷) هستند. اینان معتقدند که میان فرزند دختر و پسر تفاوتی وجود ندارد. نیز پدر و مادر در معافیت از قصاص مشترک هستند. نیز پدر بزرگ و مادر بزرگ چه از جانب پدر باشند و چه از جانب مادر باشند در برابر نوه خویش قصاص نمی‌شوند. اما دیه بر پدر و مادر و جد و جده هست.

اما گروه دیگری که شامل بزرگان مالکیه (علیش، بی تا، ج ۹، ص ۱۶۹؛ الانصاری الخزر جی القرطبی، ۱۳۸۴ق - ۱۹۶۴م، ج ۲، ص ۲۵۰) عثمان بتی (الانصاری الخزر جی القرطبی، ۱۳۸۴ق - ۱۹۶۴م، ج ۲، ص ۲۵۰؛ النمری القرطبی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م، ج ۸، ص ۱۳۶) و ابی‌ن عثیمین (العثیمین، ۱۴۲۲ - ۱۴۲۸ق، ج ۱۴، ص ۴۲) از فقهای معاصر عربستانی است، معتقدند پدر در صورتی یقین شود که پدر عامداً فرزند خویش را کشته است، در برابر فرزند کشته می‌شود.

ادله قول اول:

قرآن:

- قال الله عزوجل: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَمَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ» (لقمان: ۱۴)

«و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم، مادرش به او باردار شد، سستی به روی سستی و از شیر بازگرفتنش در دوسال است. که شکر گزار من و پدر و مادرت که بازگشت به سوی من است.»

- قال الله عزوجل: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (الاسراء: ۲۳)

«و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را پرستید و به پدر و مادر احسان کنید اگر یکی از آن دو یا هر دو در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آنها اف مگو و به آنان پرخاش مکن و با آنها سخنی شایسته بگو.»

خداوند در این دو آیه به نیکی با پدر و مادر کافر فرمان می‌دهد و شکر خود را در گرو شکر از پدر و مادر قرار داده است. از این رو در صورتی که والدین فرزند خویش را به قتل برسانند کشته نمی‌شود. هنگامی که پدر شخص دیگری که فرزند او را به قتل رسانده است، قصاص می‌نماید در واقع انتقام خون فرزند خویش و حق خون وی را به نیابت از وی می‌ستانند، اما هنگامی که پدری فرزند خویش را به قتل برساند، حقی برای فرزند جهت انتقام ثابت نمی‌گردد. بنابراین این حق به نیابت از آن فرزند مقتول برای وی و بر علیه پدرش که قاتل است ثابت نمی‌شود؛ نیز پیامبر گرامی اسلام- صلی الله علیه و آله- در روز جنگ احد حنظله بن ابی عامر را از قتل پدرش که آن روز در صف مشرکین بود نهی فرمود. این نشان از آن دارد که کشتن پدر برای فرزند جایز نیست اگرچه آن پدر مستحق قتل باشد، کما اینکه پدر حنظله بن ابی عامر که در صف مشرکین شمشیر می‌زد در صحنه جنگ قطعاً مستحق قتل بوده است (الجصاص الرازی الحنفی، ۱۴۱۵ق-۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۱۷۹).

سنت:

- عمر بن خطاب - رضی الله عنه - می گوید: از رسول الله - صلی الله علیه و آله - شنیدم که فرمود: «لا یقاد الوالد بالولد» (الترمذی، ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۴، ص ۱۸، رقم ۱۴۰؛ الدارقطنی، ۱۴۲۴ ق - ۲۰۰۴ م، ج ۴، ص ۱۷۱، رقم ۳۲۸۰).
«والد در برابر فرزند قصاص نمی شود».

- از ابن عباس - رضی الله عنهما - روایت است که رسول الله - صلی الله علیه و سلم - فرمود: «لا تقام الحدود فی المساجد، ولا یقاد الوالد بالولد» (الطبرانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۵، رقم ۱۰۸۴۶؛ الترمذی، ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۴، ص ۱۹، رقم ۱۴۰۱، قال ابو عیسی: هذا حدیث لا نعرفه بهذا الاسناد مرفوعا الا من حدیث اسماعیل بن مسلم المکی قد تکلم فیہ بعض اهل العلم من قبل حفظه).

«حدود در مساجد اجرا نمی گردد و پدر در برابر فرزند قصاص نمی شود».

ظاهر این دو روایت نشان از آن دارد که پدر نباید در برابر فرزند خویش، قصاص شود.

- از جابر بن عبدالله - رضی الله عنه - روایت است که مردی گفت: ای رسول خدا من مال و فرزندی دارم و پدرم می خواهد (بدون رضایت من) مال من را بردارد. پیامبر در پاسخ وی فرمود: «انت و مالکک لأیک» (ابن ماجه القزوینی، بی تا، ج ۲، ص ۷۶۹، رقم ۲۲۹۱؛ الشیانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۱۱، ص ۵۰۳، رقم ۶۲۰۲؛ التیمی الدارمی البستی، ۱۴۰۸ ق - ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳، رقم ۴۱۰).
(تو و مالت متعلق به پدرت هستی).

در این حدیث لام افاده ملکیت می کند و ملکیت، مانع از قصاص است، همانگونه که مولی و سید در برابر غلام خویش قصاص نمی شود، اگرچه این لفظ ملکیت حقیقی را ثابت نماید اما شبهه ای در رد قصاص است (السرخی، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۳ م، ج ۲۶، ص ۹۱؛ السفارینی، ۱۴۲۸ ق - ۲۰۰۷ م، ج ۶، ص ۶۹).

- از پیامبر-صلی الله علیه وسلم- روایت شده این ایشان فرمودند: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ، وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ» (ابن ماجه القزوينی، بی تا، ج ۲، ص ۷۶۸، رقم ۲۲۹۰؛ الشیخانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۴۲، ص ۱۷۶، رقم ۲۵۲۹۶؛ ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۳، ص ۶۳۱، رقم ۱۳۵۸).

«پاک‌ترین چیزی که مرد از آن می‌خورد کسبش است، و فرزندش از جمله کسبش است» و نیز می‌گوید: «پاک‌ترین چیزی که خوردید از کسبتان بوده و اولادتان نیز از کسب شما است».

در این حدیث، پیامبر فرزند را همانند مال و برده، از جمله کسب پدر می‌داند، همانگونه که شخص در برابر برده خویش، قصاص نمی‌شود در برابر فرزند نیز قصاص نمی‌شود. در این حدیث از لفظی استفاده شده است که افاده ملکیت حقیقی، می‌کند. حال اگرچه این ملکیت حقیقی نباشد اما این اضافه شبهه‌ای برای اسقاط قصاص است، زیرا قصاص با شبهه ساقط می‌گردد (الجصاص، ۱۴۱۵ق-۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۹).

- حدیث دیگری وجود دارد که هر دو طرف برای استدلال خویش به آن استناد جسته‌اند.

« عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي مُذَلِّجٍ يُقَالُ لَهُ قَتَادَةُ حَدَفَ ابْنَهُ بِالسَّيْفِ فَأَصَابَ سَاقَهُ فَنَزِيَ فِي جُرْحِهِ فَمَاتَ، فَقَدِمَ سُرَاقَةُ بْنُ جُعْشَمٍ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: اْعْدُدْ عَلَى قُدَيْدٍ عَشْرِينَ وَمِائَةً بَعِيرٍ حَتَّى أَقْدِمَ عَلَيْكَ، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَخَذَ مِنْ تِلْكَ الْإِبِلِ ثَلَاثِينَ حَقَّةً وَثَلَاثِينَ جَذَعَةً وَأَرْبَعِينَ خَلْفَةً، ثُمَّ قَالَ: أَيْنَ أَحُو الْمُقْتُولِ؟ قَالَ: هَاهُنَا، قَالَ: خُذْهَا، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ » (الاصبحی المدنی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۶، رقم ۲۳۱۳؛ الشافعی، ۱۴۲۵ق - ۲۰۰۴ م، ج ۳، ص ۱۴۸، رقم ۱۳۴۸؛ الشیخانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م،

ج ۲۹، ص ۱۲۶، رقم ۱۷۵۸۷؛ البیهقی الخسروجردی، ۱۴۱۰ق - ۱۹۸۹م، ج ۳، ص ۲۳۰، رقم ۳۰۰۷).

« از عمرو بن شعیب روایت شده است که مردی از بنی مدلج که قتاده نامیده می- شد، پسرش را با شمشیر زد، آن شمشیر به ساق پای پسر برخورد کرد و خونریزی نمود، در اثر آن خونریزی پسر فوت شد. سراقه بن جعشم نزد عمر بن خطاب رفت و جریان را برای او بازگو کرد. عمر گفت: در قدید (مکانی میان مکه و مدینه) صد و بیست شتر آماده کن تا من نزدت بیایم، هنگامی که عمر آمد از آن شتران سی حقه (ماده شتر سه ساله)، سی جذعه (ماده شتر چهار ساله)، و چهل خلفه (ماده شتری که حامله است) را جدا کرد سپس گفت: برادر مقتول کجاست؟ برادر مقتول پاسخ داد من اینجایم. گفت بگیر، زیرا که رسول الله صلی الله علیه و سلم فرموده: برای قاتل بهره ای نیست».

جمهور علما آن را حمل بر ظاهرش نموده اند و آن را شاهی برای این امر آورده اند که پدر در برابر فرزند قصاص نمی شود.

اجماع:

از شافعی اجماع در این مسأله نقل شده است، که والد در برابر فرزند کشته نمی- شود (المزنی، ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۳۴۳).

عقل:

- قصاص حق مقتول یا حق ولی او از جانب مقتول است، اما فرزند اهلیت آن را ندارد که از پدر خود قصاص بگیرد، بنابراین این حکم در حق پدر اثبات نمی- شود (السرخی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۲۶، ص ۹۱).

- به دلیل وجود مهر فرزندی، غالبا والد، فرزند خویش را نمی کشد، و این خود شبهه ای برای سقوط قصاص است (الزلیعی، ۱۳۱۳ق، ج ۶، ص ۱۰۵-۱۰۸).

- پدر مستحق قصاص در برابر فرزند خود نیست، زیرا تا والد، سبب زندگی فرزند است، بنابراین محال است فرزند بتواند سبب از میان رفتن والد خود باشد. از این رو اگر فرزندی پدر خود را در صف مشرکین یافت، یا زنای محصن در حق پدر ثابت شد، فرزند حق کشتن پدر خویش را ندارد (الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م، ج ۶، ص ۵۳۴-۵۳۶؛ الفرغانی المرغینانی، بی تا، ج ۴، ص ۴۴۴ و ۴۴۵؛ الرملی، ۱۴۰۴ق - ۱۹۸۴م، ج ۷، ص ۲۷۲-۲۷۵؛ الجماعی علی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۸، ص ۲۸۵-۲۸۸).

ادله قول دوم:

قول دوم که قول مشهور از امام مالک است نظر عثمان بتی است، دارای تفصیل است، به این صورت که اگر قتل فرزند به گونه‌ای شنیع باشد که شکی در عمدی بودن قتل و اینکه برای تأدیب نبوده، باقی نگذارد، مانند آن که او را بخواباند و او را ذبح نماید، یا شکمش را بدرد پدر، در برابر فرزند قصاص خواهد شد. اما اگر او را با عصا یا شمشیر بزند و در اثر آن ضربه، فرزند وفات شود، پدر قصاص نمی‌شود (علیش، ۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م، ج ۹، ص ۱۶۲ و ۱۶۳).

گویا امام مالک و فقهای مالکی علت این عدم قصاص را رابطه ابوت نمی‌دانند بلکه علت را وجود شبهه می‌دانند. زیرا از نظر آنان تصور آن که پدری فرزند خویش را بکشد، دشوار است چه اینکه والدین خیرخواه فرزند خویش هستند، و اگر فرزند خود را زجر دهند جهت تنبیه است نه قتل، از این رو پدر در برابر فرزند قصاص نمی‌شود. اما اگر اطمینان حاصل شد که پدر عامداً فرزند خویش را به قتل رسانده است، شبهه منتفی است و پدر می‌تواند در برابر فرزند قصاص شود. در حالی جمهور فقها رابطه ابوت را مانع قصاص می‌دانند.

مالکیه دلایلی برای اثبات مدعی خود ذکر می‌کنند که آن‌ها را می‌آوریم:

قرآن:

- قال الله عزوجل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» (البقرة: ۱۷۸)

این آیه در وجوب قصاص عمومیت دارد و بر عموم خود حمل می‌شود، بنابراین پدر در برابر فرزند خود قصاص می‌شود (الباجی، ۱۳۳۲ ق، ج ۷، ص ۱۰۵) قرطبی در ذیل همین آیه ادعا دارد که خبری که پدر را از عموم آیه استثنا نماید، ثابت نیست (القرطبی، ۱۳۸۴ ق - ۱۹۶۴ م، ج ۲، ص ۲۵۰).

- قال الله تعالى: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (المائدة: ۴۵)

این آیه را نیز بر عمومیت خویش در دلالت بر وجوب قصاص حمل می‌نمایند، گفته شده، شرط است، در میان قاتل و مقتول تکافو و همسانی ارزش خون وجود داشته باشد. اما آیه در قتل عمد تفاوتی میان ارزش خون افراد قائل نشده است. بنابراین قصاص برای هر مقتولی در حق قاتلش من جمله برای فرزند در حق پدرش، ثابت می‌گردد (الزهرانی، ۲۰۱۴، ج ۴۱، شماره ۲، ص ۱۵۲۸).

سنت:

- عمرو بن شعيب از پدرش از جدش حدیثی را نقل می‌کند که پیامبر خدا فرمود: «الْمُسْلِمُونَ تَكَافَأَ دِمَاؤُهُمْ» الحدیث... (ابن ماجه القزوينی، بی تا، ج ۲، ص ۸۹۵ رقم ۲۶۸۳؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۲، ص ۲۸۵، رقم ۹۹۱؛ الضبی الطهمانی، النیسابوری، ۱۴۱۱ ق - ۱۹۹۰ م، ج ۲، ص ۱۵۳، رقم ۲۶۲۳ و ۲۶۲۵؛ الازدی السجستانی، بی تا، ج ۳، ص ۸۰، رقم ۲۷۵۱ و ج ۴، ص ۱۸۰، رقم ۴۵۳۰؛ النسائی، ۱۴۰۶ ق - ۱۹۸۶ م، ج ۸، ص ۱۹، رقم ۴۷۳۴ و ص ۲۰، رقم ۴۷۳۵، و ص ۲۴، رقم ۴۷۴۵ و ۴۷۴۶؛ همو، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۶، ص ۳۳۰، رقم ۶۹۱۰).

«خون همه مسلمانان یکسان است».

این حدیث بیانگر این نکته است که خون همه مسلمانان یکسان است بنابراین خون کسی بر دیگری برتری ندارد و بنابر عمومیت خود شامل پدر و فرزند هم می-شود. به این معنا که خون پدر بر خون فرزند برتری ندارد (الزهرانی، ۲۰۱۴، ج ۴۱، شماره ۲، ص ۱۵۲۸).

قول سومی هم در این موضوع وجود دارد که اگرچه در میان مذاهب اربعه معتقدی ندارد اما از میان متقدمین معتقدانی داشته است و به صورت اختصار به عنوان یک قول ذکر می شود. مطابق این قول، در صورتی که پدری فرزند خویش را به قتل برساند همانند اجنبی قصاص می شود، دلیل آنها استدلال به عموم آیات قرآن و اخباری که در باب وجوب قصاص وارد شده، است. آنان می گویند به این دلیل که این دو نفر هر دو مسلمان آزاد هستند و از اهل قصاص به شمار می روند، خون آنان برابر است و در صورتی که یکی دیگری را به قتل برساند، مانند بیگانه، مستحق قصاص خواهد بود؛ این قول نظر ابن نافع، ابن عبدالحکم و ابن المنذر است (القرطبی، ۱۳۸۴ق - ۱۹۶۴م، ج ۲، ص ۲۵۰؛ الجماعی علی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۸، ص ۲۸۵ و ۲۸۶).

مبحث دوم؛ احکام والدین در قصاص از منظر قانون:

در قانون رابطه ابوت مانع قصاص است. مطابق قانون، پدر یا جد پدری که فرزند خویش را به قتل برساند قصاص نمی‌شود در ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی چنین آمده است: «قصاص در صورتی ثابت می‌شود که مرتکب، پدر یا از اجداد پدری مجنی علیه نباشد و مجنی علیه، عاقل و در دین با مرتکب مساوی باشد» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۳۰۱).

اما مجازاتی که برای چنین عملی در قانون آمده است مجازات تعزیری است. این مجازات، در صورتی که قتل عامدانه باشد، حبس از سه الی ده سال می‌باشد. ماده ۶۱۲ قانون مجازات اسلامی می‌گوید: «هرکس مرتکب قتل عمد شود و شاکی نداشته یا شاکی داشته ولی از قصاص گذشت کرده باشد و یا به هر علت قصاص نشود در صورتی که اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد دادگاه مرتکب را به حبس از سه تا ده سال محکوم می‌نماید» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۶۱۲).

مطابق آنچه در قانون آمده است و ماده قانونی درباره آن تصریح دارد علت مجازات، پایمال شدن حق مجنی علیه نیست، بلکه جنبه عمومی جرم است و بازدارندگی مجازات است که باعث وضع چنین مجازاتی شده است. قانون علت را اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه، یا بیم تجری مرتکب یا دیگران دانسته است و نه پایمال شدن حق مجنی علیه.

درباره قتل غیر عمد در ماده ۶۱۶ قانون مجازات اسلامی اینچنین آمده است: «در صورتی که قتل غیر عمد به واسطه بی احتیاطی یا بی مبالاتی یا اقدام به امری که مرتکب در آن مهارتی نداشته است یا به سبب عدم رعایت نظامات واقع شود مسبب به حبس از یک تا سه سال و نیز به پرداخت دیه در صورت مطالبه از ناحیه اولیای دم محکوم خواهد شد مگر اینکه خطای محض باشد» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ۶۱۶).

در هر صورت، اگرچه بیشتر فقها و حقوقدانان معتقدند، پدر در برابر فرزند قصاص نخواهد شد، و برای نظر خویش دلالی ارائه می کنند و قانون نیز از این نظر تبعیت می کند، اما این عمل را رافع مسئولیت نمی داند؛ بنابراین در این جا پدر که قاتل فرزند خویش است، محکوم به مجازات تعزیری و پرداخت دیه است. در نظر مشورتی اداره حقوقی قوه قضائیه درباره مسئولیت کیفری پدری که فرزند خویش را به قتل رسانده، تصریح شده است: «عدم اجرای قصاص در مورد پدر به معنای ممنوعیت تعقیب کیفری وی نیست بلکه مراحل تعقیب وی انجام پذیرفته و النهایه به جای قصاص (در صورت محکومیت) از وی دیه اخذ می گردد». (نظریه مشورتی شماره ۶۸/۱/۷/۹۰۶۷ اداره حقوقی قوه قضائیه).

درباره این که قاتل، پدر بزرگ پدر باشد نیز قانون شرط رابطه ابوت را معتبر دانسته است و صرف وجود این رابطه را مانع قصاص می داند. قانون مجازات اسلامی با پذیرش همین نظر در ماده ۳۰۱ بر شمول انتفاء ابوت به اجداد پدری تأکید کرده است. ماده مزبور از واژه «اجداد» به جای واژه «جد» استفاده کرده که با تعبیر فقها (عبارت «وإن علا» سازگاری بیشتری دارد. در نتیجه فاصله میان اجداد پدری و فرزند فاقد اثر حقوقی می باشد. بنابراین اگر جد پدری، نیره (فرزند نوه) خود را بکشد، باز قصاص نخواهد شد (الهی منش و مرادی اوجقاز، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷).

باید توجه داشت که وجود رابطه ابوت، عامل مستقلی برای عدم قصاص پدر می باشد و در این مورد، تساوی در دین پدر و پسر ضروری نیست (میر محمد صادقی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۶۱).

بنابراین پدر یا جد پدری هرچند کافر بوده و فرزند او مسلمان باشد به سبب کشتن فرزند قصاص نمی گردد و در این که فرزند مقتول، مشروع باشد یا نامشروع تفاوتی وجود ندارد (شکری و سیروس، ۱۳۸۷، ص: ۲۶۱).

برخی حکم عدم قصاص پدر و جد پدری را علاوه بر فرزند نامشروع، شامل فرزند ناشی از لقاح مصنوعی و یا طفل ناشی از وطی شبهه نیز دانسته‌اند (الهی منش و مرادی اوجقاز، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷).

درباره قصاص مادر، و تسری حکم عدم قصاص پدر در برابر فرزند، به مادر، قانون‌گذار ایران نیز به تبعیت از نظر فقهای امامیه، این حکم را به مادر مقتول سرایت نداده و در ماده ۲۲۰ قانون مصوب ۱۳۷۰ و ماده ۳۰۱ قانون مصوب ۱۳۹۲، حکم عدم قصاص را منحصر به پدر و اجداد پدری مقتول نموده است. بنابراین، قتل فرزند توسط مادر، مستوجب قصاص است و با فقدان مستند قانونی، معافیت از قصاص متفی است (گلدریان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸). این امتیاز تنها مختص پدر یا جد پدری است و مادر یا اجداد مادری از این امتیاز برخوردار نیستند و در صورت ارتکاب جنایت عمدی، قصاص می‌شوند (آقائی نیا، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۷۶) اداره حقوقی قوه قضائیه نیز در نظریه شماره ۱۳۶۸/۱/۷-۷/۹۰۷۶ بر این نکته تأکید کرده و آورده است: «...چنانچه پدری فرزند خود را به قتل برساند قابل تعقیب کیفری می‌باشد النهایه به جای قصاص باید دیه پردازد ولی این امر در مورد مادر تجویز نشده است و در صورت ارتکاب قتل عمد فرزندش مجازات او تابع مقررات مربوط به قصاص خواهد بود».

رابطه ابوت باید محرز باشد و صرف ادعا در این باره کفایت نمی‌کند. در ماده ۳۰۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ ایچنین می‌گوید: «این ادعا که مرتکب، پدر یا یکی از اجداد پدری مجنی علیه است، باید در دادگاه ثابت شود و در صورت عدم اثبات، حق قصاص، حسب مورد، با سوگند ولی دم یا مجنی علیه یا ولی او ثابت می‌شود» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۳۰۹).

درباره تقاضای قصاص پدر از جانب فرزندی که ولی دم محسوب شده است، قانون ساکت است، اما درباره تقاضای قذف قانون صراحت دارد در تبصره ماده ۲۶۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ آمده است: «در صورتی که قاذف، پدر یا جد

پدری وارث باشد، وارث نمی‌تواند تعقیب متهم یا اجرای حد را مطابحه کند» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۲۶۰).

با این حال برخی حقوقدانان با وجود این که پذیرفته‌اند نظر مشهور فقها بر عدم ثبوت چنین حقی برای فرزند است، معتقدند که حکم این مسأله قابل قیاس با حکم مقرر درباره حد قذف در تبصره ماده ۲۶۰ نمی‌باشد و بنابراین فرزند می‌تواند به عنوان ولی دم، خواستار اجرای قصاص بر پدر خود بشود زیرا استثنایی که بیان شده منحصر به همان مورد خاص است یعنی موردی که پدر، فرزند را بکشد (میر محمد صادقی، ۱۳۹۲، ص: ۴۳۱. الهی منش و مرادی اوجقاز، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸؛ گلدزیان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸؛ شکری و سیروس، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱؛ حجتی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱. بخشی زاده اهری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۶).

درباره استیفای قصاص و این که چه کسی ولی دم محسوب می‌شود باید گفت که مطابق قانون پدر و جد پدری در صورت قتل عمد فرزند خود، ولی دم محسوب نمی‌شوند. زیرا مطابق ماده ۳۵۱ قانون مجازات اسلامی که می‌گوید: «ولی دم همان ورثه مقتول است، به جز زوج یا زوجه او که حق قصاص ندارد» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۳۵۱)، این در حالی است که قتل عمد چه بالمباشره و چه بالتسبیب و چه به صورت انفرادی یا با مشارکت دیگری، از موانع ارث است. در ماده ۸۸۰ قانون مدنی آمده است: «قتل از موانع ارث است بنابراین کسی که مورث خود را عمدا بکشد از ارث او ممنوع می‌شود اعم از این که قتل بالمباشره باشد یا بالتسبیب و منفردا باشد یا به شرکت دیگری» (قانون مدنی، ۱۳۰۷، ماده ۸۸۰). بنابراین در این مسأله، پدر که قاتل فرزند خویش است ولی دم محسوب نمی‌شود زیرا از جمله میراث بران خارج شده است.

استثنایی که برای این ماده وجود دارد، ماده ۸۸۱ قانون مدنی اصلاحی ۱۳۷۰/۸/۱۴ آمده است: «در صورتی که قتل عمدی مورث به حکم قانون یا برای دفاع باشد مفاد ماده فوق مجری نخواهد بود» (قانون مدنی، ۱۳۰۷، ماده ۸۸۱، اصلاحی ۱۳۷۰).

مبحث سوم؛ بحث و بررسی:

قصاص پدر:

با توجه به آنچه از عمومات شرع دانسته می‌شود، وضع احکام شرعی برای تحقق اهداف و مقاصدی بوده‌است. و نیز علت و حکمت بیان شده برای بسیاری از احکام شرعی اجتهادی است. همچنین اگر تنقیح مناط حکم را برای استخراج احکام شرعی معتبر بشماریم باید به این مطلب اذعان نماییم که عدم قصاص پدر دارای علت و حکمت‌هایی است. نیز فقها قاعده‌ای دارند که می‌گویند «الحکم یدور مع علته وجوداً و عدماً» (رک. الحلّی الهذلی، بی‌تا، ص ۲۰۲؛ الحکیم، ج ۴، ص ۲۶۹؛ المروزی السمعانی التیمی، ۱۴۱۸ق-۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۱۵۳؛ القرافی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳؛ النملی، ۱۴۲۰ ق - ۱۹۹۹ م، ج ۵، ص ۲۱۱۸؛ الشوکانی، ۱۳۹۶ق، ص ۷۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۵ ق - ۲۰۰۴ م، ج ۱، ص ۴۴۳).

«وجود یا عدم وجود حکم بر مدار علت قرار دارد».

بنابراین می‌بایست به دنبال علت مناسبی برای این حکم گشت، هرگاه آن علت تحقق یافت، حکم نیز تحقق می‌یابد، و در صورت عدم وجود علت، حکم نیز تحقق پیدا نمی‌کند.

در اینجا شایسته است، به قاعده امانت اشاره کنیم، شرع در مواردی که شخصی در حوزه‌ای مسئولیت و اختیارات تمام و کمال و ویژه دارد، او را امین تلقی نموده است به عنوان مثال، مستأجر در برابر مال الاجاره، عامل در برابر مال التجاره، وکیل در موضوعی که به او وکالت داده شده است، و.... مراد از ید امانت نزد فقها این است که شخصی که امین شمرده شده است، ضامن تلف نیست مگر در صورت عدوان و تعدی. (رک. السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۱۱، ص ۱۶۷ و ۱۴۵، ج ۱۵، ص ۱۷۳؛ الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۶، ص ۱۸۷؛ القرافی، ۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۵۰۲ و ج ۸، ص ۱۵؛ النفراوی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۱۲۴؛ الماوردی، ۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م،

ج ۷، ص ۴۲۷ و ج ۸، ص ۴۹۸؛ النووی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۵۸؛ البهوتی، بی تا، ص ۳۹۹؛ الحجاوی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۶؛ الطیار، ۱۴۲۹ ق - ۱۴۳۲ ق، ج ۴، ص ۲۴۳؛ الحلّی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۱۶۱، الحلّی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱۳، ص ۳۸۵؛ الطوسی، ۱۳۷۸ ق، ج ۴، ص ۱۸۶-۱۸۸ و ۲۴۲).

طبیعی است که مسئولیت والدین بسیار بیشتر از مسئولیت مستاجر، عامل، وکیل و... است و والدین به صورت طبیعی به دلیل مصالح مربوط به ولایت و حضانت فرزند، و تربیت وی، و نیز شفقتی که خداوند متعال در نهاد والدین به ودیعه نهاده است، باید امین فرزندان خود تلقی گردند، و چاره‌ای جز این وجود ندارد، زیرا که هیچ کسی امین تر از پدر و مادر، برای فرزند وجود ندارد. با این اوصاف خود رابطه ابوت می‌تواند بزرگترین شبهه برای سقوط قصاص باشد. با این وجود، فقها اتفاق دارند در صورتی که ثابت شود، شخصی مانند وکیل، مستاجر، عامل، در انجام وظایف خود قصور یا تقصیر داشته است و یا در امانت خیانت نموده و از حدود وظایف و مسئولیات خود و نیز حدود شرع تجاوز نموده است دیگر امین تلقی نمی‌شود و ضامن تصرفات و رفتار خویش می‌باشد (رک. السرخسی، ۱۴۱۴ هـ - ۱۹۹۳ م، ج ۱۱، ص ۱۶۷ و ۱۴۵، ج ۱۵، ص ۱۷۳؛ الکاسانی، ۱۴۰۶ ق - ۱۹۸۶ م، ج ۶، ص ۱۸۷؛ القرافی، ۱۹۹۴ م، ج ۵، ص ۵۰۲ و ج ۸، ص ۱۵؛ النفراوی، ۱۴۱۵ ق - ۱۹۹۵ م، ج ۲، ص ۱۲۴؛ الماوردی، ۱۴۱۹ هـ - ۱۹۹۹ م، ج ۷، ص ۴۲۷ و ج ۸، ص ۴۹۸؛ النووی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۵۸؛ البهوتی، بی تا، ص ۳۹۹؛ الحجاوی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۶؛ الطیار، ۱۴۲۹ ق - ۱۴۳۲ ق، ج ۴، ص ۲۴۳؛ محقق حلّی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۴۳۷؛ الطوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۳، ص ۱۷۴ و ج ۲، ص ۳۷۳).

لذا نگاه شارع به تصرفات والدین نگاه شخصی امین است، و اگر والدین مرتکب قتلی شوند، وصف والد بودن، مهمترین و بزرگترین شبهه برای غیر عمد تلقی شدن قتل توسط والدین است و بنا بر قاعده درأ، قصاص جاری نمی‌شود، اما به نظر می‌رسد

مطابق با نظر فقهای مالکیه، اگر عمدی بودن جنایت محرز باشد، به گونه‌ای که هیچ جای هیچ شبهه و توجیهی برای ارتکاب جنایت باقی نماند، باید گفت که قصاص، درباره والدین نیز، مجری خواهد بود. در الاشراف علی نکت مسائل الخلاف آمده است: «إذا تعمّد الأب قتل ابنه قتل به، خلافاً لأبى حنیفه والشافعی؛ لعموم الظاهر فی إيجاب القصاص، ولأنهما شخصان متساویان فی الحرمة الدم فكان القصاص جاریاً بینهما کالأجینیین، ولأنه بالغ عاقل تعمّد قتل حر مسلم غیر مستحق الدم ظلماً، فكان القود مستحقاً علیه کالأجینی، ولأنه مکافیء لدمه؛ فدلینا قوله صلی الله علیه وسلم: «المؤمنون تکافأ دماؤهم»، فإذا ثبت ذلك فکل شخصین تکافأت دماؤهما فالقصاص جار بینهما کالأجانب، ولأن القصاص حق من حقوق الآدمیین فجاز أن یثبت للابن علی الأب، أصله سائر الحقوق» (البغدادی المالکی، ۱۴۲۰ق - ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۸۱۴).

«هرگاه پدر عمداً فرزندش را به قتل برساند، در برابر وی کشته می‌شود بر خلاف نظر ابوحنیفه و شافعی، به دلیل ظاهر آیه در وجوب قصاص، و نیز به این دلیل که آن دو در حرمت خون با یکدیگر برابر هستند، بنابراین قصاص مانند دو شخص اجنبی میان آن دو جاری است، نیز به این دلیل که [پدر] انسان بالغ و آزادی است که به صورت عمدی، مسلمانی آزاد، که مستحق کشتن نیست را به قتل رسانده است. پس او [پدر] مانند انسانی بیگانه مستحق قصاص است. همچنین به این دلیل که خون ایشان برابر است. دلیل ما برای این گفته حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم است که می‌فرماید: [خون مسلمانان برابر است]، دلیل دیگر این که قصاص حق آدمی است، پس جایز است که این حق مانند سایر حقوق، برای فرزند بر پدر ثابت گردد».

مالکیه فضیلت و حق والدین بر گردن فرزند را منکر نیستند و هرگونه عمدی به عنوان دلیل قصاص قرار نمی‌دهند بلکه تنها در صورتی معتقد به قصاص هستند که هیچ‌گونه توجیهی برای ارتکاب تعدی قصاص نباشد. مانند این که پدر شکم فرزند

را بدرد یا او را بخواباند و ذبح نماید. یا مادر فرزند خردسال خود را در چاه توالی که امکان نجات از آن نیست افکند؛ در این صورت والدین قصاص خواهند شد.

امام مالک می گوید: «وَلَوْ أَضْجَعَ رَجُلٌ ابْنَهُ فَذَبَحَهُ ذَبْحًا أَوْ شَقَّ بَطْنَهُ شَقًّا مِمَّا يُعْلَمُ أَنَّهُ تَعَمَّدَ الْقَتْلَ أَوْ صَنَعَتْ ذَلِكَ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا، فَفِيهِ الْقَوْدُ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ مَنْ لَهُ الْعَفْوُ وَالْقِيَامُ» (المواق العبدی الغرناطی، ۱۴۱۶ق-۱۹۹۴م، ج ۸، ص ۳۳۲)

«اگر مردی فرزندش را خواباند و او را سر برید یا شکمش را درید، به گونه ای که دانسته می شود عمدا دست به قتل زده است. نیز اگر مادری با فرزند خود چنین کرد، قصاص ثابت می شود مگر آن که عفو و قیام به قصاص به دست او است [ولی دم] وی را ببخشد».

«قال ابن القاسم: وإذا أَلْقَتِ المرأة ولدها في بئر أو مرحاض، فإن كان مهلكا مثل بئر ذات ماء كثير لا ينجو من مثلها، أو مرحاض لا ينجو من مثله، فإن قتلت به، رأيته صواباً، وإن كان غير ذلك لم تقتل به. قال ابن القاسم، عن مالك، في المجموعة في بقیة المسألة: إن ألقته في بحر، أو بئر كثيرة الماء، وشبهه؛ [فهی أهل أن تقتل وإن كان مثل بئر الماشية] فلا تقتل» (النفزی القیروانی المالکی، ۱۹۹۹م، ج ۱۳، ص ۴۸۰).

«ابن قاسم می گوید: اگر زنی فرزندش را در چاه یا توالی انداخت، اگر این چاه یا توالی کشنده باشد مثل آنکه چاهی دارای آب زیاد باشد که کسی از مانند آن جان به در نمی برد، یا توالی باشد که نمی توان از آن نجات یافت، اگر در برابر آن کشته شود، صواب به نظر من صواب است. اما اگر غیر از آن باشد، کشته نخواهد شد. ابن قاسم از مالک در مجموعه، در ادامه مسأله می گوید: اگر او را در دریا یا چاهی که آب بسیار دارد یا مانند آن، انداخت پس مستحق این است که کشته شود اما اگر غیر از آن بود کشته نخواهد شد».

همانگونه که پیشتر گفته شد، وجود یا عدم احکام بر مدار علت قرار دارد، علتی که مالکیه برای عدم قصاص اولیا بیان می کند مسأله تربیت و تأدیب فرزندان است. اما

گویا، دیگر فقها خود رابطه ابوت را علت حکم می‌دانند. فقیه مالکی، تنوخی هنگامی که حکم قصاص مادر را بر پدر قیاس می‌گیرد دو علت را برای عدم قصاص پدر ذکر می‌کند، یکی شفقت مهربانی پدر نسبت به اولاد و دیگری مسأله تربیت و تأدیب است. او می‌گوید: «لَمْ يَقْتُلِ الْأَبُ إِذَا قَتَلَ ابْنَهُ لِمَا طُبِعَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَنَانِ وَالشَّفَقَةِ وَبِالْإِذْنِ لَهُ فِي التَّأْدِيبِ» (التنوخی القيروانی، ۱۴۲۸ ق - ۲۰۰۷ م، ج ۲، ص ۲۹۴).

«اگر پدر، فرزند خود را بکشد، به دلیل مهربانی و شفقتی که طبیعت او به ودیعه نهاده شده است و به دلیل اجازه‌ای که در تأدیب فرزند خود دارد، در برابر فرزند کشته نخواهد شد».

در واقع این مسئولیت والدین در قبال فرزندان و شفقتی که در برابر آنها دارند باعث می‌شود تا بزرگترین شبهه برای تعمد در قتل فرزند باشد. اما هرگاه یقین حاصل شود که قتل صورت گرفته عمدی بوده است به علت این که تصرفات والدین در برابر فرزند می‌بایست مسؤولانه و در راستای منافع فرزند باشد، و در اینجا والدین از حدود وظایف و اختیارات خویش تعدی نموده‌اند و از اختیارات خویش سوء استفاده نموده‌اند بنابراین حکم قصاص بر آنان جاری خواهد بود. چه این که همگان بر حرمت قتل نفس بری اتفاق نظر دارند و این حق برای پدر و مادر نیز ثابت نیست. خدای متعال در برابر قتل دختران در زمان جاهلیت می‌فرماید: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (التکویر: ۸)

«هنگامی که از دختران زنده به شده باز پرسند که به کدامین گناه کشته شده‌اند».

نیز خداوند عزوجل در قرآن عظیم الشان می‌فرماید: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَكَأْتَلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَكَأْتَقْرَبُوا الْقَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَكَأْتَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِيَّاكُمْ بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (الانعام: ۱۵۱)

«بگو بیایید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده را برای شما بخوانم، چیزی را با او شریک قرار مدهید و به پدر و مادر احسان کنید و فرزندان خود را به دلیل تنگدستی مکشید، ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم و به کارهای زشت چه علنی آن و چه پوشیده‌اش نزدیک مشوید و نفسی را که خدا حرام گردانیده جز به حق مکشید اینهاست که [خدا] شما را به [انجام دادن] آن سفارش کرده است. باشد که بیندیشید».

نیز خدای متعال می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (۳۱) وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (۳۲) وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (الاسراء: ۳۱-۳۳).

«فرزندانتان را از بیم تنگدستی نکشید؛ ما به آنان و شما روزی می‌دهیم، یقیناً کشتن آنها گناهی بزرگ است* و نزدیک زنا نشوید که کاری بسیار زشت و راهی بد است* و کسی را که خدا کشتنش را حرام کرده جز به حق نکشید، و هر کس مظلوم کشته شود، برای ولی او تسلطی بر قاتل قرار داده‌ایم، پس ولی مقتول نباید در کشتن زیاده روی کند، زیرا او مورد حمایت قرار گرفته است».

در این آیات مشاهده می‌شود که خداوند به صراحت از کشتن فرزند به هر علتی و به صورت مطلق نهی فرموده است. نیز بحث از کشتن فرزند را در میان آیاتی که در رابطه با شرک، زنا و قتل نفس است بیان می‌کند و آن را هم سنگ با چنین گناهان کبیره‌ای قرار داده است. نیز دلالت آیات قصاص قطعی است و عمومیت دارد، بنابراین به سادگی نمی‌توان نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة را با ادله ظنی برای همیشه از عمل خارج نمود، بدون آن که برای آن معنای معقولی پیدا کرد. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام نیز وارد شده است که «المسلمون تتكافأ دماءهم» یعنی خون مسلمانان بایکدیگر برابر است.

بنابراین در می‌توان گفت در صورت اثبات تعمدی بودن قتل فرزند توسط والدین و نبود هیچگونه دلیل و شبهه‌ای بر ارتکاب غیر عمد قتل، والدین نیز همانند اشخاص بیگانه قصاص خواهند شد. با این وجود معتقدین به عدم قصاص والدین نیز استدلال‌هایی بیان کرده‌اند که از نظر فقهی درخور توجه است و می‌بایست پاسخ مناسبی برای آنها عنوان کرد.

الف) قرآن:

فقه‌ها به آیاتی استدلال می‌کنند که خداوند، فرمان به احترام و فرمانبرداری از پدر و مادر می‌کند و قصاص والدین را بر خلاف احترام و فرمانبرداری از والدین می‌داند.

- قال الله عزوجل: «ووصینا الانسان بوالدیه حملته امه وهنا علی وهن وفضاله فی عامین ان اشکر لی ولوالدیک الی المصیر» (لقمان: ۱۴)

«و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم، مادرش به او باردار شد، سستی به روی سستی و از شیر بازگرفتنش در دو سال است. که شکر گزار من و پدر و مادرت که بازگشت به سوی من است».

- قال الله عزوجل: «وقضی ربک الا تعبدوا الا اياه و بالوالدین احسانا اما یبلغن عندک الکبر احدهما او کلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما و قل لهما قولا معروفا» (الاسرا: ۲۳)

«و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را پرستید و به پدر و مادر احسان کنید اگر یکی از آن دو یا هر دو در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آنها اف مگو و به آنان برخاش مکن و با آنها سخنی شایسته بگو».

این آیات گرچه احترام به والدین را واجب شمرده‌اند اما حرمت خون انسان، و حرمت قتل بی‌گناهان نیز از کبائر است. آن هم کییره‌ای که بعد از شرک به خداوند قرار دارد؛ احترام پدر و مادر واجب است و قتل فرزند حرام، در تعارض یک واجب و یک حرام، فقها معمولاً حرمت را مقدم بر وجوب می‌دارند. در حالت عادی که

تعارضی وجود ندارد، احترام والدین واجب است اما قرآن کریم نیز در صورتی که پدر و مادر فرزند را به شرک و نافرمانی خداوند، فرا بخوانند اطاعت از والدین را واجب نمی‌شمارد و این خود نافرمانی از پدر و مادر به شمار می‌آید. اگرچه در این حالت، خداوند، فرزند را از پرخاش به والدین نهی می‌کند.

خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» (لقمان: ۱۵)

«و اگر تو را وادارند تا درباره چیزی که تو را بدان دانشی نیست به من شرک ورزی از آنان فرمان مبر و در دنیا به خوبی با آنان معاشرت کن».

بنابراین مشاهده می‌شود اطاعت از والدین مطلق نیست، و در معاصی اطاعتی وجود ندارد. زیرا یک واجب و یک حرام با هم در تعارض قرار گرفته است و رعایت حرمت مقدم گشته است. در بحث قصاص والدین نیز وجوب احترام والدین و حرمت خون بری با یکدیگر در تعارض است و رعایت حرمت مقدم بر انجام واجب است.

از نگاه فقها توجه شارع به منهیات بیش از توجه به مآمورات بوده است، از این رو در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام وارد شده است که: «شما را از هرچه باز داشتم از آن دست بکشید، و هر آنچه شما را به آن فرمان دادم تا جایی که می‌توانید به آن عمل کنید» (الزرقاء، ۱۳۵۷ هـ، ص ۲۰۵-۲۰۶). در مواردی که در میان مقاصد و اهداف شرع، امری بر مدار مفسده باشد و امر دیگری بر مدار مصلحت، فقها به قاعده درء المفسد که قاعده‌ای اتفاقی است استناد می‌کنند. مطابق این قاعده دور کردن مفسده، اولی تر از انجام مصلحت است (الزرقاء، ۱۳۵۷ هـ، ص ۲۰۵-۲۰۶). اگر در این مورد مصلحت را احترام به والدین تلقی کنیم و حرمت قتل نفس را مفسده بدانیم، حرمت قتل نفس مقدم بر احترام به والدین است.

نیز قاعده فقهی مشابهی وجود دارد با این مضمون: «هرگاه دو مفسده با یکدیگر تعارض

داشتند با ارتکاب مفسده کوچکتر مراعات مفسده بزرگتر می‌شود» (سیوطی، ۱۴۱۱ هـ، ص ۸۷).

در این مورد مفسده عدم رعایت حرمت دم ابریا و پایمال کردن آن قطعاً بیش از بی احترامی به والدین است.

افزون بر آن که در هیچ یک از آیات قرآن، جز عموماتی که به نیکی به والدین فرمان دهند چیزی وجود ندارد و هیچگونه نص قرآنی که عموم آیات قصاص نفس مسلم را تخصیص بزند وجود ندارد. بلکه به وارونه، عموم آیات احترام به والدین با نص قرآن تخصیص پیدا نموده است. آنجا که خداوند عزوجل نافرمانی از والدین در صورت امر به شرک را نه تنها جایز، بلکه واجب می‌شمارد. بنابراین آیات قرآن دلالت بر عدم قصاص پدر ندارد.

نیز لازم نیست، قصاص همراه با توهین باشد، بلکه آنچه از خداوند از آن نهی می‌کند اهانت است. اما قصاص به دلیل اهانت نیست، بلکه به دلیل حرمت خون است. بنابراین امکان قصاص در برابر فرزند بدون اهانت به والدین وجود دارد.
(ب) سنت:

در فقه‌های سنی و شیعه، برای نظریه عدم قصاص پدر در برابر فرزند به ادله‌ای استناد کرده‌اند که دلالت بر عدم قصاص والدین به ویژه پدر در برابر فرزند می‌دهد. همانگونه که پیشتر بیان شد، خود رابطه ابوت به عنوان بزرگترین شبهه برای عدم تعمد در جنایت به شمار می‌آید و این رابطه خود باعث درء حدود می‌شود. علاوه بر اینکه در بسیاری از روایات سیاق روایت و شأن ورود آن نقل نشده است. روایاتی مانند: «لا یقاد والد بولده» را می‌توان حمل بر همان شبهه نمود که رابطه والدین با فرزند خود باعث این شبهه می‌شود که تعمدی در قتل نبوده است، اگرچه در ظاهر عمدی به نظر برسد.

روایات دیگری نیز وجود دارد که فقها به آن استناد کرده‌اند مانند: «أنت و مالک لأبیک»؛ باید گفت این روایت اگرچه میان شیعه و سنی مشهور است و همه به آن استناد کرده‌اند، اما دلالت آن بر عدم قصاص مجمل است، زیرا شأن ورود این روایت

برای مردی است که حاضر نبود از مال خویش برای رفع نیاز پدر پردازد بنابراین اولای این روایت درباره اموال گفته شده است، و در ثانی در وجوب پرداخت نفقه اولیای فقیر توسط فرزند غنی میان فقها اتفاق نظر وجود دارد و این روایت برای تأکید بر آن مطلب است نه عدم قصاص پدر، اما فقها، دایره آن را گسترش داده‌اند و به قصاص نیز تسری داده‌اند زیرا طبق قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» که فقها و اصولیان بیان می‌دارند شأن ورود روایت، در دلالت الفاظ تأثیری ندارد و این دلالت الفاظ بدون بافت و سیاق است که اهمیت دارد، اما این دیدگاه درباره همین حدیث نیز به صورت کامل صادق نیست، زیرا اگر در «أنت و مالک لأیک»، لام دلالت بر مالکیت باشد، و مال فرزند همچون مال خود پدر تلقی شود، و نیز خود فرزند ملک پدر باشد، با اجماع امت بر حرام بودن فروش فرزند در تضاد است. چه این که تمام علمای امت اسلام بر این مطلب اتفاق دارند که پدر حق فروش فرزند خود را ندارد، ضمن آن که بر حرمت قتل فرزند نیز اجماع دارند، آنچه مورد اختلاف است جاری بودن قصاص در حق پدر است نه مالکیت، بنابراین شبهه مالکیت با این روایت و روایاتی مشابه چون: از پیامبر -صلی الله علیه وسلم- روایت شده این ایشان فرمودند: «إن أطيّب ما أكل الرجل من كسبه، و إن ولده من كسبه» (ابن ماجه القزوينی، بی تا، ج ۲، ص ۷۲۳، رقم ۲۱۳۷).

و قال: «إن أطيّب ما أكلتم من كسبکم، و إن أولادکم من کسبکم» (ابن ماجه القزوينی، بی تا، ج ۲، ص ۷۶۸، رقم ۲۲۹۰؛ الشیخانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۴۲، ص ۱۷۶، رقم ۲۵۲۹۶؛ ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۳، ص ۶۳۱، رقم ۱۳۵۸).

«پاک‌ترین چیزی که مرد از آن می‌خورد کسبش است، و فرزندش از جمله کسبش است» و نیز می‌گوید: «پاک‌ترین چیزی که خوردید از کسبتان بوده و اولادتان نیز از کسب شما است».

با توجه به آنچه قبلاً گفته شد، این روایات دلالتی بر مالکیت ندارند بلکه بر زحماتی که پدر و مادر در قبال فرزند کشیده و وظیفه فرزند در قبال پدر و مادر تأکید می‌کند.

ج) اجماع:

پیشتر گفتیم امامیه برای این نظر خویش اجماع نقل می‌کنند. اگرچه انتقادهایی به اجماع و ادله حجیت آن مطرح است که در حجیت اجماع تردید ایجاد می‌کند، اما اگر کسی به حجیت اجماع باور داشته باشد، باز هم می‌توان گفت، اجماع معتبر نزد امامیه اجماع فقهای امامیه است که کاشف از قول معصوم است و اجماع به تنهایی دلیل مستقل به شمار نمی‌رود بلکه به این دلیل حجیت دارد که معصوم نیز داخل در مجمعی است (القمی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷۳؛ المحدثی التبریزی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰)، در میان اهل سنت نیز، شافعی اجماع نقل می‌کند. باید گفت اجماع نزد اهل سنت، می‌تواند بر دلیلی ظنی قرار می‌گیرد که برداشتی ظنی را قطعیت می‌بخشد. اما باید گفت آنچه در اجماع معتبر است، اجماع کل امت است و دلایلی که برای اجماع نقل شده است منحصر در گروه و مذهبی خاص نیست، بلکه اجماع تمامی امت معتبر است، (الغزالی، ۱۴۱۳ق-۱۹۹۳م، ص ۱۳۷ الی ۱۵۹) و با وجود مخالفت فقیه بزرگی چون مالک این اجماع محقق نشده است.

عقل:

گفته شد به این دلیل که پدر سبب وجود فرزند است، نمی‌توان وی را در برابر فرزند قصاص نمود، باید زیرا فرزند نمی‌تواند باعث کشته شدن پدر که سبب حیات وی است گردد.

باید گفت قصاص به دلیل ادله شرعی صورت می‌گیرد و نیز قصاص پدر عقلاً و عادتاً محال نیست.

نیز فقهای برای عدم قصاص پدر به عدم تکافؤ دما استناد کرده‌اند (الجبعی العاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۵۶). در حالی که در روایت آمده است «المسلمون تتکافؤ دماءهم» (ابن ماجه القزوینی، بی تا، ج ۲، ص ۸۹۵، رقم ۲۶۸۳؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۲۸۵، رقم ۹۹۱؛ الضبی الطهمانی النیسابوری، ۱۴۱۱ق - ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۱۵۳، رقم ۲۶۲۳ و ۲۶۲۵؛ الازدی السجستانی، بی تا، ج ۳، ص ۸۰، رقم ۲۷۵۱ و ج ۴، ص ۱۸۰، رقم ۴۵۳۰؛ النسائی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۸، ص ۱۹، رقم ۴۷۳۴ و ص ۲۰، رقم ۴۷۳۵، و ص ۲۴، رقم ۴۷۴۵ و ۴۷۴۶؛ همو، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، ج ۶، ص ۳۳۰، رقم ۶۹۱۰؛ المجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۶).

بنابراین از نظر ارزش خون، همه مسلمانان برابر هستند و اگر جایی قصاص جاری نمی‌شود به علت کمتر بودن ارزش خون مقتول نیست، بلکه احتمالا مصالح دیگری در میان است.

نیز تخصیص عموم قرآن به سنت بحثی است که اگرچه بیشتر فقهای مسلمان آن را می‌پذیرند اما با این وجود مخالفینی دارد و مورد اتفاق فقهای امت نیست. قصاص مادر:

تمام فقهای مذاهب اربعه و برخی از فقهای امامیه معتقدند عدم اجرای قصاص برای مادر نیز وجود دارد. به نظر می‌رسد، حکم قصاص مادر همان حکم قصاص پدر باشد. یعنی رابطه امومت، همانند رابطه ابوت، شبهه‌ای برای سقوط قصاص به شمار می‌آید.

ادله‌ای که پیشتر در بحث عنوان شد را اکنون مختصرا بیان می‌کنیم.

الف) معنای والد:

و معنای والد که در بسیاری از احادیث عنوان شده است اعم از معنای پدر است و مادر را نیز در بر می‌گیرد. زیرا والد وصفی است برای پدر و مادر و چه بسا برای مادر، اولی تر باشد قرآن نیز این لفظ را برای مادر به کار برده است که برخی از آنها را در

ابتدای همین فصل عنوان شده است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ» (البقرة: ۲۳۳)

«مادران فرزندان‌شان را شیر می‌دهند»

«لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بَوْلَدِهَا» (البقرة: ۲۳۳)

«مادری به خاطر فرزندش زیان نبیند»

«وبالوالدین إحساناً» (النساء: ۳۶)

«و به پدر و مادر نیکی کنید»

مشاهده می‌شود که در این آیات وصف والد به مادر نیز اطلاق شده است.

ب) قیاس:

بسیاری از فقها فارق معقولی میان پدر و مادر قائل نشده‌اند و آنچنان گفته شد لفظ می‌تواند، هم پدر و هم مادر را در بر گیرد، اما اگر دلالت لفظ را مختص پدر بدانیم باز هم تمام علت‌هایی که برای عدم قصاص پدر ذکر می‌شود، برای مادر هم وجود دارد بلکه در مورد مادر قوی‌تر هم هست. بنابراین از قیاس اولویت برای این حکم استفاده شده است. تنوخی می‌گوید: «من باب أحرى أن الأم كالأب فلا تقتل؛ لأنه لم يقتل الأب إذا قتل أبنه لما طبع عليه من الحنانة والشفقة وبالإذن له في التأديب فالأم أحرى، وهذا ما لم تكن قرينة تدل على أنها أراد قتله حقيقة فإن كانت فإنه يقتل به» (التنوخی القيروانی، ۱۴۲۸ ق - ۲۰۰۷ م، ج ۲، ص ۲۹۴).

از باب اولی مادر مانند پدر است، بنابراین قصاص نمی‌شود، زیرا اگر پدر فرزند خود را به قتل برساند، به این دلیل قصاص نمی‌شود که محبت و شفقت نسبت به فرزند، درون وی نهاده شده است و نیز اجازه تأدیب فرزند را دارد، بنابراین مادر در این موارد شایسته‌تر و اولی‌تر به حکم است، این حکم زمانی است که قرینه‌ای دلالت بر این نداشته باشد که مادر حقیقتاً قصد قتل عمدی فرزند را داشته است، اگر قرینه‌ای بر این مطلب دلالت کند، مادر قصاص می‌شود.

برخی فقهای امامیه نیز مادر را همانند پدر می‌دانند و از تحقیق مناط حکم استفاده می‌کنند که بی‌شبهت به قیاس فقهای اهل سنت نیست. پیشتر گفته شد، مناط حکم نزد کسانی که معتقد به عدم قصاص پدر هستند، رابطه ابوت و ولادت می‌باشد که ویژه پدر نیست بلکه مادر نیز در آن شریک است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۴۰). صانعی در این خصوص توضیح داده است: در این رابطه مادر هم در ایجاد نطفه همانند پدر نقش مهمی دارد و حتی اگر در روایات به طور ویژه از مادر نام نبرده است به سبب بدیهی بودن مسأله بوده است (صانعی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۷۷). از این رو می‌توان همان حکمت از حکم و همان علت را که برای پدر ذکر شده است، عیناً برای پدر دید چه بسا اگر عدم قصاص به دلیل رابطه‌ای باشد که فرزند با والدین خود دارد، مادر به عدم قصاص مستحق‌تر باشد و مقصد حکم درباره وی بیشتر وجود داشته باشد.

ج) قاعده درء:

فقها برای الحاق حکم مادر به پدر به قاعده درء استناد می‌کنند. از نظر آنان اگر تمام این دلایل برای الحاق حکم قصاص مادر به پدر، قطعیت نداشته باشد، امام به عنوان شبهه‌ای برای عدم اجرای قصاص در حق مادر و مصداق قاعده «تدرء الحدود بالشبهات» به شمار می‌آید.

آیت الله صانعی می‌گوید: «شک در اجرای مجازات مادر مجرای قاعده درء می‌باشد و مجازات قصاص ساقط می‌شود (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۳).

محقق داماد در توضیح این مطلب که قصاص نیز مانند حدود با شبهه ساقط می‌شود در کتاب قواعد جزایی می‌گوید: «در قصاص مسأله نفس و نقص عضو در کار است و این بابت حاکم باید در حمایت از حق مزبور به طور خاص دقت نظر داشته باشد و در صورت شک و شبهه جلوی جاری شدن قصاص را بگیرد. و مفاد قاعده درء چیزی جز این نیست که در موضوع قصاص، قاعده احتیاط جاری می‌شود و مادام

که از هر جهت حاکم به وجود حق مطمئن نباشد، اجازه اجرای آن را صادر نخواهد کرد و از جان شهروندان محافظت خواهد نمود» (محقق داماد، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۸۲-۸۱).

(د) تردید در تحقق اجماع:

توضیح دادیم تمام فقهای مذاهب اربعه اهل سنت حکم مادر را همان حکم پدر می دانند. درباره حکم مادر، میان مالکیه که قصاص را هنگام یقین از تعدی بودن قتل درباره پدر اجرا می کنند و سه مذهب دیگر تفاوتی وجود ندارد. بنابراین اجماع امت حاصل نشده است و معتبرترین اجماع که بیشتر فقهای اسلامی آن را می پذیرند همین نوع اجماع است.

اما امامیه به اجماع فقهای امامیه استناد می کند، در صورت حجت دانستن این نوع اجماع، با وجود مخالفت فقهای از متقدمین و متأخرین مانند ابوجعفر اسکافی (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۲، ص ۱۷۷) و صانعی (صانعی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۳۳)، می توان در تحقق این اجماع نیز تردید جدی داشت و مادر را نیز ملحق به پدر دانست. از این رو می بایست همان احتیاط و وسواسی که درباره حکم قصاص پدر وجود دارد درباره مادر نیز وجود داشته باشد.

فصل چهارم؛ احکام والدین در رابطه با دیه از منظر فقه اسلامی و قانون:

مبحث اول؛ احکام والدین در رابطه با دیه از منظر فقه اسلامی:

امامیه:

پیشتر گفته شد، از نظر فقهای امامیه کسی شخصی که قاتل فرزند خویش است، قصاص نخواهد شد بلکه به مجازات تعزیری محکوم می‌گردد. اما از موارد دیگری که افزون بر مجازات تعزیری در جنایت علیه فرزند وجود دارد، دیه است. در قتل نفس دیه را باید به سایر ورثه پردازد، و خود از دیه سهمی نخواهد داشت. همچنین کفاره قتل نیز از او ساقط نمی‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۹۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۲، ص ۱۶۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۶۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰؛ ج ۲، ص: ۵۲۱، مسأله ۱).

شیخ طوسی در الرسائل در پاسخ به این پرسش که در ازای قتل فرزند چه باید کرد پاسخ می‌دهد: «إِنْ كَانَ لِلوَلَدِ الْمَقْتُولِ وَلِيٌّ مِنْ وَلَدٍ أَوْ إِخْوَةٍ أَوْ غَيْرِهِمْ مِمَّنْ يَرِثُ دِيَّةَ كَانَ عَلَى الْآبِ أَنْ يُعْطِيَهُمُ الدِّيَّةَ ثُمَّ يَتُوبُ فِي مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ وَيَكْفِرُ كَفَارَةَ الْقَتْلِ» (طوسی، بی تا، ص ۳۱۱).

«اگر آن فرزند کشته شده، ولی، از جمله فرزند یا برادر یا دیگرانی که وارث دیه‌اش هستند، دارد. بر پدر لازم است که دیه را به آنها پردازد. سپس بین خود و خدایش توبه کند و کفاره قتل بدهد».

دلیل این که دیه به پدر داده نمی‌شود این است که او خود قاتل چه قتل عمد باشد یا غیر عمد از دیه سهمی نمی‌برد و در صورت ارتکاب قتل عمد از ارث نیز بهره‌ای ندارد. در این زمینه روایاتی از ائمه وارد شده است.

«لَا يَرِثُ الرَّجُلُ إِذَا قَتَلَ وَلَدَهُ أَوْ وَالِدَهُ وَلَكِنْ يَكُونُ الْمِيرَاثُ لَوَرَثَةِ الْقَاتِلِ» (الکافی، و تهذیب الاحکام) (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۴۰؛ الطوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۳۷۸).

«اگر مرد، فرزند یا پدر خویش را به قتل برساند از او ارث نمی‌برد و میراثش برای ورثه قاتل است».

شیخ طوسی در الخلاف درباره توارث میان قاتل و مقتول می‌گوید: «أن القاتل عمد لا يرث إلا إذا كان مطيعاً بقتله، وإن كان خطأ يرث من التركة دون الدية» (الطوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۴۴).

«قاتل قتل عمد، از مقتول ارث نمی‌برد مگر آنکه برای طاعت این کار را انجام داده باشد، اگر قتل خطا باشد، از ترکه ارث می‌برد اما از دیه نه».

امام خمینی در تحریر الوسیله نیز می‌گوید: «اگر قتل عمد، از روی ظلم بود، قاتل از مقتول ارث نمی‌برد و در صورتی که مقتول را به حق به قتل برساند، از او ارث می‌برد، مانند آن که قصاص، یا حد، یا دفاع از خود یا دفاع از عرضیا مالش باشد. و همچنین است اگر قتل از روی خطای محض باشد مانند اینکه به پرنده‌ای تیر بزند و خطا کند و به خویشاوند او بخورد پس از او ارث می‌برد. البته از دیه او که عاقله‌اش تحمل می‌کنند بنا بر اقوی ارث نمی‌برد» (خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۹۴-۳۹۳).

درباره قتل شبه عمد در مذهب امامیه دو قول وجود دارد یک قول آن را مانند قتل عمد محض می‌داند و یک قول مانند خطای محض. اما قول قوی تر از نظر ایشان این است که این قتل مانند خطای محض است. تسبیب در قتل مانند مباشرت در قتل است. هنگامی قاتل خود ممنوع از ارث است، در میراث وجودش مانند عدمش است و حاجب نیست. امام خمینی در توضیح همین مطلب می‌گوید: «و اما قتل شبه عمد و آن این است که قصد داشته باشد که فعلی را بدون آن که قصد قتل او را بنماید، بر مقتول واقع سازد و این فعل به طور عادی موجب قتل نیست، مانند اینکه او را جهت تأدیب به طور آرام بزند پس به قتل او منجر شود، در اینکه مانند عمد محض، مانع ارث است یا مانند خطای محض می‌باشد، دو قول است که اقوی آن‌ها دومی است» (خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۹۴).

اهل سنت:

درباره دیه فرزند در میان اهل سنت اختلافاتی وجود دارد. از میان مذاهب اهل سنت، آنان، که قصاص والدین در برابر فرزند را نمی پذیرند حنفیه (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۲۶، ص ۹۰؛ الکاسانی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، ج ۷، ص ۲۳۵ و ۲۳۶)، شافعیه (الانصاری، بی تا، ج ۴، ص ۱۴؛ النووی، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۱م، ج ۹، ص ۱۵۲)، حنابلّه (الجماعی المقدسی، ۱۳۸۸ق - ۱۹۶۸م، ج ۸، ص ۲۸۵ و ۲۸۶؛ المرادوی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، ج ۲۵، ص ۱۲۱ و ۱۲۲) و برخی مالکیه (القرافی، ۱۹۹۴ق، ج ۱۲، ص ۳۳۵) در هر صورت معتقد به دیه هستند.

اما پیشتر گفته شد که در مذهب مالکیه اگر فرزند توسط پدر، به صورت فجیعی به قتل برسد، به گونه ای که هیچگونه شبهه ای در عمد بودن آن نباشد مانند آن که فرزند را بخواباند و ذبح کند، یا شکمش را بدرد، و مانند اینها پدر، در برابر فرزند قصاص خواهد شد (علیش، ۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م، ج ۹، ص ۱۶۲). در این صورت، محملی برای دیه باقی نمی ماند.

اما، میزان و نحوه پرداخت دیه مورد اختلاف مذاهب است. مالکیه، شافعیه و حنابلّه معتقدند که دیه مغلظه، از مال پدر به صورت حال و فوری باید پرداخت گردد. دیه مغلظه نزد اینان سی حقه، سی جذعه، و چهل خلفه که بچه در شکم داشته باشند است (المواق، ۱۴۱۶ق - ۱۹۹۴م، ج ۸، ص ۳۳۱ و ۳۳۲؛ النفراوی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۱۸۷ و ۱۸۸؛ الشربینی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۳؛ الشافعی، ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۶ و ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۲۲ و ۱۲۳؛ البهوتی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۳، ص ۲۶۹ و ۲۷۰)، اینان برای این تقسیم بندی دیه مغلظه به حدیث عمرو بن شعیب از پدر از جدش استناد کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: «مَنْ قَتَلَ عَمْدًا، دَفَعَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْقَتِيلِ، فَإِنْ شَاءُوا قَتَلُوا، وَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا الدِّيَّةَ، وَذَلِكَ ثَلَاثُونَ حَقَّةً وَثَلَاثُونَ جَذَعَةً وَأَرْبَعُونَ خَلْفَةً، وَذَلِكَ عَقْلُ الْعَمْدِ، وَمَا صُولِحُوا عَلَيْهِ، فَهُوَ لَهُمْ، وَذَلِكَ تَشْدِيدُ

الْعَقْل» (ابن ماجه القزوينی، بی تا، ج ۲، ص ۸۷۷، رقم ۲۶۲۶؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ ق - ۲۰۰۱ م، ج ۱۱، ص ۳۲۶، رقم ۶۷۱۷؛ الترمذی، ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، ج ۴، ص ۱۱، رقم ۱۳۸۷؛ الازدی السجستانی، ج ۴، ص ۱۷۳، رقم ۴۵۰۶).

«هر کس مؤمنی را به عمد به قتل برساند، به اولیای مقتول واگذار می شود، اگر خواستند او را قصاص می کنند و اگر خواستند دیه می گیرند، و آن سی شتر حقه و سی شتر جذعه و چهل شتر خلفه، و هر چه که بر آن توافق کردند برای اولیا دم مقتول است و این به خاطر شدید تر کردن دیه است».

به این دلیل دیه مغلظه شده است که ضمانت آنچه تلف شده است مانند دیگر تلف شده ها در مال تلف کننده به صورت حال و فوری است. اما در جنایت خطا، برای تخفیف بر جانی و عاقله دیه مدت دار شده است. اما اگر جانی مرتکب جنایت عمدی شود مستحق چنان تخفیفی نیست. نیز حدیثی از ابن عباس رضی الله عنهما به صورت مرفوع روایت شده است: «لا تحمل العاقله عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً ولا ما جنی المملوک» (البیهقی الخسروجردی، ۱۴۲۴ ق - ۲۰۰۳ م، ج ۸، ص ۱۸۲، رقم ۱۶۳۶۱ و ۱۶۳۶۴).

«عاقله دیه عمدی یا دیه ای که از طرق مصالحه بر ذمه جانی گذاشته شده باشد، یا دیه ای که با اعتراف ثابت شده باشد و نه دیه ای که برده مرتکب شده باشد را متحمل نخواهد شد».

در نزد احناف در جنایت عمد، دیه از مال پدر و جد که جانی هستند، در سه سال است پرداخت می شود. زیرا در قتل عمد، جانی به تنهایی متحمل دیه خواهد شد (المروزی، ۱۴۲۰ ق - ۲۰۰۰ م، ص ۴۲۵-۴۲۶؛ شیخی زاده، بی تا، ج ۲، ص ۶۳۷-۶۴۲). سرخسی برای توجیه مؤجل و مدت دار بودن دیه می گوید: «این غرامت به خاطر قتل نفس واجب شده است بنابراین مؤجل است. همانگونه که اگر به خاطر قتل خطا و شبه عمد واجب شده بود اینگونه بود. این به آن دلیل است که متلف شرعاً مال به

حساب نمی‌آید و شرع دیه نفس را به صورت مدت دار در سه سال قرار داده است» (السرخسی، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، ج ۲۶، ص ۹۲-۹۳).

روایتی از امام احمد و زهری می‌گوید دیه در چهار سال پرداخت می‌شود. دلیل این قول روایتی از سائل بن یزید است: «كَانَتِ الدِّيَةُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ: أَرْبَعَةُ أَسْنَانٍ، خَمْسَةُ وَعِشْرِينَ حَقَّةً، وَخَمْسَةُ وَعِشْرِينَ جَذَعَةً، وَخَمْسَةُ وَعِشْرِينَ بَنَاتِ لَبُونٍ، وَخَمْسَةُ وَعِشْرِينَ بَنَاتِ مَخَاضٍ» (الطبرانی، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، ج ۷، ص ۱۵۰، رقم ۶۶۶۴؛ البیهقی الخسروجردی، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، ج ۸، ص ۱۳۶، رقم ۱۶۱۷۳).

«دیه در زمان پیامبر صلی الله علیه وسلم صد شتر بود که در طول چهار سال پرداخت می‌شد. بیست و پنج حقه، بیست و پنج جذعه، بیست و پنج بنت لبون و بیست و پنج بنت مخاض»

مبحث دوم؛ احکام والدین در رابطه با دیه از منظر قانون:

قانون کشور ایران، متأثر از فقه اسلامی و به ویژه فقه امامیه است بنابراین طبیعی است که بیشترین مشابهت را با فقه امامیه خواهد داشت مطابق قانون پدر یا جد پدری که فرزند خویش را به قتل برساند محکوم به پرداخت دیه به ورثه مقتول است. در ماده ۴۴۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ آمده است: «دیه مقدر، مال معینی است که در شرع مقدس به سبب جنایت عمدی بر نفس، عضو یا منفعت، یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، مقرر شده است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۴۴۸). در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ نیز آمده بود: «پدر یا جد پدری که فرزند خود را بکشد قصاص نمی‌شود و به پرداخت دیه قتل به ورثه مقتول و تعزیر محکوم خواهد شد» (ق.م.ا، ۱۳۷۰، ماده ۲۲۰). در نظر مشورتی اداره حقوقی قوه قضائیه نیز این مطلب مورد تأکید قرار گرفته است. «عدم اجرای قصاص در مورد پدر به معنای ممنوعیت تعقیب کیفری وی نیست بلکه مراحل تعقیب وی انجام پذیرفته و النهایه به جای قصاص (در صورت محکومیت) از وی دیه اخذ می‌گردد». (نظریه مشورتی شماره ۶۷/۹۰/۱/۶۸ اداره حقوقی قوه قضائیه).

مطابق قانون دیه‌ای که پدر در ازای فرزند مقتول خویش می‌پردازد به ورثه مقتول به جز جانی که همان پدر، تعلق می‌گیرد.

قتل عمد چه بالمباشره و چه بالتسبیب و چه به صورت انفرادی یا با مشارکت دیگری، از موانع ارث است. در ماده ۸۸۰ قانون مدنی آمده است: «قتل از موانع ارث است بنابراین کسی که مورث خود را عمداً بکشد از ارث او ممنوع می‌شود اعم از این که قتل بالمباشره باشد یا بالتسبیب و منفردا باشد یا به شرکت دیگری» (قانون مدنی، ۱۳۷۰، ماده ۸۸۰).

در ماده ۸۸۱ قانون مدنی اصلاحی ۱۳۷۰/۸/۱۴ آمده است: «در صورتی که قتل عمدی مورث به حکم قانون یا برای دفاع باشد مفاد ماده فوق مجری نخواهد بود» (قانون مدنی، ۱۳۰۷، ماده ۸۸۱ اصلاحی ۱۳۷۰).

در ماده ۴۵۱ قانون مجازات اسلامی نیز آمده است: «در صورتی که قاتل از ورثه مقتول باشد چنانچه قتل عمدی باشد از اموال و دیه مقتول و در صورتی که خطای محض یا شبه عمدی باشد از دیه وی ارث نمی‌برد. در موارد فقدان وارث دیگر مقام رهبری وارث است» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۴۵۱).

گفتنی است که ثبوت دیه بر ذمه قاتل در این حالت وابسته به رضایت قاتل که همان پدر باشد نیست، زیرا اخذ رضایت قاتل عمدی برای تبدیل قصاص به دیه مشروط به ثبوت قصاص و امکان اجرای آن است در حالی که در این مورد، قصاص بر پدر ثابت نیست. اما اخذ دیه از وی با درخواست ولی دم و بدون اخذ رضایت وی انجام می‌شود. این حکم از ماده ۴۵۰ قانون مجازات اسلامی که می‌گوید: «در جنایت عمدی، خطای محض و جنایت عمدی که قصاص در آن جایز یا ممکن نیست، در صورت درخواست مجنی علیه یا ولی دم دیه پرداخت می‌شود، مگر به نحو دیگری مصالحه شود» (ق.م.ا، ۱۳۹۲، ماده ۴۵۰).

نتیجه گیری:

❖ هر یک از والدین در صورت زنا، با فرزند خویش محکوم به مجازات اعدام است، اما در صورت زناى والدین طبعی با فرزندى که متولد از زنا است با والدین طبعی همانند اجنبی رفتار می شود، و شرایطی مانند احصان را برای آنها در نظر می گیرند.

❖ اگر چه مجازات مستقلى برای لواط با فرزند در فقه و قانون وجود ندارد، اما با توجه به قیاس بر زناى با فرزند و نیز به دلیل نگاه به کلیات شرع به عنوان جنایتی که همراه با خیانت است سخت ترین مجازات ممکن را برای این لواط با فرزند در نظر گرفت، مجازات این عمل با فرزند در هر صورت قتل است و شرط احصان برای آن رعایت نمی شود. می توان این تشدید در مجازات را با توجه به نظر فقهای که مجازات لواط را در هر صورت اعدام می دانند اعمال کرد.

❖ در مجازات قذف، رابطه والدین با فرزند، مسقط حد قذف است، مگر آن که یقین شود که قذف با سوء نیت و جهت خدشه دار نمودن آبروی فرزند انجام گرفته است که در این صورت می توان حد قذف را بر والدین اعمال کرد.

❖ به نظر می رسد، حد سرقت بر والدین اعمال نمی شود، این اسقاط حد به دلایل متعدد است، مانند استناد به آیاتی که دلالت بر احترام به پدر و مادر دارند، برخی احادیث که شبهه مالکیت در مال فرزند ایجاد می کنند، یا اجازه برداشتن از اموال فرزند را می دهند، قاعده درأ و شبهه وجوب نفقه.

❖ در قصاص رابطه والدین با فرزندان خود بزرگترین شبهه بر غیر عمد بودن قتل است و بنابراین مسقط قصاص می باشد، مگر آن که به سوء نیت والدین یقین گردد، به عنوان مثال والدین خود به سوء نیت و تعمد خویش اذعان کنند یا فرزند را به گونه فجیعی به قتل برسانند مانند آن که وی را ذبح نمایند یا او را مثله کنند.

❖ در دیات نگارنده داوری خاصی درباره موضوع ندارد و می‌توان به نص قانون یا نظر هریک از مذاهب فقهی عمل نمود.

❖ حکم مادر نیز همانند پدر است و تفاوتی میان پدر و مادر در احکام یاد شده وجود ندارد.

❖ ملاک برای تشدید یا تخفیف مجازات نه نفس رابطه ولادت و ابوت است، بلکه ولادت و ابوت خود بزرگترین شبهه در عدم سوء نیت و تعمد در جنایت صورت گرفته بر فرزند هستند، زیرا والدین دلسوزترین افراد به نسبت فرزندان خویش هستند، و رابطه والدین با فرزند از هر رابطه‌ای بالاتر است و مشابهی ندارد. اما اگر سوء نیت و تعمد والدین محرز شد نه تنها با آنان با همانند بیگانه رفتار می‌شود بلکه در برخی موارد در مجازات ایشان تشدید هم می‌شود به عنوان مثال در مجازات زنا با فرزند، به علت محرز بودن جرم، بیشتر فقها قائل به تشدید مجازات هستند. علت این امر این است که سوء نیت و تعمد در این امر محرز است و جایی برای شبهه غیر عمدی بودن جرم باقی نمی‌ماند بلکه از چند جهت جرم پدر در این عمل سنگین تر است، زیرا علاوه بر آن که مرتکب عمل حرام و جرمی شنیع شده است، در امانتی که خداوند به او سپرده است خیانت کرده و از حسن نیت به نسبت خود سوء استفاده نموده است. از این رو در مجازات وی تشدید می‌شود. بنابراین اگر در جرائم دیگر، چنین سوء نیت و خیانتی محرز گردد با والدین همانند اجنبی رفتار می‌شود، بلکه امکان تشدید مجازات وی وجود دارد.

سخن پایانی:

در پایان پس از حمد و ثنای الهی و سپاس از همه کسانی مرا در امر نگارش پایان نامه یاری رساندند، باید اعتراف نمایم که اگر جایی به صواب رفته‌ام توفیق خداوند بوده است و اگر به خطا رفته‌ام از ضعف انسانی خودم است. از این رو از تمام کسانی که خیرخواهانه سعی در رفع خطاهای اینجانب دارند کمال تشکر را دارم و دستشان را به گرمی می‌فشارم.

این صفحات مختصر ادعا ندارد که تمام جوانب امر را بررسی نموده است، بلکه کوششی است برای درک بهتر موضوع و پرتو افکندن بر برخی جنبه‌های کمتر دیده شده، از این رو برای درک بهتر موضوع و تعمق بیشتر نگاه شرع به رابطه والدین با فرزندان پیشنهاد می‌شود احکام والدین در مجازات‌های تعزیری و احکام مدنی مربوط به والدین مورد مطالعه و بررسی مستقل قرار گیرد. والله ولی التوفیق.

والسلام علیکم ورحمة الله

منابع و مأخذ:

- ۱- القرآن الکریم.
- ۲- ابن أبی العز الحنفی، صدر الدین علی بن علی، ۱۴۲۴ ق- ۲۰۰۳ م، التنبیه علی مشکلات الهدایه، المملکة العربیة السعودیة، مکتبة الرشد ناشرون.
- ۳- ابن المنجی التنوخی الحنبلی، زین الدین المنجی بن عثمان بن أسعد، ۱۴۲۴ ق- ۲۰۰۳ م، الممتع فی شرح المقنع، مکة المکرمة-المملکة العربیة السعودیة، مکتبة الأسدی.
- ۴- ابن بابویه القمی، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، قم-ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- ۵- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، ۱۴۲۵ق - ۲۰۰۴ م، مقاصد الشریعة الاسلامیة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامیة.
- ۶- ابن عسکر البغدادی، عبدالرحمن، بن محمد، بی تا، ارشاد السالک الی اشرف المسالک، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده
- ۷- ابن ماجه القزوینی، أبو عبد الله محمد بن یزید، بی تا، سنن ابن ماجه، بی جا، دار إحياء الكتب العربیة - فیصل عیسی البابي الحلبي.
- ۸- ابن مفلح، إبراهیم بن محمد بن عبد الله بن محمد، ۱۴۱۸ ق - ۱۹۹۷ م، المبدع فی شرح المقنع، بیروت-لبنان، دار الكتب العلمیة.
- ۹- ابوالوفاء، احمد، ۱۹۷۷م، نظریة الدفع فی قانون المرافعات، الاسکندریة، بی نا.
- ۱۰- الآبی الأزهری، صالح بن عبد السميع، بی تا، الثمر الدانی شرح رساله ابن أبی زید القيروانی، بیروت-لبنان، المکتبة الثقافیة.
- ۱۱- الارديلی النجفی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳ق، مجمع الفائدة و البرهان، قم-ایران، دفتر انتشارات اسلامی.

- ۱۲- اردبیلی، محمد علی، ۱۳۹۷ش، حقوق جزای عمومی، تهران-ایران، نشر میزان.
- ۱۳- الازدی السجستانی، أبو داود سلیمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو، بی تا، سنن ابی داود، بیروت و صیدا-لبنان، المكتبة العصرية.
- ۱۴- اسحاقی، محمد، ۱۳۸۰ش، مجازات پدر و مادر در کشتن فرزند، تهران، سفیر صبح.
- ۱۵- الاصبیحی المدني، مالک بن أنس بن مالک بن عامر، ۱۴۱۲ق، موطأ الإمام مالک، بیروت-لبنان، مؤسسة الرسالة.
- ۱۶- الأصبیحی المدني، مالک بن أنس بن مالک بن عامر، ۱۴۱۵هـ - ۱۹۹۴م، المدونة، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۷- الأصفهانی، أبو القاسم الحسین بن محمد المعروف بالراغب، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، دمشق-سوریا و بیروت-لبنان، دار القلم، الدار الشامیة.
- ۱۸- آقائی نیا، حسین، ۱۳۹۲ش، جرایم علیه اشخاص (جنايات)، تهران، میزان.
- ۱۹- الأنصاری الخزرجی القرطبی، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبی بکر بن فرح شمس الدین، ۱۳۸۴ق - ۱۹۶۴م، الجامع لاحکام القرآن، القاهرة-مصر، دار الکتب المصریة.
- ۲۰- الأنصاری الرویفی الإفريقي، محمد بن مکرم بن علی، أبو الفضل، جمال الدین ابن منظور، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۲۱- الانصاری السنیکی، زکریا بن محمد بن زکریا، بی تا، أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، بی جا، دار الکتب الاسلامی.
- ۲۲- الانصاری السنیکی، زین الدین ابو یحیی زکریا بن محمد بن زکریا، بی تا، أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، بی جا، دار الکتب الاسلامی.

- ۲۳- الانصاری (ابن الرفعة)، أبو العباس نجم الدین أحمد بن محمد بن علی، ۲۰۰۹م، کفایة النبیة فی شرح التنبیة، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۲۴- آیین دادرسی کیفری، ۱۳۹۳ش.
- ۲۵- آیین دادرسی مدنی، مصوب ۱۳۷۹ش.
- ۲۶- البابر تری الرومی، محمد بن محمد بن محمود، اکمل الدین أبو عبد الله، بی تا، العناية شرح الهدایة، بیروت-لبنان، دار الفکر.
- ۲۷- الباجی، أبو الولید سلیمان بن خلف بن سعد بن آیوب بن وارث، ۱۳۳۲ق، المنتقی شرح الموطأ، مصر، مطبعة السعادة.
- ۲۸- باز، سلیم، بی تا، شرح المجلة، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۲۹- باهری و داور، محمد و علی اکبر، ۱۳۸۰ش، حقوق جزای عمومی، تهران-ایران، مجد.
- ۳۰- البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله، ۱۴۲۲ق، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم و سننه وأیامه، بی جا، دار طوق النجاة.
- ۳۱- البخاری، محمد أمین بن محمود المعروف بأمیر بادشاه الحنفی، ۱۳۵۱ ق - ۱۹۳۲ م، تیسیر التحریر، مصر، مصطفى البابي الحلبي.
- ۳۲- بخشی زاده اهری، امین، ۱۳۹۲ش، محشای قانون مجازات اسلامی از منظر دکترین و طراحان سوال، تهران، اندیشه عصر.
- ۳۳- البروجردی، السید حسین، ۱۳۷۳ش-۱۴۱۵ق، جامع احادیث الشیعة، قم-ایران، مهر.
- ۳۴- البغدادی المالکی، أبو محمد عبد الوهاب بن علی بن نصر، ۱۴۲۰ق - ۱۹۹۹م، الإشراف علی نکت مسائل الخلاف، بی جا، دار ابن حزم.
- ۳۵- البهائی، محمد بن حسین، ۱۴۲۳ق، زبدة الاصول، قم-ایران، مرصاد.

- ۳۶- البهوتی الحنبلی، منصور بن یونس بن صلاح الدین ابن حسن بن إدريس، بی تا، کشف القناع عن متن الإقناع، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۳۷- البهوتی، منصور بن یونس بن صلاح الدین ابن حسن بن إدريس، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، دقائق أولى النهی لشرح المنتهی المعروف بشرح منتهی الإرادات، بی جا، عالم الکتب.
- ۳۸- البهوتی، منصور بن یونس بن صلاح الدین ابن حسن بن إدريس، بی تا، الروض المربع شرح زاد المستقنع، بی جا، دار المؤید - مؤسسه الرساله.
- ۳۹- البوصیری، أبو العباس شهاب الدین أحمد بن أبی بکر، إتحاف الخیرة المهره بزوائد المسانید العشره، ۱۴۲۰ ق - ۱۹۹۹ م، الرياض، دار الوطن.
- ۴۰- الیهقی الخسروجردی، ابوبکر أحمد بن الحسین بن علی بن موسی، ۱۴۲۴ ق - ۲۰۰۳ م، السنن الکبری، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۴۱- الیهقی الخسروجردی، ابوبکر أحمد بن الحسین بن علی بن موسی، ۱۴۱۰ ق - ۱۹۸۹ م، السنن الصغیر، کراتشی-باکستان، جامعه الدراسات الإسلامیة.
- ۴۲- الیهقی الخسروجردی، ابوبکر أحمد بن الحسین بن علی بن موسی، ۱۴۲۴ ق - ۲۰۰۳ م، السنن الکبری، بیروت-دار الکتب العلمیة.
- ۴۳- الیهقی الخسروجردی، أحمد بن الحسین بن علی بن موسی، ۱۴۲۳ ق - ۲۰۰۳ م، شعب الإیمان، ریاض-المملکة العربیة السعودیة و بومبای-الهند، مکتبه الرشد للنشر والتوزیع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفیة.
- ۴۴- تجلیل تبریزی، ابوطالب، ۱۴۲۱ق-۱۳۷۹ش، التعليقه الاستدلاليه على تحرير الوسيلة، تهران-ایران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴۵- الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سَورَة بن موسی بن الضحاک، ۱۳۹۵ ق - ۱۹۷۵ م، مصر، شرکه مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

- ۴۶- التفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۷ق-۱۹۵۷م، شرح التلویح علی التوضیح، مصر، مکتبۂ صبیح.
- ۴۷- التیمی البغدادی، أبو محمد الحارث بن محمد بن داهر، بغیۃ الباحث عن زوائد مسند الحارث، ۱۴۱۳ق-۱۹۹۲م، المدینۃ المنورة، مرکز خدمۃ السنۃ والسیرة النبویۃ
- ۴۸- التیمی الدارمی البستی، ابوحاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، ۱۴۱۴ق-۱۹۹۳م، صحیح ابن حبان، بیروت-لبنان، مؤسسۃ الرسالة.
- ۴۹- التنوخی القیروانی، قاسم بن عیسی بن ناجی، ۱۴۲۸ق-۲۰۰۷م، شرح ابن ناجی التنوخی علی متن الرسالة لابن أبی زید القیروانی، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیۃ.
- ۵۰- الثقفی الحلبی، أحمد بن محمد بن محمد، أبو الولید، لسان الدین ابن الشُّحْنَة، ۱۳۹۳ق-۱۹۷۳م، لسان الحکام فی معرفۃ الاحکام، القاهرة-مصر، البابى الحلبي.
- ۵۱- الجعفی العاملی (شهید الثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹ق، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم-ایران، مؤسسۃ المعارف الاسلامیۃ.
- ۵۲- الجعفی العاملی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضۃ البهیۃ فی شرح اللمعۃ الدمشقیۃ، قم-ایران، کتابفروشی داوری.
- ۵۳- الجرجانی، علی بن محمد بن علی، ۱۴۰۳ق-۱۹۸۳م، التعریفات، بیروت، دار الکتب العلمیۃ.
- ۵۴- الجزیری، عبد الرحمن بن محمد عوض، ۱۴۲۴ق-۲۰۰۳م، الفقه علی المذاهب الأربعة، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیۃ.
- ۵۵- الجصاص الرازی، أحمد بن علی أبو بکر، ۱۴۱۵ق-۱۹۹۴م، أحکام القرآن، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیۃ.

۵۶- الجماعیلی المقدسی ثم الدمشقی الحنبلی، أبو محمد موفق الدین عبد الله بن أحمد بن محمد بن محمد بن قدامة، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۴ م، الکافی فی فقه الإمام أحمد، بیروت- لبنان، دار الکتب العلمیة.

۵۷- الجماعیلی المقدسی ثم الدمشقی الحنبلی، أبو محمد موفق الدین عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ۱۳۸۸ ق - ۱۹۶۸ م، المغنی، القاهرة-مصر، مکتبة القاهرة.

۵۸- الجوزیة، أبو عبد الله محمد بن أبی بکر بن آیوب بن سعد شمس الدین ابن قیم، ۱۴۱۸ ق - ۱۹۹۷ م، الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی أو الداء والدواء، المغرب، دار المعرفة.

۵۹- الجوزیة، أبو عبد الله محمد بن أبی بکر بن آیوب بن سعد شمس الدین ابن قیم، ۱۴۰۳ ق - ۱۹۸۳ م، روضة المحبین ونزهة المشتاقین، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.

۶۰- الجوهری الفارابی، أبو نصر إسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق - ۱۹۸۷ م، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، بیروت-لبنان، دار العلم للملایین.

۶۱- الحجاوی المقدسی الصالحی، ابو النجا شرف الدین موسی بن أحمد بن موسی بن سالم بن عیسی بن سالم، بی تا، الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل، بیروت-لبنان، دار المعرفة.

۶۲- الحجاوی المقدسی ثم الصالحی، شرف الدین أبو النجا، موسی بن أحمد بن موسی بن سالم بن عیسی بن سالم، بی تا، زاد المستقنع فی اختصار المقنع، الرياض- المملكة العربیة السعودیة، دار الوطن للنشر.

۶۳- حجتی، مهدی، ۱۳۸۰ ش، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی، تهران، ققنوس.

۶۴- الحدادی العبادی الزبیدی الیمنی الحنفی، أبو بکر بن علی بن محمد، ۱۳۲۲ ق، الجوهرة النيرة، بی جا، المطبعة الخيرية.

- ۶۵- الحرائی، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، ۱۴۱۶ق- ۱۹۹۵م، مجموع الفتاوی، المدینة النبویة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ۶۶- الحسینی الحصنی، تقی الدین أبو بکر بن محمد بن عبد المؤمن بن حریز بن معلی، ۱۹۹۴م، کفایة الأخیار فی حل غایة الإختصار، دمشق، دار الخیر.
- ۶۷- حسینی الشیرازی، محمد، بی تا، الفقه (کتاب القصاص) قم-ایران، دار القرآن حکیم.
- ۶۸- الحسینی العاملی، السید محمد جواد، بی تا، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة، قم-ایران، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ۶۹- الحکیم الطباطبائی، السید محسن، ۱۳۹۱ق، مستمسک العروة الوثقی، بی جا، دار احیاء التراث العربی.
- ۷۰- الحکیم، السید عبدالصاحب، بی تا، منتقى الاصول، بی جا، مطبعة الامیر.
- ۷۱- الحکیم، السید محسن، ۱۴۱۰ق، منهج الصالحین، بیروت-لبنان، دار التعارف للمطبوعات.
- ۷۲- الحکیم، محمد تقی، ۱۴۳۱ق-۲۰۱۰م، الاصول العامة للفقه القارن، طهران-ایران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة-معاونیة الثقافیة، مرکز الدراسات العلمیة.
- ۷۳- الحلبي، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین بن عبيدالله بن عبدالله بن محمد، ۱۴۰۳ق، الکافی فی الفقه، اصفهان-ایران، مکتبه امیر المؤمنین، علیه السلام.
- ۷۴- الحلبي، السید حمزة بن علی بن زهرة، ۱۴۱۷ق، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، قم-ایران، مؤسسه الامام الصادق.
- ۷۵- الحلبي الاسدی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم-ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- ۷۶- الحلّی الهذلی، نجم الدین ابی القاسم جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید، بی تا، معارج الاصول، قم-ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ۷۷- الحلّی الهذلی، نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی، ۱۴۱۰ق، مختصر النافع فی فقه الامامیه، تهران-ایران، قسم الدراسات الاسلامیه فی مؤسسه البعثه.
- ۷۸- الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۲۳ق، تذکره الفقهاء، قم-ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ۷۹- الحلّی، حسن بن یوسف بن مطهر الاسدی، ۱۴۱۰ق، ارشاد الازدهان الی احکام الايمان، قم-ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- ۸۰- الحلّی، حسن بن یوسف بن مطهر الاسدی، ۱۴۱۳ق، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم-ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- ۸۱- الحلّی، حسن بن یوسف بن مطهر الاسدی، ۱۴۲۰ق، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، قم-ایران، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- ۸۲- الحلّی، فخرالمحققین محمد بن الحسن بن یوسف بن المطهر، ۱۳۸۹ش، ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، قم-ایران، مؤسسه اسماعیلیان.
- ۸۳- الحلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ۱۴۰۸ق، قم-ایران، مؤسسه اسماعیلیان.
- ۸۴- الحمادی، حسن، ۱۴۲۰ق، ۲۰۰۰م، نظریه حقیه الحکم القضائی فی الشریعه الاسلامیه، عمان-اردن، بی نا.پ
- ۸۵- الخرشی المالکی، محمد بن عبد الله، بی تا، شرح مختصر خلیل، بیروت-لبنان، دار الفكر.

- ۸۶- الخرقی، أبو القاسم عمر بن الحسین بن عبد الله، ۱۴۱۳ق - ۱۹۹۳م، متن الخرقی علی مذهب ابی عبد الله أحمد بن حنبل الشیبانی، بی جا، دار الصحابة للتراث.
- ۸۷- خلاف، عبد الوهاب، بی تا، علم اصول الفقه: خلاصه تاریخ التشریع الاسلامی، مصر، مطبعة المدنی.
- ۸۸- خمینی، روح الله، ۱۳۸۵ش، تحریر الوسيلة (ترجمه فارسی)، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۸۹- الخن والبغا والشربجی، مصطفى ومصطفی وعلی، ۱۴۱۳ق - ۱۹۹۲م، الفقه المنهجی علی مذهب الإمام الشافعی رحمه الله تعالی، دمشق، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- ۹۰- الخوئی، ابوالقاسم بن علی اکبر بن هاشم، بی تا، موسوعة الامام الخوئی، بی جا، مؤسسه الخوئی الاسلامیة.
- ۹۱- الخوئی، ابوالقاسم بن علی اکبر، ۱۴۲۲ق، مبانی تکملة المنهاج، قم-ایران، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- ۹۲- الخوئی، ابوالقاسم بن علی اکبر، بی تا، مصباح الفقاهة، بی جا، بی نا.
- ۹۳- الدارقطنی البغدادی، أبو الحسن علی بن عمر بن أحمد بن مهدی، سنن دارقطنی ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۴م، بیروت-لبنان، مؤسسه الرسالة.
- ۹۴- دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۶۲الی ۱۴۰۰ش، تهران-ایران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- ۹۵- الدسوقي المالکی، محمد بن أحمد بن عرفة، بی تا، حاشیة الدسوقي علی الشرح الكبير، بیروت-لبنان، دار الفكر.
- ۹۶- الدمشقی الحنفی، ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت-لبنان، دار الفكر.
- ۹۷- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳ش، لغت نامه، تهران-ایران، نشر دانشگاه تهران.

۹۸- الرازی الحنفی، زین الدین أبو عبد الله محمد بن أبی بکر بن عبد القادر، ۱۴۲۰ق - ۱۹۹۹م، مختار الصحاح، بیروت وصیدا-لبنان، المكتبة العصرية والدار النموذجية.

۹۹- الرملى، شمس الدين محمد بن أبی العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، ۱۴۰۴ق - ۱۹۸۴م، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت-لبنان، دار الفكر.

۱۰۰- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، بی تا، تاج العروس من جواهر القاموس، بی جا، دار الهداية.

۱۰۱- الزرقاء، احمد بن محمد، ۱۴۰۶هـ - ۱۹۸۹م، شرح قواعد الفقهية، دكتور عبدالستار ابو غدة، چاپ دوم، دمشق-سوريه، دارالقلم.

۱۰۲- الزرقاني المصري، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد، ۱۴۲۲ق - ۲۰۰۲م، شرح الزرقاني على مختصر خليل، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية.

۱۰۳- الزرقاني المصري، محمد بن عبد الباقي، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۳م، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

۱۰۴- الزهراني، ابراهيم عبدالله، ۲۰۱۴، ج ۴۱، شماره ۲، عنوان (احكام قتل الوالد ولده عمدا في الفقه الاسلامي)، الجامعة الاردنية، دراسات علوم الشريعة و القانون.

۱۰۵- الزيلعي الحنفی، عثمان بن علی بن محجن البارعی، فخر الدين، ۱۳۱۳ق، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشُّلبي، بولاق، قاهرة-مصر، المطبعة الكبرى الأميرية.

۱۰۶- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، بيروت-لبنان، مؤسسة الريان.

۱۰۷- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، ۱۴۱۸هـ - ۱۹۹۷م، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي،

بیروت-لبنان و جدّه-السعودیّه، مؤسسه الريان للطباعة والنشر، دار القبلة للثقافة الإسلامية.

۱۰۸- السبزواری، السيد عبدالعلی، ۱۴۱۳ق، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم-ایران، مؤسسه المنار.

۱۰۹- السبکی، تقی الدین أبو الحسن علی بن عبد الکافی وأبو نصر عبد الوهاب، ۱۴۱۶ق - ۱۹۹۵م، الإبهاج فی شرح المنهاج، بیروت، دار الکتب العلمیّه.

۱۱۰- السرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سهل شمس الأئمه، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م، المبسوط، بیروت-لبنان، دار المعرفة.

۱۱۱- السُّغْدی حنفی، أبو الحسن علی بن الحسین بن محمد، ۱۴۰۴ق - ۱۹۸۴م، التتف فی الفتاوی، عمان-الأردن و بیروت-لبنان، دار الفرقان ومؤسسه الرساله.

۱۱۲- السفارینی، شمس الدین أبو العون محمد بن أحمد بن سالم، ۱۴۲۸ق - ۲۰۰۷م، کشف اللثام شرح عمده الأحکام، الكويت و سوريا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية و دار النوادر.

۱۱۳- السیواسی، ابن همام کمال الدین محمد بن عبد الواحد، بی تا، فتح القدير، بیروت، دار الفکر.

۱۱۴- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ۱۴۱۱هـ - ۱۹۹۰م، الاشباه و النظائر، بیروت-لبنان، دارالکتب العلمیّه.

۱۱۵- السیوطی الرحیانی ثم الدمشقی الحنبلی، مصطفی بن سعد بن عبده، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، مطالب أولى النهی فی شرح غایه المنتهی، بی جا، المکتب الاسلامی.

۱۱۶- الشافعی المطلبی القرشی المکی، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف، ۱۴۲۵ق - ۲۰۰۴م، مسند الإمام الشافعی (ترتیب سنجر)، الكويت، شركة غراس للنشر والتوزيع.

- ۱۱۷- الشافعی المطلبی القرشی المکی، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف؛ ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م، الام، بیروت- لبنان، دار المعرفة.
- ۱۱۸- الشربینی، شمس الدین محمد بن أحمد الخطیب، بی تا، الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع، بیروت-لبنان، دار الفکر.
- ۱۱۹- الشربینی، شمس الدین، محمد بن أحمد الخطیب، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م، مغنی المحتاج إلی معرفة معانی ألفاظ المنهاج، بیروت-لبنان، دارالکتب العلمیة.
- ۱۲۰- شکری و سیروس، رضا و قادر، ۱۳۸۷ش، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوق کنونی، تهران، مهاجر.
- ۱۲۱- الشنقیطی، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، بیروت-لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۱۲۲- الشوکانی الیمنی، محمد بن علی بن محمد بن عبد الله، ۱۳۹۶ق، القول المفید فی أدلة الاجتهاد والتقلید، الكويت، دار القلم.
- ۱۲۳- الشوکانی الیمنی، محمد بن علی بن محمد بن عبد الله، ۱۴۱۳ق - ۱۹۹۳م، نیل الأوطار، مصر، دار الحديث.
- ۱۲۴- الشوکانی الیمنی، محمد بن علی بن محمد بن عبد الله، بی تا، السیل الجرار المتدفق علی حدائق الأزهار، بیروت-لبنان، دار ابن حزم.
- ۱۲۵- الشیبانی، أبو عبد الله محمد بن الحسن، ۱۴۰۶ق، الجامع الصغیر و شرحه النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر للکنوی الهندی، بیروت-لبنان، عالم الکتب.
- ۱۲۶- الشیبانی، أحمد بن محمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بی جا، مؤسسة الرسالة.

- ۱۲۷- شیخی زاده (داماد افندی)، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سلیمان، بی تا، بیروت-لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲۸- الشیرازی، أبو اسحاق إبراهيم بن علی بن یوسف، بی تا، المهدب فی فقه الإمام الشافعی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۱۲۹- صانعی، یوسف، ۱۳۸۲ش، فقه الثقلین، قم- مؤسسه عروج.
- ۱۳۰- الصدر، السید محمد باقر، ۱۴۰۶ق- ۱۹۸۶م، دروس فی علم الأصول، بیروت-لبنان، دار الکتب اللبنانی، مکتبه المدرسه بیروت.
- ۱۳۱- الصعیدی العدوی، أبو الحسن علی بن أحمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق- ۱۹۹۴م، حاشیه العدوی علی شرح کفایه الطالب الربانی، بیروت-لبنان، دار الفکر.
- ۱۳۲- الضبی الطهمانی النیسابوری، أبو عبد الله الحاکم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدویه بن نعيم بن الحكم، ۱۴۱۱ق- ۱۹۹۰م، بیروت-لبنان، دارالکتب العلمیة.
- ۱۳۳- الطباطبائی، السید علی بن محمد علی، ۱۴۱۸ق، ریاض المسائل، قم-ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
- ۱۳۴- الطباطبائی، محمد بن علی، بی تا، کتاب المناهل، قم-ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
- ۱۳۵- الطبرانی اللخمی الشامی، ابوالقاسم سلیمان بن أحمد بن ایوب بن مطیر، بی تا، المعجم الأوسط، القاهرة-مصر، دار الحرمین.
- ۱۳۶- الطبرانی اللخمی الشامی، بی تا، المعجم الكبير، القاهرة، مکتبه ابن تیمیة (ویشمل القطعه التي نشرها لاحقا المحقق الشيخ حمدي السلفي من المجلد ۱۳، ۱۴۱۵ق- ۱۹۹۴م، الرياض، دار الصمیعی).
- ۱۳۷- الطبری الآملی، محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب، ۱۴۲۰ق- ۲۰۰۰م، جامع البیان فی تأویل القرآن، بی جا، مؤسسه الرساله.

- ۱۳۸- الطرابلسی، عبدالعزيز بن براج، ۱۴۰۶ق، المذهب، قم-ایران، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۳۹- الطوسی، ابن حمزه محمد بن علی، ۱۴۰۸ق، الوسيلة، قم-ایران، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۱۴۰- الطوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، ۱۳۶۵، تهذیب الاحکام، تهران-ایران، دار الکتب العلمیه.
- ۱۴۱- الطوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران-ایران، مکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- ۱۴۲- الطوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، ۱۴۰۰ق، النهايه، بیروت-لبنان، دار الکتب الاسلامی.
- ۱۴۳- الطوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، ۱۴۰۷ق، الخلاف، قم-ایران، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۴۴- الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی بن الحسن، بی تا، الرسائل العشر، قم-ایران، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۴۵- الطیار، عبدالله بن محمد بن احمد، ۱۴۲۹ ق - ۱۴۳۲ق، وبل الغمامه فی شرح عمده الفقه لابن قدامه، الرياض-المملكه العربیه السعودیه، دار الوطن للنشر و التوزيع.
- ۱۴۶- الطیالسی البصری، أبو داود سلیمان بن داود بن الجارود، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، مسند أبی داود الطیالسی، مصر، دار هجر.
- ۱۴۷- العاملی، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن مکی بن محمد (الشهید الاول)، بی تا، القواعد الفوائد، قم، مکتبه المفید.
- ۱۴۸- العاملی، محمد بن الحسن الحر، ۱۳۶۷ش، وسائل الشیعہ، تهران-ایران، مکتبه الاسلامیه.

- ۱۴۹- العاملی، محمد بن جمال الدین، بی تا، اللمعة الدمشقیة، بی جا، دار الفکر.
- ۱۵۰- العبسی، أبو بکر بن أبی شیبة عبد الله بن محمد بن إبراهیم بن عثمان بن خواستی، ۱۴۰۹ق، المصنف فی الأحادیث والآثار، الرياض، مكتبة الرشد.
- ۱۵۱- العثیمین، محمد بن صالح بن محمد، ۱۴۲۲ - ۱۴۲۸ق، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، بی جا، دار ابن الجوزی.
- ۱۵۲- العجلی الحلی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن منصور بن احمد بن ادريس، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم-ایران، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ۱۵۳- العسقلانی، ابن حجر احمد بن علی، ۱۴۱۹م، التلخیص الحیر، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۵۴- علیش، محمد بن أحمد بن محمد، ۱۴۰۹ق-۱۹۸۹م، منح الجلیل شرح مختصر خلیل، بیروت-لبنان، دار الفکر.
- ۱۵۵- علیش، محمد بن أحمد بن محمد، بی تا، فتح العلی المالک فی الفتوی علی مذهب الإمام مالک، بیروت-لبنان، دار المعرفة.
- ۱۵۶- العمرانی الیمنی الشافعی، أبو الحسین یحیی بن أبی الخیر بن سالم، ۱۴۲۱ق- ۲۰۰۰م، البیان فی مذهب الإمام الشافعی، جدة-السعودية، دار المنهاج.
- ۱۵۷- العینی، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسی بن أحمد بن حسین الغیتابی الحنفی بدر الدین، ۱۴۲۰ق - ۲۰۰۰م، البنية شرح الهدایة، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۵۸- الغزالی الطوسی، أبو حامد محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق- ۱۹۹۳م، المستصفی من علم الاصول، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۵۹- الفاضل الآبی الیوسفی، حسن بن ابی طالب، بی تا، کشف الرموز، مؤسسه النشر الإسلامی.

- ۱۶۰- الفاضل الهندی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶ق-۱۴۲۴ق، کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۶۱- فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۴۲۲ق-۱۳۸۱ش، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة الحدود، قم-ایران، مرکز فقه الاثمة الاطهار.
- ۱۶۲- الفراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، العین، بیروت، دار ومکتبه الهلال.
- ۱۶۳- الفرغانی المرغینانی، علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل، بی تا، الهدایة فی شرح بدایة المبتدی، بیروت-لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۶۴- الفیروزآبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب، ۱۴۲۶ق - ۲۰۰۵م، القاموس المحيط، بیروت، مؤسسه الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- ۱۶۵- قاضی زاده، أحمد بن محمود الأدرنوی، شمس الدین، بی تا، نتائج الأفكار تکملة فتح القدير لابن الهمام، بیروت-لبنان، دار الفكر.
- ۱۶۶- قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۲ش.
- ۱۶۷- قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰ش.
- ۱۶۸- قانون مدنی، ۱۳۰۷/۲/۱۸ش
- ۱۶۹- القرافی، أبو العباس شهاب الدین أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، ۱۹۹۴م، الذخيرة، بیروت-لبنان، دار الغرب الإسلامی.
- ۱۷۰- القرافی، أبو العباس شهاب الدین أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، بی تا، أنوار البروق فی أنواء الفروق، بی جا، عالم الكتب.
- ۱۷۱- القرشی البصری ثم الدمشقی، أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت-لبنان، دار الكتب العلمیة.
- ۱۷۲- القرشی التیمی التونسی، ابن بزیة أبو محمد وأبو فارس عبد العزیز بن إبراهيم بن أحمد، ۱۴۳۱ق - ۲۰۱۰م، روضة المستیین فی شرح کتاب التلقین، بیروت-لبنان، دار ابن حزم.

- ۱۷۳- القرطبی، أبو الولید محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ۱۴۲۵ق- ۲۰۰۴م، بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، القاهرة-مصر، دارالحديث.
- ۱۷۴- القزوينی الرازی، أحمد بن فارس بن زکریاء، ۱۳۹۹ق- ۱۹۷۹م، معجم مقایس اللغة، بیروت، دار الفکر.
- ۱۷۵- القشیری (ابن دقیق العید) محمد بن علی بن وهب بن مطیع أبو الفتح تقی الدین، بی تا، إحکام الإحکام شرح عمدة الأحکام، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية.
- ۱۷۶- القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج، بی تا، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بیروت-لبنان، دار إحياء التراث العربی.
- ۱۷۷- القمی، علی بن بابویه، ۱۴۰۶ق، فقه الرضا، قم-ایران، مؤسسه آل البيت.
- ۱۷۸- القمی، میرزا محمد حسن، ۱۴۱۰، قوانین الاصول، قم-ایران، مکتبه العلیمة.
- ۱۷۹- القیروانی، عبدالله بن عبدالرحمن، بی تا، متن الرسالة، ص: ۱۲۹، بیروت، دار الفکر.
- ۱۸۰- الکرمی المقدسی، مرعی بن یوسف بن أبی بکر بن أحمد، ۱۴۲۵ق- ۲۰۰۴م، دلیل الطالب لنیل المطالب، الرياض-المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- ۱۸۱- الکاسانی، علاء الدین، أبو بکر بن مسعود بن أحمد، ۱۴۰۶ق- ۱۹۸۶م، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۸۲- الکرکی، نورالدین علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم-ایران، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ۱۸۳- الکشناوی، أبو بکر بن حسن بن عبد الله، بی تا، أسهل المدارک شرح إرشاد السالک فی مذهب إمام الأئمة مالک، بیروت-لبنان، دار الفکر.

- ۱۸۴- الکلبی الغرناطی، ابن جزی أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، القوانين الفقهیة، بی جا، بی نا.
- ۱۸۵- الکلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الاصول من الکافی، تهران-ایران، دار الکتب الاسلامیة.
- ۱۸۶- کیا الهراسی الطبری الشافعی، ابو الحسن عمادالدین علی بن محمد بن علی، ۱۴۰۵ق، احکام القرآن، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۸۷- الکلبایگانی، السید محمد رضا، ۱۴۱۲ق-۱۳۷۲ش، الدر المنضود فی احکام الحدود، قم-ایران، دار القرآن الکریم.
- ۱۸۸- گلدزیان، ایرج، ۱۳۸۳ش، محشای قانون مجازات اسلامی بر مبنای قانون مصوب ۱۳۷۰، تهران، مجد.
- ۱۸۹- گلدزیان، ایرج، ۱۳۹۲، محشای قانون مجازات اسلامی بر مبنای قانون مصوب ۱۳۹۲/۲/۱، تهران، مجد.
- ۱۹۰- الماوردی، أبو الحسن علی بن محمد بن محمد بن حبيب البصری البغدادی، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۹ م، الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۹۱- المبارکفوری، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم، بی تا، تحفه الأحوذی بشرح جامع الترمذی، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۱۹۲- المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بی جا، مؤسسه الوفاء.
- ۱۹۳- المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، بی جا، دار الکتب الاسلامیة.
- ۱۹۴- المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، بی جا، دار الکتب الاسلامیة.

- ۱۹۵- مجموعه من المؤلفين، ۱۴۲۴ق، الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ۱۹۶- محقق داماد، سيد مصطفی، ۱۳۸۳ش، قواعد فقه (بخش جزایی)، تهران- ایران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- ۱۹۷- المرداوی، علاء الدین أبو الحسن علی بن سلیمان بن أحمد، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، القاهرة- جمهورية مصر العربية، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- ۱۹۸- المرعشی النجفی، ۱۴۱۵ق، القصاص علی ضوء القرآن و السنة، قم- ایران، مکتبه مرعشی النجفی.
- ۱۹۹- المروزی السمعانی التیمی، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد، ۱۴۱۸ق- ۱۹۹۹م، قواطع الأدلة فی الأصول، بیروت- لبنان، دار الکتب العلمیة
- ۲۰۰- المروزی، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج، ۱۴۲۰ق - ۲۰۰۰م، اختلاف الفقهاء، الرياض- المملكة العربية السعودية، أضواء السلف.
- ۲۰۱- المزنی، إسماعیل بن یحیی بن إسماعیل أبو إبراهيم، ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م، مختصر المزنی، بیروت- لبنان، دار المعرفة.
- ۲۰۲- المصری، زین الدین بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجیم، بی تا، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بی جا، دار الكتاب الاسلامی.
- ۲۰۳- المظفر، محمد رضا، ۱۳۷۰ش، اصول الفقه، قم- ایران، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲۰۴- معین، محمد، بی تا، فرهنگ فارسی یک جلدی کامل، تهران- ایران، انتشارات ساحل.

- ۲۰۵- المفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، المقنعة، قم-ایران، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- ۲۰۶- مقاله، قدرتی و حاجعلی، فاطمه و فریبا، ۱۳۹۱ش، دوره ۴۴، شماره ۱، بررسی مبانی فقهی حکم قصاص مادر، فقه و اصول (مطالعات اسلامی سابق).
- ۲۰۷- المقدسی الرامینی ثم الصالحی الحنبلی، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج أبو عبد الله شمس الدین، ۱۴۲۴هـ - ۲۰۰۳م، الفروع ومعه تصحیح الفروع لعلاء الدین علی بن سلیمان المرداوی، بیروت-لبنان، مؤسسه الرسالة.
- ۲۰۸- ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علی، بی تا، درر الحکام شرح غرر الأحکام، بیروت-لبنان، دار إحياء الكتب العربیة.
- ۲۰۹- المنجی الأنصاری الخزرجی، جمال الدین أبو محمد علی بن أبی یحیی زکریا بن مسعود، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۴م، الباب فی الجمع بین السنة والكتاب، دمشق-بیروت، دار القلم، و الدار الشامیة.
- ۲۱۰- منتظری، حسینعلی، ۱۳۷۳ش، رساله استفتائات، تهران، تفکر.
- ۲۱۱- المواق العبدری الغرناطی، محمد بن یوسف بن أبی القاسم بن یوسف، ۱۴۱۶ق - ۱۹۹۴م، التاج والإکلیل لمختصر خلیل، بیروت-لبنان، دار الكتب العلمیة.
- ۲۱۲- الموسوی الاردبیلی، عبدالکریم، ۱۳۷۹، فقه المضاربة، قم-ایران، جامعه مفید-مؤسسه النشر.
- ۲۱۳- الموسوی البجنوردی، السید حسن، ۱۳۷۷ش، القواعد الفقهیة، قم-ایران، نشر هادی.
- ۲۱۴- الموسوی الخمینی، روح الله، ۱۳۹۰، تحریر الوسیلة، النجف الاشرف، دار الكتب العلمیة.
- ۲۱۵- الموسوی الروضاتی، احمد، ۱۴۳۲ق - ۲۰۱۱م - ۱۳۹۰ش، اجماعات فقهاء الامامیة، بیروت-لبنان، شركة الاعلامی للمطبوعات.

- ۲۱۶- الموسوی، الشریف ابوالقاسم علی بن الحسین بن موسی بن محمد، ۱۴۱۵ق، الانتصار فی انفرادات الامامیة، قم-ایران، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۱۷- الموصلی البلدحی، عبد الله بن محمود بن مودود، ۱۳۵۶ق - ۱۹۳۷م، الاختیار لتعلیل المختار، القاهرة-مصر، مطبعة الحلبي.
- ۲۱۸- میر محمد صادقی، حسین، ۱۳۹۲ش، حقوق کیفری اختصاصی اجرایم علیه اشخاص، تهران، میزان.
- ۲۱۹- النجفی الجواهری، محمد حسن بن باقر بن عبدالرحیم، ۱۳۶۲ش، جواهر الکلام، بیروت-لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۲۰- النسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علی، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائی، حلب-سوريا، مكتب المطبوعات الإسلامية.
- ۲۲۱- النسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علی، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۱م، السنن الكبرى، بیروت-لبنان، مؤسسة الرسالة.
- ۲۲۲- النفراوی الأزهری المالکی، أحمد بن غانم (أو غنیم) بن سالم ابن مهنا شهاب الدين، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م، الفواکه الدوانی علی رسالته ابن أبی زید القيروانی، بیروت-لبنان، دار الفكر.
- ۲۲۳- النفزی القيروانی المالکی، أبو محمد عبد الله بن (أبی زید) عبد الرحمن، ۱۹۹۹م، النّوادر والزّیادات علی مآ فی المدوّنة من غیرها من الأمّهات، بیروت-لبنان، دار الغرب الاسلامی.
- ۲۲۴- النمری القرطبی، أبو عمر یوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، ۱۴۰۰ق - ۱۹۸۰م، الکافی فی فقه أهل المدينة، الرياض-المملكة العربية السعودية، مكتبة الرياض الحديثة.

- ۲۲۵- النمری القرطبی، أبو عمر یوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، ۱۳۸۷ق، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ۲۲۶- النمری القرطبی، أبو عمر یوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م، الاستذکار، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیة.
- ۲۲۷- النملة، عبد الکریم بن علی بن محمد، ۱۴۲۰ق - ۱۹۹۹م، المَهْدَبُ فی عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ، ریاض، مکتبَةُ الرشد.
- ۲۲۸- النملة، عبد الکریم بن علی بن محمد، ۱۴۲۰ق-۱۹۹۹م، المذهب فی علم اصول الفقه المقارن، الرياض-المملكة العربية السعودية، مکتبَةُ الرشد.
- ۲۲۹- النوری الطبرسی، حسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل، قم-ایران، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- ۲۳۰- النووی، أبو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف، ۱۴۱۲ق-۱۹۹۱م، روضه الطالبین وعمدة المفتین، بیروت-دمشق-عمان، المکتب الاسلامی
- ۲۳۱- النووی، أبو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف، بی تا، المجموع شرح المذهب، بیروت-لبنان، دار الفکر.
- ۲۳۲- الهاشمی الشاهرودی، السید محمود، ۱۴۲۲ق، معجم فقه الجواهر، قم-ایران، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
- ۲۳۳- الهندی القادری الشاذلی البرهانفوری ثم المدنی فالمکی، علاء الدین علی بن حسام الدین ابن قاضی خان، ۱۴۰۱ق - ۱۹۸۱م، بیروت-لبنان، مؤسسه الرسالة.
- ۲۳۴- الهی منش و مرادی اوجقاز، محمد رضا، و محسن، ۱۳۹۲ش، حقوق کیفری اختصاصی ۱ جرایم علیه اشخاص، تهران-ایران، مجد.
- ۲۳۵- الهیتمی السعدی الأنصاری، أحمد بن محمد بن علی بن حجر، بی تا، الفتاوی الفقهیة الکبری، بی جا، المکتبَةُ الاسلامیة.

- ۲۳۶- الوریغمی التونسی المالکی، محمد بن محمد ابن عرفه، ۱۴۳۵ق - ۲۰۱۴م، المختصر الفقهي، بی جا، مؤسسه خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية.
- ۲۳۷- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ق، مصر، الكويت، دارالسلاسل، مطابع دار الصفوة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.
- ۲۳۸- الیعمری، ابن فرحون إبراهيم بن علی بن محمد برهان الدین، ۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م، تبصرة الحکام فی أصول الأقضية ومناهج الأحکام، بی جا، مکتبه الکلیات الأزهریة.

Extract

The prevalence of domestic violence in today's societies and the prevailing belief that parents can take possession of their children and are exempt from punishment or face a much lighter punishment than the crime rate leads to crimes against children in the most severe way possible, that is, it leads to the murder of a child. The growing trend of such violence in the country has created the feeling of the need to examine the criminal sentences related to parents more closely. This dissertation seeks to answer the question of what punishment Islamic jurisprudence and law provide for parents who commit crimes against their children. This dissertation seeks to answer the above question by using the library research method and comparing the sayings of Islamic religions and law and with the help of a destination perspective. In the middle of the research, the author has concluded that the Shari'a considers the parents as trustworthy of their child; therefore, most punishments that belong to the parents have been reduced. That is, the punishment of theft, false accusation of unlawful intercourse, and retaliation does not apply to parents, but where the malice of the parents is proven and the intent in their crime is undeniable, they are no longer considered trustworthy and there is no reduction in their punishment. Like the punishment for adultery with a child, in which there can be no doubt about its unintentionality and lack of malice, is intensified. Looking at some of the evidence, it can be said that the parent's relationship with their child alone does not invalidate the punishment, but is a strong reason for the unintentionality or lack of malice of the crime. If the parents' intention and malice are confirmed, it will not be possible to overturn the punishment and retribution, and their punishment will be increased.

KEYWORDS

Criminal sentences, Parents' sentences, parent's punish, Children's rights



Master in Contemporary Jurisprudence and Islamic Criminal Law

Title: Criminal sentences related to parents from the perspective of Islamic jurisprudence and Iranian law

by: Ali Azadeh Shahooi

Supervisor: PH.D Abdulsamad Ali Abadi

Advisor: PH.D Shakiba Amirkhani

September 2022