

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

چکیده

شرب خمر ورود به منطقه‌ی الزام شرعی و یکی از رفتارهایی است که مجازات آن می‌تواند در شرایطی به اعدام منتهی گردد. تحصیل این انتهای برای مرتکبین آن، با پیچیدگی خاصی مواجه نبوده و ارتکاب آن برای بار چهارم، جواز، بلکه وجوب اجرای کیفر مرگ را بر ذمه‌ی همه مکلفین در پی دارد. این توصیف، پرده جدیدی را ابتداءً نمایان و سپس کنار خواهد زد. در پس این پرده، اصل احتیاط در دماء به عنوان راهبردی بنیادین، برای جلوگیری از اجرای بی‌گدار کیفر فوق، نهفته است. گرانگاه‌کار بست این اصل (احتیاط) جایی است که مجازات پیش گفته، برای حمایت از خداوند، در اصطلاح پاسداری از حق‌الله محض باشد. در این راستا، به نظر می‌رسد، دورانی میان اقل (شرب خمری که مستی را سبب شود) و اکثر (شرب خمر چه به مستی منتهی شود و چه نشود) وجود دارد. در این موازنه، به تنویری که خواهد آمد، اصولاً بایستی به اقل اکتفاء و نسبت به میزان تردید برائت را حاکم دانست. این مقاله با روشی تحلیلی-بنیادین، به عنوان فرضیه‌ای قابل اثبات و نتیجه‌ای قابل استحصال معتقد است؛ اصطیاداً، آنچه که از ادله قابل رؤیت به نظر می‌رسد، عدم وجود دلیلی مستحکم بر توسعه‌ی حدّ شرب خمر بر مواردی است که ضرری متوجه شارب یا ثالث نباشد. علی‌رغم آن که، ممکن است، در مضار بودن صرف مستی نیز تردید باشد، می‌توان آن را به عنوان نوعی ضرر و نقطه‌ی تلاقی توجیه جرم‌انگاری، در نظر گرفت. بنابراین، مطلوب است مقنن به اینگونه مبانی توجه نموده و اصلاحاتی را مطمح نظر قرار دهد.

واژگان کلیدی: حد، خمر، شرب خمر، ضرر، ادله

مقدمه

شرب خمر در اسلام از جمله مهم‌ترین و بزرگ‌ترین گناهانی است که حسب ادله‌ی نقلی واصله، کیفری عظیم را در پی دارد. خمر دارای مفهوم ستر بوده (مطرزی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۷۰) که حسب ظاهر بر عقل چیره شده و آن را از کارایی می‌اندازد. بدین سان است که صرفاً ادله‌ی روایی از ممنوعیت شرعی شرب خمر حمایت نمی‌نماید؛ بلکه، عقل و بنای عقلاء نیز در این موضوع استقلال دارند. پس گراف نیست اگر گفته شود یگانه مثالی که می‌توان برای حفظ یکی از مصالح پنج‌گانه‌ی اسلام - یعنی عقل - در نظر آورد، شرب خمر و ممنوعیت آن است.

علی‌رغم وجود اهمیت پیش گفته که بر هیچ متنبعی پوشیده نیست اما، مجازات‌های بسیار سنگین دنیوی‌ای (مانند اعدام) که برای این رفتار در نظر گرفته شده است، نیز بایستی مطمح نظر باشد. حدّ فاصل دوگانه‌ی ترسیم شده را باید با اصل احتیاط نظاره‌گر شد. چه آنکه، نه باید از اهمیت موضوع کاسته شود و نه بر تعداد مجازات شدگان (کماً و کیفاً) به قدری افزوده شود که در مشروعیت حکم شرعی تردید ظاهری پدید آید. زیرا، تفکر مطلوب، که در آیات الهی از انسان انتظار می‌رود، مشتمل است بر اقتناع درونی و تسلیم واقعی و نه صرفاً عدم ارتکاب فعل ممنوع در علن، آن هم با به کارگیری

تهدید ناشی از ضربات آتشین ناشی از شلاق یا چوبه‌ی دار. همانگونه که هیچگاه «لازم» تنزیلاً به جای «کافی» قرار نمی‌گیرد.

چنانچه همه‌ی جرایم مستوجب حد در کنار هم آیند و با هم دیده شوند، می‌توانند حکایت از مواردی نمایند که شاید واریسی آنها شطراً حاوی آن پیام نباشد. از جمله‌ی آنها، در حدود الهی فی‌الجمله می‌توان ادعا نمود که رفتار مرتکب اصولاً ضرر ولو اندک برای جامعه یا افراد آن دارد. **سرقت مستوجب حد که متضرر از آن مالباخته است. (حبیب‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۴؛ میرمحمدصادقی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۴)** محاربه که متضرر آن جامعه و فرداً فرد حاضرین در محل هستند. ضرر جرم منافی عفت به خانواده و نسل قابل پایش است.^۱ بزه‌دیده‌ی بغی امنیت افراد و حکومت است. به همین منوال، به نظر می‌رسد، سایر حدود الهی نیز از چنین قانونی (ضرر جامعه/فرد) پیروی نمایند. شاید به همین خاطر و برای تاکید بر همین نکته باشد که بنا به نظر قاطبه‌ی فقها، آنجا که معتقدند مهدورالدم مطلق در مقابل همه افراد جامعه مهدورالدم است، بزه‌دیده نیز همه افراد جامعه هستند، و بنا بر همین مبنا، می‌توانند حد را اجرا نمایند. چه آنکه، استبعاد شدیدی دارد که خداوند متعال را اراده بر آن باشد که حقوقی را صرفاً برای خود مفروض داشته و از طریق مخلوق احقاق حق خویش نماید. در همه‌ی موارد پیش گفته، وجوب اجرای حد بر همه‌ی افراد جامعه، بر وقوع غایتی قرار گرفته که شارع آن را تعیین نموده است. به عنوان مثال، غایت رفتار در جرم قذف به عنوان یکی از جرایم مستوجب حد، نسبت دادن زنا یا لواط به دیگری است و مقدمات آن هر چه که مذموم هم باشد مستوجب حد نیست. با این وصف، مواجهه‌ی با جرم شرب خمر سه حالت را نمایان می‌سازد؛ یکی آنکه، مرتکب با شرب خمر مست مسلوب الاختیار شود به نحوی که نداند چه می‌گوید و چه می‌کند. دوم آنکه، مرتکب با شرب خمر مست گردد به نحوی که بر رفتار و افعال خود تسلط دارد اما مسلوب الاختیار نشود.^۲ سوم نیز موردی را شامل می‌شود که مرتکب با شرب خمر نه مست می‌شود و نه مسلوب الاختیار. حال، پرسش آنجاست که کدام یک از موارد فوق، خطاب اجرای مجازات شلاق در جرم شرب خمر قوار گرفته‌اند؟ موضع قرآن کریم و روایات در این خصوص چیست؟ روایات مثبت وجوب اجرای حد شرب خمر با کدام یک از حالات مذکور، بنا به اصول، واقعیت‌ها و مستندات تاریخی و شان نزول آیات، منطبق‌تر است؟

به عنوان گزاره‌ای بدیهی، قابل ذکر است که الحرمت شیء و الحد شیء آخر، بدین معنا که ممکن است رفتاری حرام باشد اما جرم نباشد. اثبات عدم وجود موجب اجرای حد شرب خمر در برخی از حالات فوق‌الذکر به معنای عدم حرمت

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

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

آن نیست. به عنوان یک فرضیه می‌توان گفت، اطلاعات و عمومات از آیات و روایات، منصرف از حالت سوم (آنجا که مرتکب با شرب خمر نه مست می‌شود و نه مسلوب الاختیار) می‌نمایند و در مستوجب حد بودن حالت دوم (آنجا که مرتکب با شرب خمر مست گردد اما مسلوب الاختیار نشود) نیز تردید وجود دارد. با این تردید، جا برای استدلال به تعزیر بنا به قاعده «لکل محرم تعزیر» فراخ خواهد بود. قدر متیقن نیز حالت اول می‌باشد.

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

اهمیت این بحث که در اینجا تابعی از ضرورت آن است، آنجا روشن می‌گردد که کاربست مجازات شرب خمر را در ضیق‌ترین حالت ممکن که از مهم‌ترین ابتناهای شریعت در فقه السیاسه است، تبیین نموده و پیشنهاد اصلاح آن را در قانون بنیان می‌نهد. این راهبرد، الزاماً موجب کاهش اجرای حدودی که در نهایت به اعدام ختم می‌شوند، بنا به ادله‌ای که مقنن به پاسداری از آن معروف است، خواهد انجامید. بنابراین، این جستار ابتداءً پیگیری موضوع با تتبع در آیات و سپس به بررسی روایات مرتبط پرداخته و نهایتاً نظریه مختار را بنا به ادله و اصول موجود ارائه می‌نماید.

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

بی تردید، با مذاقه در آیات قرآن کریم، تدرجی در ممنوعیت شرب خمر برای عرب جاهلیت قابل ملاحظه است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵۳). این تدرج حکایت از در نظر گرفتن مصالح اجتماعی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۰۶-۵۰۷) و در آن این واقعیت اجتماعی که شرب خمر رواج زیادی داشته و تحریم آن تبعات سنگین تبلیغی و ترویجی را در پی دارد، در نظر گرفته شده است. به ۴ آیه در حرمت شرب خمر استناد شده است. نخست به آیه ۶۷ سوره نحل: «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». دوم به آیه ۴۳ سوره نساء آورده شده است که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ». سوم به آیه ۲۱۹ سوره مبارکه بقره آمده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» و

در آخر هم آیه ۹۰ و ۹۱ سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ». پیرامون شأن نزول آیات فوق که به هم پیوسته و به عنوان یک کل دانسته می‌شوند، آورده شده است که سائلانی از یاران پیامبر (ص)، از ایشان در خصوص حکم شرابی که عقل را زایل می‌نماید پرسیدند که آیه مذکور نازل گردید (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۲). همچنین درباره آیه اخیرالذکر به عنوان اعلام کننده حکم نهایی صادره از خداوند متعال نیز شأن نزول‌های متعددی ذکر شده که به هم شباهت دارند از جمله آنکه سعد بن وقاص به میهمانی دعوت بود که در آن شراب مصرف گردید. پس از گرم شدن مغزها با شراب، میهمانان شروع به ذکر افتخارات خود نمودند. کم‌کم کار بالا گرفته تا جایی که یکی از آن‌ها استخوان شتری را برداشته و بر بینی سعد کوبیده و بینی وی شکافته. وی به پیامبر (ص) رجوع و جریان را عرض نموده و سپس آیه مذکور نازل گردیده است (همو، ج ۵، ص ۹۰).

چند نکته در خصوص آیات فوق و شأن نزول آن‌ها به نظر می‌رسد:

۱. خداوند متعال در هیچ یک از احکام تحریمی خود که در قرآن کریم بیان فرموده‌اند، راه تدرّج را نپیموده و این راه منحصر در حرمت شرب خمر است.
۲. در آیات فوق هیچ اثری از مجازات مشاهده نمی‌شود. بی تردید، اثبات متعمّد نبودن در عدم ذکر مجازات، اگر محال نباشد دست کم بسیار بعید به نظر می‌رسد. کما اینکه ذکر مجازات در سایر حدود مانند سرقت و زنا، در قرآن کریم وجود دارد و مرسوم است. بنا بر این نکته، هیچ استبعاد وجود ندارد، این ترک اعلام کیفر در کلام الهی، به معنای سپردن تعیین میزان و کیفیت مجازات به حاکم باشد.
۳. مطابق صراحت آیه ۴۳ سوره نساء، نهی از تقرّب به نماز، به خاطر مستی و با لحاظ غایت ندانستن آنچه که می‌گوید، نازل شده است. به عبارت دیگر، مستی‌ای متعلّق حکم نهی قرار گرفته که موجب شود مرتکب به گفتار خود عالم نباشد. در غیر این صورت، صرف شرب خمر یا حتی مستی منهی عنه این آیه نخواهد بود.
۴. شأن نزول آیات بیانگر این واقعیت است که صرف شرب خمر، موجب نزول آیه ۹۰ سوره مائده نشده بلکه شرب خمري که موجب گرم شدن سرها شده، به نحوی که به جرح انجامیده، به عنوان مجموعه‌ای که سبب نزول صریح‌ترین آیه‌ای که دلالت بر حرمت شرب خمر دارد، شده است.
۵. تقابل رزق حسنه با مواد سکرآور در آیه ۶۷ سوره نحل برای قومی که اهل تفکر هستند، ارشاد به زندگی سالمی است که در آن تفکر و تعقلی زایل نمی‌شود. این برداشت از استفاده‌ی سکر و تعقل در یک هیأت (یک آیه) قابل فهم خواهد بود. بدین سان، سکر و تعقل دو روی یک سکه‌اند و زوال تعقل پس از مصرف مسکر ملازمه با مستی دارد. (ابن برّاج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶)
۶. آیه ۲۱۹ سوره بقره، کبیره بودن گناه شرب خمر را اعلام نموده است.

۷. وفق آیه ۹۱ از سوره مائده، خواستِ قطعیِ شیطان به وقوعِ عداوتِ میانِ مردمان با شربِ خمر است. قهراً، با قرائن موجود در دیگر آیاتِ مذکور و آنچه که عقلِ عملی حکم می‌نماید^۱، مقدمه‌ی این خواستِ ابلیس با حالتِ مستی است که معنا می‌گیرد (جهتِ ملاحظه مؤیدِ روایی نک: حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۵، ص ۳۰۵). در غیر این صورت، شربِ خمری که به مستی نینجامد، محققِ کدامِ عداوتِ آن هم به گستردگی و اهمیتی که در آیه فوق آمده است خواهد بود؟! این بند در مطالبِ آتی با کلامِ مرحوم علامه طباطبایی تأیید می‌گردد.

در عبادی بودن و موضوعیتِ داشتنِ اعمالِ مجازات‌هایی که در قرآن مشخصاً برای برخی رفتارها مانند زنا و سرقت (با فرضِ وجود همه شرایطِ تحققِ جرم) وجود دارد، تردیدی نیست. به عبارتِ دیگر، با تحقق و اثباتِ جرمی مانند زنا تنها مجازاتی که در قرآن ذکر گردیده متعین خواهد بود و اجرای مجازاتی غیر از آن خروج از احکام الهی است. ولو آنکه مجازاتی که در قرآن آمده است بازدارنده و پیشگیرنده نباشد و هزینه‌ی زیادی را هم در بر داشته باشد^۲. اما، جزء لاینفکِ اعلامِ ممنوعیتِ بدون ضمانتِ اجرای دنیوی، واگذاریِ کیفرانگاری به ما پیراه الحاکم خواهد بود. کیفرانگاریِ پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع)، فرع بر واگذاریِ این مسئولیتِ خطیر به آن بزرگواران، توسط خداوند متعال، به عنوان فردی از افراد یک جامعه است، وگرنه هیچ نیازی به این واگذاری نبوده و خداوند متعال خود مجازاتی ثابت را بیان می‌نمود^۳. مواردِ ذکر شده، در حالی هستند که حسب روایاتِ صحیحه، مشخصاً شربِ خمر اشدّ از زنا و سرقت و رأسِ همه گناهان و شرها شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۰۲-۴۰۳). بر این مبنا، حاکم (معصومین «ع») به عنوان یک فرد از جامعه، کلیه مصالح و مفاسدِ آن جامعه‌ی خاص را در نظر گرفته و یا رفتار را در منطقه اعمالِ کیفر قرار می‌دهد و یا در منطقه‌ی ممنوعه‌ی احکام الهی - بدون کیفر دنیوی - باقی می‌گذارد. بدین ترتیب، طبق قاعده، اجرای مجازات‌های قرآنی، به حکم اولی، لایشرط هستند و لکن مجازات‌های غیرمذکور در قرآن، بشرطِ شیء (رعایتِ مصلحت و مفسده، اصول جرم‌انگاری، پیشگیرندگی) می‌باشند. بدین لحاظ، گزاف نیست اگر حدی نبودنِ شربِ خمر، بطور کلی مورد استنتاج واقع شود.

در اینکه مطابقِ اصول پذیرفته شده‌ی حقوق جزا، در سیاستِ جنایی اسلام هر حرمتی حاوی مجازاتِ آن هم مجازاتِ حدی نیست، تردیدی وجود ندارد (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۶۷۰). لذا، به نظر می‌رسد، عدم درجِ کیفری خاص در رابطه با شربِ خمر توسط خداوند متعال، با علم به قدرتِ قطعی بر انجامِ این کار، در کنار اصولی مانند: «عدم تأخیر در اجرای حدود»، «عدم پذیرش شفاعت و کفالت در حدود»، «وجوب اقامه و حرمت تعطیل حدود» و... حکایت از آن دارند که

۱. در روایت صحیحه آمده است: «إِنَّكَ تَرَاهُمْ أَنْ شَرِبُوا الْخَمْرَ أَشَدَّ مِنَ الزَّانَا وَالسَّارِقِ فَقَالَ ع نَعَمْ إِنَّ صَاحِبَ الزَّانَا لَعَلَّهُ لَا يَغْدُوهُ إِلَّا غَيْرُهُ وَإِنْ شَارِبَ الْخَمْرِ إِذَا شَرِبَ الْخَمْرَ زَنَى وَ سَرَقَ وَ قَتَلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ تَرَكَ الصَّلَاةَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۶) بنابراین، موازنه‌ی میان شربِ خمر و زنا، سرقت و قتل نفس، واقعی بوده و اعتقاد به اینکه شاربِ خمر بدونِ عروضِ حالتِ مستی، مرتکبِ جرایم فوق می‌شود، در نهایت ضعف قرار دارد.

۱. بدیهی است که اولاً هزینه بر بودن تا جایی است که به حدِ اصدار و اعمال حکم ثانوی نرسد و ثانیاً تحققِ شرایطِ اصدار حکم ثانوی در خصوصِ عدم اجرای حدود الهی با تکلفاتِ عدیده‌ی بسیار مواجه خواهد بود.

۲. کما اینکه در زنا و سرقت بیان نموده است.

چنانچه لازم بود، اهمیت و محوریت داشت، کیفر آن دقیقاً ذکر می‌گردید. از طرفی نیز، از آیات ذکر شده به روشنی تعلیق ممنوعیت شرب خمر به اضرار یا به عنوان مقدمه‌ی اضرار، قابل استفاده است. افزون بر این، از آیه ۶۷ سوره نحل، بنا بر مقابله‌ی پیش گفته، ممنوعیت زوال عقل ناشی از شرب خمر قابل استنتاج است که از آن می‌توان به عنوان رفتاری که ریسک ارتکاب جرم و ایجاد ضرر برای ثالثی را ایجاد و افزایش می‌دهد، نام برد.

بنا به تحلیل مذکور، دو حالت از ممنوعیت قابل تصویر خواهد بود. حال اول، مصرف مسکری که منتهی به اضرار به غیر شود (مانند آیه ۹۰ سوره مائده). حال دوم، مصرف مسکری که صرفاً موجب زوال عقل شود (مانند آیات ۶۷ سوره نحل و ۴۳ سوره نساء). قهراً، مستی، مفروغ‌عنه و واسطه میان اضرار به غیر و زوال عقل خواهد بود. از آیات ذکر شده، هیچ‌گاه ممنوعیت صرف شرب خمر (بدون عروض حالت مستی) به عنوان حالت سوم از حالات مذکور فوق، استفاده نمی‌گردد. زیرا، همانطور که بیان گردید، حرمت مزبور تعلیق به اضرار به غیر و یا عدم درک آنچه توسط شارب گفته می‌شود، «به عنوان افزون کننده‌ی خطر ایجاد ضرر» شده است. این نظر به گونه‌ای دیگر در کلام مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیات حرمت شرب خمر به ویژه آیه ۹۱ سوره مائده قابل پایش است که عیناً بیان می‌گردد:

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

را به جایی می‌کشاند و بلوایی از وحشیت و همجیت در آن راه می‌اندازد، که هیچ چیز جز عواطف سرکش و وسوسه کشنده در آن حکومت نکند.» (الطباطبایی، بی تا، ج ۶، ص ۱۲۲-۱۲۳)

۲. روایات وارده در خصوص شرب خمر؛ انصراف یا اضطراب

دو طائفه از روایات صحیحه در خصوص موضوع وارد شده است.

روایات دسته اول به استحقاق مجازات شارب خمر قلیلاً یا کثیراً چه به مستی برسد و چه نرسد اشاره دارند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۳۶؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۵۹) و دسته دوم به عدم استحقاق مجازات شارب خمر در صورت عدم مستی اشاره می‌نمایند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۲۵؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۳۵). فتاویٰ فقهای امامیه با ابتناء بر روایات طائفه اول و فتاویٰ علمای عامه بر مبنای روایات طائفه دوم صادر شده‌اند. (همو، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۷۶). ذیلاً به رأی دو فقیه سترگ اشاره و مورد ارزیابی و تحلیل قرار خواهند گرفت. با بررسی زیر، وجه بطلان آن‌ها مشخص شده و قابل تسری به فتاویٰ سایر فقها می‌باشد. جهت پیشگیری از اطاله مطالب، نظر محقق خویی به عنوان نماینده «فقه صناعت» و رأی صاحب جواهر به عنوان نماینده «فقه قناعت» نقل گردیده است. فقه قناعت روشی است که در آن، فقیه با تجمیع ظنونی که ممکن است هر کدام به تنهایی حجت نباشند به حکم شرعی واصل می‌شود. در حالی که فقه صناعت شیوه‌ای است که به استنباط از طریق حجت معتقد است و مجموع ظنونی را که هر کدام لاحجت هستند، موجب اثبات حجت محسوب نمی‌نماید (علیدوست؛ لطفی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۹).

محقق خویی در زمینه‌ی روایات دسته‌ی دوم معتقدند که منظور از شارب نبیذ غیر مستوجب حد در روایات مذکور، مصرف‌کننده‌ای است که نبیذ غیرمسکر را شرب نموده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۳۲۶). این نحوه از بررسی، روشن‌کننده‌ی آن است که مرحوم مصنف اشکال یا ضعفی در سند روایت ملاحظه ننموده است. چرا که با رؤیت نقص در سند، نوبت به حمل اطلاق روایت موصوف بر تقیید (غیرمسکر) نمی‌رسد. البته، اشکال دلالتی ایشان در نهایت ضعف است. زیرا، قرینه‌ی صارفه‌ای بر اینکه منظور سائل شرب نبیذ مست‌کنده بوده وجود دارد و آن اینکه؛ آیا ممکن است نقطه‌ی ابهام برای سائل شرب مایعی باشد که اساساً مسکر نیست؟! و عجیب‌تر آن که امام (ع) به آن ابهام پاسخ فرموده و اراده الهی بر وصول این روایت بدیهی صحیح‌السند به آیندگان واقع شده است. همه این موارد در حالی هستند که بدیهی است که شرب مایعی که مسکر محسوب نمی‌شود، مستوجب مجازات نخواهد بود. افزون بر آنکه، محقق خویی تنها یک سطر پیش از حمل فوق و اشکال بر روایات دسته دوم، از روایت برید بن معاویه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۱۴) نام می‌برد و آن را نیز صحیحه می‌داند که در آن شارب خمر و شارب نبیذ بدون هیچ قرینه‌ای مستوجب مجازات شرب خمر دانسته شده‌اند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۳۲۶). حال آنکه، چنانچه ادعا آن باشد که اطلاق لفظ نبیذ بدون قرینه، مستند به صحیح‌ی بن خالد (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۳۶)، که مسکر را به نبیذ اضافه نموده، همواره بر غیرمسکر حمل می‌شود، این ادعا به شرح فوق دارای معارض می‌باشد. زیرا، در یک صحیحه مطلق شرب نبیذ مستوجب کیفر دانسته شده و در یک صحیحه شرب نبیذی که مسکر باشد! ترجیح صحیح‌ی دوم بر اول و حمل آن بر روایت مطلق، بلامرّج و بلابرهان به نظر می‌رسد. صرف نظر از تمامی موارد پیشین که اندفاعی از نظر محقق خویی است، سیاق روایت «أ رأیت

إن أخذ شارب النبیذ و لم یسکر، أ یجلد؟ «قال: لا» آنگونه است که سائل در هنگام تشرف نزد امام (ع) از حالات شارب ترسیم می‌نماید و نه از شرایط و صفت مشروب! لذا، کشاندن بحث به نبیذ مسکر و نبیذ غیر مسکر و ترجیح بلامرجح فوق، خروج از موضوع روایت بوده که از این خروج، توالی فاسدِ عدیده از جمله کنار نهادن روایت صحیح و فتوای به مجازات، قابل تراوش است. افزون بر آن که، انصراف روایت به ظاهر آن که همانا ترسیم حالت شارب است، استمدادی است بر تعمیم حرمت و استحقاق کیفر بر همه‌ی موادی که مصرف‌کننده را از حالت طبیعی خارج می‌نماید.

مرحوم صاحب جواهر (ره) برای ردِ خصوص طائفه دوم از روایات و مقید بودن آن به ذکر چند مورد بسنده می‌کند. اول آنکه این روایات موافق با اهل سنت است. دوم آنکه منظور نبیذی باشد که حلال است. سوم آنکه شارب اشتباه نموده باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۱). اما پاسخ به اشکال دوم مرحوم مصنف: در پاسخ به ایرادات وارد بر نظر محقق خوئی، استهجان این نحوه از مقید نمودن تشریح گردید که در این مقام از ذکر مجدد آن خودداری می‌شود. لکن، ایراد به مورد سوم مطروحه آن است که پرسش سائل به گونه‌ای است که انصراف پاسخ امام (ع) از اشتباه، بدیهی‌ترین حالت ممکن است. زیرا، در آن صورت، بر امام (ع) بود که تصحیح فرموده، بفرمایند، «لا فرق بین یسکر الشارب ام لم یسکر فی هذه المسئلة و علی کل حال، لا یجلد». بنابراین، با علم به قدرت امام (ع) به فرمودن عبارت فوق و در عین حال، عدم ذکر آن، احتمال سوم مرحوم صاحب جواهر متنفی خواهد بود. ضمن اینکه، اولاً با کنکاش نگارنده‌ی حاضر، هیچ فقهی این احتمال (اشتباه) را نداده است. ثانیاً مادامی که روایت به صحیح معروف می‌شود، قطعاً فهم، موثق بودن، عدالت، ساهی و ساهل نبودن و همه‌ی فاکتورهای لازم برای سلسله روایت احراز گردیده است. چگونه می‌شود هیچ جایگاهی برای این مسئله که سائل عالم به آن است که مست شدن یا نشدن شارب، هیچ ارتباطی با اشتباه وی (مصرف کننده) ندارد، قائل نشد؟! چگونه روایتی صحیح است، در حالی که سائل آن تفاوت میان خوردن (شرب نبیذ) و نتیجه‌ی خوردن (مستی) را نمی‌داند؟! و نمی‌داند که اشتباه در شرب امکان پذیر است و نه در نتیجه‌ای تکوینی که پس از شرب، دیگر در اختیار شارب هم نیست! و در عین حال آن را در سوال گنجانده و می‌پرسد؟! لذا، یا روایت صحیح نیست یا آن که فرض بر علم سائل به مسائل فوق است. البته، احتیاط هم حکم به وجود علم دارد. زیرا، با فرض کنارگذاشتن روایت مذکور، بایستی حکم به حدی بودن صرف شرب خمر (حتی با یک قطره) و اعدام در بار چهارم، صرفاً برای حمایت از خداوند قادر، نمود. در خصوص این احتیاط در مباحث آتی سخن خواهد رفت و مستدل خواهد شد. افزون بر آنکه، این مورد با توجه به کلام شیخ صدوق توسط مصنف عنوان گردیده و ارتباطی با فهم صاحب جواهر از روایت ندارد. اما دوباره اشکال اول مرحوم مصنف بایستی متذکر شد که صرف مخالفت روایت با عامه، مطابق با عبارت «لان الرشد فی خلافهم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸) و اعتقاد امامیه نبوده و عناد نامعقول با آن‌ها مورد پذیرش اساطین از فقه و اصول نیز نیست (نائینی، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۷۸۹). در خلافتی رشد واقعی نهفته است که به پشتوانه اصول، امور منطقی و آیات الهی باشد، نه آن که هر جا از اهل سنت روایتی نقل گردید، در تکاپوی یافتن روایتی ولو ضعیف‌السند و بدون کم‌ترین مناسبتی با قرآن، شب از روز و بالعکس شناخته نشود! با این توصیف و با توجه به تعارض مستقر میان روایت اول و دوم، روایت صحیح عبدالرحمان بن ابی عبدالله به عنوان منطقی‌ترین راه استخلاص حاکم بر موضوع است. مطابق روایت مذکور، در صورت

تعارض، حدیثی را که موافق قرآن بود بپذیرید و آن که مخالف بود رها سازید و اگر در قرآن یافت نشد، به اخبار عامه رجوع و آن را که موافق بود رها و به مخالف عمل نمایید (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۸). بدین ترتیب، رابطه میان ترجیح یک روایت بر دیگری بنا به موافقت آن با کتاب و ترجیح یک روایت بر دیگری بنا به مخالفت با عامه، ورود است. شیوه‌ی حل تعارض اول، وارد بر سایر طُرُق خواهد بود. با عنایت به بند اول از این جستار، روایات دسته دوم تطابق بسیار زیاد با آیات متعدد از قرآن کریم دارند و روایات دسته اول هیچ مناسبتی با آن آیات ندارند و بدین منوال ادخال بحث به موافقت یا مخالفت عامه، صرف نظر از اینکه مخالفت صریح با صحیحہ عبدالرحمان بن ابی عبدالله خواهد بود، بارقه‌هایی از لجاجت فاقد دلیل را به تصویر می‌کشد و نمایان می‌سازد.

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

سوالی که در این مجال جای طرح دارد آن است که در منظومه‌ی مطروحه چه جایگاهی برای روایت دسته اول (صرف شرب مستوجب حدّ و حرام است) وجود دارد؟ این روایات خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول که به مجازات صرف شرب خمر اشاره دارند و دسته دوم که به ممنوعیت آن پرداخته‌اند. دسته اول به آیات قرآن و روایاتی که شارب مست را مستحق حدّ می‌دانست مقید می‌شوند و دسته دوم نیز چون به مجازات اشاره‌ای نداشته‌اند به صرف اعلام‌کننده‌ی حرمت تکلیفی شرب خمر حمل می‌شوند.

واپسین نکته‌ای که این مقاله در طرح آن می‌پوید، اشاره به روایتی است که شهید ثانی نقل آن را به امامیه و عامه نسبت می‌دهد و در آن پیامبر (ص) مجازات شارب خمر را بدون تعیین مقداری معین، ضربه با دست و کفش تعیین فرموده‌اند. سپس در زمان خلیفه دوم و پس از مشورت وی با امیرالمؤمنین (ع)، مجازات مذکور به ۸۰ ضربه شلاق تشدید می‌شود. علت این تشدید هم هذیان و قذف شارب، توسط حضرت (ع) بیان گردیده است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۶۳) همچنین

ر.ک گلبایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۵۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۶۱۳). فاضل هندی نیز در بیانی تاریخی علت تشدید مجازات از ۴۰ ضربه به ۸۰ ضربه را نافرمانی مجدد شارب نسبت به شرب اعلام نموده است (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۵۵۸). علی فرض صحیح بودن روایات فوق، اولاً حدی بودن مجازات شرب خمر به کلی منتفی است. زیرا، نیک پیداست که نظر معصومان (ع) در میزان و ماهیت مجازات متفاوت بوده است. نیز، گفته شده است که خلیفه دوم اولین کسی است که برای شرب خمر ۸۰ ضربه تازیانه در نظر گرفته و خلیفه اول نیز به ۴۰ ضربه اکتفاء می نموده است. لذا، آنچه که از کتب سیره و حدیثی عامه و امامیه قابل برداشت است آن می باشد که حد شرب خمر به این کیفیت و عدد از زمان پیامبر (ص) تشریع نگردیده و از زمان خلیفه دوم مقرر گشته است (خراسانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۱۳-۵۰۸). ثانیاً هذیان و قذف تحقیقاً مؤخر بر مستی است و شارب خمر غیرمست، در قذف و هذیان به مانند غیرشارب یا شارب غیرخمر می باشد. به همین دلیل است که ابن برآج حلی ترک شرب خمر را تحصیناً للعقل می داند (ابن برآج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶). ثالثاً کسر و تشدید مجازات شرب خمر به کیفیت پیش گفته، سبب قوت این برداشت خواهد بود که اجرای مجازات، نه برای امتثال مستقیم حکم الهی (به مانند حد سرقت و زنا)، که در جهت ایجاد نظم و انضباط اجتماعی و پیشگیری از جرایم ثانوی ناشی از شرب خمر بوده است. با این توصیف، کیفر شرب خمر در تقسیم بندی حد-تعزیر، بیشتر با تعزیر قرابت دارد تا حد. در مطالب پیشین، این ادعا، با شأن نزول آیات حرمت، مستدل گردید. بدین ترتیب، اینگونه نیست که بتوان قائل به نظر اخیر را فاقد هرگونه مبنا از کتاب یا سنت فرض و چون قائلی ندارد غیرشرعی و نامعقول تلقی و مطرود نمود.

انجام آنکه، کلیه روایات فوق منقول به خبر واحد هستند که این اخبار جان افراد را نشانه رفته اند. در همین رابطه، فقیه بزرگی همچون مرحوم آیت الله خوانساری، اعدام به لحاظ تکرار جرم حدی (سرقت) با استناد به خبر واحد را تعرض به جان دانسته اند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۵۷). الغای خصوصیت از موضوع سرقت حدی، بدین لحاظ که اولاً قطع به مناسبت (محل اشکال بودن سزای مرگ با خبری منقول از احدی) یقینی است و ثانیاً هیچ ویژگی خاصی در جرم مذکور نیز قابل پایش نیست و تعمیم آن به شرب خمر و همچنین، سیراب شدن همه ی واکنش هایی که با کیفر مرگ همراه هستند، از سرزمین احتیاط، اخذ به قدرمتیقن را در این موارد که دست کم موجب تردیدهایی است، نمایان می سازد.

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

هدف حقوق، در نهایت وصول به عدالت (الهی منش و مرادی اجقاز، ۱۴۰۰، ص ۱۵) و ادعا آن است که مجازات در اسلام بر پایه ی منطق استوار است. منطق برخاسته از بنای عقلایی که در همین جهان و در همین زمان زندگی می کنند. چه بسا، بایسته ی سخن انبیاء با زبان قومی که در آن زندگی می نمایند (آیه ۴ از سوره مبارکه ابراهیم) اشاره به همین گزاره باشد. باز هم ادعا آن است که صرف ادعای وجود عدالت در یک مقرره ی جزایی، در بیان تقنین گر کافی نیست، بلکه این ادعا نه تنها بایستی توسط مجریان عدالت، که باید توسط مجازات شونده گان نیز احساس شود. در غیر این صورت، حتی منطقی ترین مجازات ها که از دریچه ی فلسفه ی فاسفه ی بزرگ وارد شده و از سنجه ی ادیان پاک الهی گذر نموده و به مقرره ی کیفری مبدل گشته و در قالب قانون ابلاغ گردیده، ناعادلانه تلقی و به زودی به کاغذهای تایپ شده ای که صرفاً

پیام انتقال شعار را متکفلند، تبدیل خواهند شد. بنا بر همین مهم است که احکام ثانوی وظیفه‌ی تعدیل احکام اولی و انطباق آن با احساس عدالت متعلقان نهایی عدالت (در ما نحن فیه: مجازات شوندگان) و همچنین وظیفه‌ی تأثیر پذیرفتن از ترشحات برخاسته از وجدان جمعی ایجاد شده در جامعه‌ی فعلی را بر عهده دارند، تا گسل احتمالی ایجاد شده میان جامعه و دین را ترمیم نمایند. به خاطر همین اهمیت است که در آیه‌ی شریفه‌ی فوق به لحاظ در نظر گرفتن فهم مخاطب بیان، زبان قومی که برای آن مبعوث شده، برای انبیاء آن‌ها در نظر گرفته شده است. بنابراین، یکی از اضلاع مهم فعال در این زمینه، افراد اخیرالذکر می‌باشند.

بر پایه‌ی تحلیل فوق، کلام مرحوم شهید اول قابل نقل به نظر می‌رسد. ایشان با صراحتی برخاسته از قطعیت معتقد است؛ غرض اهم و اصلی از مجازات‌های چهارگانه (حدود، قصاص، دیات و تعزیرات) امور دنیوی و نه امور اخروی است (العاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰). در این راستا، چنانچه هدف از مجازات‌های حسیات زمانه -آنگونه که مرحوم شهید اول بیان نمود- باشد، اولاً از تعبدیات گذر نموده است. فلذا، مجازات تکلیف اجتماعی محسوب می‌شود و نه تکلیف شرعی^۱. ثانیاً نیازمند قصد قربت نیست. ثالثاً بایستی به مقتضیات زمان، بنای عقلای زمان، مصالح اجتماعی زمان و هر آنچه که تنظیم و تنسيق امور دنیوی آن را طلب دارد توجه ویژه شود. در غیر این صورت، باید در انتظار توالی فاسد عیدیه به نظاره نشست. از این رو، انکار پیوند گریزناپذیر حقوق جزا با واقعیت‌های اجتماعی، به قیمت ایجاد بحران‌های شدید فرهنگی، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و حتی امنیتی، به اتمام خواهد رسید. در این راستا، تعبیه و اعلام کیفر مرگ (در صورت تکرار با وجود سایر شرایط) برای مصرف تنها یک قطره مشروب الکلی، بدون عروض حالت مستی، توجیهی دارد؟! ممکن است به عنوان یک توجیه گفته شود، تعبداً واجب است این مجازات اجرا گردد. پاسخ آن است که: (۱) همانطور که در عبارات بالا اشاره شد، تعبدی بودن مجازات‌ها مخالفی به بزرگی شهید اول دارد. در آن عبارت، دست کم غرض اصلی از مجازات تنظیم و تنسيق امور دنیوی است. بسیار بعید و نامعقول به نظر می‌رسد که نظم و انتظام دنیوی، با شلاق حدی و اعدام خورنده‌ی نیم قطره‌ای مشروب الکلی گره زده شود. **کما اینکه برخی بر این اعتقادند که کنش‌های آدمیان تا مادامی که دیگران را با ضرر مواجه نکند، نباید جرم‌انگاری شوند. (آقای نیا و رستمی، ۱۴۰۴، ص ۲۳) (۲) معنای تعبد را باید در امور عبادی جستجو نمود، نه اموری که دو طرف آن انسان است و واسطه این دو انسان هم مجازات. احتیاط، در این نوع از تقرب الی الله، در رابطه‌ی انسان با انسان، آن هم با کیفری از جنس مرگ، اقوی است. (۳) جرم و مجازات‌انگاری از قبیل امور مبنی بر تعبد نیستند تا هرگاه قافیه به تنگ آمد به مراتب حکمت متوسل و همه‌ی علت‌ها و انتفای آن‌ها کنار رفته، به مفهومی استناد شود که دست‌یابی مکلف به آن تقریباً محال است. مسئله‌ی حکمت دائر مدار حرمت و حلیت (تشریعات) است، نه حبس و شلاق و اعدام و جزای نقدی (سیاسات)! به عبارت دیگر، مجازات بدواً بایستی دارای مصلحت اجتماعی باشد. رعایت نظم و نسق اجتماعی در قالب مجازات صحیح است که واجب است و نه اجرای برخی مجازات‌ها که از قضا**

۱. البته نگارنده‌ی حاضر به این امر واقف است که در اجرای حد زنا و سرقت که از مقطوعات حدود هستند مصلحتی وجود دارد که شاید از دیدگان همگان پوشیده باشد و در هر حال (جز در حالت عروض موقعیتی که

مقتضی صدور حکم ثانوی باشد) بایستی اجرا شوند؛ همچنین، می‌داند عدم انجام تکلیف اجتماعی در امور حبسی، بختل مصادف با حرمت شرعی است لکن، اولاً مراتب مذکور در متن این جستار، در تحلیل کلام مرحوم

شهید اول است و ثانیاً حرمت شرعی مستخرج از عدم مبادرت به تکلیف اجتماعی، معلق است به عدم توجه به مصالح اجتماعی، نه آنکه، در ذات آن ترک فعل حرمت باشد.

ممکن است موجب گسست اجتماعی شوند. النهایه، مجازات از امور رازگونه‌ی شرعی نیست تا در آن به حکمت و یا تعبد استناد شود، بلکه از اموری است که با مصالح و مفاسد واقعی اجتماعی مرتبط است. ۴) هر تحدیدی که به قصد انتظام بخشی به جامعه جهت رشد و تعالی، با در نظر گرفتن اصول و قواعد، تعبیه شود، به نوعی تعبد است. لذا، اولاً اخباری‌گری در این امور، جفا به سلوکی است که مکلف در پی مصلحت می‌پیماید. ثانیاً در یک معنا، در صورتی که اجرای حد تعبد باشد، منافاتی با تعبدی بودن سایر تحدیدات ندارد.

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

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

شریعت اسلام، بی‌تردید، به دنبال مقاصدی است. یعنی، با ترسیم قواعد و اصولی، پیروان خود را به سمت و سوی که می‌خواهد راهنمایی می‌نماید. برخی مواقع، هدایت به نحو مستقیم بوده و شارع با ارسال رُسل و انزال کُتب به این امر مبادرت می‌ورزد. اما، شارع نیز به عنوان رئیس العقلاء از سبک، سیاق و روش خاصی در امر فوق پیروی می‌نماید. در بسیاری از موارد، با تتبع و فحص، این روش قابل فهم، و مقصد مشخص خواهد بود. چه بسا دلیل دربردارنده‌ی مقصد، بتواند ظهور اطلاق یا عموم دلیل دیگر را تحت تاثیر قرار دهد یا برخی روایات را از درجه‌ی اعتبار ساقط نماید. به عنوان مثال، مقدس اردبیلی از عموم ادله‌ی حرمت ربا با تخصیص روایات بعضاً صحیح‌های که حیل ربا را تجویز کرده‌اند، دست برنمی‌دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۴۸۸). رهایی از روایات متعدد صحیح‌های حیل شرعی گریز از ربا، جز با استناد به مقصد فساد و ظلم (خمنی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۵۳) محقق نخواهد بود.

شرب خمر به عنوان نشانه‌رونده‌ای اساسی، سیلِ عقل را نشانه رفته و حالاتی را موجب می‌شود که اختیارِ شارب در آن وجود ندارد. از این زاویه، قابلیت بحث از آن در مقاصد شریعت وجود دارد. استناد به مقصد در این بحث مبتنی بر آن است که مصلحتِ ملزमे‌ی غیرقابل انکار و تردیدی قابل رؤیت باشد. به عنوان بایسته‌ای محتوم، مصالحِ مردد یا غیرقطعی، دستِ کم به طریقِ پایش دورنمایِ مقاصد^۲، قابل حمایت نخواهند بود. از آنجا که با بررسیِ شأنِ نزولِ آیاتِ تحریمِ شرب خمر و برخی از روایاتِ صحیح، قدرِ مسلم از درگیر شدن و اصطکاکِ شرب خمر با عقل، از نقطه‌ای است که شارب از حالتِ طبیعی خارج می‌شود، بسیار بعید است که معصومین (ع) هنگام اعمالِ مجازاتِ حدی صرفاً به احتمالِ عروضِ حالتِ مستی بسنده نموده و با تکرار بار سوم یا چهارم حکم به اعدام صادر و اجرا فرموده باشند. بنا به تتبعِ بسیار زیادِ نگارنده‌ی حاضر، دستِ کم هیچ اثرِ تاریخی‌ای از چنین واکنشی در هیچ یک از کتبِ فقهای امامیه، مورخان یا حتی در نگاشته‌های عامّه وجود ندارد. بلکه به عکس، هر آنچه که موجود است و در بحث‌های سابق نیز به آن‌ها اشاره شد- منصرف به مواردی می‌باشد که مستی مرتکب به طور قطع قابل رصد بوده است. اینکه چرا اجرای حدّ شلاق بارها در روایات مختلف تکرار شده و حتی یک مورد از اجرای اعدام به عنوان حدّ شرب خمر روایت نشده است، ابهام موجود را افزون و افزون‌تر می‌نماید. ایراد به کیفرِ حدی در مطلقِ شرب خمر آنجا شدت می‌یابد که در برخی از شرب خمرها حتی احتمال ورود به عرصه‌ی بی‌اختیاری و تعقل هم وجود ندارد. مانند آنکه شارب تنها قطره‌ای بسیار ناچیز استفاده نموده باشد. در این مقطع، حمایت از عقل با مجازاتِ حدی اولویت دارد یا حمایت از جان، تن و آبروی مسلمان؟! بنا به ادله‌ی پیشین، علتِ تحریمِ شرب خمر، قاصر از توجیه کیفرِ حدی است. زیرا، شرطِ خروج از اختیار و عروضِ حالتِ مستی در آیات و روایات مربوطه کاملاً قابل رؤیت است. تمسک به حکمتِ حکم برای اجرای حد نیز در جایی که علتِ حکم (فقدان تعقل و اختیار به شروط و جزئیاتی که بیان گردید) به صراحت وجود دارد، با اشکال مواجه خواهد بود. زیرا، چنانچه با انتفاءِ علت، معلول، به بهانه‌ی وجود حکمتی مبهم و غیرروشن منتفی نشود، ورود به عرصه‌ای ممنوع بسیار محتمل‌تر خواهد بود. عقلای عالم مادام که از عبارتی مشعر بر علّت استفاده می‌کنند، اراده‌ی انتفاء آن زمان انتفاء علّت را نیز می‌نمایند. در این هنگام است که دفع ضرر محتمل (عدم تعین حد)، به حکم عقل، اولی است به جلب مصلحت (تعین حد) ولو قطعی. در خصوص مقاصد شریعت و استفاده از آن در اثبات حد برای مطلقِ شرب خمر، چنانچه گفته شود، مقصد شریعت در این خصوص، به تنهایی، قادر است عمومیتِ ادله‌ی وجوب حد بر مطلقِ شرب خمر را مورد تخصیص قرار دهد، گراف نیست. به ویژه آنکه، روایاتِ صحیح‌السند و شأنِ نزولِ برخی آیات، در تأیید این مخصّص وجود دارند. این مقال، در این مجال در پی اثباتِ این امر نیست که شرب خمر تنها در حالتِ مستی حرام می‌باشد. بلکه تنها در تکاپوی جُستنِ ادله‌ای بود که اثبات نماید اولاً در مستوجب حد بودنِ شرب خمر (چه منتهی به مستی شود و چه نشود) خدشه است؛ و ثانیاً چنانچه بر اجرای حد در این رفتار اصرار شود، تنها در یک مصداق که قدرمتیقن می‌باشد (یعنی شرب خمری که منتهی به مستی شود) کیفردهی با وجود سایر شرایط مطابق با ادله خواهد بود. همچنین، نفی حد در موارد فوق به معنای عدم حرمتِ تشریعی نیست. افزون بر آن، نفی حد به معنای نفیِ کلیه مجازات‌ها نیست. در این معنا، چنانچه همچنان

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

این ادعا وجود داشته باشد که با این استدلال، راه برای متجربیان باز شده و آن‌ها از اندیشه‌ی مجرمانه به عمل شرب خمر و بالتیجه مستی نائل می‌آیند، گفته می‌شود، جرم‌انگاری صرف شرب خمری که منتهی به مستی نمی‌گردد، با مبنای سد ذریعه (جناتی، ۱۳۷۰، ص ۳۷۰؛ الخادمی، ۱۴۲۳، ص ۲۸۱؛ عبدالرحمان، بی تا، ج ۲، ص ۲۶)، مقدمه حرام (خراسانی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱) یا نهاد حسبه (روستائی، ۱۳۹۷، ص ۶۳) امکان پذیر خواهد بود. اما، همچنان بایستی نسبت به ورود جرم‌انگاری به حوزه‌ی اخلاق و حریم خصوصی، که گردهایی از آن در بحث حاضر وجود دارد، احتیاط بلکه احتراز نمود. (شمعی و شهباز، ۱۳۹۴، ص ۹۸)

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

نتیجه گیری

چنانچه با ادله‌ی اربعه به موضوع شرب خمر و مجازات آن نگریسته شود، موارد عدیده‌ای مخدوش خواهد بود. اول) در مستوجب حد بودن آن تردید است. زیرا، هم مجازات آن در قرآن، با علم به قدرت خداوند بر تعیین مجازات، مشخص نگردیده است و هم مدارک تاریخی متقنی بر استفاده از شلاق و اعدام به عنوان مجازات شرب خمر در سیره پیامبر اسلام (ص) وجود ندارد. نیک پیداست، پس از اختتام وحی که تنها منحصر در پیامبر اسلام (ص) می‌باشد، امامان معصوم (ع) نقش مفسر پیام‌های ابلاغی داشته و چنانچه کیفری را برای رفتاری در نظر گیرند، از باب اداره جامعه و حفظ انتظام است و نه از جهت وصول آن از طرف خداوند متعال به طریق وحی یا هر طریق دیگری. دوم) در مستوجب حد بودن مطلق شرب خمر تردید است. زیرا، شأن نزول آیات و همچنین تصریح برخی روایات صحیح، بیانگر ممنوعیتی بود که شرب خمر به فساد عقل (مستی) برسد. برخی دیگر از روایات اما، وجوب اجرای حد را مشروط به مستی نموده‌اند. این روایات، نسبت به روایاتی که صرف شرب خمر را مستوجب حد می‌داند اولی بوده و بلکه آن‌ها را طرح می‌نماید. به این دلیل که موافق با قرآن هستند. نتیجه‌ی این تردیدها آن است که عطشی برای اعمال کیفر مرگ برای این جرم وجود نداشته باشد

و اصل احتیاط در دماء به جد رعایت گردد، تا مبادا ناکرده‌بزه‌ی بزکار تلقی و جان وی توسط انسان‌هایی دیگر با تعبد و توجیه حمایت از خداوند، ستانده شود.

منابع

۱. آقایی‌نیا، حسین؛ رستمی، هادی (۱۴۰۴ش)، **حقوق کیفری اختصاصی (جرائم علیه اموال و مالکیت)**، پنجم، تهران، میزان.
۲. ابن براج، قاضی، عبد العزیز (۱۴۰۶ق)، **المهذب**، اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، **كشف اللثام و الإيهام عن قواعد الأحكام**، اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. الهی منش، **محمد رضا مرادی** اجقاز، محسن (۱۴۰۰ش)، **حقوق کیفری اختصاصی (جرائم علیه شخصیت معنوی)**، دوم، تهران، مجد.
۶. الخادمی، نورالدین مختار (۱۴۲۳ق)، **المقاصد فی المذهب المالکی**، اول، الرياض، مكتبة الرشد.
۷. الخراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۲ق)، **کفایه الاصول**، اول، قم، مجمع فکر الاسلامی.
۸. الطباطبایی، السید محمد حسین (بی‌تا)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بی‌جا، منشورات اسماعیلیان.
۹. العاملی، محمد مکی (بی‌تا)، **القواعد و الفوائد**، تحقیق: عبدالهادی الحکیم، قم، مکتبه المفید.
۱۰. ترحینی عاملی، سید محمد حسین (۱۴۲۷ق)، **الزبدۃ الفقهیة فی شرح الروضة البهیة**، قم، چهارم، دار الفقه للطباعة و النشر.
۱۱. حبیب‌زاده، محمد جعفر (۱۳۸۹ش)، **سرقت در حقوق کیفری ایران**، دوم، تهران، دادگستر.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعة**، اول، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۳. حسینی، سید محمد (۱۳۸۹ش)، «رابطه مفهوم شرعی گناه و مفهوم حقوقی جرم و نسبت تحریم و تجریم»، **مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری**، سوم، تهران، سمت.
۱۴. خراسانی، محمود بن عبد السلام تربتی شهابی (۱۴۱۷ق)، **ادوار فقه**، پنجم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۵. خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق)، **کتاب البیع**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. جناتی، محمد ابراهیم (بی‌تا)، **منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، بی‌جا، بی‌نا.
۱۷. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، **جامع المدارک**، تحقیق علی اکبر غفاری، دوم، قم، اسماعیلیان.
۱۸. خویی، سید ابو القاسم (۱۴۲۲ق)، **مبانی تکملة المنهاج**، اول، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۹. روستائی، سجاد (۱۳۹۷ش)، «تبیین جرم مان با تاکید بر امور حسبه»، **جستارهای فقهی و اصولی**، سال چهارم، شماره ۱۲.
۲۰. شمعی، محمد و شهباز، سارا (۱۳۹۴ش)، **جرم‌انگاری حداکثری**، اول، تهران، جنگل.
۲۱. طباطبایی قمی، سید تقی (۱۴۲۶ق)، **مبانی منهاج الصالحین**، اول، قم، منشورات قلم الشرق.
۲۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، اول، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۲۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، سوم، تهران، المکتبه المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۲۴. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **الخلاف**، اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. عبدالرحمان، محمود (بی‌تا)، **معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیة**، بی‌جا، بی‌نا.
۲۶. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، اول، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.

۲۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ لطفی، محمدجواد (۱۳۹۹ش)، «مقایسه روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی»، *جستارهای فقهی و اصولی*، سال ششم، شماره ۱۹.
۲۸. فرح‌بخش، مجتبی، (۱۳۹۲ش)، *جرم‌انگاری فایده‌گرایانه*، اول، تهران، میزان.
۲۹. فیض کاشانی، ملاحسن (۱۴۱۶ق)، *التفسیر الصافی*، اول، تهران، مکتبه الصدر.
۳۰. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۳۱. محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ق)، *قواعد فقه*، دوازدهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۲. محمودیان اصفهانی، کامران، (۱۴۰۱ش)، *فلسفه جرم‌انگاری فضیلت‌گرا*، اول، تهران، میزان.
۳۳. مطرزی، ناصرالدین بن عبدالسید (۱۳۹۹ق)، *المغرب فی ترتیب المغرب*، تحقیق محمود فاخوری، عبدالحمیدمختار، حلب، مکتبه اسامه بن زید.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ش)، *تفسیر نمونه*، سی و ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، *دائرة المعارف فقه مقارن*، اول، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۶. منتظری، حسین علی (۱۴۲۹ق)، *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، اول، قم، ارغوان دانش.
۳۷. موسوی اردبیلی، سید عبد‌الکریم (۱۴۲۷ق)، *فقه الحدود و التعزیرات*، دوم، قم، مؤسسه النشر لجامعه المفید رحمه الله.
۳۸. موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن (۱۴۰۱ش)، *قواعد فقهیه*، سوم، تهران، مؤسسه عروج.
۳۹. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۲ق)، *الدر المنضود فی أحكام الحدود*، اول، قم، دار القرآن الکریم.
۴۰. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۵۵ق)، *فوائد الاصول*، تقریر شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. نجفی، بشیر حسین (۱۴۲۷ق)، *بحوث فقهیه معاصره*، اول، نجف اشرف، دفتر حضرت آیه الله نجفی.
۴۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، هفتم، لبنان - بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۳. میرمحمدصادقی، حسین (۱۴۰۳ش)، *حقوق کیفری اختصاصی (جرایم علیه اموال و مالکیت)*، شصت و پنجم، تهران، میزان.