

## رویکرد اخلاقی جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل در فقه و حقوق موضوعه ایران

<sup>۱</sup> محمد فردوسی پور  
<sup>۲</sup> محمدرضا کاظمی گل وردی  
<sup>۳</sup> حسین احمدی

### چکیده

بسط و گسترش اصول اخلاقی یکی از ضرورت‌های جامعه بشری در طول تاریخ بوده است. همچنین مهمترین نکته‌ای که در بحث جبران خسارت معنوی باید به آن پرداخته شود تعریف ضرر و زیان معنوی است. فقها و حقوق‌دانان تلاش کرده‌اند تا تعریف منطقی از خسارت معنوی ارائه دهند. خسارت، منحصر به ضرر مالی نبوده بلکه خسارت معنوی به مهمترین بعد از ابعاد وجود شخصیت انسان که همان بعد معنوی و روحانی آن می‌باشد لطمه وارد می‌نماید و آن را متضرر می‌کند. علی-ایحال در علم حقوق، جبران خسارت مادی در دو نوع مثبت و منفی مؤکداً و مکرراً در فقه و قوانین کیفری ایران مورد توجه و بازنگری قرار گرفته است. اما مسأله ناشی از «خسارت معنوی» همچنان جای بحث و تردید زیادی در جای جای قوانین حاضر و حتی فقه دارد. این مقاله درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی و با در نظر گرفتن منابع فقهی و حقوقی به اهمیت عقل در قوانین مجازات اسلامی و آیین دادرسی کیفری و شیوه‌های جبران خسارت ناشی از نقصان و یا زوال آن بپردازد. در نهایت با هدف رفع ابهام از قوانین و تاکید بر حقوق معنوی عقل و با بررسی و تحلیل مشروعیت «خسارت معنوی» و نحوه جبران آن با مطالعه قوانین لازم‌الاجرای فعلی به خصوص آیین دادرسی کیفری جدید و قانون مجازات اسلامی و همچنین مسئولیت مدنی و تطبیق آن با قواعد فقهی همچون قاعده لاضرر، نفی عسر و حرج، غرور و اتلاف و همچنین بررسی حکم عقل، به این نتیجه خواهیم رسید که خسارت معنوی قابل مطالبه است.

### واژگان کلیدی

رویکرد اخلاقی، خسارت معنوی، زوال عقل، دیه، ارش، جبران خسارت.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.  
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: mr-kazemigolvardi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۵/۴

## طرح مسأله

یکی از مصادیق بارز و مهم خسارت معنوی زوال و یا نقصان عقل است. قانونگذار در خصوص جبران خسارت شکل اول به طور صریح «دیه» و یا «قصاص» را مدنظر قرار داده است. این مسأله در شکل دوم یا همان «خسارت معنوی» به صورت نامأنوس مورد توجه قرار گرفته است. امروزه «خسارت معنوی» یا لطمه به «حقوق غیرمالی» از پیچیده‌ترین و مبهم‌ترین مباحث مسئولیت مدنی در خصوص شیوه جبران آن است. پیچیده بودن از این جهت که این مسأله نه تنها در فقه و نظام حقوقی ایران، بلکه در نظام حقوقی غرب نیز در خصوص تعیین قلمرو «خسارت معنوی» و همچنین شیوه جبران آن، نظرات همگون وجود ندارد. مطابق این قاعده، هر فردی آسیب ناروایی، در هر نوع آن (مادی، معنوی، و بدنی) به کسی ایراد نماید مکلف به جبران آن خسارت است. هرچند قانون‌گذار نسبت به قابلیت جبران خسارت وارده در نوع خود، حکمی صادر نکرده باشد، اخلاق حکم می‌کند که فرد مسئول باید در صدد جبران آن برآید. در منابع فقهی، مبانی متعددی برای جبران خسارت بیان شده است. از این رو، قواعد پراکنده‌ای در باب مسئولیت مدنی وجود دارد که در چهره قواعدی چون لاضرر، لاجرح، غرور و ... تجلی یافته است. با توجه با اختلافات عمیقی که در خصوص خسارت معنوی و عدم نفع در رویه قضایی و حقوقی ما به وجود آمده است، قانون‌گذار با اعمال اصلاحات و الحاقات قوانین مجازات اسلامی و آیین دادرسی کیفری، مقررات جدیدی در زمینه مصادیق و قابلیت جبران «خسارت معنوی» و شرایط مطالبه آنها بیان کرده است. از این رو زوال عقل نیز یکی از جنبه‌های مهم معرف «خسارت معنوی» یا «خسارت عقل» می‌باشد. گرچه قانون مجازات اسلامی، زوال عقل را مبتنی بر دیه کامل دانسته، اما در خصوص نقصان و یا سایر صدمات جانبی موجب ارش بوده که محاسبه و میزان آن چندان دقیق و استوار به نظر نمی‌رسد. از این رو، این ضرورت احساس می‌شود با توجه به مقررات اخیرالذکر، موضوع «خسارت معنوی» ناشی از زوال و یا نقصان عقل که پیش از این نیز در نظام حقوقی ما مورد بحث‌های زیادی قرار گرفته بود، مورد بازنگری و سپس میزان عملکرد قوانین جدید بر این موضوع مورد مطالعه تحلیلی قرار خواهد گرفت.

خسارت و ضرر رساندن در اسلام مورد مذمت قرار گرفته است و علاوه بر قرآن کریم که در بعضی از آیات به منع ایراد خسارت (چه مادی چه معنوی) اشاره دارد و در بعضی دیگر با اندیشه‌ی ایراد خسارت معنوی به شدت مبارزه شده است. خسارت معنوی ضرری است که به حیثیت، شرافت شخصیت و آبروی شخص یا بستگاه او وارد شده باشد. نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که خسارات مادی را می‌توان از طریق مادیات جبران کرد ولی در خسارات معنوی به جهت آنکه کثرت بروز این نوع خسارت‌ها و اهمیت آن بر جامعه‌ی امروز به

گونه است که در خیلی از موارد خسارات وارده به روح و روان و شخصیت و عواطف و... فرد سنگین تر از خسارات جسمی و مالی بوده و قابل مقایسه با آن نیست و طریقه جبران آن بسیار مشکل است زیرا خسارت معنوی در بسیاری از مواقع با مادیات قابل جبران نیست. غفلت و بی توجهی نسبت به لزوم جبران خسارت معنوی در نظام فقهی و حقوقی مبتنی بر اسلام با روح و قوانین اسلامیم غایرت دارد و آنرا غیر عادلانه جلوه می دهد و موجب تضییع حقوق اشخاص می گردد. به همین منظور پرداختن به جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل در فقه و حقوق موضوعه ایران از اهمیت زیادی برخوردار است.

با توجه به آیات و روایاتی که در ارتباط با کرامت و ارزش والای انسان آمده است، تعرض به شخصیت و ایراد خسارت معنوی به مومن را حرام کرده است. به حکم عقل و بنای عقلا و عرف نیز ایراد خسارت معنوی، ضرر محسوب شده و ایراد کننده باید درصدد جبران آن برآید. در قانون جمهوری اسلامی ایران نیز از جمله اصول ۳۹ و ۴۰ ایراد هرگونه ضرر و خسارت ممنوع شده و طبق اصل ۲۲، ۲۳ و ۳۲ همان قانون لطمه به حقوق معنوی انسان ها منع شده است و اگر خسارتی به حیثیت و شرافت و سرمایه معنوی انسان وارد آید طبق اصل ۱۷۱ قانون اساسی باید جبران شود. با توجه به اهمیت این موضوع، مقاله در صدد است تا با بررسی های منابع معتبر فقهی و حقوقی به تحلیل و بررسی جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل بپردازد.

### پرسش های پژوهش

- ۱- روابطی بین اخلاق و فقه و حقوق وجود دارد؟
- ۲- مبانی اصلی فقهی و حقوقی خسارت ناشی از زوال و یا نقصان عقل چه می باشند؟
- ۳- قابلیت جبران خسارت معنوی در حقوق اسلامی چگونه است؟

### فرضیه ها

- ۱- خسارات معنوی در فقه و حقوق اسلامی ایران دارای جایگاه والایی است.
- ۲- شناسایی حقوق و سرمایه های معنوی و حمایت از آن، ریشه در مفاهیم اخلاقی و قواعد حقوق اسلامی دارد.

### روش تحلیل و گردآوری اطلاعات

جهت گردآوری اطلاعات در این مقاله از روش کتابخانه ای استفاده شد و ابزار گردآوری نیز مطالعه کتب، نشریات و بانک های اطلاعاتی و نشریات بود و تجزیه و تحلیل اطلاعات به صورت تحلیلی - توصیفی صورت گرفت.

## ابعاد نظری پژوهش

### مبحث اخلاقی - حقوقی در رابطه با خسارت معنوی جامعه

بدون تردید، علم حقوق مبتنی بر عرف و قواعد اخلاقی شکل گرفته در جامعه است که برای نظم بخشی در روابط افراد در سطح جامعه و ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز و سالم میان افراد یک جامعه پا به عرصه وجودی جامعه نهاده است. فلذا در ارتباط با عبارت پیشین، از سوی برخی از اندیشمندان تصریح شده است که «حقوق قسمتی از اخلاق است همزیستی افراد متعدد را فراهم می‌کند» (۱) و یا اینکه «حقوق، کم‌ترین حد اخلاقی است که دقیقاً برای زندگی اجتماعی ضروری است» (۱) نوع انسان پس از تشکیل اجتماع بود که دریافت برای آنکه قادر به زندگی در جامعه باشد، بایستی اراده خویش را محدود نماید و از آن تا حدی استفاده نماید که با آزادی و اراده دیگر افراد جامعه در تضاد و تراحم قرار نگیرد. در این خصوص کانت می‌گوید: «سلوک عینی تو باید به نحوی باشد که استفاده از آزادی اردهات، طبق یک قانون کلی، با آزادی اراده دیگران همزیستی داشته باشد.» (۱) و یا آنکه اسپنسر می‌گوید «هرکس مجاز است آنچه را اراده می‌کند انجام دهد به شرط اینکه به آزادی مشابه دیگران لطمه وارد نیاد.» حیثیت شغلی، اجتماعی و خانوادگی افراد دارد بسیار مذموم و مورد نکوهش می‌باشد و با اخلاقیات منافات دارد.

طبق ماده ۱۰ قانون مسئولیت مدنی کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد شود می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده است جبران زیان مادی معنوی خود را بخواهد هر گاه اهمیت زیان و نوع تقصیر ایجاب نماید دادگاه می‌تواند در صورت اثبات تقصیر علاوه بر صدور حکم به خسارت مالی حکم به رفع زیان از طریق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید". الزام به عذر خواهی، راهی است که قانون‌گذار برای جبران خسارت علاوه بر جبران مالی در نظر گرفته است. چنین راهی در حقوق ما تازگی داشته و بدیهی است که ماهیت آن اخلاقی می‌باشد.

در واقع لطمه به حیثیت و اعتبار اشخاص از نظر قانون‌گذار تا اندازه ای واجد اهمیت بوده است که جبران خسارت مالی را کافی ندانسته و در صدد آن بوده است تا برای لطمه به امری که اخلاقی محسوب می‌شود، راهی اخلاقی نیز جهت جبران در نظر گیرد. قانون‌گذار با توجه به اهمیت ضرر و زیان‌های معنوی، جبران مادی از طریق پرداخت پول را کافی ندانسته و الزام به عذر خواهی را که در حقوق کشور ما بی سابقه بوده در نظر گرفته است. نکته ی مهم دیگر آن است که حتی طرق جبران در ماده ی مذکور حصری نمی‌باشد و در انتهای ماده با قید "... و امثال آن" قانونگذار دست قاضی را جهت در نظر گرفتن راهی برای جبران با توجه به حساسیت موضوع باز گذاشته است که این امر در جای خود نشان دهنده توجه بیش از اندازه قانونگذار به

رعایت اخلاق می باشد. بنابراین آنچه در این ماده غیر قابل انکار است ماهیت اخلاقی آن و متاثر بودن قانونگذار از اخلاق می باشد.

از جمله شروط اساسی همزیستی سالم افراد در یک جامعه متمدن و متعالی، وجود روابط سالم اجتماعی بین اعضای آن جامعه است. روابطی را می توان سالم دانست که در آن، کسی نتواند به دیگری ضرری برساند و در صورت ایراد ضرر، ملزم به جبران آن باشد و در این راه تمام کوشش خود را به کار بندد، هیچ کس به بهای فقر دیگری، منتفع نشود و با ضرر رساندن به دیگری بر دارایی خود نیفزاید. بنابراین مقنن، با سرلوحه قرار دادن این اصل که هدفش جیزی به غیر از نظم بخشید هر چه بهتر به روابط افراد نمی باشد، باید همواره به این امر توجه نماید و ضمن نهی مردم از اضرار به یکدیگر، تمام تلاش خویش را در رفع آثار زیانبار ناشی از رفتار مردم به کار برد. فلذا در این تحقیق در با نظر گرفتن مبانی فقهی و حقوق ایران در خصوص جبران مسئولیت ناشی از زوال عقل، همچنین رویکرد اخلاقی - حقوقی در صدد تبیین و تشریح دیدگاه‌ها مختلف فقهی، حقوقی در این خصوص و میزان تبعیت مبانی حقوقی و کیفری ایران از اصل مسئولیت جبران خسارت در حوزه اخلاق خواهیم بود.

### تأثیر اخلاق بر مبانی فقه و حقوق

با وجود اینکه دو علم اخلاق و فقه در مقام تعریف هیچ رابطه ای باهم ندارند ولی در مقام تحقق خارجی و مکاتب فقهی اخلاق بر فقه تأثیر گذاشته است و رد پای عناصر اخلاقی و عرفانی را می توان در فقه شیعه و در ابواب مختلف مشاهده کرد. شاید از جمله عواملی را که می توان در این زمینه موثر دانست، اشتراک علم فقه و علم اخلاق اسلامی در محدوده منابع است چرا که کتاب و سنت که دو منبع اصلی فقه اسلامی است، از جمله منابع اخلاق اسلامی نیز می باشد که همین اشتراک منابع باعث شده است که در موارد بسیاری به دلیل ارتباط وسیع علم فقه و اخلاق در این زمینه این دو بر یکدیگر تأثیر فراوانی داشته باشند. یک اصل و قاعده کلی در فقه و حقوق کیفری، نفوذ اخلاق در این رشته می رساند و آن اصل ضرورت وجود سو نیت در بزهکاری است، چرا که یکی از ارکان و عناصر سازنده جرم که سبب تحمل کیفر می شود رکن معنوی آن است. در خصوص محدوده حقوق و اخلاق نیز مباحثی وجود دارد. از جهات متفاوت بین حقوق و اخلاق تفاوت وجود دارد مانند: اختلاف در هدف، اختلاف در ضمانت اجرا، پاداش و کیفر، رعایت و نقض قواعد و.... غیره. قلمرو اخلاق بسیار گسترده و قلمرو حقوق تنگ و محدود است. اخلاق شامل هنجارهایی می شود که هم زندگی فردی و هم زندگی اجتماعی انسان از آنها تأثیر می پذیرد و تابع آنهاست.

## مفهوم فقهی و حقوقی عقل و زوال آن

در فقه از مفهوم عقل تعاریف گوناگونی ارائه شده است که در اینجا به تعریف دقیق زبیدی می‌پردازیم: «العقل: ضدالحق، أو هو العمل بصافت الأشياء من حسنها و قبحها، و کمالها و نقصانها، أو هو العلم بخیر الخیرین و شر الشرین، أو مطلق لأمر أو لقوه بها بكون التمييز بين القب و الحسن...» (۲) به این ترتیب در فقه میان عقل غریزی و عقل مکتسب تمایز گذارنده‌اند و تنها در مورد اولی قائل به دیه و جبران خسارت شده‌اند و در دومی قائل به ارش شده‌اند. لذا در مباحثی بعدی به نحوه اجرای آن در فقه و حقوق مفصل بحث خواهیم نمود. زوال عقل شامل یکی از حالات زیر است: کما، نیمه کما و خواب آلودگی شدید، که فرد نیازمند مراقبت دائم بوده و به تنهایی قادر به زندگی نباشد (۳).

ماده ۴۴۷ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته است: «هرگاه در اثر جنایتی عقل ضایع شود و دیه کامل را جانی دریافت شود و دوباره عقل برگردد دیه مسترد می‌شود و ارش پرداخت خواهد شد که ارش بازگشت دوباره عقل معادل ۱۰٪ دیه کامل است.

## ملاک تشخیص خسارت مادی از معنوی

شاید کسانی که برای نخستین بار خسارت را به مادی و معنوی تقسیم کرده‌اند با عنایت به ملاک امکان یا عدم امکان تقویم خسارت به پول این تقسیم بندی را اختیار کرده‌اند. یعنی خساراتی را که قابل تقویم به پول بوده، مادی تلقی کرده و خساراتی را که قابل تقویم به پول نبوده است معنوی به شمار آورده‌اند. امروزه نیز این معیار موردعنایت و توجه است. در نقد این معیار باید گفت که عدم امکان تقویم خسارت به پول را باید از احکام حقوقی مترتب بر خسارت معنوی به شمار آورد نه اینکه آن را معیار و ملاک تمییز آن از خسارت مادی دانست. معیار دوم روش ایراد خسارت است یعنی اگر روش و ابزار خسارت غیرمادی باشد مانند انتساب ورشکستگی به تاجری که از اعتبار تجاری خوبی برخوردار است خسارت معنوی تلقی می‌شود ولی اگر روش مادی باشد، یعنی فعل مادی منشأ خسارت باشد، خسارت مادی تلقی می‌شود. در نقد این معیار نیز باید گفت که بسیاری از افعال به ظاهر غیرمادی به شمار می‌آیند ولی در واقع مادی هستند. مثلاً تلفظ یا کتابت نسبت ورشکستگی مانند اتلاف شیء یک فعل مادی است، و چه بسیار اعمال مادی که موجب خسارت معنوی و مادی می‌شود مانند اینکه شخصی با رها کردن تیری دیگری را به قتل می‌رساند و از این راه علاوه بر خسارت مادی به وابستگان او صدمات شدید عاطفی وارد می‌سازد. بنابراین ملاک یاد شده فاقد کارآمدی لازم در تمییز این دو نوع از خسارت است. معیار سوم، ماهیت موضوع و متعلق خسارت است. بدین معنی که اگر متعلق خسارت یک سرمایه معنوی مانند شرف، حیثیت، اعتبار یا سلامتی و آرامش روحی و روانی یا حقی معنوی باشد، خسارت معنوی تلقی می‌شود و اگر متعلق خسارت مال یا منفعت مسلم یا سلامتی جسم

باشد، خسارت مادی خوانده می‌شود. معیار چهارم آن است که تمییز خسارت مادی از معنوی را مرتبط با تقسیم کلی حقوق به حقوق مربوط به دارایی و حقوق خارج از دارایی (حقوق راجع به احوال شخصیه و حقوق خانواده) بدانیم و آن اینکه صدمه به حقوق دسته اول را خسارت مادی و لطمه به حقوق دسته دوم را خسارت معنوی تلقی کنیم. به نظر می‌رسد که هیچیک از ملاک‌های ارائه‌شده به تنهایی نمی‌تواند ضابطه تمییز خسارت‌های معنوی از مادی باشد. پذیرش هر یک از این ملاک‌ها ما را در شناسایی اغلب موارد خسارت یاری می‌دهد. معالوصف باید اذعان کرد که تعیین مرز دقیق بین خسارت‌های مادی و معنوی در برخی موارد بسیاری دشوار است. لذا لازم است که ضمن به رسمیت شناختن تفکیک خسارت مادی و معنوی در اغلب موارد دست‌های از خسارت‌ها را که دو جنبه و دو چهره آمیخته و غیرقابل انفکاک دارند، خسارت مختلط بنامیم.

### قابلیت جبران خسارت معنوی در حقوق اسلامی

منطق حقوق اسلامی به ما می‌آموزد که اگر قانونگذار سرمایه‌های کم‌ارزش را از تعرض مصون داشته و جبران خسارت به آن را ضروری دانسته است به طریق اولی باید مصونیت سرمایه‌های باارزش‌تر را شناسایی و تضمین کند و آن را با جبران خسارت وارده، موردحمایت جدی قرار دهد. پس حقوق اسلامی ما را به پذیرش قاعده لاضرر و دیگر قاعده‌ها در گستره همه انواع ضررها اعم از مادی و معنوی راهنمایی می‌کند.

### قاعده فقهی «لاضرر» در جبران خسارت معنوی

قاعده لاضرر، از کاربردی‌ترین قواعد فقهی است که هدف از تشریح آن، فراهم کردن موجبات جبران خسارت وارده به افراد بوده که مصداق بارز آن خسارت معنوی است. لذا معروف-ترین حدیثی که در این مورد وجود دارد مربوط به داستان سمره بن جندب و مرد انصاری است که در ذیل آن جمله «لاضرر و لا ضرار» دیده می‌شود (۴). به هر حال این قاعده به دو قسمت تقسیم می‌گردد: ضرر به عنوان موضوع و لا به عنوان حکم آن. در فقه تأکید عمده بر خود حکم «لا» است به جای آنکه تأکید بر «ضرر» باشد. به همین روی فقها به جای آنکه مانند انسانی متعارف به مفهوم عرفی ضرر پایبند باشند و در همین راستا تشخیص ضرر و مصادیق آن را به عرف واگذارند با تکیه بر حکم قاعده سعی در تشخیص مصادیق ضرر داشته‌اند. المرآغی (۵) در رساله‌اش اینگونه بیان می‌کند: «فالمهم بیان معنی الضرر و الضرار...» وی سپس به بیان معنای ضرر به اجمال می‌پردازد. اما هنگامی که نوبت به شرح حکم یعنی «لا» می‌رسد می‌نویسد: «معنی نفی الضرر فالأهم فی ذالک بیان منی النفی». بر همین اساس ملاحظه می‌شود که شیخ بیان معنای نفی را نسبت به بیان معنای ضرر اهم می‌داند. در همین راستا اگر هم قرار است توجهی به ضرر شود، از حکم «لا» به موضوع «ضرر» می‌رسند. از همین رو است که محدوده

«ضرر» به عنوان موضوع را بعارت «لا» یعنی حم تعیین می‌کند. به همین دلیل است که در رسائل فقیه نوشته شده است: «وجه عدم شمول القاعده من أن القاعده ناظره الی نفی ماثبت بالعمومات من الأحكام الشرعیه فمعنی نفی الضرر فی الاسلام أن الأحكام المجعوله فی- الاسلام لیس فیها حکم ضرری و من العلوم أن حکم الشرع فی نظائر المسأله المذكوره لیس من الأحكام الحعوله فی الاسلام، و حکمه بالعدم لیس من قبیل الحکم المجعول، بل هو إخبار بعدم حکمه بالضمنان، إذا لا یحتاج العدم الی حکم به، نظیر حکمه بعدم الوجوب أو الحرمة أو غیرهما، فإنه لیس انشاء منه بل هو إخبار حقیقه». با این حال گفتنی است که دقت‌های فلسفی در مفاد قاعده، فقها را از برداشتی متعارف از قاعده دور انداخته است. برای همین است که به جای آنکه با نگاهی متعارف عدم النفع را نسبت منطقی این دو هستند و در مقام نتیجه‌گیری رابطه این دو را نسبت به یکدیگر تضاد می‌دانند نه تناقض (۶). فقهای امامیه در خصوص دیه ذهاب تمام عقل به دو دلیل نصوص و اجماع قائل شده‌اند که در ادامه آنها را تشریح می‌کنیم.

### ۱- نصوص

الف) نصوص خاص: تنها روایتی که عمده فقها به آن استناد نموده‌اند در این باب، روایتی است که ثقه الاسلام کلینی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است:

امام صادق علیه السلام فرمودند: امیرالمومنین علیه السلام نسبت به فردی که فرد دیگری را با عصا زده بود که بدین وسیله شنوایی، بینایی، گویایی، عقل و جماع او منقطع شده بود در حالی که او زنده بود قضاوت کردند او را محکوم به پرداخت شش دیه کردند، و تداخلی هم به وجود نیامد. (۷) موید این روایت، روایت صحیحی ابی عبیده حذاء است که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی که با چوب عمود خیمه به سر فرد دیگری ضربه وارد کرد و سرشکافته شد تا اینکه رسید به مغز و عقل او زائل شد، سوال کردم. حضرت فرمودند: «که اگر فرد مضروب اوقات نماز را نمی‌تواند تشخیص دهد، یا اینکه آنچه گفته می‌شود یا می‌گویند را نمی‌فهمد یک سال صبر می‌کند، اگر فوت نشد در طول یکسال، و عقل زائل شده برگشت نداشت، دیه در مال جانی واجب می‌شود.» (۸).

ب) نصوص عام: تمسک به قاعده ی «ان ما یكون فی الانسان واحداً فیه الدیه»، که هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که حضرت فرمودند: «هر آنچه در بدن انسان دوتا وجود دارد پس در آن دو، یک دیه است و در یکی از آن دو نصف دیه است و هرآنچه در انسان یکی وجود دارد پس در آن یک دیه است». البته بعضی از بزرگان (۹)، در شامل شدن دلیل این قاعده نسبت به منافع اشکال کرده‌اند که بنابراین اشکال، جایی برای تمسک به این قاعده در مانحن فیه نمی‌ماند.



## ۲- اجماع

فقه‌ها نسبت به زوال عقل در رابطه با جنایت بر منافع، عبارت (بالخلاف اجده) و (عدم الاختلاف) در این موارد به اجماعی بودن حکم به دیه تصریح نموده اند (۱۰). البته لازم به ذکر است که با وجود نص دیگر جایی برای تمسک به اجماع نمی باشد. اگر مقداری از عقل زائل شود، چون تمام عقل دیه ی معینی دارد، اصولاً باید به همان مقدار دیه تعیین شود، اما فقه‌ها در این مورد نظرات مختلفی دادند:

اول: گروهی از آنان مانند: محقق حلی و شهید ثانی حکم به ارش کرده اند (۱۱). استدلال آنها این است که تعیین نسبت عقل از بین رفته و عقل باقیمانده ممکن نیست چون عقل قابل تجزیه به اجزاء و قسمت های مختلف نیست. همچنین اندازه گیری نقص عقل براساس زمان، تخمینی و غیر دقیق است (۱۲). دوم: گروهی از فقه‌ها می گویند: امکان تعیین نسبت عقل زائل شده و عقل موجود وجود دارد و این کار از طریق محاسبه ی زمان جنون و افاقه صورت می گیرد. مثلاً اگر مجنی علیه یک روز دیوانه و یک روز عاقل باشد، معلوم می شود که نصف عقل خود را از دست داده است. بنابراین نصف دیه به او تعلق می گیرد و اگر دو روز دیوانه و یک روز عاقل باشد، دو سوم عقل خود را از دست داده است و باید دو سوم دیه ی کامل به او پرداخت شود (۱۳). سوم: (قول به تفصیل) شیخ طوسی در المبسوط و عده ای هم گفته اند: حرفی نیست اگر به نسبت زایل شده به باقیمانده علم پیدا کنیم. لکن علم به آن مشکل است و چاره ای نداریم جز نظر حاکم و اشخاص خبره ای که با آن فرد معاشرت دارند. پس آن فرد را به یک روز و چند روز و عقلانی بودن حرف های او و ضبط احوال او امتحان می کنند، اگر به نسبت زایل شده به باقیمانده علم پیدا شد، به آن عمل می شود و الا به حکومت مراجعه می کنیم، که مصالحه بهتر است (۱۴). چهارم: ابن ادریس نیز براین عقیده است که اگر در اثر ضربه ی وارد بر سر مصدوم، عقلش از بین برود، یکسال منتظر می ماند و اگر در این مدت عقلش برگردد، جانی فقط باید ارش ضربه ای را که زده، بپردازد (۱۵).

منشا حکم این گروه، صحیحه ی ابی عبیده حذاء از امام باقر علیه السلام است. در این صحیحه، ابن محبوب از جمیل بن صالح از ابی عبیده الحذاء روایت کرده که گفت: «از ابا جعفر علیه السلام در مورد مردی سوال کردم که، بر سر مرد دیگر ضربه ای زده بود و سرش را شکافته بود. تا اینکه ضربه به مغزش رسیده و عقلش را از بین برده بود. امام فرمودند: اگر مصروب نمی فهمد نماز چیست؟ و آنچه می گوید را نمی فهمد، یکسال صبر می کنند، اگر در یک سال نمرد، و عقلش نیز بازنگشت، ضارب باید به خاطر از بین بردن عقل از مال خودش دیه بدهد. سپس فرمودند: اگر سه ضربه، یکی پس از دیگری به او زده باشند و سه جنایت مرتکب شده باشد، هر سه جنایت هر طور که باشند بر او واجب می شود. مادامی که موت بین آنها نباشد،

پس اگر موت یکی از آن سه باشد، ضاربش قصاص می شود. سپس فرمودند: اگر ده ضربه باشد و یک جنایت مرتکب شده باشد، همان جنایت هر طور که باشد، بر او واجب می شود مادامی که مرگ نباشد پس اگر مرگ باشد، قاتل قصاص می شود.» (۱۶). پنجم: برخی معتقدند یک سال موضوعیتی ندارد، بلکه نظر و گواهی خبره ملاک است. اگر افراد خبره بگویند که عقلش بر می گردد باید منتظر ماند و اگر قبل از دریافت دیه، عقل برگردد، ارش ثابت می شود. (۱۷).

### ب) دیه ی ذهاب قسمتی از عقل (۱) در صورت عدم بازگشت عقل

در مورد زوال ذهاب بعض و قسمتی از عقل اصولاً باید به همان مقدار زوال دیه معین شود، نظرات فقها در این مورد مختلف است که بدانها اشاره می گردد:

۱- عده ای از فقها در زوال بعض عقل قایل به ارش شده اند، که از جمله آنها محقق حلی، شهید ثانی و امام خمینی (ره) هستند، که استدلال نموده اند به عدم تعیین نسبت بین عقل باقی مانده و عقل زایل شده، چرا که عقل قابلیت برای تجزیه و تقسیم به اجزا و قسمت های مختلف را ندارد.

۲- بعضی دیگر مانند شیخ طوسی گفته اند زوال بعض را می شود بر اساس زمان و تخمین زدن معین نمود و مقدار دیه یا ارش زوال بعض را پرداخت کرد (۱۸).

شهید ثانی این نظر شیخ طوسیرا نپذیرفته و اشکال نموده که اندازه گیری نقصان عقل بر اساس زمان و تخمین دلیل محکمی ندارد و نمی تواند در تمامی افراد نقص چنین حکمی را جاری و ساری دانست بدلیل تفاوت هایی که احیاناً ممکن است ایجاد شده باشد مثلاً نقص در تمامی اوقات ۲۴ ساعته باشد و عقل به کلی زایل نشده باشد در این مورد شهید ثانی قائل است که باید نه نظر حاکم رجوع شود.

گروهی از فقها معتقدند که امکان تعیین نسبت عقل زایل شده و عقل موجود وجود دارد و این عمل از طریق محاسبه زمان افاقه و جنون صورت می پذیرد، مثلاً اگر مجنی علیه یک روز عاقل و یک روز دیوانه است، مشخص می شود که نصف عقل خود را از دست داده است بنابراین نصف دیه به او تعلق می گیرد و اگر دو روز دیوانه و یک روز عاقل است دو سوم عقل خود را از دست داده و باید دو سوم دیه کامل به او پرداخت شود (۱۹).

آنچه که در بین اقوال طرح شده به ذهن می رسد تفصیلی است که شیخ طوسی متذکر شده اند و صاحب جواهر نیز آنرا نقل فرموده است البته با توجه به پیشرفت علم پزشکی بخصوص نسبت به مغز و اعصاب و بوجود آمدن علم پزشکی هسته ای، تشخیص نقصان زوال عقل چیز غیر ممکن نخواهد بود. لذا ارجاع بیمار توسط قاضی به شخص کارشناس جهت

کارشناسی می تواند سریعاً میزان نقصان را تشخیص دهند، یک درصد اگر امکان تشخیص وجود نداشت رجوع به حاکم معین می شود البته لازم به ذکر است در این موارد که جای شبهه و شک وجود دارد مصالحه برای رفع شبهه روش مناسب است که فقها عظام از جمله مقدسی اردبیلی و مرحوم صاحب جواهر ارائه داده اند و با این عمل مشکل مرتفع می شود.

در قانون مجازات اسلامی نیز ذیل ماده ۶۷۵ و ۶۷۶ و ۶۷۷ اشاره شده است که نقصان عقل در صورتی که به حد جنون نرسد یا ایجاد نقص موجب ارش می باشد و دیه کامل در رابطه با زوال تمام عقل است (۲۰).

## ۲) در صورت برگشت عقل

نظرات در این مورد مختلف است امام خمینی (ره) می فرماید: زوال عقل بر اثر جنایت موجب پرداخت دیه می باشد، حال اگر عقل برگشت و مجنی علیه حالت سلامت را بازیافت در برگرداندن دیه تامل است. زیرا در این مسئله به دو روایت استناد داده شده است، یکی صحیحه ابی عبیده حذاء است (۲۱)، که اگر عقل نه در طول سال بلکه در ابتدای سال برگشت دیه ثابت است برجانی و برگشت عقل در اثنا سال موجب عودت دیه نخواهد شد این قول منتسب به مقدسی اردبیلی در مجمع الفائده است و کس دیگری قایل به آن نشده است (۲۲). روایت دیگر، روایت ابی حمزه ثمالی است که پس از برگشت عقل، از امام سال می کند که آیا برجانی است که دیه را پس بگیرد، امام علیه السلام می فرماید: خیر، زیرا جنایتی که جانی مرتکب شده است مستوجب پرداخت دیه گردیده و قابل برگشت نیست (۲۳). شهید ثانی قائل شده اند که برگشت عقل چون هبه جدیدی از طرف خداوند می باشد موجب برگشت دیه از طرف مجنی علیه نخواهد بود که دلیل بر این مطلب استناد به روایت ابی حمزه است که ذکر شد (۲۴). ابن ادریس در سرائر می گوید: در صورت زوال عقل، یکسال انتظار برای برگشت عقل یا عدم برگشت کافی است، که در صورت اول ارش و در صورت دوم دیه کامل لازم می شود، دلیل را صحیحه ابی عبیده حذاء آورده است، که امام علیه السلام می فرماید: از مضروب سوال می شود پیرامون نماز و یا گفته های او و آنچه را که به او می گویند اگر متوجه نیست یکسال صبر می کنند در صورت زوال دیه کامل و در صورت فوت قصاص. که از این روایت استفاده نموده است که انتظار یکساله باعث برگشت عقل شد، دیه لازم نیست.. امام خمینی (ره) بعد از اینکه استناد به صحیحه ابی عبیده حذاء روایت ابی حمزه دادند اینگونه بیان می کنند که استفاد از روایات دیه برای زوال عقل به طور کلی است و اینکه در روایات ذکر انتظار یکسال شده برای روشن شدن وضعیت مجنی علیه است چرا که دیگران نیز بر همین مطلب اصرار دارند که اگر رجوع از جهت این هبه نباشد بلکه مانعی ایجاد شده و سپس برطرف گردیده، در این صورت بر اثر برگشت عقل، بازگرداندن دیه را نیز به همراه خواهد داشت، چرا که خون مسلمان نباید هدر برود و در مواردی که شک ایجاد می کند

مرجع حکومت خواهد بود.

آیت الله خوئی منشا اشکال را در صحیحه ابی عبیده حذا ذکر می کند که بین بازگشت عقل در طول یکسال و عدم بازگشت آن قائل به تفصیل شده است که در صورت عدم بازگشت دیه دارد و در صورت بازگشت دیه ندارد. کسی قائل به این تفصیل نشده است، مگر محقق اردبیلی، البته آیت الله خوئی در انتها عنوان می فرمایند: که بازگشت عقل نشانگر آنست که عقل به طور حقیقی و واقعی از بین نرفته است و موید بر این مطلب صحیحه سلمان بن خالد است که می گوید: از امام صادق (ع) درباره مردی که با استخوان به گوش مرد دیگری زده بود و او مدعی بود که نمی شنود، فرمودند: که دو نفر شاهد عادل در کمین او بنشینند و او را غافلگیر کنند و یک سال به او مهلت داده می شود در صورتیکه بشنود یا دو شاهد عادل شهادت دهند می شوند، دیه ای به او تعلیق نمی گیرد و در غیر اینصورت او سوگند می خورد و دیه به او داده میشود، گفته شد: یا امیرالمومنین اگر بعد از پرداخت دیه مشخص شد که او می شنود حکم چیست؟ فرمودند: در صورتیکه خداوند شنوایی او را به او بازگردانده باشد، چیزی بر عهده او نیست. در قانون مجازات اسلامی ماده ۶۷۹ نیز بر این مطلب تاکید شده که هرگاه در اثر جنایتی عقل زایل گردد و پس از دریافت دیه کامل عقل برگردد دیه مسترد و ارش پرداخت می شود.

### ۳) اختلاف بین جانی و مجنی علیه

در صورتیکه بین جانی و ولی مجنی علیه اتلاف صورت بگیرد در زوال عقل یا نقصان آن مرجع چه کسی در تعیین مقدار دیه است در میان مسئله هیچ یک از فقها جز امام خمینی ورود نکرده اند با توجه به اختلافاتی که در بین جوامع امکان دارد بوجود بیاید در مقدار زوال و نقصان یا عدم آن طرح مسئله از عدم طرح آن اولی است لذا امام این مسئله را در تحریر الوسیله بیان می کنند که در صورت اختلاف مرجع حل اختلاف، کارشناس و اهل خبره می باشند حال در این هم بحث است که اهل خبره و پزشکان متخصص یک نفر کفایت می کند یا اگر متعدد بودند بهتر است که نظر ایشان تعدد است و عدالت را هم بنابر احتیاط شرط می دانند دلیل بر این مطلب این است که در موارد حسیات چون نیاز به خبرویت است و مهارت دارد و از هر کسی ساخته نیست لذا برای رفع هر شبهه ای تعدد و عدالت را شرط کرده اند که جلوی اختلاف را بگیرند. راه دیگر حل اختلاف امتحان کردن مجنی علیه است در حالات مختلف که دریابند نقصان عقل ادعا دسه اتفاق افتاده یا خیر. راه سوم اینکه در صورت عدم رفع اختلاف به دو طریق فوق نوبت به قاعده فقهی که در کتاب قضا عنوان شده است می رسد (البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر) جانی از این جهت که منکر قول مجنی علیه است نسبت به صدمه ای که وارد نموده، منکر حساب شده و بر اوست به مقتضای قاعده قسم بخورد و قول او پذیرفته می شده، در یک صورت قول مجنی علیه مورد پذیرش واقع می شود و ادعای نقصان را به جهت و

عدم صحت برگرداند و در غیر اینصورت قول جانی مقدم است (۲۵).

### ج) تداخل یا عدم تداخل آسیب دیدگی مغز و اثرات آن بر دیگر اعضاء

بر طبق روایت صحیحه ابی عبیده حذاء اگر فرد مروب در اثر آسیب دیدگی مغز دچار عدم تعادل در راه رفتن یا عدم هماهنگی در دیگر اعضا را باعث شده آیا جانی باید مجازات دیگری اضافه بر آنچه که بر عهده اوست بپردازد یا خیر؟

فرض مذکور در صورتی است که سبب ایجاد نوعی جراحت ظاهری در سر مصدوم گردد در این صورت شکی نیست که جانی اضافه بر مسئولیت نسبت به ایجاد اختلال در راه رفتن با عدم هماهنگی دیگر اعضا باید دیه خاص جراحت وارده که در قانون مجازات اسلامی بیان شده است را پرداخت نماید و یا اثر ظاهری رد محل ورود ضربه بر جای نمی گذارد که مباحثی در این باره مطرح می شود که ذکر می کنیم .

### د) قصاص عقل و راه اثبات جنایت بر آن

۱- در هر صورت به طور کلی از بین بردن عقل یا نقصان آن موجب قصاص نمی شود.

آنچه در علت این صورت ذکر کرده اند، دو مورد است که عبارتند از:

مورد اول اینکه زوال یا نقصان عقل یا امر اتفاقی است زیرا عوامل فراوانی در آن نقش دارند بنابراین بر اثر یک حادثه جزئی و کاملاً اتفاقی عقل از بین برود اما اگر بخواهند با اراده آنرا از بین ببرند موفق به این کار نشوند و به عبارت دیگر عقل معمولاً با جنایت بر عضو خاص یا جنایت به شکل خاصی زایل نمی شود. مورد دوم، اینکه بر فرض از طریق خاصی با جنایت بر عضو مخصوصی بتوان این کار را انجام داد اما احتمال تعزیر وجود دارد یعنی ممکن است موجب مرگ قصاص شونده گردد یا جنون را به اندازه ای که او بوجود آورده است نتواند به وجو بیاورد این دو مورد بیشتر در جایی مطرح می شود که لازم باشد مجنی علیه نیز قصاص را درست در همان عضوی انجام دهد که جانی انجام داده است اما اگر چنین چیزی لازم نباشد و علم پزشکی و پزشکی هسته ای به قدری پیشرفت نماید که بتوانند با دستگاه های پیشرفته و مخصوص، عقل را به صورت کلی یا به همان میزان زایل شده در طف مقابل، از بین ببرند امکان قصاص تقویت می گردد (۲۶).

### ۲- راه اثبات جنایت بر عقل

تنها راه تشخیص جنون یا عدم جنون مجنی علیه نظر اهل خبره یا سوگند جانی نیست بلکه قاضی از راههای دیگر نیز اگر پی به صدق و یا کذب مسئله ببرد، می تواند برابر آن حکم دهد. مثلاً در بعضی کتب فقهی آمده است: « اگر بین جانی و مجنی علیه در زوال عقل اختلاف شد، حاکم افرادی را مامور می کند تا در خلوت و مخفیانه و در احوال غفلت، مراقب گفتار و کردار مجنی علیه باشند و اعمال او را زیر نظر بگیرند، اگر از رفتار او پی بردند که مجنون است،

قاضی حکم به جنون می دهد و نیازی به سوگند هم نیست، اما اگر نتوانستند چنین چیزی را به دست آورند، آن گاه سخن جانی با قسم پذیرفته می شود. در جنایتی که موجب جنون ادواری گردد نیز ارش ثابت می شود.

### نتیجه گیری

بسط و گسترش اصول اخلاقی یکی از ضرورت های جامعه بشری در طول تاریخ بوده است. همچنین در مقام تحقق خارجی و مکاتب فقهی اخلاق بر فقه تأثیر گذاشته است و رد پای عناصر اخلاقی و عرفانی را می توان در فقه شیعه و در ابواب مختلف مشاهده کرد. شاید از جمله عواملی را که می توان در این زمینه موثر دانست، اشتراک علم فقه و علم اخلاق اسلامی در محدوده منابع است چرا که کتاب و سنت که دو منبع اصلی فقه اسلامی است، از جمله منابع اخلاق اسلامی نیز می باشد که همین اشتراک منابع باعث شده است که در موارد بسیاری به دلیل ارتباط وسیع علم فقه و اخلاق در این زمینه این دو بر یکدیگر تأثیر فراوانی داشته باشند. یکی از مهم ترین مباحث مطرح در حوزه خسارت معنوی، قابلیت جبران دریافت خسارت در این زمینه می باشد که این امر با توجه به پیشرفت هایی که این حوزه صورت گرفته و مشروعیت آن در نظام قانون گذاری مورد تأیید واقع شده و حقوقدانان نیز به آن صحنه گذاشته اند. در خصوص جبران خسارت عقل، از نظر فقهی بررسی قواعد ذکر شده نشان می دهد که نظام حقوقی اسلام به خسارت معنوی وارده به منافع بدن بی تفاوت نبوده بلکه در بسیاری از موارد بر حفظ حیثیت و کرامت و حرمت افراد تأکید کرده است که عقل یکی از حیاتی ترین جنبه های منافع معنوی بدن است. قانون مجازات اسلامی نیز از همین عقیده پیروی کرده است. با نفی قصاص، تنها راه ممکن برای جبران خسارت، دیه است. البته با توجه به اینکه تنها برای زوال کامل عقل دیه کامل تعیین شده است اما برای زوال ناقص آن، مقدار خاصی به عنوان دیه تعیین نشده است. لذا ناگزیر باید از ارش استفاده کرد.

عده ای بین سرمایه معنوی مجموعه حقوق مربوط به شخصیت آزادی های فردی حیثیت و شرافت و بخش احساسی معنوی مثل صدمات روحی از دست دادن زیبایی لطمه به اعتقادات و ارزش های دینی و اخلاقی قائل به تفکیک شده و بخش اول را قابل جبران ولی لطمه به احساسات و عواطف را غیر قابل جبران می دانند. شاید بتوان گفت بخش دوم نظر این دسته به نوعی به نظراتی که ضرر های عاطفی را از آرایش های مادی مبرا یا از نظر اخلاقی پذیرش جبران مالی خسارت عاطفی را مغایر با حیا می داند برمی گردد. ماده ۶۷۷ جنایتی که موجب زوال عقل یا کم شدن آن شود هر چند عمدی باشد حسب مورد موجب دیه یا آرش است و مرتکب قصاص نمی شود و به همین ترتیب در ماده ۶۷۸ بیان شده که هر گاه در اثر صدمه ای مانند شکستن سر یا صورت، عقل زائل شود یا نقصان یابد هر یک دیه یا آرش جداگانه ای

دارد و در ماده ۶۷۹ اشاره شده هر گاه در اثر جنایتی عقل زائل گردد و پس از دریافت دیه کامل عقل برگردد دیه مسترد و آرش پرداخت می شود. در خصوص بازگشت عقل پس از تعیین دیه در فقه اینگونه اظهار شده است که قبل از تعیین دیه باید یک سال صبر کرد تا سپس با اطمینان دیه تعیین شود ولی قانون مجازات تصریح کرده است که پس از بازگشت عقل دیه مسترد می شود و آرش پرداخت خواهد شد. و در نهایت اینکه مطابق اصل اخلاقی قابلیت جبران تمامی خسارات مادی و معنوی، برای جبران شدن خسارت مادی و معنوی - در اینجا زوال عقل نوعی خسارت معنوی است - داوری و نظر عرف کفایت می کند و دیگر نیازی به تصریح و حکم قانونگذار مبتنی بر قابل جبران بودن یک خسارت نیست. اما با توجه به بررسی های صورت گرفته در این نوشتار جبران خسارت در حقوق ایران نیز تا حدودی متأثر از فقه بود، در بیشتر موارد در خصوص نحوه جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل، مطابق با اصل مذکور بود هر چند قانونگذار مستقیماً رویکرد اخلاقی را اسما نام نبرده است. از این رو چه در فقه و چه حقوق ایران، از نظر اخلاق گرایان هیچ خسارت ناروایی نباید به بهانه سکوت قانون غیر قابل جبران اعلام شود. این در حالی است که در قوانین ایران نیز اصل بر قانونی بودن جرایم و مجازات ها است پس نتیجه اینکه قوانین ایران گرچه رویکرد اخلاقی را در نظر گرفته است اما در کل این رویکرد را سرلوحه خود قرار نداده است.

### فهرست منابع

1. Del Vaccio, Giorgio, (2007), The Philosophy of Law, Translated by Javad Vahedi, Tehran, Maysan Publishing, P. 51.
2. Zubidi, Morteza, (1993), Taj al-Erus, Volume 15, Beirut, Dar al-Fakir Publishing, P. 342.
3. Sharbini, Mohammed bin Ahmad, (2014), The Al-Qaeda in the Settlement of the Brave Abyssal Word, Volume 2, Beirut, Al-Nashr and al-Tawizi, P. 167.
4. Klein, Mohammad ibn Ya'qoub, (2006). Al-Kafi, edited by Akbar Ghaffari, Vol. 4, Tehran, Dar al-Qatib Al-Islamiyah Publication, P. 292.
5. Al-Husseini al-Maraghi, Mir Abdel Fattah, (1996). Al-Anawin al-Faqiyyah, Volume 1, Qom, Al-Nusra Al-Islami Institute of Al-Mutlaqa al-Madrassin Baqm al-Mashrajah, P. 310.
6. Sheikh Tusi, Ja'far bin Mohammad bin Hassan, (1945). See Tazib al-Ahkam, Volume 10, Tehran, Dar al-Kutb al-Salamiyeh, P. 252.
7. Ben Zohreh, Hamza bin Ali, (1945). Richness of the Principles of Science and Law, Qom, Imam al-Sadiq Institute, p. 416.
8. Shahid Avalm, Muhammad ibn Maki, (2003). Al-Qa'idah, Qom, Al-Mufid Publication, Volume 1, P. 9-20.
9. Mohagheq Hali, Ja'far bin Hassan, (1988). Shariah al-Islam, Volume 4, Qom, Bina Publishing, p. 255.
10. Najafi, Mohammad Hassan, (2009). Jewelery, Volume 43, Qom, Publication of Al-Arabi Revival, p. 291.
11. Ibn Hamzah, Muhammad bin Ali, (1987). Al-Wasilah, Qom, Ayatollah al-Marashi al-Najafi's Compendium, P. 443.
12. Moqadas Ardebili, Ahmad bin Mohammed, (2000). Assembly of Al-Fadeh and Al-Burhan, Volume 14, Qom, Al-Nusra Al-Islamiyah Publication, p. 426.
13. Ibn Idris, Muhammad bin Ahmad. (1990), Al-Sarraer, Volume 3, Qom, Al-Nusra al-Islamiyah Publication, P.396.
14. Ibn Babuyyeh, Muhammad bin Ali. (1985), I leyzareh al-faqiyyah, Volume 4, Beirut, Dar al-Zawawi Publishing, P. 131.
15. Georgian, Abolghasem. (2002), Diatheod and Ta'zir and Qisas,



Tehran, Tehran University Press, P. 148.

16. Sheikh Tusi, Mohammadbin Hassan. (1985). Extended: In al-Amiyah Jurisprudence, Iraq, Al-Murtazawiya School Publishing, Volume 7, P. 126.

17. Sivi, Gamalim Moqadd. (2016). The Rules of Al-Aqam: In Tarih al-Halal and al-Haram, Qom, Al-Jama'ah al-Mursin Baqm al-Shorfa, al-Nusra al-Islami Institute. Volume 3, P. 684

18. Karzhan, Mohammad Hussein. (2015). The Most Complete Collection of Islamic Penal Code, Tehran, Modern Road Publishing, Volume 3, P. 504-503.

19. Horamali, Mohammad bin Hassan, (1985). Al-Shi'a Tools for the Study of Al-Sharia Issues, Volume 19, Qom, Al-Bayt Institute Lahia-ul-Thrash Publication, p. 281.

20. Motahhari, Ahmad (1994). Documentation by al-Wasilah by Ayatollah Khomeini, Qom, Ahmad Motahhari Publication, Volume 4, P. 229.

21. Sheikh Horamali, Mohammad bin Hassan (1995). Detailed Al-Shi'a Tools to Study Al-Sharia Issues, Qom, Al-Bayt Institute of Lahia Publishing, Volume 29, P. 367.

22. Shahid Sani, Zainuddin bin Ali. (1993). Masalak al-Islam, Qom, Al-Islami Encyclopedia Publication, Volume 15, P. 446.

23. Khomeini, Ruhollah. (2014). Tahrir al-Wasilah, Tehran, Publishing Institute of Imam Khomeini's Works, Volume 2, P. 588.

24. Zeraat, Abbas. (2016). A brief description of the Islamic Penal Code. Tehran, Phoenix Publication, Volume 1, P. 202.

25. Allameh Halley. (1993). The Rules of Al-Ahkam, Qom, Islamic Publication of the Teachers' Society, Volume 1, P. 612.

26. Khoi, Abulqasim. (2002). The Supplementary Principles of al-Menahaj gesture. Iraq, Baghdad Publishing, Volume 2, P. 374.

