

قاعده مقابله به مثل در قرآن

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۷

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۱۸

حسین هوشمند فیروزآبادی*

چکیده

جریان قاعده جواز «مقابله به مثل در پرتو قرآن» و بررسی محدودیت‌ها و موانع آن در سه حیطه حقوق خصوصی، حقوق جزا و حقوق بین‌الملل از موضوعات مطرح در نوشتار حاضر است. در حیطه حقوق خصوصی، پرسش اینکه آیا می‌توان از آیات مقابله به مثل و تقاص، به ضمان و مسئولیت مدنی رسید؟ در قسمت اول این نوشتار، با نقد دیدگاهی که دلالت آیات مقابله به مثل را بر ضمان نپذیرفته، دیدگاهی که دلالت آیات بر ضمان را پذیرفته تقویت شده است.

در حیطه حقوق جزا، به رغم پذیرش جریان قاعده بر جرایم ارتكابی بر نفس و عضو، با توجه به آیات قصاص و مقابله به مثل این پرسش مطرح می‌باشد که آیا امکان مقابله به مثل چند نفر در مقابل یک نفر وجود دارد؟ آیا این قاعده درباره جرایم ارتكاب یافته بر غیر عضو مجنی علیه مانند جرایم مربوط به هتک حرمت وی یا تهدید، ارباب و اکراه او جریان دارد یا خیر؟ در قسمت دوم نوشتار، جریان قاعده در جایی که چند نفر مقابل یک نفر قصاص می‌شوند، بی‌اشکال دانسته شده است؛ ولی اجرای قاعده در مورد جرایم وارده بر غیر جسم مجنی علیه یا جایی که جانی، عضو مماثلی در بدن ندارد، با شرایطی دارای محدودیت دانسته شده است.

در حیطه حقوق بین‌الملل، با پذیرش اصل جواز مقابله به مثل برای حکومت اسلامی از راه آیات، دیدگاه امکان اقدام متقابل دولت اسلامی و مقابله به مثل، دقیقاً متناظر و مشابه تعدی صورت گرفته از جانب دشمن پذیرفته نشده است و اثبات گردیده که جریان قاعده مقابله به مثل، نسبت به غیرنظامیان و با استفاده از روش‌های غیرانسانی و سلاح‌های کشتار جمعی، با محدودیت‌ها و ممنوعیت‌هایی مواجه است.

واژگان کلیدی: مقابله به مثل، اعتدال، جزای به مثل، ضمان به مثل، تقاص، قصاص.

* استادیار دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی (h.hmnd.f@gmail.com).

مقدمه

قاعده فقهی، حکم شرعی فراگیر دربردارد که با تطبیق آن قاعده، احکام شرعی جزئی حاصل می‌شوند و فقیه بر اساس آن حکم، مسائل جزئی مشمول قاعده را مشخص می‌سازد. یکی از قواعد مهم فقهی، قاعده مقابله به مثل است که مطابق آن، شخص یا اشخاصی که مورد تعدی قرار گرفته‌اند، حق دارند با متعدی مقابله‌ای همانند نمایند. اهمیت این قاعده اولاً، به دلیل وسعت قلمرو آن است که علاوه بر جریان‌یافتن در برخی مباحث مرتبط با ضمان و حقوق خصوصی، در مسائل کیفری، قصاص و نیز در بُعد بین‌المللی نیز می‌تواند جاری شود؛ ثانیاً، به دلیل فلسفه وضع این قاعده می‌باشد که نشان می‌دهد این قاعده جزء احکام مورد مطالبه اولیه شارع همچون نماز و روزه نبوده، بلکه جزء احکامی است که ضامن و پشتیبان احکام اولیه‌ای مانند حق مالکیت، حق حیات و حق امنیت می‌باشد.

مرسوم میان نگارندگان قواعد فقه این است که در بررسی هر قاعده فقهی، نخست به قرآن پردازند و علاوه بر توجه به مشروعیت یک قاعده بر اساس قرآن، در استخراج حدود آن قاعده و بررسی میزان قلمرو آن بکوشند. این رسم به دلیل توجه به این نکته مهم است که قرآن در میان منابع استنباط احکام، به دلیل مصونیت، قطعی‌الصدور بودن و خالی بودن از تحریف، نقش محوری دارد و علاوه بر آنکه به مثابه نخ تسبیحی است که جایگاه منابع دیگر را معین می‌کند، فاقد مشکلاتی است که بر سر راه سنت و عقل وجود دارد. روشن است بیان احکام مستخرج از قرآن در این مقاله و نوشتارهای مشابه، به معنای بیان حکم نهایی نیست و لازم است پس از فهم صحیح دلالت آیات، از روایات معتبر و منابع دیگر استنباط نیز بهره جست.

در این مقاله بدون ورود به بحث فلسفه احکام مستخرج از قاعده مقابله به مثل، برآنیم تا با تمرکز بر آیات شریف قرآن، ضمن توجه به مشروعیت قاعده مقابله به مثل در ابعاد گوناگون حقوقی، چگونگی دلالت آیات را بر برخی احکام فقهی بررسی کنیم. از این رو، پس از بیان مفهوم، اقسام و اصطلاحات قرآنی مقابله به مثل، بروز و ظهور قاعده مقابله به مثل را در حیطه حقوق خصوصی، حقوق جزا و حقوق بین‌الملل به تصویر می‌کشیم.

۱. مفهوم، اصطلاحات و اقسام مقابله به مثل در قرآن

در این قسمت، نخست به بیان مفهوم مقابله به مثل سپس اصطلاحات قرآنی آن و در ادامه به ذکر اقسام آن می‌پردازیم.

۱-۱. مفهوم مقابله به مثل

«مقابله به مثل» ترکیبی از دو واژه «مقابله» و «مثل» است. «مقابله» مصدر ثلاثی مزید «قابل» است و «قابل» به معنای رودرروی کسی قرارگرفتن، معارضه کردن با کسی و مواجه شدن آمده است (آذرنوش، ۱۳۷۹، ص ۵۲۵). مقابله نیز به مواجه شدن و روبه‌رو شدن در فارسی معنا شده است (معین، ۱۳۷۱، ص ۴۲۷۹) و نیز به معنای مقایسه، برابری، تلافی کردن، رویارویی، ضدیت و مخالفت آمده است (دهخدا، [بی تا]، ج ۱۳، ص ۱۸۷۹۶). «مثل» نیز مترادف مانند، نظیر (معین، ۱۳۷۱، ص ۳۸۵۷)، همتا و شبه آمده است (دهخدا، [بی تا]، ج ۱۲، ص ۱۷۸۸۸) و ترکیب دو واژه یعنی «مقابله به مثل» را به معنای تلافی کردن و بدی یا نیکی کسی را بعینه عوض دادن آورده‌اند (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۷۹۷). در حقوق بین‌الملل نیز واژه‌هایی چون «Reciprocate»، «Retaliate» و «Reprisal» به عمل متقابل، تلافی و معامله به مثل در روابط بین‌الملل اشاره دارند (ر.ک: اسکندری، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸).

۱۳۳

حقوق اسلامی / قاعده مقابله به مثل در قرآن

۱-۲. اصطلاحات قرآنی مقابله به مثل

در قرآن کریم برای «مقابله به مثل»، عباراتی به کار رفته است که برخی اخص و بعضی مطابق آن‌اند؛ از جمله: «اعتدا به مثل»، «معاقبه به مثل»، «قصاص»، «نبد سواء» و «جزاء مثل».

۱-۲-۱. اعتداء به مثل

قرآن می‌فرماید: «فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ» (بقره: ۱۹۴). راغب در المفردات، اعتدا را تجاوز از حق تعریف می‌کند و با تقسیم اعتدا به ابتدایی و مقابله‌ای، می‌گوید اعتدا در این آیه بدین معناست: «أی: قابله بحسب اَعْتَدَائِهِ و تجاوزوا إلیه

بحسب تجاوزه: هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی و تجاوز کنید» (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰، ص ۵۵۴).

۱-۲-۲. معاقبه به مثل

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ: و هرگاه خواستید کیفر نمایید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده است، کیفر دهید» (نحل: ۱۲۶)؛ یعنی معاقبه کیفر و جزا معنا شده است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۸۳۷).

۱-۲-۳. قصاص

عنوان دیگری که بر مقابله به مثل قابل تطبیق می‌باشد، تعبیر قصاص است: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ... ای افرادی که ایمان آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است؛ آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن، ... (بقره: ۱۷۸). وَالْحُرُّمَاتُ قِصَاصٌ: و تمام هتک [حرمت‌ها] قابل قصاص است (بقره: ۱۹۴). قصاص از ریشه «قَصَّ» با تشدید به معنای کیفر گناه و عمل مقابله به مثل آمده است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۶۹۶).

آلوسی درباره این آیه می‌گوید: «گفته شده که قصاص با حرف "فی" متعدی می‌شود؛ زیرا مفهوم مساوات در آن ملحوظ شده است؛ یعنی با انسان رفتاری مثل رفتار خودش کنند» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴۵).

۱-۲-۴. نَبَذَ سِوَاءَ

«نَبَذَ سِوَاءَ» تعبیر دیگری است که در قرآن کریم به کار رفته است و مفهوم مقابله به مثل را می‌رساند:

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سِوَاءٍ: و اگر از خیانت و پیمان‌شکنی گروهی از آنان که با هم معاهده دارید، بیم داری، پس تو نیز نقض پیمان خود را بر مبنای تساوی و عدالت به سوی آنها بیفکن (انفال: ۵۸).

در لغت، نَبَذَ به معنای انداختن شیء و طرحش به خاطر قَلَّتِ اطمینان آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰، ص ۷۸۸). «عَلَىٰ سِوَاءٍ» نیز یا بدین معناست که همان‌گونه که

آنها پیمان خویش را عملاً لغو کرده‌اند، تو نیز از طرف خودت الغا کن (مقابله به مثل)، یا به معنای اعلام کردن به یک روش آشکار و خالی از هرگونه خدعه است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۱۹). از این برخوردار عادلانه نیز به «معامله به مثل» تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۱۳).

۵-۲-۱. جزاء مثل

مقصود از «جزاء مثل»، مجازات همانند است: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا: کیفر بدی، مجازاتی همانند آن است» (شوری: ۴۰). راغب اصفهانی «جزاء» را کفایت در مقابله معنا کرده است که هم می‌تواند مقابله شر به شر باشد و هم مقابله خیر به خیر (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰، ص ۱۹۵). مقصود ایشان از مقابله خیر با خیر، جزایی است که در آیه احسان (رحمن: ۶۰) آمده است. تعبیر جزای به مثل، مطابق تعبیر مقابله به مثل است؛ بنابراین از میان این عبارات قرآنی، عنوان «جزاء» با مقابله به مثل مطابقت دارد؛ ولی معانی دیگر، با توجه به اینکه فقط به جنبه مجازاتی و کیفری مقابله به مثل اشاره دارند، اخص تلقی می‌گردند.

۳-۱. اقسام مقابله به مثل در قرآن

در آیات قرآن کریم، دوگونه مقابله به مثل به چشم می‌خورد؛ نوع اول، که بیشتر با مفهوم عرفی و اصطلاحی آن همپوشانی دارد، به مقابله به مثل در مقابل بدی، سیئه، اعتدا و تجاوز دیگران اشاره دارد که چنانچه در اصطلاحات قرآنی گذشت، با عبارات «اعتداء به مثل»، «جزاء مثل»، «معاقبه به مثل» و مانند آنها آمده است که بیشتر جنبه تلافی جویی برای شخص مظلوم و جنبه بازدارندگی برای شخص ظالم و متجاوز را مد نظر دارد؛ نوع دوم مقابل به مثلی که در قرآن وجود دارد، مقابله به مثل در مقابل خوبی، احسان و خیر دیگران است که بیشتر به جنبه اخلاقی روابط انسانی اشاره دارد؛ آیاتی مانند: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (رحمن: ۶۰) یا «وَإِذَا حُيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا» (نساء: ۸۶) به این قسم از مقابله به مثل اشاره دارند. مطابق آیات، ماهیت این دو قسم مقابله به مثل با یکدیگر کاملاً متفاوت‌اند. مقابله به

مثل در مقابل بدی یک حق برای شخص مورد تعدی قرار گرفته است که این حق، قابل اسقاط و عفو می‌باشد؛ چنان‌که در آیه معاقبه (نحل: ۱۲۶) با «إِنْ» شرطیه می‌رساند که اصل انتقام و مقابله به مثل، لازم و ضروری نیست و سپس در جمله دوم آیه به صبر توصیه می‌کند: «وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» یا در آیه جزای سیئه (شوری: ۴۰)، پس از تجویز جزای به مثل، به عفو توصیه می‌کند: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ».

اما مقابله به مثل در مقابل نیکی و احسان، یک تکلیف یا دست‌کم وظیفه شمرده شده است و دستور داده شده که از احسانی که صورت گرفته، بهتر پاسخ داده شود «بأحسن منها» یا دست‌کم با آن برابر باشد «أو ردوها».

بر این اساس، قرآن در مقابله به مثل در مقابل خیر و نیکی، به حداقل وظیفه و تکلیف اشاره دارد؛ ولی در مقابله به مثل در مقابل بدی، به حداکثر حق اشاره دارد و با تأکید بر اینکه این مقابله الزاماً باید «به مثل» باشد، حداکثر حق شخص زیان‌دیده و مورد تعدی را بیان می‌دارد و در آیات دیگری نیز بر آن تأکید می‌ورزد؛ مانند آیه «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...» (مائده: ۸) که مطابق آن در هر حال - حتی در حالی که دشمن دست به دشمنی زده و به مسلمانان تجاوز کرده است - نباید عدالت را فراموش کرد.

۲. مقابله به مثل در حقوق خصوصی

مقابله به مثل در حقوق خصوصی، از سویی به موردی مربوط می‌شود که مال شخصی دچار تلف یا نقصان می‌گردد و مطابق این قاعده، شخص زیان‌دیده حق دارد مانند زیانی که بر وی وارد شده است، از اموال زیان‌رساننده استیفا نماید یا مال مشابهی از وی بگیرد و از سوی دیگر، به تقاص گره می‌خورد؛ در جایی که مال زیان‌دیده عودت داده نشود و وی رأساً به مقابله به مثل اقدام ورزد تا معادل طلبش را بازپس گیرد. در مسئولیت مدنی بر خلاف تقاص، مقابله به مثل چهره خاصی به خود می‌گیرد؛ زیرا زیان‌دیده نمی‌تواند به جای دریافت خسارت، زیان مشابهی را بر زیان‌رساننده وارد سازد.

پیش از بررسی آیات، توجه به این نکته نیز مهم به نظر می‌رسد که نباید میان

«ضمان به مثل» و «مقابله به مثل» خلط صورت گیرد. ضمان به مثل که در کلام فقها در ذیل غصب مطرح شده است، به جایی مربوط می‌شود که مالی به وسیله غاصب تلف شود و وی در مقابل مالک - در جایی که مال مثلی باشد - ضامن مثل آن مال است و اگر قیمی باشد، ضامن قیمت است (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۵)؛ ولی مقابله به مثل، مفهومی عام‌تر دارد.

بر این اساس، گرچه می‌توان ضمان به مثل را نیز نوعی مقابله به مثل دانست؛ ولی تفاوت‌های عمده‌ای میان آنها دیده می‌شود؛ از جمله اینکه مثل در ضمان مثلی، صفت مال است که زیان‌رساننده باید به زیان‌دیده بدهد؛ اما مثل در مقابله به مثل، صفت فعل و عمل است که زیان‌دیده جواز ارتکابش را می‌یابد. علاوه بر این، ضمان مثلی فقط در اتلاف مالی قابل طرح است و در حیطه حقوق خصوصی می‌گنجد، برخلاف قاعده مقابله به مثل که هم در تعدی حقوق خصوصی و هم در موارد تعدی در حقوق جزا و بین‌الملل وجود دارد. همچنین در ضمان مثلی، حکم وضعی ضمان وجود دارد و مخاطب آن غاصب - یعنی زیان‌رساننده - است؛ ولی در مقابله به مثل، خطاب به زیان‌دیده است و صحبت از حق زیان‌دیده یا حکم تکلیفی وی در اعتدا به مثل و مقابله است.

در این قسمت از مقاله با ذکر آیاتی که قاعده مقابله به مثل را مشروعیت می‌بخشند، به بررسی میزان دلالت هریک بر «ضمان به مثل» و «مقابله به مثل» می‌پردازیم.

۲-۱. آیات

آیات شریفه‌ای که در آنها موضوع مقابله به مثل طرح شده به شرح ذیل می‌باشند:

۲-۱-۱. آیه اعتداء

«فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید» (بقره: ۱۹۴).

بر اساس این آیه، اعتدا در مقابل اعتدا جایز است و شخصی که مورد تعدی قرار گرفته باشد، می‌تواند مقابله به مثل نماید و مانند آن اعتدا را در مقابل متعدی مرتکب

گردد. در حیطه حقوق خصوصی، چگونگی استدلال به آیه این گونه است که تلف کردن اموال، منافع و حقوق دیگران بدون اجازه آنان، یکی از مصادیق تعدی است و بر اساس مدلول آیه، به همان مقدار برای شخص مورد تعدی قرار گرفته، جایز است از متجاوز بگیرد؛ بنابراین مدلول آیه به دلالت مطابقی اشاره به حق اعتدای به مثل زیان دیده را دارد و نیز مدلول التزامی آن، ضمان شخص متجاوز است.

۲-۱-۲. آیات جزای سیئه

قرآن در چندین آیه، جزای بدی را بدی همانند آن دانسته است: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ: کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن و هرکس عفو و اصلاح کند، پاداش او با خداست، خداوند ظالمان را دوست ندارد» (شوری: ۴۰) و «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا: هرکس بدی کند، جز به مانند آن کیفر داده نمی شود» (غافر: ۴۰). همانند عبارت این دو آیه در جزای سیئه، در آیه ۲۷ سوره یونس نیز آمده است و مطابق این آیات، هر بدی باید با مجازاتی هم سنگ خود مواجه شود که اگر قائل شویم «سیئه» اطلاق دارد و علاوه بر جرح و جنایت - که به حقوق جزا مربوط است - شامل ایراد خسارت مالی بر دیگران نیز می شود، آنگاه این آیات بر ضمان و جبران خسارت مربوط به حقوق خصوصی دلالت خواهند داشت.

۲-۱-۳. آیه معاقبه

«وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ: اگر سزا می دهید، مانند آنچه با شما کرده اند، سزا دهید» (نحل: ۱۲۶).

از نظر لغوی، عقوبت که اسم معاقبه می باشد، به معنای جزا آمده است (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۲۵۵). ابن منظور می گوید معاقبه این است که شخص بر آنچه از کار ناشایست انجام داده است، جزا داده شود یا مجازات شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۱۹). روشن است منظور از جزا در کتب لغت، مجازات مصطلح نیست، بلکه منظور هرگونه نتیجه و عاقبتی است که به دلیل کار بد گریبان شخص را می گیرد؛ بنابراین شامل مقابله به مثل در حقوق خصوصی نیز می گردد.

۴-۱-۲. آیات انتصار

«وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ: و کسی که بعد از مظلوم شدن یاری طلبد، ایرادی بر او نیست» (شوری: ۴۱) و «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا: مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می‌دهند و خدا را بسیار یاد می‌کنند و به هنگامی که مورد ستم واقع می‌شوند، به دفاع از خویشتن [و مؤمنان] برمی‌خیزند [و از غیر در این راه کمک می‌گیرند]» (شعراء: ۲۲۷).

از لحاظ نحوی، (لام) در «لَمَنْ أَنْتَصَرَ» ابتدایی است، (من) مبتدا واقع شده و (انتصار) به معنای دادخواهی است. ضمیر «ظَلَمَهُ» به «من» مربوط است و اضافه ظلم به آن، اضافه مصدر به مفعول است؛ یعنی کسانی که داد خود را از ظالمانشان بستانند. کلمه «ما» نفی جنس و «من» استغراقی برای تأکید نفی و عموم و «سبیل» اسم ما و «علیهم» خبر مقدم است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۶۵ / جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۰۲). بدین ترتیب دلالت این آیات بدین گونه است که گفته شود اگر کسی مظلوم واقع شود، سپس داد خود را از ظالم بستاند و استیفای حق خود نماید، قابل مؤاخذه نیست؛ هم ظلمی که به وی شده است، جسمی باشد و او بخواهد قصاص کند و هم ظلم مالی باشد و او بخواهد مقابله به مثل نماید.

۲-۲. بررسی دلالت آیات بر ضمان به مثل

درباره دلالت آیات اعتدا، معاقبه و جزای سیئه بر ضمان مثلی میان فقها اختلاف نظر وجود دارد.

برخی فقها مقصود از تشبیه و مثل در این آیات و به ویژه آیه اعتدا را تشبیهی خاص دانسته‌اند که از میان این عده، برخی از مدلول این آیات، اعتبار مماثلت در مقدار اعتدا را مستخرج دانسته‌اند و برخی اعتبار مماثلت صرفاً در معتدا به را مستخرج دانسته‌اند. در مقابل این نظر، از کلام برخی فقها برداشت می‌شود که تشبیه خاص مد نظرشان نبوده است و مماثلت را به صورت مطلق مد نظر دارند؛ یعنی مماثلت را هم در مقدار اعتدا و هم در معتدا به لازم دانسته‌اند (ر.ک: حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۸۸). نتیجه اینکه اگر لزوم مشابهات و مماثلت در هر دو لازم باشد - هم اعتدا و هم در

معتدا به - در این صورت چون حکم به لزوم مشابَهت، مطلق است، ناگزیر متضمن مشابَهت معتدا به نیز خواهد بود و مثلی و قیمی را نیز دربرمی‌گیرد و ضمان مثلی ثابت می‌گردد؛ ولی اگر مدلول این آیات فقط اعتبار مماثلت در مقدار اعتدا باشد، در این صورت نسبت به مثلی و قیمی (معتدا به) ساکت خواهد بود و منظور مماثلت در مقدار اعتدا، در گرفتن مال، بدون هیچ‌گونه نظر به مثل یا قیمت و مثلی یا قیمی بودن است؛ بنابراین هر آنچه را عرف از جهت تساوی میان اعتدای به مثل و اعتدای ابتدایی حکم کند، همان جاری خواهد بود. همچنین اگر از مدلول این آیات، اعتبار مماثلت در مقدار معتدا به نیز استخراج گردد، می‌تواند دلالت بر ضمان مثلی داشته باشد.

در میان فقها این جنید با پذیرش تشبیه مطلق، معتقد است نه تنها در مثلی، بلکه در قیمی نیز حکم به لزوم مثل وجود دارد و متعدی ضامن مثل است؛ چه معتدا به مثلی و چه قیمی باشد (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۷).

در میان گروه قائل به تشبیه خاص، برخی معتقدند مدلول آیه اعتبار مماثلت در اعتدا نیست، بلکه اعتبار مماثلت در معتدا به می‌باشد؛ یعنی معتدا به در مقابله به مثل توسط شخص مورد تجاوز، معادل معتدا به در تجاوز ابتدایی به دست متجاوز باشد. در میان این گروه، برخی معتقدند آیه اعتدا دلالت بر ضمان به مثل در مثلی و ضمان به قیمت در قیمی دارد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۱) و برخی دیگر گرچه تشبیه خاص در معتدا به را پذیرفته‌اند؛ ولی می‌گویند این آیات هیچ دلالتی بر «مثلی» به مفهوم اصطلاحی آن ندارند و نمی‌توانند پشتوانه‌ای برای فتوای مشهور به وجوب مثل در مثلی و وجوب قیمت در قیمی باشند، بلکه آیه در این صورت بر وجوب رعایت همانندی عرفی حتی در قیمیات دلالت دارد (ر.ک: روحانی، [بی تا]، ج ۱۶، ص ۴۱۰). بر اساس این نظر در هر دو مورد - یعنی مثلی و قیمی - شخص، ضامن مثل است؛ حتی در صورت تعذر و نتیجه عدم سقوط آن در صورت تعذر، آن است که شخص ضامن قیمت روز پرداخت می‌باشد؛ چون تا آن هنگام، مثل به ذمه او باقی بوده، هنگام پرداخت، مثل متعذر تبدیل به قیمت می‌شود.

گروه دیگر قائل به تشبیه خاص، معتقدند مدلول آیه، اعتبار مماثلت در مقدار اعتداست و مقصود این آیات تساوی در مقدار اعتدا درباره قتل و جرح و دریافت مال

است و در آیه به اینکه اعتدا و معتدی به عنوان مثل یا قیمت است و میان آنها اختیار وجود دارد، اشاره‌ای نیست، بلکه امر به تخییر میان دریافت و عفو است. مطابق این نظر، در آیه یک حکم واحد وجود دارد و آن رخصت و اجازه در اعتدا به مقدار اعتدای معتد است و اینکه نباید از آن مقدار تجاوز شود و مقصود از مقدار، منزلت و مقبولیت می‌باشد؛ بدین معنا که اهل عرف بگویند در منفعت و فایده یکسان بودند و عقل به تملک هریک از آنها در مقابل دیگری راضی شود، نه اینکه منظور مساوی بودن در کم و کیف و وزن و کیل باشد؛ بنابراین آیه در حکم به اینکه مورد تعدی مثل مصطلح یا قیمت باشد، ساکت است (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۰۰). البته جناب میرزا در آیات اعتدا و جزای سیئه، احتمال تشبیه مطلق را نیز می‌دهد و اشاره می‌کند که در این صورت، همان نتیجه ابن جنید گرفته می‌شود (ر.ک: همان).

به هر حال بررسی ادله هر گروه، مجال مستقلی را می‌طلبد که به دلیل ارتباط غیرمستقیم این موضوع به مقابله به مثل، در اینجا به ذکر دیدگاه‌ها اکتفا می‌شود.

۲-۳. بررسی دلالت آیات بر مقابله به مثل

مقابله به مثل قابل طرح در حقوق خصوصی، به معنای دقیق کلمه در تقاص متجلی می‌باشد. در مسئولیت مدنی نیز گرچه به دلالت التزامی نوعی حق مقابله به مثل برای زیان‌دیده وجود دارد؛ ولی چون حکم به ضمان و خطاب اولیه متوجه زیان‌رساننده است، برخلاف مقابله به مثل که در آن خطاب به زیان‌دیده و سخن از حق وی برای مقابله می‌باشد، از محل بحث خارج است؛ ضمن اینکه در دعوی مسئولیت مدنی، زیان‌دیده نمی‌تواند عالمانه و عامدانه شبیه رفتار زیان‌رساننده را - اعم از اتلاف یا تسبیب - مرتکب گردد.

در تقاص بنا بر نظر مشهور، نیازی به اذن حاکم نیست؛ ولی این شرط مهم وجود دارد که پیش‌تر دعوا نزد قاضی و حاکم طرح نشده باشد (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۴۵۳). از شرایط دیگری که برای صحت و جواز تقاص ذکر شده است اینکه مدیون در مقابل طلبکار، عالم به دینش باشد و در پرداختش تأخیر کرده، طلبکار، مطالبه طلبش را نموده باشد و مال از مستثنیات دین نباشد (خویی، ۱۴۱۶، ج ۲،

ص ۳۲۷) و همان گونه که تقاص از عین جایز دانسته شده است، از منافع نیز محکوم به جواز می‌باشد؛ بنابراین طلبکار می‌تواند خانه یا مرکب مدیون را اجاره دهد و اجرت آن را بابت طلب خود بردارد (همان).

مورد اتفاق فقها در جواز تقاص، مربوط به جایی است که بدهکار دینش را نمی‌دهد و طلبکار بینه ندارد یا جایی که بینه دارد؛ ولی امکان دسترسی به حاکم نیست یا اگر هم امکان دسترسی باشد، حکم وی در حق آنها نافذ نیست یا اینکه صدور حکم حاکم، به مدت زمانی نیاز دارد که تحمل سختی‌هایی را می‌طلبد که به ضرر طلبکار منجر شود؛ ولی در جایی که امکان وصول به حق برای طلبکار از راه مراجعه به حاکم بدون تأخیر و ضرر وجود دارد و بدهکار به دینش اقرار دارد؛ اما از دادن دینش خودداری می‌کند و به تأخیر می‌اندازد، موضوع اختلافی است که اکثر فقها در اینجا نیز به جواز تقاص قائل‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۱۱ / محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۰۹ / شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸۵).

فقها جواز تقاص را هم از آیه اعتدا (سبزواری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۷۲۲ / فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۵) هم از آیات جزاء سیئه (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۶ / اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۴۶۷) و نیز از آیه معاقبه (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۶ / بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۶) استخراج کرده‌اند. با وجود این، برخی برای رفع این شبهه که آیات پیش‌گفته به تقاص از غاصب مربوط است و قابل تسری به همه موارد نیست، آیات انتصار را صریح‌تر از دیگر آیات بر جواز تقاص دانسته‌اند و معتقدند حتی اگر گفته شود آیات اعتدا و «جزاء سیئه سیئه مثلها» مخصوص تقاص نیستند، بلکه دلالت‌شان بر ضمان غاصب نسبت به مغضوب است و وجوب رد مثل یا قیمت مال غصب شده باشد؛ ولی آیه «لمن انتصر» به صورت خاص دلالت بر جواز تقاص می‌کند و معنای آن این است که هرکس به کمک خود بیاید و پس از اینکه بر وی ظلم و تعدی شد، خودش برای اعمال حقش اقدام نمود، چنین منتصری نه عقوبت، نه ذم و نه گناهی دارد؛ البته به همان وجهی که مورد ظلم واقع شده است، بدون اینکه در عین و صفت زیادتر از حقش بردارد (کاظمی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۰۱).

درباره امکان جمع میان تقاص و ضمان نیز دیدگاه‌های متفاوتی دیده می‌شود. برخی

دلالت آیات پیش گفته را به طور مستقیم بر ضمان نپذیرفته‌اند و از آنها تنها استخراج تقاص کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۹۶ / ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸) و برخی دیگر به صورت خاص در مورد آیه اعتدا گفته‌اند که این آیه، پیش از دلالت بر ضمان، دلالت بر تقاص دارد؛ زیرا آیه امر به اعتدا می‌کند و اعتدا فقط در تقاص مجاز است، نه در همه موارد ضمان (خمینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۸۰)؛ چون در تقاص، گرفتن اجازه از متعدی نیاز نیست، در حالی که در موارد ضمان، شخصی که مالش تلف شده باشد، نمی‌تواند بدون اجازه شخص ضامن، خود، حقش را از اموال ضامن بردارد؛ سخن کسانی که به ضمان مثلی یا ضمان در مالیت قائل بودند نیز در بحث پیشین گذشت.

شاید بتوان گفت حتی اگر این آیات هیچ دلالت مستقیمی بر ضمان نداشته باشند؛ ولی از آنجا که آیات شریفه، تقاص را جایز دانسته‌اند و در مواردی که تقاص جایز باشد، به طور مسلم ضمان نیز هست و می‌توان گفت: این آیات به مطابقت و مستقیماً دلالت بر جواز تقاص می‌کند و غیرمستقیم و به صورت التزام، دلالت بر ضمان نیز دارد؛ زیرا آیه دلالت بر جواز تقاص می‌کند نسبت به چیزی که طرف مقابل، اشتغال ذمه یافته، نه نسبت به چیزی که شخص هیچ اشتغال ذمه‌ای به آن ندارد. به عبارت دیگر، حکم به جواز تقاص برای شخص مورد تعدی، مسبوق به حکم ضمان متعدی نسبت به مالی است که رخصت اخذ آن به صورت تقاص داده شده است.

حتی این ضمان نیز بسیار محدودتر از قاعده ضمان و متفاوت با آن است؛ زیرا فقط به موارد تقاص منحصر می‌باشد و همه موارد ضمان را که در بسیاری موارد همراه با تعدی نیست، شامل نمی‌شود و چاره‌ای نداریم در این موارد با عدم قول به فصل، ضمان را اثبات کنیم.

درباره حکم موجود در آیه اعتدا باید گفت از دیدگاه قائلان به اثبات ضمان (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰ / شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۱۳)، آیه شریفه متضمن حکم وضعی ضمان است و از نظر قائلان به عدم دلالت آیه بر ضمان (ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸)، آیه شریفه فقط متضمن حکم تکلیفی جواز تقاص می‌باشد و چون مخاطب آیه، شخص مورد تعدی است؛ پس به دلالت مطابقی ضمان اثبات نمی‌گردد و چاره‌ای نیست، مگر اینکه به دلالت التزامی ضمان متعدی استخراج شود.

صاحب جواهر معتقد است در صورتی که تشبیه موجود در آیه خاص باشد، در این صورت در آیه جز حکم تکلیفی واحد که همان رخصت در اعتدا به مقدار اعتدای متعددی باشد، چیز دیگری نیست؛ ولی اگر تشبیه مطلق باشد، در این فرض، آیه شریفه مشتمل بر دو حکم تکلیفی است: «رخصت در اعتدا» و «وجوب رعایت مثلث در همه جوانب»؛ یعنی اصل مقابله جایز است؛ ولی اگر تصمیم به مقابله گرفت، رعایت همانندی از هر جهت و تجاوز نکردن از آن حد، یک تکلیف بوده، رعایت آن واجب است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۶).

۳. مقابله به مثل در حقوق جزا

قاعده مقابله به مثل در حقوق جزا نیز وجود دارد و به صورت ویژه در قصاص متبلور است. در اینجا ضمن اشاره به آیات مربوط به مقابله به مثل در حقوق کیفری، به بررسی حدود آیات و ماهیت مقابله به مثل می‌پردازیم.

۳-۱. آیات

از جمله آیاتی که به وجود این قاعده در مباحث کیفری و جزایی دلالت دارند، عبارت‌اند از: وَ كُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا: در تورات بر بنی اسرائیل حکم کردیم که جان در برابر جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان است و جراحات قصاص می‌شوند (مانده: ۴۵).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در مورد قتل، حکم قصاص [مقابله به مثل] بر شما نوشته شده است؛ حرّ در برابر حرّ و عبد در برابر عبد و زن در مقابل زن. هرگاه کسی مورد عفو و بخشش از سوی برادر خود قرار گرفت، وی آن را به نیکی پاسخ گوید و از روی احسان، دیه را به او بپردازد (بقره: ۱۷۸).

وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: ای خردمندان! شما را در قصاص زندگانی است؛ باشد که به تقوا گرایید (بقره: ۱۷۹).

۲-۳. قلمرو مقابله به مثل

مهم‌ترین مورد کیفری که فقها و مفسران در آن به قاعده مقابله به مثل اشاره دارند و با این قاعده نیز به طور کامل تطبیق دارد، در کتاب قصاص و در تفسیر آیات قصاص است.

آنان ضمن اینکه قصاص را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که یا صریح در مقابله به مثل است، یا لازمه‌اش مقابله به مثل در قصاص می‌باشد، با استفاده از آیات قرآنی استدلال‌هایی آورده‌اند که حاصل آن چیزی جز اعتبار قاعده مقابله به مثل نیست.

قرطبی آیه ۴۵ سوره مائده را اساس و پایه اصلی مماثلت و همانندی در قصاص می‌داند (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۵۸) یا شیخ طوسی در تعریف قصاص می‌گوید: «قصاص آن است که همانند چیزی را که با جنایت خود از دیگران گرفته است، از او بگیرند؛ زیرا این دنباله آن جنایت حساب می‌شود و قصاص، مقاصه، معاوضه و مبادله نظیر هم هستند» (طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۰۰). همچنین راوندی در *فقه القرآن* می‌نویسد: «والقصاص الأخذ من الجانی مثل ما جنى و ذلك لأنه تال لجنايته» (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۲۱۵).

اینها نمونه‌هایی از توضیح قصاص بود که برخی مفسران و فقها به دلالت مطابقی و برخی دیگر به دلالت التزامی آن را به مقابله به مثل معنا کرده‌اند.

مهم‌ترین دلیل فقهی که فقهای امامیه در مشروعیت قصاص ذکر کرده‌اند، آیات قرآنی است. صاحب جواهر پس از تعریف قصاص، مهم‌ترین دلیل مشروعیتش را آیه ۱۷۹ سوره بقره ذکر می‌کند (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۴۲، ص ۷).

فقها با استفاده از آیات مذکور، قصاص را نه تنها در قتل نفس، بلکه نسبت به اعضای بدن نیز جاری ساخته‌اند؛ یعنی قاعده مقابله به مثل در قصاص اعضا نیز از جانب فقها رعایت شده است. از دیدگاه فقها در اجرای قصاص نفس و عضو، علاوه بر اینکه باید شرایط مشترکی مانند برابری در دین، حریت و برخوردارى از عقل و تکلیف و فقدان رابطه ابوت، بنوت و محترم‌بودن خون مجنی علیه وجود داشته باشد (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۸۹)، در قصاص عضو لازم است میان عضو مورد جنایت و عضوی که بر آن قصاص صورت می‌گیرد، همسانی و مطابقت در

راست و چپ بودن و در سالم و معیّب بودن و در اصلی و زاید بودن نیز لحاظ شود. درباره برابری در راست و چپ بودن ادعای اتفاق شده (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۱۸۳) و بدون اختلاف دانسته شده (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۴۲، ص ۳۵۱) تساوی در محل حتی در دندان‌ها و در انگشتان نیز لازم دانسته شده (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۲۳) و نیز در اینکه عضو سالم در برابر عضو ناقص قطع نمی‌شود (هرچند جانی آن را ببخشد) ولی عضو ناقص در برابر عضو سالم جدا می‌گردد، شیخ ادعای اجماع نموده (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۴) و صاحب جواهر آن را بدون اختلاف دانسته است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۴۲، ص ۳۴۸).

اما درباره لزوم مماثلت در بزرگی و کوچکی دو عضو - مورد جنایت و مورد قصاص - یا در قوی و ضعیف بودن آنها ظاهراً چون در اکثر موارد مماثلت میان بزرگی و کوچکی یا چاقی و لاغری اعضا نیست و فقدان این مماثلت می‌تواند قاعده مقابله به مثل را بی‌اثر و تعطیل کند؛ بنابراین اشتراط این مماثلت از جانب غالب فقها مد نظر قرار نگرفته است؛ زیرا کمتر اتفاق می‌افتد که دو تن از این جهت، با یکدیگر همانند و برابر باشند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲۵، ص ۳۸۰).

به عبارت دیگر، فقها هر جا رعایت مماثلت را معتبر دانسته‌اند، اعتبار آن را از قاعده کلی مقابله به مثل - که در نظرشان قطعی بوده است - استفاده و استخراج کرده‌اند، مگر در جایی که خود قاعده به تعطیلی کشیده شود.

علاوه بر رعایت قاعده مقابله به مثل در قصاص نفس و قصاص عضو، لزوم رعایت دقیق مماثلت در جراحات نیز مد نظر غالب فقهاست (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲۵، ص ۳۸۰ / محقق حلّی، ۱۴۰۸، ص ۲۲۰)، تا آنجا که برخی به اندازه‌گیری آن با خط‌کش و علامت‌گذاری دقیق در قصاص جراحات‌ها اشاره می‌کنند (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ص ۲۲۰).

اعتبار قاعده مقابله به مثل و لزوم رعایت آن فقها را بر آن داشت که جراحات‌ها را به ده قسم تقسیم کنند. فقها در جهت لزوم رعایت قاعده مقابله به مثل، در بعضی از این اقسام همچون: موضعه، هاشمه و منقله، رعایت مماثلت را لازم می‌دانند و در برخی دیگر همچون مأمومه و جائفه، قصاص را تجویز نمی‌کنند؛ چون رعایت مماثلت در آنها میسر نیست (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۲۳۱).

این موارد و ده‌ها نمونه دیگر در ارتباط با قصاص، نشانه اعتبار بالا و حجیت قاعده مقابله به مثل و لزوم رعایت آن است.

اما نکته مهمی که در مقابله به مثل مربوط به قصاص نفس وجود دارد و باید مد نظر قرار گیرد، به ذی‌حق این قسم مقابله به مثل مربوط است، در حالی که حق ابتدایی برای مقابله به مثل برای شخص مورد تعدی وجود دارد و در دیگر حیثه‌های مقابله به مثل تنها ذی‌حق، شخص یا اشخاص مورد تعدی هستند؛ ولی در قصاص نفس، حق مقابله به مثلی که وجود دارد، برای بازماندگان و اولیای دم است.

همچنین با توجه به امکان قصاص نکردن و امکان عفو و گذشتی که در آیات قصاص آمده است، مقابله به مثل جزایی از جهت ماهیت حق مجنی‌علیه یا اولیای دم محسوب می‌شود که می‌توانند از آن صرف نظر کنند. همچنین در بحث ماهیت از میان دو موضوع نقش بازدارندگی داشتن قصاص یا نقش تشفی خاطر اولیای دم بودن از راه انتقام‌جویی، به نظر می‌رسد اتکای شارع، با توجه به توصیه آیات پس از تجویز قصاص به عفو و گذشت بر نقش بازدارندگی قصاص بوده است.

۳-۳. بررسی دلالت آیات مقابله به مثل در مسئله قصاص چند نفر در برابر یک نفر

یکی از موضوعات مطرح در قاعده مقابله به مثل و مرتبط با قصاص، به جایی مربوط است که چند نفر یک نفر را می‌کشند و در مقابل همگی قصاص می‌شوند که این شبیه مطرح می‌شود که آیا در این موارد، قاعده مقابله به مثل رعایت نمی‌شود یا مفهوم دیگری در اینجا مد نظر است؟

سید مرتضی پس از فتوا به جواز قصاص در این مسئله، در مقابل مخالفان، به آیه اعتدا - که از مهم‌ترین ادله مقابله به مثل می‌باشد - استدلال کرده است و می‌گوید:

منظور از «النفسُ بالنفس» این نیست که نتوان دو جان را در برابر یک جان گرفت و در آیه، عدد مطرح نیست، بلکه منظور این است که جنس جان در برابر جنس جان؛ حال جان یک تن باشد یا یک گروه در مسئله اشتراک در قتل فرق نمی‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۵۳۵).

از سخنان پیش گفته می توان مفهوم «مثل» را در آیه اول و مفهوم «نفس» را در آیه دوم از دید سید مرتضی دریافت که «مثل» در اصل اعتدا و اصل قتل می باشد و مقصود از «نفس»، جنس نفس است که شامل فرد و جمع می شود.

علاوه بر استدلال بر آیات، بر صحت این فتوا به اجماع فقهای شیعه استناد شده است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۰۳) و در تبیین استدلال به آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» چنین گفته اند که اگر در مسئله اشتراک در قتل، به حق قصاص قائل نباشیم، مقصود اصلی آیه که پیشگیری از قتل و حفظ حیات است، عملی نخواهد شد؛ زیرا هرکس می تواند مرتکب قتل شود و برای رهایی از قصاص، یک همدست و شریک جرم با خود داشته باشد (همان).

بر این اساس، از نظر فقها (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۸۷ / علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۸۸) گرچه مقابله به مثل باید صورت گیرد؛ ولی در موارد گوناگون «مثل» متفاوت خواهد بود و در جایی که مشارکت در قتل صورت گرفته باشد، مماثلت مفهوم خاص دارد و چون فلسفه قانون قصاص، انسداد باب قتل است، اگر این حکم در مسئله مشارکت در قتل نباشد، هر شخصی قادر است با مشارکت شخص دیگر، قربانی خود را به قتل برساند.

در این باره نظر مخالفی نیز دیده می شود که معتقد است علت قتل، جمیع این موارد می باشد که جراحات هر یک از شرکا به تنهایی و منهای جراحات دیگران باعث قتل مقتول شود. این نظر از جناب شیخ طوسی در المبسوط طرح شده است که قتل شرکای متعدد را در صورتی مجاز می داند که اقدام هر یک به تنهایی برای قتل کافی باشد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷)؛ ولی این قید در کلام دیگر فقها دیده نمی شود.

۳-۴. بررسی دلالت آیات بر امکان مقابله غیرمماثل

یکی دیگر از مباحثی که ذیل آیات مقابله به مثل کیفری مطرح است، امکان مقابله به مثل در عضو غیرمماثل است. یعنی در جایی که جانی دست راست دیگری را قطع کرده و خودش فاقد دست راست باشد، یا در جایی که دست راست بیش از یک نفر را قطع کرده و با قصاص نفر اول دست راستش مفقود شده این مسئله مطرح می شود

که آیا می‌توان به جای دست راستش که مفقود است، یا با قصاص مفقود شده حال دست چپش را قطع کرد یا خیر؟

برخی با اشاره به آیه «والعین بالعين، والأنف بالأنف...» به جواز قصاص دست چپ به جای دست راست قائل شده‌اند؛ با این استدلال که آیه مذکور به ویژه با جمله «والجروح قصاص»، شامل همه اعضا و جوارح می‌شود؛ از جمله دست‌ها، پاها و دیگر اعضایی که در آیه ذکر نشده‌اند؛ یعنی می‌توان گفت الید بالید و الرجل بالرجل و... در این صورت اطلاق آیه بیانگر این امر خواهد بود که جنس اعضا و جوارح با اغماض از چپ و راست آن مماثل یکدیگرند؛ زیرا هر دو طرف در هويت و جنس یکسان‌اند؛ هر چند ویژگی‌های متفاوتی دارند (اردبیلی، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۱۱۲)، از نظر عرفی نیز در جایی که عضو مماثل وجود ندارد، راحت‌تر می‌توان گفت دست چپ و راست مماثل یکدیگرند.

۱۴۹

علامه حلی جایگزینی دست چپ نسبت به دست راست را برآمده از برابری کلی و ذاتی آن دو دانسته است (علامه حلی، [بی‌تا]، ص ۲۷) و شهید ثانی معتقد است مقصود از مماثل بودن، مماثله عرفی بوده، در عرف دقت‌های عقلی و نازک‌بینی وجود ندارد و شک نیست که از نظر عرف، میان دست چپ و راست مماثلت وجود دارد؛ ولی در نهایت آن را دشوار دانسته است (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۸۹ به بعد).

در مقابل، گفته شده است با استفاده از آیات مقابله به مثل، می‌توان قصاص دست چپ را در برابر دست راست به لحاظ وجود مماثلت عرفی، پذیرفت؛ چون هر دو در ماهیت و جنس دست بودن یکسان‌اند و از نظر کارکرد و منافع، تفاوت مهمی میان آنها دیده نمی‌شود (ر.ک: خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۴۴). علاوه بر اینکه دست چپ نسبت به دست راست، تنزل رتبه دارد؛ پس اگر مجنی علیه رضایت دهد که در مقابل دست راست، دست چپ قصاص شود، این امر پذیرفتنی است؛ ولیا پذیرش عکس آن یعنی قصاص دست راست در مقابل دست چپ، پذیرفتنی نیست؛ چون دست راست، مزایای بیشتری دارد و از نظر ارزش، با دست چپ قابل مقایسه نیست و اگر دست راست در مقابل دست چپ قطع شود، در حقیقت به جانی ستم شده است.

۳-۵. بررسی دلالت آیات مقابله به مثل بر جرایم وارد بر غیر جسم مجنی علیه

این قاعده در جرایم علیه اشخاص و آن هم در حیطه جرایمی که نسبت به جسم فرد صورت می‌گیرد، جریان دارد؛ ولی این مسئله مطرح است که آیا قاعده مذکور نسبت به دیگر جرایم مربوط به اشخاص مانند توهین، افترا و دشنام یا نسبت به جرایم علیه اموال نیز جریان دارد یا خیر؟

پاسخ منفی است و فقهای امامیه به جز در موارد مرتبط با قصاص، در دیگر موارد به بزه‌دیده اجازه ارتکاب فعلی حرامی را که مشابه جرم حرام صورت‌گرفته از جانب مجرم باشد، نداده‌اند. با این حال، برخی مذاهب اسلامی چون شافعیه، از آیات جزای سیئه و اعتدا، برداشت کرده‌اند که اگر شخصی به وسیله دیگری مورد سب و دشنام قرار گرفت، مجاز است به مقداری که دشنام خورده، دشنام‌دهنده را دشنام دهد و سب نماید (جزیری، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۹).

در میان فقهای امامیه، محقق اردبیلی درباره آیات انتصار و جزای سیئه سخنی دارد که این دیدگاه شافعیه را تقویت می‌کند؛ بنابراین مورد اعتراض دیگر فقها قرار گرفته است. ایشان معتقد است این دو آیه علاوه بر تجویز قصاص در نفس و جراحات، حتی بر مقابله به مثل به صورت مطلق یعنی کتک‌زدن ضارب به وسیله مضروب یا دشنام‌دادن مشتوم به دشنام‌دهنده نیز به مثل فعل‌شان دلالت دارند و فقط آنچه مقابله به مثل و قصاص در آن جایز نیست، خارج می‌شود؛ مانند شکستن استخوان یا ضرب و جرح در محل خوف و قذف و مانند آن (محقق اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۸۰).

مرحوم خوبی ضمن مخالفت با این نظر، معتقد است این که از آیه اعتدا یا آیه انتصار پس از ظلم چنین برداشت شود که شخصی که مضروب است، می‌تواند در مقابل برای اعتدا مرتکب کتک‌زدن شود یا کسی که مورد ناسزا و دشنام قرار گرفته است، می‌تواند مرتکب دشنام شود، برداشت غلطی است؛ چون اطلاق این آیات شامل مجازات و جزادادن با حرام نمی‌شود، وگرنه لازم می‌آمد که در مقابل تجاوز زنا، مقابله به مثل شود و اعتدای مشابه صورت گیرد که هیچ‌کس ملتزم به آن نشده است و بطالانش ضروری است (خوبی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۴).

بر این اساس، از نظر مشهور، ارتکاب محرمات جایز نیست؛ چون روایتی که در این

باره وجود دارد، آیه را تخصیص می‌زند (تبریزی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۳) و آیه به هیچ عنوان در مقام تجویز حرام نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۹۴).

۶-۳. بررسی جریان قاعده مقابله به مثل در کیفیت قصاص

یکی دیگر از مباحث مطرح در مقابله به مثل، این است که آیا مطابق آیات مقابله به مثل، باید میان کیفیت جنایت صورت گرفته و کیفیت قصاص نیز مماثلت باشد یا اینکه قاعده مقابله به مثل شامل کیفیت و چگونگی قصاص نمی‌شود؟ روشن است چنانچه کیفیت در قاعده مزبور مدخلیتی نداشته باشد، می‌توان جانی را هنگام مجازات بیهوش کرد یا عضوی را که بناست قصاص بر آن صورت گیرد، بی‌حس کرد.

برخی با استناد به آیه اعتدا، مدعی شده‌اند آیه «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» ناظر به احکام جنگ با کفار می‌باشد و به احکام قصاص و جنایاتی که میان افراد صورت می‌گیرد، ارتباطی ندارد. دلیلی وجود ندارد که مثلثیت و همگونی میان جنایت و کیفر، در همه خصوصیات، اوصاف و اندازه درد، شرط شده باشد. آنچه دلیل بر آن اقامه شده، فقط شرط مماثله در عضو مورد قصاص است؛ ولی دلیلی بر شرطیت مماثله بیش از این اندازه مانند مماثله در اندازه احساس درد وجود ندارد (ر.ک: جمعی از مؤلفان، [بی‌تا]، ج ۱۵، ص ۱۸).

در مقابل، گفته شده است (ر.ک: شاهرودی، ۱۴۱۹، ص ۳۵۱) اینکه مطابق آیه جزای سیئه، اندازه مماثله از حقوق مجنی‌علیه است و بی‌شک احساس درد و عذاب در مقابل عدم احساس درد و عذاب به واسطه بی‌حسی، داخل در مقدار مماثله است، یا در آیه معاقبه می‌گوید اگر می‌خواهید کیفر دهید، باید به همان شکل که کیفر دیدید، باشد؛ پس چون شخص مجنی‌علیه درد دیده است، می‌تواند همان‌گونه جانی را مجازات کند، مطابق آیه این امر حق اوست. علاوه بر این موارد، مطابق ظاهر آیه «... فَكَذَّبْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَايَسِرْفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسراء: ۳۳) نیز حد و اندازه سلطه‌ای که برای ولی مقتول قرار داده شده، تا آنجاست که در کشتن زیاده‌روی نکند؛ یعنی بیش از قاتل یا غیرقاتل را به جای قاتل نکشد یا قاتل را هنگام کشتن، مثله نکند. این معنای ظاهر آیه است که مفسران نیز آیه را همین‌گونه تفسیر کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹،

ص ۹۵)؛ بنابراین آیه شریفه دلالت بر آن دارد که در مقام قصاص، کیفردادن جانی به اندازه جنایت او که در کمیت و کیفیت آن اسراف نباشد، از حقوق مجنی علیه است و تحت سلطه شرعی او قرار دارد و جای اشکال نیست که اصل درد و عذابی که مقتضای جنایت است نیز در این محدوده قرار دارد.

۴. مقابله به مثل در حقوق بین الملل

در حیطه بین الملل نیز می توان هر دو قسم مقابله به مثل را مطابق آیات در ارتباط با دیگر کشورها به تصویر کشید:

اول، مقابله به مثل در مقابل نیکی: چنانچه کشوری به کشور دیگر احسان کرد و در زمان های عادی یا در زمان های خطر و حالت های فوق العاده مانند سیل و زلزله، کمک انسانی کرد، کشور کمک گیرنده نیز مطابق آیات مربوطه موظف است در هنگام نیاز، به او کمک و احسانی مشابه یا بیشتر نماید. در این میان، مسلمان یا کافر بودن آن دولت و نیز احسان متقابل به کشور کافر در جایی که می تواند اعانت بر اثم و عدوان آن کشور شود، در جای خود قابل بررسی خواهد بود.

دوم، مقابله به مثل در بُعد منفی: جایی که مقابله به مثل یک کشور اسلامی در مقابل تجاوز و تعدی یک کشور غیراسلامی مطرح می گردد که این گفتار بر این قسم متمرکز می باشد.

۴-۱. بررسی دلالت آیات قرآنی بر مقابله به مثل بین المللی

در میان آیات تجویزکننده مقابله به مثل - مانند آیات اعتدا، جزای سیئه، معاقبه و انتصار - بیش از همه آیه اعتدا در بُعد بین المللی مورد توجه و استناد فقها قرار گرفته است و از دیگر آیات، بیشتر در اثبات مقابله به مثل در بُعد جزایی یا ضمان اموال مثلی و قیمی صحبت شده است. این امر یا به دلیل شأن نزول آیه اعتداست* یا بدین دلیل

* از ابن عباس نقل شده است که این آیات در ارتباط با صلح حدیبیه نازل گردیده است که مشرکان، مانع ورود مسلمانان به مکه شدند و کار به صلح حدیبیه انجامید و قرار شد مسلمانان در آن سال به مدینه برگردند و سال بعد عازم زیارت خانه خدا شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۱۴) و چون

است که در دیگر آیات مربوط به مقابله به مثل، قرآن پس از تجویز قاعده مقابله به مثل، به عفو و گذشت توصیه می‌کند و این توصیه‌ها به عدم مقابله به مثل و عفو باعث شده است برخی قائل شوند که اصلاً این آیات قابلیت استناد برای مقابله به مثل بین‌المللی ندارند (ر.ک: آیتی، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

قرآن در انتهای آیه معاقبه می‌فرماید: «وَلَتُنَّ صَبْرُكُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل: ۱۲۶) یا در انتهای آیه جزای سیئه می‌فرماید: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری: ۴۰)، در حالی که در بُعد بین‌المللی عفو و گذشت، نه تنها به جری شدن دشمن منجر می‌گردد، بلکه با وجوب جهاد دفاعی که فقها به آن قائل شده‌اند نیز ناسازگار است (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰ / یزدی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۶).

ضمن اینکه خداوند در آیه نفی سبیل (نساء: ۱۴۱) هرگونه تسلط کافران را بر مسلمانان نفی کرده است و همان‌گونه که صاحب عناوین می‌گوید: آیه نفی سبیل در مقام انشاست (میرعبدالفتاح، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۵۵)؛ یعنی خداوند هیچ حکم شرعی جعل نکرده است که به تسلط کفار بر مسلمانان منجر شود؛ بنابراین مطابق این نظر، آیات مقابله به مثل که در آنها به گذشت و عفو توصیه شده، اصلاً برای مقابله به مثل در بُعد بین‌المللی جعل نشده است.

با این توضیح، استفاده‌ای که از آیه جزای سیئه و دیگر آیات برای اثبات مقابله به مثل در بُعد بین‌المللی شده (اسکندری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶)، بی‌ثمر است و فقط می‌توان به آیه اعتدا در این مسئله استناد کرد.

البته می‌توان برای اثبات مقابله به مثل در بُعد بین‌المللی با استناد به آیات قصاص قاتل، از قیاس اولویت کمک گرفت؛ بدین بیان که چون فقها تکافو را در قصاص شرط دانسته‌اند (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۱۶ / مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۳۳)؛ یعنی باید دو طرف برابر یا مجنی علیه اکمل از جانی باشد؛ پس همان‌گونه که می‌توان

مشرکان مکه می‌دانستند جنگ در ماه‌های حرام از نظر اسلام جایز نیست و پیامبر ﷺ به ماه حرام احترام می‌گذارد، در نظر داشتند مسلمانان را غافلگیر کنند و به آنها حمله‌ور شوند. آیه مورد بحث به پندارشان پایان داد و دستور داد اگر آنها در ماه‌های حرام دست به اسلحه بردند، مسلمانان در مقابل آنها بایستند (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱).

مسلمان را در مقابل مسلمان قصاص کرد، به طریق اولی کافر در مقابل مسلمان قصاص می‌شود. در بُعد بین‌المللی نیز کشور غیرمسلمانی که قتل یا جراحی بر مسلمانان وارد نماید، می‌توان با آن مقابله به مثل کرد.

اما درباره دلالت آیه اعتدا بر مقابله به مثل بین‌المللی، از دو عبارت آیه شریفه می‌توان کمک گرفت؛ یکی عبارت «والحرمت قصاص» و دیگری عبارت مشهور «فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ...».

در فقره «والحرمت قصاص»: همه حرام‌ها قابل قصاص‌اند»، «حرمت» جمع «حرمت» است و «حرمت» به چیزی گویند که حفظ و حراست آن لازم بوده، بی‌احترامی به آن حرام است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۱۳). منظور از قصاص نیز معنای لغوی آن است که به پیامد هتک حرمت با ملاحظه کمیت و کیفیت آن ناظر می‌باشد و برداشت معنای اصطلاحی قصاص در آیه شریفه، درست نیست؛ زیرا لحاظ معنای مصطلح، مستلزم تخصیص اکثر به خاطر عمومیت و شمول حرمت می‌شود (جمعی از مؤلفان، [بی‌تا]، ج ۵۴، ص ۱۲۷) و نیز مصداقی که آیه در مورد آن نازل شده است، ارتباطی به قصاص مصطلح ندارد. بدین ترتیب می‌توان چنین استدلال کرد که چون جمعی که با «ال» آمده است، افاده عموم می‌کند؛ پس از این فقره آیه به صورت کلی مقابله به مثل اثبات می‌شود.

بر این اساس، ارتکاب هر حرمتی مستوجب قصاص است و هر چیزی که محافظت بر آن واجب باشد، اگر هتک حرمت شود، قصاص دارد و قصاصش هتک حرمت فاعل است (کاظمی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۲۴/ اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۳۱۰).

استناد به جمله «فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ» نیز برای اثبات مقابله به مثل، متوقف بر این است که تعبیر از «مَنْ» در آیه و استفاده از ضمائر مفرد در «علیه» و «اعتدی» علاوه بر اینکه بر مصادیق فردی انطباق دارند، بر مصادیق گروهی و جمعی نیز قابل انطباق‌اند که با توجه به آنچه علمای لغت گفته‌اند، «من» بر عقلای مذکر و مؤنث - هم به صورت مفرد و هم به صورت جمع - قابل اطلاق است (راغب، ۱۴۳۰، ص ۷۷۸)؛ بنابراین آیه اعتدا می‌تواند بر تجاوز و تعدی گروهی نیز دلالت کند. فقها چه آنهایی که آیه اعتدا را مخصوص جنگ با کفار دانسته‌اند (خیمینی، [بی‌تا]،

ج ۱، ص ۴۸۲ / مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۴۲) و چه کسانی که برای آن کلیت قائل شده‌اند و در غیر مورد جنگ هم امکان مقابله به مثل را به استناد آیه جازز دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰ / شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۱۳)، هر دو گروه بر دلالت آیه بر مقابله به مثل در جنگ با دشمنان اشتراک نظر دارند.

۴-۲. قلمرو دلالت آیات قرآنی بر مقابله به مثل

در کنار آیاتی از قرآن که قاعده مقابله به مثل را مطرح می‌سازند، آیات دیگری وجود دارند که اجرای این قاعده را در همه جا تجویز نمی‌کنند و دامنه آن را نسبت به برخی افراد و افعال ضیق می‌کنند. در اینجا به برخی مواردی که مطابق آیات دیگر قرآن امکان مقابله به مثل وجود ندارد، اشاره می‌شود:

الف) مطابق آیه ۱۹۰ سوره بقره، تعرض و مقابله به مثل نسبت به غیرنظامیان و به ویژه زنان، کودکان و کهنسالان، مجوز شرعی ندارد. در این آیه آمده است: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يقاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا».

مطابق آیه شریفه حتی اگر دشمن متعرض زنان، کودکان و دیگر غیرنظامیان مسلمان شد، مسلمانان در مقام مقابله به مثل، مجوز اقدام مشابه را ندارند؛ چون زنان و کودکان دشمن با مسلمانان نجنگیده‌اند.

سیوطی در تفسیر آیه می‌گوید: مقصود نهی از اعتدا به غیرنظامیان است؛ یعنی فقط با کسانی بجنگید که در حال جنگ با شما هستند؛ چنان‌که از ابن عباس نقل شده که مقصود از «لا تعدوا» این است که زنان، کودکان، پیرمردها و کسانی را که تسلیم می‌شوند، نکشید و اگر کشتید، اعتدا و تعدی کرده‌اید (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۵).

بر اساس این نظر، فقط نظامیان دشمن مورد تعدی قرار خواهند گرفت و مصونیت غیرنظامیان علاوه بر زنان و کودکان، شامل مردان غیرنظامی و نظامیانی که از جنگ فارغ شده، تسلیم و اسیر شده‌اند نیز خواهد شد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۴ / اردبیلی، [بی تا]، ص ۳۰۶). فقهای امامیه بر همین اساس تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان را پذیرفته‌اند. صاحب جواهر مصونیت افراد غیرنظامی را از عملیات نظامی، بر عدم شرکت مستقیم آنها در عملیات نظامی مشروط می‌نماید (نجفی،

۱۹۸۱، ج ۲۱، ص ۷۵). ایشان همچنین در عدم جواز کشتن زنان و کودکان ادعای اجماع کرده است (همان، ص ۷۳).

در کنار نظریه اختصاص نهی از اعتدا به غیرنظامیان به ویژه زنان، کودکان، مجروحان و سالخوردهگان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۰)، برخی گفته‌اند نهی از اعتدا در این آیه مطلق است و آیه شریفه از هرگونه اعتدا نهی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۱). بر این اساس، این نهی علاوه بر شمول نسبت به غیرنظامیان، شامل تخریب ساختمان‌ها، از میان بردن درختان و حیوانات، بستن آب به روی کفار، مسموم کردن آب و هر چیز دیگری خواهد شد که بتوان گفت اعتداست. همچنین چنانچه نهی مطلق باشد، دیگر تفاوتی ندارد اعتدا ابتدایی باشد یا اعتدا، مقابله‌گونه باشد.

دلیل دیگری که مطابق آیه شریفه اعتدا می‌توان بدان تمسک جست اینکه در مقابله به مثل، موضوع مقابله باید خود متجاوز باشد (ر.ک: حکمت‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۷۹)؛ یعنی اگر متجاوز به عملیاتی علیه کسانی اقدام کرد که درگیر جنگ نیستند، نمی‌توان به عنوان مقابله به مثل در برابر آن، افراد بی‌گناه و غیردرگیر در جنگ را کشت. بر این اساس، مقابله به مثل با اصل مصونیت غیرنظامیان تنافی ندارد و غیرنظامیان تخصصاً از موضوع مقابله خارج‌اند.

ب) مطابق آیه شریفه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً»، امکان مقابله به مثل با اسیران جنگی - جایی که دشمن اسیران کشور اسلامی را می‌کشد یا اذیت و آزار می‌کند - وجود ندارد.

این عبارت، بخشی از آیه ۴ سوره محمد ﷺ است:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَتْتُمُوهُمْ فَسُدُّوا أَلْوَانَكَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً... پس چون با کسانی که کفر ورزیده‌اند، برخورد کنید، گردنهایشان را بزنید تا چون آنان را در کشتار از پای درآوردید، پس اسیران را استوار در بند کشید، سپس یا بر آنان منت نهید و آزادشان کنید یا فدیة و عوض از ایشان بگیرید.

«اثنان» به بسیارکشتن، غلبه و قهر بر دشمن معنا شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۹۷) و معنای عبارت «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» نیز از نظر مفسران این است که پس از آنکه اسیرشان کردید، یا بر آنان منت نهاده، آزادشان کنید یا فدیة بگیرید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۲۵).

فقه‌های امامیه بر اساس این آیه، به این نظر قائل گردیده‌اند که چون آیه به پس از به اسیری درآمدن دشمن مربوط است و «من» و «فداء» که در آیه آمده، مقید است که پس از اسیری باشد؛ بنابراین قتل اسیر پس از خاموش شدن آتش جنگ جایز نیست (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۵).

البته فتوای فقها درباره اسرای پیش از «اٹخان» به موجب آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يُتَخَّرَ فِي الْأَرْضِ» (انفال: ۶۷) با فتوایشان درباره اسرای پس از اٹخان، متفاوت است. فقها درباره اسرای پیش از اٹخان، با استدلال به آیه جواز قتل محارب، به قتل فتوا می‌دهند (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۱، ص ۱۲۲) که برخورد مسلمانان با این عده از دشمن، مطابق قاعده مقابله به مثل است؛ ولی درباره کسی که سر جنگ با خدا و رسول ندارد، این دلیل شامل چنین اسیری نمی‌شود و نه تنها با این آیه، حکم به قتلش ممکن نیست، بلکه با استناد به آیه دیگر می‌توان حرمت قتل او را استفاده کرد. خداوند در آیه «فَإِنْ اعْتَزَلُواكُمْ فَلَمْ يقاتِلُواكُمْ وَآلَقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ...» (نساء: ۹۰)، بر حرمت نبرد با کافران دست برداشته از جنگ که با مسلمانان عهد بسته یا اعلام بی‌طرفی کرده باشند و خواهان صلح باشند، تأکید دارد (جمعی از مؤلفان، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۲۶).

گرفتن اسیر پیش از اٹخان، گرچه مطابق آیه ۶۷ سوره انفال معصیت تلقی می‌گردد؛ ولی اگر در این زمان اسیر گرفته شد، ملحق به اسیر پس از اٹخان است و نمی‌توان وی را در مقام مقابله به مثل کشت (ر.ک: اسکندری، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰).

علاوه بر این آیات، بر اساس نظری که نهی از اعتدا در آیه ۱۹۰ سوره بقره را شامل نهی از اعتدا نسبت به کسانی که تسلیم شده‌اند نیز می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۵)، می‌توان برای ناممکن دانستن مقابله به مثل مسلمانان نسبت به اسرای دشمن در جایی که دشمن نسبت به اسرای مسلمان بدرفتاری دارد یا آنان را به قتل می‌رساند، کمک گرفت.

درباره کشتگان دشمن نیز جایی که دشمن به کشتگان مسلمان اهانت و تعرض می‌کند، با توجه به شأن نزول‌های منقول در مورد آیه معاقبه (نحل: ۱۲۶) مقابله به مثل ممکن نیست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۶ / بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۶۵).

(ج) مطابق آیه شریفه «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ

وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الْفَسَادَ: و چون برگردد، کوشش می کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد و خداوند تباہکاری را دوست ندارد» (بقره: ۲۰۵)، در صورت استفاده دشمن از سلاح های کشتار جمعی یا روش های ممنوعه، امکان مقابله به مثل منتفی است.

«حرث» به معنای زراعت (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۴۸) و «نسل» به معنای اولاد و ذریه است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۶۰) و بر اولاد انسان و غیرانسان اطلاق می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۵)؛ بنابراین هلاک کردن حرث و نسل به معنای از میان بردن هرگونه موجود زنده اعم از نباتی یا حیوانی و انسانی است (همان). برخی فقها مطابق این آیه، گفته اند که خونریزی مردم، کشتن آنها و فرزندانشان، فساد در زمین و نابود کردن محصولات کشاورزی، اهلک حرث و نسل محسوب می شود (میانجی، ۱۴۱۱، ص ۷۱). برخی رعایت نکردن حقوق مخاصمه و جنگ را مشمول آیه دانسته اند و قتل عام ها و ویرانی های به وجود آمده در جنگ جهانی دوم را به عنوان مثال ذکر کرده اند (جمعی از مؤلفان، [بی تا]، ج ۳۷، ص ۹) و برخی دیگر، خسارت زدن به محیط زیست را اهلک حرث و نسل و حرام دانسته اند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۲۲۸).

به هر حال، مطابق این آیه اهلک حرث و نسل، با همه مصادیقش حرمت دارد و به همین دلیل از آن به عنوان یکی از مهم ترین ادله حرمت سلاح های کشتار جمعی مانند سلاح هسته ای یاد شده است (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۳، ص ۱۳ / حکمت نیا، ۱۳۹۲، ص ۸۰). حال پرسش اینکه آیا مطابق این آیه، مصادیق اهلک حرث و نسل مانند استفاده از روش های قتل عام جمعی دشمن چون مسموم کردن آب یا استفاده از سلاح های کشتار جمعی - میکروبی، شیمیایی یا هسته ای - فقط به صورت ابتدایی حرمت دارد یا این حرمت در مواردی که جنبه مقابله به مثل دارد نیز جاری است؟

در پاسخ باید میان دو حالت تفکیک کرد؛ حالت نخست، جایی که دشمن هنوز از این سلاح کشتار جمعی استفاده نکرده است و فقط آن را دارد و اگر مسلمانان نیز دارای آن سلاح باشند، در بازدارندگی دشمن مؤثر است و حالت دوم، جایی که دشمن از این سلاح ها یا روش ها استفاده می کند و مسئله مقابله به مثل آن مطرح می گردد.

درباره حالت اول، باید گفت با توجه به معنای اعتدا که در آیه ۱۹۰ سوره بقره آمده است، صرف دارا بودن یک سلاح یا در اختیار داشتن یک تکنولوژی و روش، اعتدا محسوب نمی‌شود تا بتوان بر اساس آیه اعتدا مجوز مقابله به مثل آن را صادر کرد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸).

درباره حالت دوم نیز باید گفت آیه شریفه در مقام دلالت بر مشروعیت اصل مقابله به مثل است؛ ولی نمی‌توان از آن اطلاقی را استفاده کرد و بر اساس آن مجوز ارتکاب فعل حرام را صادر نمود. به عبارت دیگر، وقتی به دلیل عدم امکان رعایت مماثلت و به خاطر قتل غیرنظامیان، بر حرمت به‌کارگیری این سلاح‌ها قائل شدیم، می‌توانیم بگوییم اطلاق این آیات شامل مجازات و جزادادن با حرام نمی‌شود (خویی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۴)؛ بنابراین هر فعل قصاص‌گونه‌ای ذاتاً و ابتدائاً حرام است، مگر اینکه مانند قصاص قاتل، شارع آن را تجویز کرده باشد؛ ولی در اینجا چنین تجویزی از ناحیه شارع نرسیده است.

پس در بُعد بین‌المللی از آیه شریفه نمی‌توان استفاده کرد که اگر دشمن زن‌های مسلمانان را اسیر کرد، آنها را به قتل رساند، سربازهای مسلمانان را مُثله کرد یا آب را مسموم نمود، مسلمانان نیز در مقابل بتوانند همین اقدامات را متقابلاً انجام دهند؛ بنابراین آیه شریفه اطلاقی ندارد و فقط در مقام بیان اصل مشروعیت مقابله به مثل فی‌الجمله و به صورت اجمال است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸).

ضمن اینکه آیه شریفه اعتدای به مثل، محکوم ادله حرمت فساد است (زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۴۸۶) و به وسیله این ادله تفسیر می‌شود؛ در نتیجه اعتدای به مثل در صورتی مشروع و صحیح است که به فساد در زمین منجر نشود و چنانچه به آن منجر گردد، دیگر جایز نخواهد بود.

۳-۴. تراحم مقابله به مثل با حفظ کیان اسلام

در مقابله به مثل، نخست باید تجاوز و تعدی صورت گیرد و سپس به مانند و مثل آن تجاوز، مقابله صورت گیرد؛ یعنی مقابله به مثل، جنبه کنش و اقدام ابتدایی ندارد، بلکه جنبه واکنش و تقابل در مقابل تجاوز ابتدایی صورت گرفته دارد. حال چنانچه تجاوز و

تعدی دشمن به از میان رفتن همه زیرساخت‌ها و بنیه نظامی کشور مسلمان منجر شود، به گونه‌ای که دیگر امکان مقابله به دلیل ناتوانی و ضعف نظامی از میان برود، در اینجا نیز آیا لازم است نخست اعتدای دشمن صورت گیرد یا اینکه در این موارد، کشور اسلامی می‌تواند اقدام پیشگیرانه نماید؟

این موضوع را می‌توان در قالب دفاع مشروع اجتماعی بررسی کرد؛ بدین بیان که همان‌گونه که اگر جان شخصی در معرض تلف باشد، وی مجوز دفاع دارد و در دفاعش ممکن است شخص مهاجم به قتل برسد. در بُعد وسیع‌تر، نسبت به جامعه اسلامی نیز این وضعیت وجود دارد؛ یعنی اگر امکان از میان رفتن کلی جامعه اسلامی وجود داشته باشد، می‌توان در مقام دفاع، کشور مهاجم را پیش از اینکه کشور اسلامی را نابود کند، نابود ساخت.

در مشروعیت دفاع مشروع در بُعد شخصی، می‌توان به آیه شریفه «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَاعَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ» (بقره: ۱۷۳) استناد کرد که گرچه در ارتباط با اضطرار و ناچاری برای اکل میت و خون است؛ ولی فقها از آن استفاده عموم کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸، ص ۳۸) و حکم تکلیفی حرمت مردار را به دلیل اضطرار برداشته‌اند؛ پس چون در دفاع مشروع نیز همان مفهوم برای اضطرار - یعنی خوف تلف نفس - وجود دارد (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۶۱)، دفاع مشروع در بُعد شخصی مشروعیت می‌یابد (حلی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۵۳). در بُعد اجتماعی نیز که یک کشور مسلمان بیم نابودی‌اش وجود دارد، به طریق اولی این مشروعیت از آیه استخراج می‌گردد.

بر این اساس، می‌توان گفت چون حفظ کیان اسلام و جامعه اسلامی، یک اصل مسلم است که فقها بر آن اتفاق نظر دارند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۴/ شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰)، این اصل بر قاعده مقابله به مثل ورود دارد. این نتیجه با فلسفه مقابله به مثل نیز همخوانی دارد که عبارت است از بازدارندگی و ضمانت احترام به جان و مال فرد جامعه اسلامی. همچنین کلیت جامعه اسلامی ایجاب می‌کند که گاهی مقابله به مثل به عنوان اقدام پیشگیرانه صورت گیرد تا نقش بازدارندگی آن حفظ شود که در این صورت، عنوان مقابله به مثل چون هنوز تعدی صورت نگرفته است، صحیح نیست و در صورت به‌کارگیری از باب تسامح می‌باشد.

نکته پایانی که در این بحث باید مد نظر قرار گیرد اینکه حتی در دفاع از کیان اسلامی نیز نمی‌توان از روش‌هایی چون اهلاك نسل و حرث استفاده کرد. گرچه هدف حفظ کیان کشور اسلامی مقدس و واجب است؛ ولی در راه دستیابی به این هدف، نمی‌توان از وسیله‌ای نامشروع مانند روش‌های غیرانسانی یا سلاح‌های کشتار جمعی استفاده کرد.

این شبهه از اینجا ناشی می‌شود که در برخی کتب فقهی با اشاره به آیه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) و عبارت «کل ما یرجی به الفتح: هر عمل یا ابرازی که با آن انتظار پیروزی بر دشمن برود» آمده است که اگر تنها وسیله و روش حفظ کیان اسلامی و پیروزی بر دشمن، کشتن زن و بچه کفار باشد، بدون خلاف این کار جایز است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۱، ص ۶۵). تعمیم نظر ایشان این است که اگر چنانچه حفظ کیان اسلامی متوقف بر وسیله و روشی نامشروع باشد، در اینجا مشروعیت می‌یابد.

۱۶۱

در رد این نظر گفته شده است: اولاً، عبارت «کل ما یرجی به الفتح یجوز» هیچ سند قرآنی، روایی و عقلی ندارد (علیدوست، ۱۳۹۲، ص ۱۶-۱۷)؛ ثانیاً، هرگاه خداوند به انجام کاری فرمان دهد و انجام آن کار، متوقف بر استفاده از آلات و ابزار باشد، لازم است از مقدمات و ابزار حلال بهره برد، نه حرام (همان).

برخی از کسانی که دیدگاه اخیر را دارند، این مورد را با مواردی همچون مقابله به مثل در مقابل تجاوز زنا یا مقابله به مثل در مقابل دشنام (خوبی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۴) یا مقابله به مثل در مقابل مٔله کردن جسد مسلمانان به وسیله دشمن یا مقابله به مثل در برابر اسارت گرفتن زنان مسلمانان به وسیله دشمن، قیاس کرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸) و معتقدند همان‌گونه که در این مثال‌ها مقابله به مثل، مستلزم ارتکاب حرام است و جواز شرعی ندارد؛ پس در هر مورد دیگری نیز اگر مستلزم حرام باشد، فاقد مجوز شرعی است.

گرچه نتیجه‌ای که گرفته شده است، بر اساس استدلال‌های پیش‌گفته صحیح بوده؛ ولی این قیاس‌ها مردود است؛ زیرا این موارد هیچ‌یک از جهت رتبه اهمیت با آنچه صاحب جواهر گفته است، قابل مقایسه نیستند. همان‌گونه که گذشت (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۱، ص ۶۵)، ایشان مجوز کشته شدن زنان و کودکان کفار را با این قید آورده است که

تنها راه حفظ کیان اسلامی همین امر باشد؛ یعنی در مقام ترجیح اهم بر مهم، در حالی که در مثال‌های یادشده، هیچ‌یک قید «تنها راه حفظ کیان اسلامی» ندارد و این رتبه از اهمیت لحاظ نشده است، بلکه در آن موارد، بیشتر اهدافی مانند تلافی جویی شخصی و انتقام‌گیری دیده می‌شود.

نتیجه

مهم‌ترین مدرک قاعده فقهی مقابله به مثل، آیات شریف قرآن است که بر اساس آنها این قاعده در سه حیطة حقوق خصوصی، حقوق جزا و حقوق بین‌الملل جریان می‌یابد. در حقوق خصوصی، مقابله به مثل به معنای دقیق کلمه در تقاص متجلی است و در مسئولیت مدنی چون حکم به ضمان و خطاب اولیه متوجه زیان‌رساننده است و این امر برخلاف مقابله به مثل می‌باشد که در آن زیان‌دیده مخاطب بوده و سخن از حق وی برای مقابله است؛ پس در ابتدا مقابله به مثلی وجود ندارد؛ هرچند می‌توان به دلالت التزامی برای زیان‌دیده حق مقابله به مثل قائل شد. درباره امکان جمع میان تقاص و ضمان، می‌توان گفت آیات مجوز مقابله به مثل، به مطابقت دلالت بر جواز تقاص و به التزام دلالت بر ضمان دارند؛ یعنی حکم مستخرج از آیات مبنی بر جواز تقاص از اموال شخص متعدی، مسبوق به حکم ضمان متعدی است.

در حقوق جزا بر اساس آیات، این قاعده فقط در جرایم وارد بر جسم مجنی‌علیه - یعنی در قصاص نفس و عضو - جریان می‌یابد و شخص مورد تعدی نمی‌تواند نسبت به جرایم غیروارده بر جسمش مانند توهین و افترا، مقابله به مثل کند. همچنین امکان مقابله به مثل در عضو غیرمماثل فقط در صورتی ممکن است که عضو غیرمماثل از نظر عرف، مثل یا کمتر از عضو از میان‌رفته یا از کارافتاده باشد؛ بنابراین اگر جانی دست چپ نداشت، دست راستش را نمی‌توان در مقابل دست چپ قصاص کرد؛ ولی برعکس آن امکان‌پذیر است؛ چون کارایی دست راست بیشتر از دست چپ است. همچنین مطابق نظر فقهی صحیح‌تر، آیات شریف قرآن نه تنها بر اصل قصاص تأکید دارند، بلکه بر وجود مماثلت بر کیفیت قصاص نیز دلالت دارند و بدین دلیل بی‌حس کردن عضو جانی یا بیهوش نمودن وی بر خلاف آیات شریف است.

در حقوق بین‌الملل و در عرصه جنگ میان کشور اسلامی و کشور غیراسلامی، با توجه به وجوب جهاد و عدم تجویز عفو و گذشت، تنها آیه‌ای که بر مقابله به مثل در این عرصه دلالت دارد، آیه اعتداست و از دیگر آیات مجوز مقابله به مثل فقط می‌توان از راه قیاس اولویت برای تجویز مقابله به مثل بهره برد. چنانچه در عرصه جنگ کشور اسلامی با کشور غیراسلامی، دشمن، متعرض غیرنظامیان یا اسرای مسلمان شود یا از روش‌های غیرانسانی و سلاح‌های کشتار جمعی استفاده کند، در این موارد و موارد مشابه، دیگر نمی‌توان مقابله به مثل کرد؛ زیرا آیات دیگری در قرآن هستند که برخی بر آیات مجوز مقابله به مثل، حکومت و برخی بر آنها ورود دارند. همچنین از آنجا که مقابله به مثل همیشه جنبه واکنشی دارد و نمی‌تواند به صورت حمله ابتدایی باشد، در صورتی که خطر از میان رفتن کشور اسلامی وجود داشته باشد، در تراحم میان حفظ کیان کشور اسلامی و قاعده مقابله به مثل، بر اساس آیات مجوز دفاع مشروع، حفظ کشور اسلامی بر قاعده مقابله به مثل اولویت می‌یابد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی فارسی؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۲. آلوسی سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. آیتی، سید محمد رضا و محمد اسماعیل شادروان؛ «قاعده مقابله به مثل و اقدامات تلافی جویانه از منظر فقه شیعه و حقوق بین الملل»؛ مجله فقه و مبانی حقوق؛ ش ۱۰، زمستان ۱۳۸۶، ص ۶۳-۸۴.
۴. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن منظور، ابوالفضل؛ لسان العرب؛ چ ۳، بیروت: نشر دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۶. احمدی میانجی، علی؛ الأسیر فی الإسلام؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۷. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ چ ۱، تهران: المكتبة الجعفریة، [بی تا].
۸. اسکندری، محمد حسین؛ قاعده مقابله به مثل در حقوق بین الملل از دید اسلام؛ چ ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹.
۹. اصفهانی (فاضل هندی)، محمد بن حسن؛ كشف اللثام والإبهام؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۰. ایروانی، علی بن عبدالحسین؛ حاشیة المكاسب؛ چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۱. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی؛ بلغة الفقیه؛ چ ۴، تهران: منشورات مكتبة الصادق، ۱۴۰۳ق.

۱۲. بستانی، فؤاد؛ فرهنگ ابجدی عربی - فارسی (ترجمه کامل المنجد)؛ تهران: نشر اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳. تبریزی، راضی بن محمد؛ تحلیل الکلام فی فقه الإسلام؛ چ ۱، تهران: امیر قلم، ۱۴۱۳ق.
۱۴. جرجانی، سیدامیر ابوالفتح حسینی؛ تفسیر شاهی؛ چ ۱، تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.
۱۵. جزیری، عبدالرحمن، سیدمحمد غروی و یاسر مازح؛ الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت وفقاً لمذهب أهل البيت؛ چ ۱، بیروت: دارالتقنین، ۱۴۱۹ق.
۱۶. جمعی از مؤلفان؛ «حکم بی حس کردن اعضا هنگام اجرای کیفرهای جسمانی»؛ فقه اهل بیت؛ چ ۱، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، [بی تا]، ص ۲۴-۳.
۱۷. —؛ جهاد در آینه قرآن؛ چ ۱، قم: انتشارات زمزم هدایت، ۱۴۲۸ق.
۱۸. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ الفقه، البيئه؛ چ ۱، بیروت: مؤسسه الوعي الإسلامي، ۱۴۲۰ق.
۱۹. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲۰. حکمت نیا، محمود؛ «سلاح های کشتار جمعی و مبانی فقهی حقوقی ممنوعیت استفاده از آنها»؛ فصلنامه حقوق اسلامی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۸، پاییز ۱۳۹۲، ص ۵۳-۸۷.
۲۱. —؛ مسئولیت مدنی در فقه امامیه؛ چ ۱، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۲. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ تحریر الأحكام الشرعية؛ چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۰ق.
۲۳. —؛ تذکرة الفقهاء؛ چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت، [بی تا].
۲۴. —؛ قواعد الأحكام؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۵. حلّی (محقق حلّی)، نجم الدین؛ شرائع الإسلام؛ چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

۲۶. حلی، فخرالمحققین؛ إیضاح الفوائد؛ ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷.
۲۷. خمینی، سیدروح الله؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بی تا].
۲۸. —؛ کتاب البیع؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، [بی تا].
۲۹. خویی، سیدابوالقاسم؛ صراط النجاة (المحشی)؛ قم: مکتب نشرالمنتخب، ۱۴۱۶ق.
۳۰. —؛ مصباح الفقاهة؛ ج ۱، قم: نشر داوری، ۱۴۱۲ق.
۳۱. دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، [بی تا].
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۳۰ق.
۳۳. راوندی، قطب الدین؛ فقه القرآن؛ ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۳۴. روحانی قمی، سیدصادق حسینی؛ فقه الصادق، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۳۵. سبزواری، محمدباقر؛ کفایة الأحکام؛ ج ۱، اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۳۶. سعدی، ابوجیب؛ القاموس الفقهی لغة و اصطلاحاً؛ ج ۲، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۳۷. سیدمرتضی، علی بن حسین موسوی؛ الانتصار فی انفرادات الامامیه؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۸. سیوطی، جلال الدین؛ الدرالمشور فی تفسیرالمأثور؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۹. شاهرودی، سیدمحمود؛ بایسته های فقه جزا؛ ج ۱، تهران: نشر میزان، ۱۴۱۹ق.
۴۰. مکی عاملی (شهید اول)، محمد؛ الدروس الشرعية؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۱. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۴۲. طباطبایی قمی، سیدتقی؛ مبانی منهاج الصالحین؛ ج ۱، قم: منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.

۴۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ ج ۳، تهران: نشر ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۴۵. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۴۶. طوسی، ابوجعفر؛ الخلاف؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۷. —؛ المبسوط فی فقه الإمامیه؛ ج ۳، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷.
۴۸. —؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۴۹. علیدوست، ابوالقاسم؛ «فقه تولید، انباشت و کاربرد سلاح های غیرمتعارف با محوریت فقه امامیه»؛ فصلنامه حقوق اسلامی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۸، پاییز ۱۳۹۲، ص ۲۸-۷.
۵۰. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ ج ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۴۲۱ق.
۵۱. فاضل لنکرانی، محمدجواد؛ «تولید و استفاده از سلاح های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی»؛ فصلنامه حقوق اسلامی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۹، زمستان ۱۳۹۲، ص ۳۴-۷.
۵۲. فاضل مقداد؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ ج ۱، قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۳. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۱، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۵۴. کاظمی، فاضل، جواد بن سعد اسدی؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۵۵. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۵۶. اردبیلی (مقدس)، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ القواعد الفقهية؛ ج ۳، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنینؑ، ۱۴۱۱ق.
۵۸. —؛ أنوار الفقهة - کتاب الحدود والتعزیرات؛ ج ۱، قم: مدرسه امام علیؑ،

۱۴۱۸ق.

۵۹. —؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.

۶۰. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ جامع الشتات؛ ج ۱، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ق.

۶۱. مراغی، سیدمیرعبدالفتاح؛ العناوین؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه،

۱۴۱۷ق.

۶۲. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام؛ ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۶۳. نراقی، احمد؛ مستندالشیعة؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۵ق.

۶۴. یزدی، محمد؛ فقه القرآن؛ ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.