Islamic Law
Research Journal

24'th Year | Third Issue | Serial No. 61 | Autumn 2023 | Pages 589 to 616
Review Article | Received: 2023/06/26 | Accepted: 2023/10/29
DOI: 10.30497/LAW.2023.245575.3468

Jurisprudential-Legal Examination of the Crime of Pandering [Ghavvadi] by Non-Muslims

Aref Hamdollahi • PhD in Criminal jurisprudence, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) a.hamdollahi26@gmail.com

Mohammad Imami • Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. dr.imami@razavi.ac.ir

Mohammad Hasan Ghasemi • Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Its Principles, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. ghasemi@razavi.ac.ir

Abstract

1. Introduction

In Islamic jurisprudence, individuals belonging to the divine religions of Judaism, Christianity, and Zoroastrianism, who possess divine prophets and celestial scriptures, are referred to as religious minorities, People of the Book, or Dhimmis. Through the Dhimma contract, they are permitted to live in Islamic societies. Non-Muslims residing in Islamic lands are obliged to enter into a Dhimma contract, necessitating adherence to two fundamental conditions: the payment of the jizya tax and compliance with the regulations of the Islamic society. Among the commitments for non-Muslims (Dhimmis) in Islamic countries is the prohibition of certain acts, such as sexual offenses. Unfortunately, one of the prominent sexual offenses, known as panderism [ghavvadi], persists among Dhimmis residing in Islamic societies, despite their commitment to Islamic penal laws. This offense has evolved from individual transgressions into organized crimes, including the trafficking of women and girls, leading to the establishment of networks of corruption and centers promoting indecency.

2. Research Question

This study aims to address a significant gap in the existing body of research by focusing on the offense of panderism committed by non-Muslim minorities. Despite numerous studies on the subject, there is a lack of independent research specifically dedicated to panderism among non-Muslims.

Therefore, the primary research question is whether the offense of panderism is unequivocally established for non-Muslims, and if so, what punishment is applicable to them.

3. Research Hypothesis

The hypothesis posited for this research is that the offense of panderism by non-Muslim minorities is subject to legal consequences within the framework of Islamic penal laws. While existing legal provisions address the offenses committed by non-Muslims, the legislation does not explicitly mention panderism. This study aims to examine the clarity and adequacy of legal provisions, proposing a nuanced perspective on the equivalence of punishment between Muslim and non-Muslim offenders, particularly in cases of panderism.

4. Methodology & Framework, if Applicable

This research adopts a doctrinal and analytical approach, drawing from a comprehensive review of library resources. The nature of panderism as a punishable offense will be first explored from a legal standpoint, examining the legal nature of the offense and its justifiability under the Islamic penal framework. Subsequently, a detailed exploration of panderism from a jurisprudential perspective will be conducted, comparing the legal consequences of panderism committed by Muslim and non-Muslim individuals. The study will scrutinize the legal and jurisprudential foundations to underscore any disparities and ambiguities in the treatment of this offense within Islamic societies.

5. Results & Discussion

The culmination of legal perspectives indicates a challenge in categorizing the offense of panderism by non-Muslim minorities as a crime and enforcing punishment solely based on the legality of crimes and penalties. However, a profound examination of the rational foundations and the refinement of principles allows for the substantiation of the criminal nature of panderism committed by non-Muslims (Dhimmis). Furthermore, a steadfast commitment to the broad interpretation of the narrative provided by Abdullah ibn Sinan, as recounted by Imam Sadiq (peace be upon him), sheds light on the role of a panderism. Described as a sexual intermediary who facilitates adultery between men and women, the narrative prescribes a punishment of seventy-five lashes and banishment from the city. Notably, this narrative

encompasses both Muslim and non-Muslim offenders, emphasizing the act of bringing individuals together for unlawful sexual activities.

The application of this narrative, inclusive of Dhimmis, overcomes existing challenges and obstacles, leading to the conclusion that there is no ambiguity in the criminality of a panderism, whether Muslim or non-Muslim. The change in religion does not impact the essence of the offense, as a mature, rational, and consenting individual intentionally gathering people for illicit acts remains unchanged. Therefore, establishing both the material and mental elements of the crime is unequivocal, enabling the enforcement of the punishment outlined in Article 242 of the Iran's Islamic Penal Code of 1392 SH. This entails seventy-five lashes and subsequent banishment from the place of residence upon a repeat offense.

Moreover, through the refinement of legal principles, it becomes apparent that the execution of the prescribed punishment is equally applicable to non-Muslim pimpers. This affirms the equivalence of penalties between Muslim and non-Muslim offenders, addressing any potential concerns about disparate treatment based on religious affiliation.

6. Conclusion

In conclusion, this study navigates the intricate legal terrain surrounding the offense of panderism committed by non-Muslim minorities in Islamic societies. By examining both the legal and jurisprudential aspects, the research establishes that the criminality of panderism by non-Muslims can be substantiated through rational foundations and the refinement of legal principles. The study draws on a comprehensive interpretation of a narrated account from Islamic tradition, encompassing both Muslim and non-Muslim offenders, thereby offering a nuanced understanding of the offense.

Furthermore, the research underscores that the conditions warranting the execution of punishment for panderism are applicable to non-Muslim pandersims without any shadow of doubt. The change in religious affiliation does not mitigate the criminal nature of this act, as it involves a mature individual intentionally facilitating illicit activities between consenting parties.

This study contributes to the ongoing discourse on the treatment of offenses committed by non-Muslim minorities within Islamic legal frameworks. By clarifying the legal implications surrounding panderism,

the research provides valuable insights for legal practitioners, policymakers, and scholars seeking a comprehensive understanding of the complexities associated with such offenses in the context of Islamic societies.

Keywords: Panderism Crime, Muslim Panderism, Non-Muslim Panderism, Panderism for Dhimmis, Crime Deserving the Hadd Punishment.

پژوهش‌نامه حقوق اسلامی

سال بیست و چهارم | شماره سوم | پیاپی ۶۱ | پاییز ۱۴۰۲ | صفحات ۵۸۹ تا ۶۱۶
مقاله مروری | دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵ | پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۷
DOI: 10.30497/LAW.2023.245575.3468

بررسی فقهی حقوقی جرم قوادی غیرمسلمان

عارف حمدالهی • دانش‌آموخته دکتری فقه جزایی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)
a.hamdollahi26@gmail.com

محمد امامی • دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
dr.imami@razavi.ac.ir

محمدحسن قاسمی • استادیار، گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
ghasemi@razavi.ac.ir

چکیده

یکی از جرایمی که در جامعه امروزی شیوع داشته و بعید نیست اثر آن در ترویج فحشا و منکر، از سایر جرایم بیشتر باشد، قوادی است. حکم قوادی غیرمسلمان توسط فقیهان و حتی فقیهان معاصر مورد بررسی قرار نگرفته است؛ علی‌رغم تصریح قانون‌گذار ایرانی در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ درباره جرایم موجب حد بر اهل ذمه، در مواد قانونی مربوط به جرم قوادی، مجازات قوادی به صورت مطلق ذکر شده و نامی از غیرمسلمان نیامده است. بر همین اساس، سوال اساسی پژوهش این است که «آیا این جرم در مورد غیرمسلمان، با وجود شرایط آن ثابت است؟ و در صورت اثبات، چه مجازاتی در حق ایشان قابل اجراست؟». اگر چه در ابتدا می‌توان با استناد به اصول کلی حقوق جزا از جمله اصل قانونی بودن جرم و مجازات و اصل برائت، قوادی اهل ذمه را جرم تلقی نکرد، ولی این نوشتار که به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای سامان یافته، با استناد به بنای عقلا و تنقیح مناط، جرم قوادی اهل ذمه را اثبات نموده و با بررسی دیدگاه‌های فقیهان، مبنی بر تساوی حکم قوادی مسلمان با کافر ذمی و تمسک به دلایلی همچون اطلاق روایت عبدالله بن سنان، به این نتیجه رسیده است که در صورتی که شخص ذمی، با قصد جمع نمودن افراد برای اعمال نامشروع زنا و لواط، آن‌ها را به یکدیگر برساند شرایط قوادی مستوجب حد، موجود بوده و حد قوادی بر وی جاری خواهد گشت.

واژگان کلیدی: جرم قوادی، قوادی مسلمان، قوادی غیرمسلمان، قوادی اهل ذمه، جرم مستوجب حد.

مقدمه

در دین اسلام به پیروان ادیان یهودیت، مسیحیت و زرتشت که دارای پیامبر الهی و کتاب آسمانی هستند، عنوان اقلیت دینی، اهل کتاب یا کافر ذمی اطلاق می‌شود. ایشان با استفاده از قرارداد ذمه می‌توانند در جامعه اسلامی زندگی کنند. غیرمسلمانان برای سکونت در بلاد اسلامی ناگزیر از انعقاد پیمان ذمه هستند و برای انعقاد قرارداد ذمه لازم است که دو شرط اساسی را بپذیرند. یکی، پرداخت جزیه و دیگری، التزام به مقررات جامعه اسلامی (موسوی خمینی، بی‌تا. ب، ج۲، صص.۵۰۲ و ۵۱۰). یکی از تعهدات غیرمسلمانان (اهل ذمه) در بلاد اسلامی ترک محرماتی ازقبیل جرائم جنسی است. یکی از مهم‌ترین جرائم جنسی، قوادی است که متأسفانه اهل کتاب ذمی مقیم در جامعه اسلامی، به‌رغم التزام به رعایت قوانین جزایی اسلامی، مرتکب این جرم می‌شوند. تا جایی که از حد بزه ساده به جرم سازمان‌یافته قاچاق زنان و دختران و تشکیل باندهای فساد و مراکز فحشا تبدیل شده است.

درباره قوادی و مسائل مربوط به آن، آثار پژوهشی متعددی از ناحیه محققان صورت گرفته است. مقاله وزین و پرمحتوای «بررسی و نقد ادله حدی بودن قوادی» توسط رحیم نوبهار و نیز دو مقاله با نام‌های «تأثیر حصول نتیجه در مطلق با مشروط بودن قوادی» و «بررسی فقهی قوادی اینترنتی » به تلاش و همت سیدمجتبی حسین‌نژاد و مقالات «بازجستی فقهی در ماهیت قوادی» از محمد محسنی دهکلانی و «متناسب‌سازی کیفر قوادی؛ چالش‌ها و راهبردها» از روژین ابراهیمی در باره قوادی تألیف شده است. به‌رغم تألیفات پرثمر و کاربردی بالا، اثر مستقلی درباره قوادی غیرمسلمان به نگارش درنیامده است. براین‌اساس، برای پیشنهاد به قانون‌گذار اسلامی در راستای تصریح جرم قوادی شخص ذمی و نیاز مراجع قضایی به حکم این نوع قوادی و رفع ابهام از اجمال مواد قانونی و نیز ارائه آن به مجامع علمی برای نقد و بررسی جرم‌انگاری این نوع قوادی، ضرورت ایجاب می‌کند تا درباره جرم قوادی اهل ذمه پژوهشی مستقل انجام گیرد. آنچه در این مقاله بحث و بررسی می‌شود، جرم قوادی شخص ذمی است. در منابع معتبر فقهی، مفهوم قوادی و حکم قیادت درباره قواد مسلمان به‌تفصیل بحث شده و نسبت به حکم قوادی کافر ذمی به ذکر عبارت «یستوی فیه‌المسلم والکافر» اکتفا شده است. با توجه به اینکه در فقه جزایی اسلام در موارد متعددی مجازات‌های حدی در نظر گرفته‌شده برای مسلمان و غیرمسلمان متفاوت است، به نظر می‌رسد این عبارت از لحاظ روشن نبودن دلیل تساوی و قیود لازم، کافی نیست و نیاز به

بررسی و تحلیل علت تساوی و تنقیح مناط حکم مسلمان با کافر ذمی است. در بادی امر بـه نظـر می‌رسد احکام و قوانین جزایی اسلام میان مسلمانان و اهل ذمـه مسـاوی باشـد، ولـی بـه اعتقـاد عبدالقادر عوده، نویسنده برجسته مصری، اختلاف احکام در مـواردی کـه متعلـق آن اخـتلاف در عقیده است، به وجود می‌آید (عوده، بی‌تا، ج۱، صـص. ۵۱۳-۵۱۵). جرائمـی کـه شـریعت میـان مسلمانان و ذمیان تفاوت قائل شده است (مانند مجازات شرب خمر)، جـرائم بـر مبنـای دینـی و اعتقادی محض هستند. ازاین‌رو غیرمسلمانی که اعتقاد به حرمت شرب خمر ندارد، مستحق شـلاق نیست مگر اینکه در ملأعام تظاهر به شرب خمر کرده باشد که مجازات وی به‌خاطر مستی حاصل از شرب خمر است والا شرب خمر ذمی بدون مستی وی مجازات ندارد. درباره جرم قیـادت نیـز همین شبهه اعتقادی شایان طرح است؛ زیرا کفار ذمی اعتقادی به حرمت روابط نامشروعی مثل زنا ندارند.

در قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲، برخی جرائم غیرمسلمان (شـخص ذمـی) مثـل زنا، لواط، تفخیذ و مصرف مسکر مورد تصریح قرار گرفته است. در بند پ ماده ۲۲۴ آمـده اسـت «زنای مرد غیرمسلمان با زن مسلمان موجب اعدام زانی است» و در تبصره ۱ مـاده ۲۳۴ دربـاره حد لواط چنین مقرر داشته است «درصورتی‌که فاعل غیرمسلمان و مفعول مسلمان باشد، حد فاعل اعدام است». همچنین، در تبصره ماده ۲۳۶، قانون‌گذار با تشدید مجـازات غیرمسـلمان در تفخیـذ چنین بیان داشته است «درصورتی‌که فاعل غیرمسلمان و مفعول مسلمان باشد، حـد فاعـل اعـدام است». به‌رغم مواد یادشده، قانون‌گذار اسلامی مجازات قوادی را به‌صورت مطلق گفته و در مـواد قانونی مربوط به قوادی، نامی از غیرمسلمان (شخص ذمی) بـه میـان نیامـده اسـت. در مجـازات قوادی در ماده ۲۴۳ چنین آمده است «حد قوادی برای مرد هفتادوپنج ضربه شلاق اسـت و بـرای بار دوم علاوه بر هفتادوپنج ضربه شلاق به‌عنوان حد، به تبعید تا یک سال نیز محکوم می‌شود کـه مدت آن را قاضی مشخص می‌کند و برای زن فقط هفتادوپنج ضربه شـلاق اسـت». بـا توجـه بـه مطالب پیش‌گفته، این پرسش پیش می‌آید که آیا جرم قوادی غیرمسلمان مثل قوادی مسلمان ثابت است و در صورت اثبات این جرم درباره غیرمسلمان، مجازات آن چیست؟ آیا با مجازات مسلمان یکسان است تا بتوان مجازات مقرر در ماده ۲۴۳ را در مورد وی اجرا کرد؟ پاسخ پرسش‌های بالا در دو مبحث جداگانه حقوقی و فقهی بحث و بررسی می‌شود. در این جستار پس از بیـان ماهیـت

قوادی مستوجب حد، نخست از منظر حقوقی به بیان و حل مسئله پرداخته می‌شود. سپس از منظر فقهی، جرم بودن قوادی شخص ذمی با استفاده از اطلاق ادله قوادی مسلمان و تنقیح مناط و بنای عقلا اثبات می‌شود و تقنین و جرم‌انگاری آن در قانون مجازات اسلامی و اجرای حد بر قوادی شخص ذمی مورد تأکید قرار می‌گیرد.

۱. ماهیت قوادی

قیادت در لغت از واژه قود گرفته شده که معانی متعددی برای آن گفته شده است. یکی از معانی که مناسبت با موضوع تحقیق دارد، به معنای هدایت و راهنمایی کردن است. فراهیدی در العین چنین می‌نویسد «القَوْدُ نقیض‌السوق. یَقُودُالدابهٔ من أمامها (و یسوقها من خلفها). والقِیَادُالحبل‌الذی تَقُودُ به دابهٔ أو شیئا... والقِیَادَهُ مصدر القائد؛ قود نقیض سوق (یعنی از عقب راندن) است؛ چهارپا را از جلو می‌کشد و از عقب می‌راند و قیاد ریسمانی است که با آن چهارپا یا چیزی را می‌کشد... و قیادت مصدر قائد است» (فراهیدی، بی‌تا، ج۵، ص. ۱۹۶).

در اقرب‌الموارد آمده است «القوّاد کشدّاد؛ الساعی بین‌الرجل و المراهٔ للفجور؛ قواد بر وزن شدّاد یعنی کسی که میان مرد و زن برای زنا تلاش می کند» (شرتونی، بی‌تا، ص. ۳۵۳). تاج‌العروس نیز قواد را مترادف با دیوث آورده است و چنین بیان می‌کند «الدَّیُّوثُ والذی لا غَیْرَهَ لَهُ علی حَرِیمِه، أو القَوَّادُ قال و هم یَرْجِعُونَ إلی معنیً واحدٍ؛ لأنّ‌الدَّیُّوثَ لا غَیْرَهَ له و یصلُحُ للقیادهٔ؛ دیوث کسی است که غیرت برای حریمش ندارد یا دیوث همان قواد است که هر دو به یک معنا برمی‌گردد؛ به‌خاطر اینکه دیوث غیرتی برایش نیست و برای قیادت اصلاح می‌کند» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲، صص. ۳۱۶ و ۳۱۷).

طریحی نیز در مجمع‌البحرین قواد را چنین تعریف می‌کند: «والقواد بالفتح والتشدید؛ هوالذی یجمع بین‌الذکر والأنثی حراما والقیادهٔ بالکسر؛ الصناعهٔ؛ قواد با فتحه و تشدید کسی است که بین مذکر و مونث برای کار حرام جمع می کند و قیادت با کسره حرفه است» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص. ۱۳۲).

بنابراین، همان‌طور که از کتاب‌های لغت برمی‌آید، قواد کسی است که بین زن و مرد برای کار حرام جمع می‌کند و قیادت حرفه کسی است که به قوادی مشغول است. بر اساس کتاب‌های لغت، قواد تنها بر جمع‌کننده برای زنا اطلاق می‌شود و جمع‌کننده دو تا مرد برای لواط و دو تا زن برای

مساحقه، خارج از معنای لغوی آن است.

درباره معنای اصطلاحی و شرعی قوادی، نگارندگان با بررسی و تتبعی که در عبارات فقهای امامیه انجام داده‌اند، به دو دیدگاه دست یافته است.

دیدگاه نخست این است که قیادت عبارت است از جمع کردن بین مردان و زنان برای زنا و جمع کردن مردان با مردان یا غلمان با هم برای لواط (الجمع بین‌النساء والرجال أو الرجال والغلمان للفجور). این دیدگاه مربوط به فقهایی ازجمله شیخ مفید، شیخ طوسی، شریف مرتضی، قاضی‌بن‌برّاج، ابن ادریس، یحیی‌بن‌سیعد حلی، محقق حلی، علامه حلی، محمدتقی مجلسی، صاحب جواهر و امام‌خمینی است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۹۱؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص. ۷۱ ؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص. ۵۱۵ ؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص. ۵۳۴ ؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص. ۴۷۱؛ حلی، ۱۴۰۵ق، ص. ۵۵۷؛ حلی، ۱۴۰۸ق ، ص. ۲۱۹؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۰ق ، ج۲، ص. ۱۷۶؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص. ۵۳۸؛ حلی (علامه)، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص. ۳۳۶؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق، ج۱۰، ص. ۱۰۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق ، ج۴۱، ص. ۴۰۰؛ موسوی خمینی، بی‌تا. ب، ج۲، ص. ۴۷۱).

دیدگاه دوم این است که قیادت عبارت است از جمع کردن بین فاجران برای فجور (الجمع بین‌الفاجرین للفجور). به تعبیر دیگر و صریح‌تر عبارت است از جمع کردن مردان و زنان برای زنا و مردان با مردان یا غلمان برای لواط و زنان با زنان برای مساحقه. این دیدگاه مربوط به برخی از فقها مثل ابن حمزه، ابن زهره، ابوالصلاح حلبی، قطب‌الدین بیهقی، شهید اول، شهید ثانی، صاحب ریاض و محقق خویی است (طوسی، ۱۴۰۸ق ، ص. ۴۱۴؛ حلبی، ۱۴۱۷ق، ص. ۴۲۷؛ حلبی، ۱۴۰۹ق، ص. ۴۱۰؛ کیدری، ۱۴۱۶ق، ص. ۵۱۹؛ شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص. ۲۵۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۹، ص. ۱۶۴؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ج۱۶، صص. ۲۷ و ۲۸؛ خویی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص. ۲۵۰).

صاحب جواهر در مورد این دیدگاه چنین مرقوم داشته‌اند «از غنیه و جامع و اصباح نقل شده [است] که علاوه بر آن آنچه گفته شد، واسطه شدن بین انجام مساحقه بین زنان نیز قیادت دانسته شده [است]؛ گرچه ما از نظر لغوی و عرفی این را به دست نیاوردیم و حتی خواهید دید که در روایت فقط اکتفا به مورد اول (دیدگاه اول) شده است» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص. ۴۰۰).

درباره کلام صاحب جواهر می‌توان گفت کلام ایشان درباره عدم وجدان دیدگاه دوم در عرف و لغت و نیز درباره غنیه و اصباح صحت دارد، اما در مورد ابن سعید حلی در الجامع للشرائع (حلی، ۱۴۰۵ق، ص. ۵۵۷) صحت ندارد و ایشان – همان‌طور که پیش‌تر گفته شد – قائل به دیدگاه نخست هستند، اما باید دید که در نصوص و روایات کدام دیدگاه درباره معنای قیادت آمده است. در مباحث پیش رو، دو روایتی که متعرض مفهوم قیادت و قواد شده‌اند، گفته می‌شود تا بتوان با توجه به اختلاف‌نظر موجود میان فقیهان به نتیجه مطلوب رسید.

روایت اول را شیخ صدوق در عقاب‌الاعمال به سند خودش نقل کرده است «هرکس بین زن و مردی واسطه کار حرام شود، خداوند او را از بهشت محروم کرده و جایگاهش آتش بوده و چه بد بازگشتگاهی است و همواره در سخط الهی است تا اینکه بمیرد»[1](حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۰، ص. ۳۵۱).

این روایت را صاحب جواهر نیز در کتاب خویش آورده و مورد استناد قرار داده است. در این روایت، برای جمع‌کننده میان زن و مرد برای فعل حرام، قیادت اطلاق شده و افزون‌بر سخط الهی، تا لحظه مردن برای فاعل آن، وعید مجازات اخروی محرومیت از بهشت و دخول در جهنم را داده است.

روایت دوم، روایتی است که درباره حد قوادی در وسائل‌الشیعه آمده است. در این روایت عبدالله‌بن‌سنان چنین نقل می‌کند «به امام‌صادق (علیه‌السلام) عرض کردم که از قواد به من خبر دهید که حدش چیست؟ فرمودند که حدی بر قواد نیست مگر این طور نیست که پول می‌گیرد تا قیادت کند. عرض کردم فدایت شوم! بین مذکر و مؤنث برای حرام جمع می‌کند. فرمودند او کسی است که بین مذکر و مؤنث پیوند می‌دهد. عرض کردم او چنین است. فرمودند که سه‌چهارم حد زانی، هفتادوپنج تازیانه زده می‌شود و از شهری که در آن است، تبعید می‌شود»[2](حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص. ۱۷۱).

---

۱. «عَنْ رَسُولِ‌اللَّه (صلی‌الله علیه و آله) فی حَدیث قَالَ وَ مَنْ قَادَ بَیْنَ امْرَأَةٍ وَ رَجُلٍ حَرَاماً – حَرَّمَ‌اللَّهُ عَلَیْهِ‌الْجَنَّةَ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصیراً – وَ لَمْ یَزَلْ فی سَخَطِ‌اللَّه حَتَّی یَمُوتَ».

۲. قَالَ قُلْتُ لِأَبِی‌عَبْدِاللَّه (علیه‌السلام)، أَخْبِرْنِی عَنِ‌الْقَوَّاد مَا حَدُّهُ. قَالَ لَا حَدَّ عَلَی الْقَوَّاد أَ لَیْسَ إِنَّمَا یُعْطَی‌الْأَجْرَ عَلَی أَنْ یَقُودَ. قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ! إِنَّمَا یَجْمَعُ بَیْنَ‌الذَّکَرِ وَالْأُنْثَی حَرَاماً. قَالَ ذَاکَ الْمُؤَلِّفُ بَیْنَ‌الذَّکَرِ وَالْأُنْثَی حَرَاماً. فَقُلْتُ هُوَ ذَاکَ. قَالَ یُضْرَبُ ثَلَاثَةَ أَرْبَاعِ حَدِّالزَّانِی خَمْسَةً وَ سَبْعِینَ سَوْطاً وَ یُنْفَی مِنَ‌الْمِصْرِالَّذِی هُوَ فِیهِ‌الْحَدِیثَ.

در این روایت، ابتدا عبدالله‌بن‌سنان به این نتیجه می‌رسد که گویا امام (علیه‌السلام) حرف او را متوجه نشده است. ازاین‌رو می‌گوید «فدایت شوم! قوادی که می‌گویم، منظور کسی است که میان زن و مرد برای حرام جمع می‌کند نه هر واسطه‌ای». بنابراین، صدر این روایت، منظور راوی نبوده و مراد از قواد کسی است که میان مذکر و مؤنث برای حرام جمع می‌کند و راوی نیز با ذکر ادات «انما» برای بیان مقصود خویش، معنای قوادی را منحصر در جمع بین زن و مرد کرده است.

بررسی سندی این دو روایت نشان می‌دهد که هر دو مشکل ضعف سندی دارند با این توضیح که در سلسله سند روایت نخست، محمدبن‌سلیمان وجود دارد که مشترک بین ثقه و غیرثقه است (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۴۱، ص. ۳۰۵) و نجاشی نیز او را تضعیف کرده است «ضعیف جداً، لا یعوّل علیه فی شیء» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص. ۳۶۵)، اما ضعف سندی آن به‌خاطر عمل مشهور جبران شده و به اعتبار عمل مشهور از قوت برخوردار شده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱ الف، ج۱، ص. ۳۴۹).

بررسی و استقرای نگارندگان حاکی است که در جوامع روایی امامیه همین دو روایت ذکر شده است و فقیهان نیز در کتاب‌های فقهی به این دو روایت پرداخته‌اند. ازاین‌رو با بررسی این دو روایت می‌توان گفت آنچه از دلالت آن‌ها استظهار می‌شود، این است که قواد کسی است که جامع میان زن و مرد برای فعل حرام است و برای جامع مردان برای لواط یا زنان برای مساحقه اطلاق نمی‌شود. ازاین‌رو بر اساس روایات می‌توان معنای قوادی را منحصر در جمع میان زن و مرد برای زنا دانست که دقیقاً با معنای لغوی سازگار است، اما آنچه از بررسی عبارات فقیهان به دست می‌آید، این است که هیچ‌کدام از آن‌ها جمع کردن میان مردان را از مفهوم قیادت نفی نکرده است. درباره جمع کردن زنان با مردان برای زنا و مردان با مردان برای لواط میان فقها اتفاق‌نظر وجود دارد و تنها درباره شمول قوادی بر جمع میان زنان برای مساحقه اختلاف‌نظر وجود دارد. در شمول احکام قیادت بر جمع میان زنان برای مساحقه، به‌خاطر نبود آن در روایات، عرف و لغت، شک و تردید وجود دارد. ازاین‌رو به لحاظ قاعده درأ نمی‌توان جمع‌کننده زنان برای مساحقه را مشمول حد قوادی دانست و درنهایت، با در نظر گرفتن حرمت این کار می‌توان جمع‌کننده زنان برای مساحقه را مشمول تعزیر دانست و مجازات آن را به حاکم سپرد.

با جمع‌بندی روایات و دیدگاه‌های فقیهان و اهل لغت می‌توان به این نتیجه رسید که قدر متیقن

از معنای قواد، جامع میان زن ومرد برای زناست. برای جامع میان مردان در روایات و لغت اطلاق قواد نشده است، اما با در نظر گرفتن نظر مشهور فقیهان می‌توان جامع مردان برای لواط را داخل در معنای قواد تلقی کرد؛ چنان‌که قانون مجازات اسلامی در ماده ۲۴۲ به تبعیت از نظر مشهور فقها چنین نگاشته است «قوادی عبارت از به هم رساندن دو یا چند نفر برای زنا یا لواط است».

۲. بررسی حقوقی جرم قوادی غیرمسلمان (شخص ذمی)

۱.۲. دین و تأثیر آن در جرم‌انگاری قوادی

پیش از بیان تأثیر دین در جرم‌انگاری قوادی، توجه به این موضوع ضروری است که در حقوق به تبعیت از متون دینی مسلمانان (مانند آیات شریفه ۱۳۵ و ۱۳۶ بقره و آیه ۱۹ آل عمران)، از دین (نه مذهب) نام برده شده است. به نظر می‌رسد آنچه به‌عنوان دستورات الهی از آن یاد می‌شود، نام دین بر آن نهاده شده است. مذهب گاه به شاخه‌ای از دین مانند مذاهب شیعه و سنی در اسلام و گاه به شیوه عبادت واحد گروهی —که ممکن است منشأ وحیانی نداشته باشد — گفته می‌شود (صادقی، ۱۳۸۳، ۹۵).

بررسی سابقه قانون‌گذاری در جرائم موجب حد نشان می‌دهد که قانون‌گذار در جرائمی مانند زنا، لواط و مساحقه، متعرض جرم غیرمسلمان شده است، ولی در قوادی اهل ذمه سکوت اختیار کرده و قانون خاصی تدوین نکرده است. با توجه به سابقه تقنین در ایران، به‌موجب بند ۳ از ماده ۲۱۱ قانون مجازات عمومی سابق، مواد ۱۳۵ تا ۱۳۸ قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۷۰ و ماده ۲۴۳ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ درباره مباشرت جرم قوادی، جنسیت مؤثر در مقام نیست. این موضوع از تصریح مواد یادشده در بالا شایان استنباط است و قواد ممکن است مرد یا زن باشد. در نظام حقوق کیفری ایران در تبعیت از فقه، میان جنس زن و مرد در مباشرت جرم تفاوتی وجود ندارد، اما در مؤثر بودن یا نبودن دین مباشر جرم قوادی، مواد قانونی صراحت ندارد. پرسش این است با توجه به این دو تفاوت موجود در تقنین جرم‌انگاری میان برخی جرائم حدی با جرم قوادی و نیز تفاوت تقنین در جنسیت و دین مباشر قوادی چگونه باید به موضوع نگریست؟ در این باره باید گفت صراحت قانونی درباره جرم قوادی غیرمسلمان در مواد قانونی دیده نمی‌شود اما حکم مسئله با دو روش استنباط می‌شود. یک روش این است که هر شخص که مرتکب قوادی شود، با عنایت به اطلاق موجود در ماده قانونی و همچنین، مبنای فقهی -که

به‌تفصیل به آن پرداخته خواهد شد - تفاوتی میان مسلمان و کافر نیست و در هر صورت به حد قوادی محکوم خواهد شد.

روش دیگر این است که بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی عمل کرد و این موارد را از مصادیق موضوع این اصل دانست و قاضی را مکلف کرد با استناد به منابع فقهی و فتاوای معتبرحکم قضیه را صادر کند. اصل ۱۶۷ قانون اساسی چنین مقرر می‌دارد «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد واگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقض یا اجمال یا تناقض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد».

در استناد به این اصل، میان حقوق‌دانان دو رویکرد در فرضی که درباره موضوع کیفری حکمی در قوانین مدون یافت نشود، وجود دارد.

الف. عدم مراجعه به منابع و فتاوی معتبر اسلامی (اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها)

بر اساس این دیدگاه، در مواردی مثل قوادی ذمی که قانون ساکت است، نمی‌توان بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی به منابع و فتاوی معتبر اسلامی مراجعه و قواد ذمی را مجازات کرد.

بیشتر حقوق‌دانان مفاد این اصل را ناظر به امور مدنی دانسته و معتقدند که بی‌تردید نظر نویسندگان قانون اساسی این نبوده است که با تسری این اصل به امور کیفری، حقوق افراد در معرض نقض و خدشه قرار گیرد و امکان سوءاستفاده قضات و به طریق اولی مأموران انتظامی در برخورد با شهروندان فراهم آید (افتخارجهرمی، ۱۳۹۴، ص. ۷۸).

قائلان به این رویکرد معتقدند اصول ۳۴ تا ۳۹ قانون اساسی به‌طور صریح بر پذیرش قانونی بودن مجازات و دادرسی دلالت دارند. همچنین، اصل ۱۶۶، مستند بودن احکام دادگاه‌ها را به مواد قانون می‌کند. با جمع اصول یادشده شکی نمی‌ماند که اجازه مقنن در اصل ۱۶۷ به قضات محاکم مبنی‌بر مراجعه به منابع معتبر اسلامی و فتاوی مشهور در صورت فقدان نص، سکوت یا نقض قانون منصرف به امور حقوقی است. همچنین، در اصل ۳۶ قانون اساسی لفظ «فقط» که از ادات حصر است، به کار رفته که با توجه به حجت بودن مفهوم حصر، حکم به تعیین مجازات و اجرای آن جز به استناد قانون مدون امکان ندارد و خلاف قانون اساسی است (حبیب‌زاده و توحیدی فرد، ۱۳۸۸، ص. ۷۵). این اصل بدون هیچ رأی مخالفی به تصویب رسیده و ازاین‌رو در میان اصول

قانون اساسی کم‌مانند است. (هاشمی و کوشا، ۱۳۸۸، ص. ۷۰).

یکی از محکم‌ترین ادله این رویکرد، اصل قانونی بودن جرم و مجازات‌هاست که در مواد ۲، ۱۰ و ۱۲ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ پیش‌بینی شده است. بر اساس مطالب پیش‌گفته می‌توان از اصل برائت استفاده کرد و درصورتی‌که در قوانین مدون جزایی برای فعلی مثل قوادی اهل ذمه مجازات پیش‌بینی نشده بود، مبنا را بر جرم نبودن آن گذاشت و حکم برائت صادر کرد.

گواه این استدلال، گفتار ناصر کاتوزیان است که در این باره بیان می‌دارد «در دعوای کیفری، همین که دادرس نتواند برای عمل ارتکابی در قوانین مجازاتی بیابد باید حکم به برائت متهم بدهد؛ هرچند آن کار از نظر اخلاقی زشت و شایسته کیفر باشد. این کار استنکاف از حق‌گذاری نیست، بلکه لازمه اجرای اصل برائت و نتیجه احترازناپذیر اصل قانونی بودن مجازات‌هاست» (کاتوزیان، ۱۳۸۳، ص. ۹۶).

همچنین، می‌توان به نظریه مشورتی اداره حقوقی قوه قضائیه به شماره ۷/۲۵۳۰ مورخ ۱۳۷۲/۴/۷ در این باره اشاره کرد که بیان می‌دارد «با سکوت قانون، قاضی مکلف به صدور رأی برائت است؛ هرچند عمل یادشده در شرع حرام باشد».

همچنین، می‌توان برای حاکمیت اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها به اصل ۱۵۶ قانون اساسی استدلال کرد با این توضیح که کشف جرم، تعقیب و مجازات و تعزیر مجرمان و اجرای حدود و مقررات مدون جزایی اسلام بر عهده قوه قضائیه است. در این اصل، تأکید بر واژه «مقررات مدون» حاکی از پذیرش اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌هاست. درصورتی‌که قاضی ملزم به مراجعه به غیر از قانون باشد، مشکلات اساسی ازجمله نبود وحدت رویه و تشتت آرا در محاکم گریبان‌گیر قوه قضائیه و موجب عسر و حرج برای مردم می‌شود؛ زیرا لازمه این موضوع، این است که مردم افزون‌بر قانون، به منابع فقهی و فتاوی معتبر نیز احاطه داشته باشند که مبتلا به اصل عدم جهل به قانون نشوند. این موضوع سبب عسر و حرج می‌شود.

ب. مراجعه به منابع و فتاوی معتبر اسلامی (اصل شرعی بودن جرائم ومجازات‌ها)

بر اساس این رویکرد می‌توان در موارد سکوت، اجمال یا نقص قوانین کیفری به منابع و فتاوی معتبر اسلامی مراجعه کرد. قائلان این رویکرد معتقدند که اصل ۱۶۷ افزون‌بر دعاوی حقوقی شامل دعاوی کیفری نیز می‌شود و می‌توان براساس آن جرم‌انگاری کرد. طرف‌داران این دیدگاه

معتقدند خود قانون اساسی بر اساس اصل ۱۶۷، فتاوی و منابع معتبر اسلامی را در حکم قانون قرار داده است. بنابراین، منافاتی با اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها ندارد. استدلال دیگر این گروه این است که اصل ۱۶۷ دلالت بر «عموم» دارد (اعم از دعاوی کیفری و مدنی)؛ زیرا تعبیر شده است به هر دعوا و کلمه «هر» در فارسی دلالت بر عموم دارد. مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی نیز گویای این است که مطلق دعاوی مورد نظر قانون‌گذاران بوده است (طویلی، ۱۳۹۶، ص. ۵).

به نظر می‌رسد این نظریه مبتلا به ایراداتی است ازجمله با اصول دیگر قانون اساسی مانند ۳۶، ۱۶۵ و ۱۶۹ و نیز اصول کلی حقوق جزا ازجمله اصل برائت، اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، اصل تفسیر به نفع متهم و... منافات دارد. ازجمله اشکالات اساسی این رویکرد قاعده درء است که مورد پذیرش فقها و قانون مجازات اسلامی است.

در نقد این رویکرد نیز می‌توان گفت که پذیرش این رویکرد و تسری اصل ۱۶۷ به موضوعات کیفری، با روح قانون اساسی که مبتنی بر اصل حاکمیت قانون و شفافیت قوانین برای رعایت حقوق و آزدی‌های اساسی شهروندان و مصلحت نظام اجتماعی است، سازگار نیست.

نهایت اینکه با وجود ایرادات مطرح‌شده بر این رویکرد و نکات قوت رویکرد قبلی، به نظر می‌رسد که قضات در قوادی اهل ذمه مأذون به جرم‌انگاری و مراجعه به منابع و فتاوای فقهی نیستند و در مقام عمل باید حکم به برائت مرتکب صادر کنند، اما باید دید که بررسی فقهی این مسئله چه رویکردی را در مرعی و منظر قضات قرار خواهد داد. بدین منظور بررسی فقهی این مسئله و نقد نظرهای حقوق‌دانان ضروری به نظر می‌رسد.

۲.۲. دین و تأثیر آن در تخفیف و تشدید مجازات جرم قوادی

برخی از مقررات کیفری قانون مجازات اسلامی صحت این تأثیر را تأیید می‌کند. برای مثال، می‌توان از مقررات بند پ ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ نام برد که بیان می‌دارد درصورتی‌که (مرد) غیرمسلمان با زن مسلمان مرتکب زنا شود؛ هرچند غیرمحصن باشد، مجازات او قتل خواهد بود. این در حالی است که در فرض مسلمان و غیرمحصن بودن زانی، مجازات وی تنها صد ضربه شلاق است. همچنین، تبصره ماده ۲۳۶ همین قانون مقرر می‌دارد «در فرضی که غیرمسلمان به‌عنوان فاعل اقدام به عمل تفخیذ با مسلمان نماید و مسلمان مفعول واقع

گردد، مجازات غیرمسلمان قتل خواهد بود. مجازات این جرم در فرض مسلمان بودن فاعل تنها یکصد تازیانه می‌باشد». بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در مقررات کیفری ایران نوع مذهب به معنای اعتقاد به دینی غیر از اسلام که دارای مذاهب متعدد است، در تعیین کیفر نقش اساسی ایفا می‌کند (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۲، صص. ۳۹-۶۴).

برخلاف مواد یادشده در برخی جرائم، قانون‌گذار ایران میان مسلمان و غیرمسلمان از نظر میزان کیفر تفاوت قائل نشده است. درباره جرم قوادی می‌توان بر این عقیده بود که با توجه به اطلاق ماده ۲۴۳ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ و همچنین، مبانی فقهی —که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود — در فرض تحقق بزه قوادی، میان مسلمان و غیرمسلمان از نظر میزان مجازات تفاوتی وجود ندارد.

۳. بررسی فقهی جرم قوادی اهل ذمه (شخص غیرمسلمان)

همان‌طورکه بیان شد، بسیاری از حقوق‌دانان جرم بودن جرائمی را که برای آن‌ها قانون خاصی تدوین نشده است، منتفی می‌دانند. بر اساس این نظریه و به دلیل نبود نص صریح و قانون خاص و همچنین، با التفات به تفسیر مضیق قانون جزا و تفسیر به نفع متهم و اصول کلی حقوق جزا، قوادی اهل ذمه جرم شمرده نمی‌شود.

از نظر فقهی در تبیین این نظریه می‌توان گفت که قوادی مزبور مجرای اصالت برائت نیز هست؛ زیرا موضوع اصل برائت عقلی، نبود بیان از جانب شارع است و در فرض مزبور نیز بیانی از جانب شارع به ما نرسیده است؛ ضمن اینکه اهل ذمه در زمان شارع می‌زیسته‌اند و در صورت جرم بودن حتماً باید از ناحیه اصحاب مورد پرسش قرار می‌گرفت و حرمت این عمل از ناحیه اهل ذمه به دست ما می‌رسید. ازاین‌رو با توجه به احتمال ارتکاب این عمل از ناحیه غیرمسلمانان، موضوع برائت عقلیه در اینجا محقق است. درنتیجه، به‌تبع آن، برائت عقلیه جاری می‌شود و مجازات جاری نمی‌شود؛ زیرا اجرای مجازات و عقاب با بودن موضوع برائت عقلیه (فقدان بیان) قبح عقاب بدون بیان را به همراه دارد که جایز نیست.

باید در نظر داشت که در نگاه ابتدایی ممکن است که استدلال بالا درست به نظر آید، اما با امعان‌نظر در آن، دلیل بر عدم صحت آن روشن می‌شود؛ زیرا هیچ‌گونه تغیّری در اصل و جنس و ماهیت این جرم حاصل نشده، بلکه تنها فاعل این جرم غیرمسلمان است. بنابراین، نمی‌توان قوادی

مسلمان را جرم تلقی کرد، اما قوادی غیرمسلمان جرم در نظر گرفته نشود.

۱.۳. ادله فقهی جرم بودن قوادی اهل ذمه

در مبحث پیش رو ضمن رد صحت نظریه بیشتر حقوق‌دانان، با تمسک به بنای عقلا و تنقیح مناط، جرم بودن قوادی اهل ذمه بسان قوادی مسلمان ثابت می‌شود.

۱.۱.۳. بنای عقلا

با توجه به ماهیت جرم قوادی، چنان‌که فردی از اهل ذمه مرتکب این عمل شود، بر مبنای بنای عقلا این فعل وی جرم شمرده می‌شود؛ ازاین‌رو که بنای عقلا بما هم عقلا و ارتکازات عرفی، این‌گونه اعمال را جرم قوادی تلقی کرده و برای آن مجازات در نظر گرفته است. شارع مقدس هم که رئیس عقلاست، آن را ردع و انکار نکرده است. درنتیجه، با صدور بیان به‌صورت کلی از ناحیه شارع و الغای خصوصیت از موارد موجود (قوادی مسلمان) به دلیل ارتکازات عرفی و بنای عقلا می‌توان گفت که موضوع برائت عقلیه (عدم بیان) در اینجا منتفی است.

ازاین‌رو با تغییر دین و مذهب فاعل آن نمی‌توان شبهه‌ای بر مجرم بودن فاعل آن وارد کرد و فاعل این جرم بدون لحاظ دین و مذهب مرتکب، مجرم تلقی و در صورت داشتن شرایط اجرای حد، بر فاعل آن نیز حد جاری می‌شود.

ممکن است گفته شود طبق مبنای مشهور و رایج، بنای عقلا در صورتی معتبر است که مورد تأیید و امضای شارع باشد و موافقت ایشان را از طریقه تقریر یعنی از سکوت و عدم ردع معصوم (علیه‌السلام) می‌توان کشف کرد. برای اثبات موافقت و تأیید معصوم از این شیوه دو مرحله اساسی باید مدنظر قرار گیرد. نخست، اتصال و هم‌زمانی سیره عقلایی با زمان معصوم (علیه‌السلام) و دوم، عدم ردع معصوم (علیه‌السلام) از سیره عقلایی.

حال در موضوع مورد بحث (قوادی اهل ذمه)، معاصرت و هم‌زمانی سیره مورد نظر با معصوم (علیه‌السلام) معلوم نیست و در صورت تردید درباره سیره‌ای که در زمان معصومان وجود نداشته و بعداً حادث شده است، نمی‌توان موافقت معصوم را احراز کرد.

در پاسخ باید گفت که راه‌های متعددی وجود دارد که از طریق آن‌ها می‌توان وجود سیره عقلایی را در زمان معصومان احراز کرد. شهید صدر راه‌های متعددی را مطرح کرده است که در اینجا به دو راه اشاره می شود (صدر، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص. ۱۱۸).

راه نخست این است که از طریق وجود سیره عقلایی در زمان حال به وجود آن در زمان گذشته پی ببریم. این موضوع با تأمل در منشأ سیره عقلایی امکان‌پذیر است؛ همچنان‌که درباره قوادی اهل ذمه این حدس قوی و اطمینان‌بخش در حرمت این عمل و قبح آن نزد عقلا وجود دارد که از قریحه عمومی و مشترک میان عقلا نشئت می‌گیرد. پس همچنان‌که در حال حاضر این سیره وجود دارد، در گذشته نیز همین سیره موجود بوده است.

راه دوم از طریق استقرا در جوامع مختلف است. به این صورت که پژوهشگر با بررسی جوامع مختلف و مشاهده وجود سیره عقلایی در موضوع بحث (جمع کردن مردان و زنان برای افعال حرام و قبیح) پی می‌برد که در جامعه معاصر معصوم (علیه‌السلام) نیز چنین سیره‌ای وجود داشته است.

ممکن است گفته شود که با فرض وجود سیره عقلا در این مقام، برای کشف موافقت معصوم (علیه‌السلام) ادله لفظی صریح وجود ندارد پس چگونه از عدم ردع، موافقت او احراز می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش نیز باید گفت که از طریق دو جمله شرطیه می‌توان موافقت معصوم (علیه‌السلام) را با سیره مورد بحث اثبات کرد. نخست اینکه، اگر شارع با مفاد سیره عقلا موافق نبود مخالفت خود را ابراز می‌کرد و مردم را از عمل طبق آن سیره عقلایی منع و ردع می‌کرد. دوم اینکه، اگر معصوم (علیه‌السلام) مردم را از عمل به سیره عقلا منع کرده بود، خبر آن به دست ما هم می‌رسید. ازآنجاکه چنین منع و ردعی به دست ما نرسیده است، پس معلوم می‌شود که هیچ منع و ردعی وجود نداشته است. در صورت اشکال به امکان صدور منع و عدم وصول آن باید گفت اگر مصلحت و اراده شدیده در منع بود، قاعده لطف اقتضا می‌کرد این منع و بیان شارع به مکلف واصل شود (حکیم، ۱۹۷۹م، ص. ۲۶۵).

درصورتی‌که طبق مبنای مشهور نتوان امضا و تقریر شارع را احراز کرد، می‌توان از مبنای دوم برای حجیت بنا عقلا بهره جست. بر این مبنا، علت حجیت بنای عقلا آن است که کاشف از حکم عقل است و ازآنجاکه بنای عقلا طریقی برای رسیدن به حکم عقل است، بر اساس قانون ملازمه حکم عقل و شرع می‌توان امضا و تقریر شارع را احراز کرد و مفاد بنای عقلا را حکم شرعی دانست.

در موضوع مورد بحث (قوادی اهل ذمه) با استعانت از این مبنا می‌توان چنین گفت که هرگاه عقلا (بما هم عقلا) بر حرمت فعل قوادی اهل ذمه و مجازات عامل آن هم‌داستان باشند و سیره عملی بر آن نیز استوار شود، می‌توان حدس زد که این سیره از حکم عقل آنان ناشی شده است؛

زیرا عادتاً ممکن نیست خردمندان که در زبان، فرهنگ، مذهب و احساسات با هم اختلاف و تفاوت دارند، در رفتار خاصی با هم اتفاق‌نظر داشته باشند.

مطابق با هر دو مبنا می‌توان گفت وجهی برای فقدان نص و قانون خاص و حاکمیت اصالت برائت وجود ندارد و ماهیت قوادی اهل ذمه با قوادی مسلمان یکی است و منطقی به نظر نمی‌رسد که قوادی مسلمان را جرم بدانیم، اما قوادی غیرمسلمان را جرم نشماریم؛ زیرا طبیعی است که در بلاد اسلامی، افعال حرام مانند قوادی ممکن است از ناحیه مسلمان و غیرمسلمان صورت گیرد و اختلاف دین و مذهب تغییری در ماهیت جرم ایجاد نمی‌کند.

۲.۱.۳. تنقیح مناط

در نظر اصولیان تنقیح مناط یکی از شیوه‌های استنباط حکم شرعی است که در آن با اجتهاد و نظر، علت حکم از دیگر اوصاف غیردخیل که در نص شرعی آمده است، تمییز داده می‌شود تا بدین وسیله بتوان حکم یادشده را به دیگر مواردی که علت حکم در آن‌ها وجود دارد، سرایت داد. از طریق تنقیح مناط می‌توان جرم بودن قوادی اهل ذمه را احراز کرد؛ زیرا قوادی با توجه به روایات وارده به دلایل مختلفی حرام و مستوجب حد است. در روایاتی مانند روایت نبوی و روایت عبدالله‌بن‌سنان —که در مبحث پیش گفته شد — حرمت عمل قوادی و اجرای حد و وعید سخط الهی در دنیا و آخرت بر قواد، به مناط و ملاک جمعی است که قواد میان افراد برای اعمال نامشروع انجام می‌دهد. در این روایات قطعی و مسلّم است که ملاک یادشده (جمع میان افراد برای عمل نامشروع) برای مسلمان یا غیرمسلمان موجود است و بر غیرمسلمان نیز قوادی اطلاق می‌شود و علت اصلی این احکام و مجازات‌ها، ارتکاب فعل حرام و مستوجب حد است و درباره هر فردی که در بلاد اسلامی مرتکب چنین افعالی بشود، جاری می‌شود.

۲.۳. مجازات قوادی غیرمسلمان

پس از احراز جرم بودن قوادی شخص ذمی، اکنون باید دید که آیا شرایط قوادی مستوجب حد برای مسلمان، در قوادی غیرمسلمان نیز وجود دارد تا بتوان غیرمسلمانان را مشمول مجازات مقرر در قانون و شرع دانست؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا می‌توان رکن مادی و روانی جرم قوادی را در شخص ذمی احراز کرد و تحت ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ —که رکن قانونی جرم قوادی را تشکیل می‌دهد — مجازات این قوادی را اجرای هفتادوپنج ضربه تازیانه و سپس

تبعید از محل زندگی– البته در بار دوم – دانست؟

تتبع در منابع فقهی نشان می‌دهد که فقیهان امامیه فقط اکتفا به این عبارت کرده‌اند: «یستوی فیه‌المسلم والکافر» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص. ۱۴۹)؛ یعنی در احکام قیادت، مسلمان و کافر مساوی هستند. ایشان درباره اجرای حد بر قوادی اهل ذمه سکوت کرده‌اند و فقط برخی فقیهان مثل شریف مرتضی در انتصار (۱۴۱۵ق، ص. ۵۱۵) و حلبی در غنیه (۱۴۱۷ق، ص. ۴۲۷)، بر این نظر اجماع دارند و مستند آن را ادله اطلاق ذکر کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص. ۴۰۰).

برای امکان بهره جستن از اطلاق ادله لازم است ادله مورد استناد از ناحیه فقیهان برای حکم قوادی گفته شود تا بتوان گفت از اطلاق کدام دلیل می‌توان قوادی شخص ذمی را مشمول حکم قوادی مسلمان دانست. در مباحث پیش رو ادله مورد استناد گفته و چگونگی استدلال به اطلاق آن‌ها نقد و بررسی می‌شود.

۱.۲.۳. اطلاق روایت عبدالله‌بن‌سنان

از ادله یادشد برای حد قوادی، روایت عبدالله‌بن‌سنان است که در مقام تعیین مجازات قواد وارد شده است. متن این روایت در مبحث پیشین آورده شد. در تبیین اطلاق روایت باید گفت که در روایت عبدالله‌بن‌سنان آمده است: «ذاک‌المؤلّف بین‌المذکر والأنثی حراما». در سخنان امام (علیه‌السلام) قواد چنین توصیف شده که او کسی است که به‌عنوان دلال جنسی، میان زن و مرد برای ارتکاب زنا جمع می‌کند و بعد فرموده است که حدش، اجرای هفتادوپنج ضربه تازیانه و تبعید از شهر محل زندگی است. اطلاق این روایت (اطلاق لفظ مؤلّف) شامل قواد مسلمان و غیرمسلمان می‌شود؛ زیرا پرسش راوی درباره کسی است که جمع میان زن و مرد کند و تردیدی نیست که قواد غیرمسلمان نیز همان‌طور که گذشت، ازجمله کسانی است که جمع میان زن و مرد حاصل می‌کند. بدیهی است که در جمع کردن آن دو از نظر عقلا فرقی میان مسلمان و غیرمسلمان نیست. ازاین‌رو اطلاق این روایت شامل قواد اهل ذمه نیز می‌شود.

تمسک به اطلاق این روایت ممکن است در بدو نظر اشکالاتی به شرح زیر به همراه داشته باشد.

اشکال نخست: به عقیده بسیاری از اصولیان، برای استفاده از اطلاق باید به قرائن خارجی تمسک جست و مقدمات حکمت از مهم‌ترین قرائنی هستند که می‌توان به کمک آن‌ها از لفظ

مطلق، استفاده اطلاق کرد (قافی و شریعتی، ۱۳۹۲، ج۱، ص. ۲۶۷). نخستین مقدمه از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان باشد؛ یعنی باید احراز شود که گوینده درصدد بیان تمام منظور و مقصود خویش برای شنونده است تا شنونده با دریافت تمام مقصود او از مراد وی آگاه شود (نایینی، بی‌تا، ج۱، ص. ۵۲۸). در روایت ابن سنان، امام (علیه‌السلام) در مقام بیان اصل تشریع و قانون و حکم قوادی است. ازاین‌رو هدف امام این بوده است که تنها راوی را از اصل نظر و حکم خود درباره مسئله آگاه کند و به‌هیچ‌وجه در مقام بیان جزئیات و خصوصیات مرتبط با مسئله نبوده است. بنابراین، امام در مقام «اهمال و اجمال» است و نمی‌توان به اطلاق این روایت استناد کرد.

در مقام پاسخ اشکال بالا باید گفت تردید در مقام بیان بودن امام در این روایت مانع از تمسک به اطلاق آن نیست؛زیرا در موارد شک و تردید به عقیده اصولیان باید به اصل عقلایی «اصالةالاطلاق» متوسل شد (نایینی، ۱۴۲۱ق، ص. ۵۷۴). این اصل عقلایی اقتضا می‌کند که در چنین مواردی فرض شود که امام در مقام بیان تمام مراد است و درصدد اهمال‌گویی نیست.

اشکال دوم: یکی از مقدمات حکمت نبود قرینه بر تقیید است. در روایت بالا از اینکه راوی یعنی عبدالله‌بن‌سنان از امام (علیه‌السلام) درباره حد قوادی پرسیده است، قرینه بر این است که موضوع پرسش، مسلمان است و معمولاً اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) درباره احکام مسلمانان می‌پرسیدند. ازاین‌رو این قرینه نشان می‌دهد که پاسخ امام (علیه‌السلام) نیز درباره حکم قوادی مسلمان بوده است و شامل قوادی اهل ذمه نمی‌شود.

در پاسخ این اشکال نیز باید گفت که منظور از نبود قرینه در اینجا، قرینه متصل است که در صورت وجود قرینه متصل همراه لفظ مطلق، مانع از انعقاد اطلاق خواهد بود، اما قرینه منفصل چنین نیست و قرینه یادشده در مناقشه، بر فرض قرینه بودن آن، قرینه منفصل است که در مرحله انعقاد اطلاق دخالتی ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱ ب، ج۶، ص. ۴۰۸).

اشکال سوم: کلمه «المؤلّف» که در روایت به کار رفته است، انصراف به فرد مسلمان دارد و شامل غیرمسلمان نمی‌شود. این انصراف لفظ مطلق به برخی از مصادیق آن مانع از اطلاق است و حد یادشده در روایت را نمی‌توان شامل قوادی اهل ذمه دانست.

در پاسخ باید گفت که اولاً، لازم است منشأ انصراف ادعاشده بیان شود. ثانیاً، انصراف با توجه

به منشأ پیدایش آن دارای مراتبی است که تنها در برخی مراتب مانع از اطلاق می‌شود؛ چنان‌که منشأ انصراف این باشد که برخی مصادیق معنایی بیش از دیگر مصادیق در خارج یافت شود یا شنونده با برخی مصادیق بیش از بقیه ارتباط داشته باشد، به آن انصراف بدوی اطلاق می‌شود. این نوع انصراف مانع اطلاق نیست. برای مثال، در کشور ما لفظ مسلمان انصراف به شیعه دارد، اما این انصراف بدوی است و مانع از اطلاق نیست، اما چنان‌که منشأ انصراف کثرت استعمال باشد؛ به‌طوری‌که در اثر کثرت استعمال یک لفظ در برخی مصادیق، بین آن لفظ و آن مصداق خاص، علاقه و مناسبتی ایجاد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که آن لفظ در آن معنا ظهور می‌یابد. این نوع انصراف مانع از اطلاق است (قافی و شریعتی، ۱۳۹۲، ج۱، ص. ۲۷۲). بر اساس مطالب یادشده، برای تشخیص وجود انصراف و تمییز نوع آن باید به کاربرد عرفی «المؤلف» به‌ویژه در عرف خاص مراجعه کرد. درنهایت، باید گفت در فرض وجود انصراف با توجه به وجود مصادیق مسلمان آن بیش از دیگر مصادیق (غیرمسلمان) در عصر راوی یا به‌خاطر ارتباط بیشتر مخاطب با مصادیق مسلمان آن، انصراف یادشده بدوی است و مانع از اطلاق نیست.

اشکال چهارم: یکی از مقدمات حکمت در مقام تمسک به اطلاق، احراز فقدان قدر متیقن در مقام تخاطب است. در روایت عبدالله‌بن‌سنان، اگر قوادی مسلمان به‌عنوان قدر متیقن از قوادی در مقام تخاطب بین راوی و امام (علیه‌السلام) باشد، وجود این قدر متیقن مانع از استناد به اطلاق لفظ در روایت است.

در پاسخ اشکال بالا گفته می‌شود که در کتاب‌های اصولی برای قدر متیقن دو منشأ گفته شده است.

الف. قدر متیقن خارجی: گاهی شنونده به دلیل عقلی یا دلیل دیگری خارج از لفظ، اطمینان می‌یابد که برخی مصادیق مطلق به‌یقین مشمول حکم مورد نظر هستند (قافی و شریعتی، ۱۳۹۲، ج۱، ص. ۲۷۵). این نوع قدر متیقن به عقیده عالمان اصول هیچ‌گونه ضرری به اطلاق نمی‌زند و مانع از استفاده اطلاق از لفظ نیست (خراسانی، ۱۴۱۲، ص. ۲۸۷).

ب. قدر متیقن در مقام تخاطب: در این نوع، قدر متیقن در مقام محاوره و گفت‌وگو از دلالت و ظهور کلام گوینده استفاده می‌شود نه از قرائن و امارات خارج از کلام (نایینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص. ۵۷۵). در میان اصولیان، آخوند خراسانی این نوع قدر متیقن را مانع از تمسک به اطلاق دانسته است. به عقیده ایشان برای استفاده اطلاق از یک لفظ افزون‌بر مقدمات حکمت باید قدر متیقن در

مقام تخاطب نیز وجود نداشته باشد (خراسانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۸۷). این عقیده به‌شدت مورد انتقاد عالمان دیگر قرار گرفته است و بسیاری از آنان وجود قدر متیقن در مقام تخاطب را تنها در صورتی مانع از اطلاق دانسته‌اند که باعث انصراف لفظ به برخی مصادیق شود (نایینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص. ۵۷۵؛ خمینی، بی‌تا. الف، ص. ۷۳).

حال در روایت مزبور، این قدر متیقن اگر در مقام تخاطب و مستفاد از کلام متکلم باشد، تنها بر مبنای آخوند خراسانی مناقشه مزبور وارد است، اما بر مبنای بسیاری از عالمان دیگر با انصراف لفظ روایت به قوادی مسلمان، مناقشه مزبور وارد خواهد بود، اما همان‌طور که در مناقشه سوم یاد شد، انصراف لفظ در این روایت به برخی مصادیق بدوی است و مانع از تمسک به اطلاق نیست.

با توجه به اشکالات و پاسخ‌های آن، به‌طور خلاصه می‌توان نتیجه گرفت که با وجود تمام مقدمات حکمت در روایت عبدالله‌بن‌سنان، تردیدی نمی‌ماند که حکم یادشده در این روایت، اطلاق دارد و شامل قوادی مسلمان و غیرمسلمان می‌شود و اختلاف دین و مذهب و دیگر خصوصیات تأثیری در تغییر حکم یادشده نخواهد داشت.

۲.۲.۳. اجماع فقیهان

یکی از ادله‌ای که بر حد قوادی اقامه شده، اجماع فقهای امامیه است. در اینجا برخی از عبارات فقیهانی که ادعای اجماع در مسئله کرده‌اند، بیان می‌شود. شریف مرتضی در انتصار چنین می‌نویسد « از آن چیزهایی که مختص امامیه است قول بر اینکه هر کسی که بر او بینه اقامه شود که جمع بین مردان و زنان یا مردان و پسر بچه ها برای فجور نموده است، واجب است که هفتادوپنج ضربه شلاق بخورد... . دلیل ما در این حکم اجماع طایفه امامیه است» (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص. ۵۱۵). حلبی نیز پس از ذکر حکم یادشده چنین بیان می‌دارد «کل ذلک بدلیل اجماع‌الطائفۀ» (حلبی، ۱۴۱۷ق، ص. ۴۲۷). عبارت شریف مرتضی در انتصار چنین است: «اتّفق‌الجمیع علی ان حدّالقیادۀ مطلقا خمس و سبعون جلدۀ» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۴، ص. ۴۲۲). چنان‌که از عبارات پیداست، مجازات حدی قوادی (هفتادوپنج ضربه شلاق) مورد اتفاق همه فقهای امامیه است، اما دیگر مجازات‌های قوادی مانند تبعید (نفی)، سر تراشیدن (حلق) و اشتهار میان مردم (شهرۀ) مورد اختلاف فقهاست که پرداختن به آن‌ها از مجال این جستار خارج است و فرصت جداگانه‌ای می‌طلبد. اکنون پرسش این است که آیا با تمسک به این اجماع می‌توان مجازات

یادشده را درباره قوادی اهل ذمه جاری کرد؟

آنچه در پاسخ به این پرسش باید گفته شود، این است که اجماع یک دلیل غیرلفظی و به‌اصطلاح یک دلیل «لبّی» است. پس باید به قدر متیقن آن اکتفا کرد و نمی‌توان به اطلاق یا عموم آن استناد جست. همین پاسخ را می‌توان درباره بنای عقلا هم مطرح کرد که بنای عقلا مانند اجماع دلیل لبّی و فاقد عموم و اطلاق است. بنابراین، درباره قوادی اهل ذمه نمی‌توان از سیره عقلا استفاده و مجازات قوادی مسلمان را جاری کرد.

۳.۲.۳. تنقیح مناط

دلیل دیگری که می‌توان به‌واسطه آن اجرای حد بر قوادی اهل ذمه را ثابت کرد، تنقیح مناط است که در مبحث پیشین توضیح داده شد. با مراجعه به روایت عبدالله‌بن‌سنان دانسته می‌شود که اجرای حد و مجازات دنیوی قواد به مناط و ملاک جمعی است که قواد میان افراد برای عمل نامشروع زنا انجام داده است و شکی نیست که این جمع در قوادی ذمه نیز وجود دارد و مجازات مقرر برای قواد مسلمان را می‌توان برای قواد ذمی نیز جاری کرد.

از راه تنقیح مناط نه‌تنها می‌توان جرم بودن قوادی ذمی را اثبات کرد، بلکه می‌توان قواد ذمی را مستوجب حد دانست.

۴. شبهه قاعده درء و ماهیت جرم قوادی غیرمسلمان

پایان‌بخش این جستار ذکر دو نکته مهم است که برای تکمیل موضوع بحث ضروری به نظر می‌رسد.

نکته نخست، دفع شبهه‌ای است که با توجه به قاعده درء و ماده ۱۲۲ قانون مجازات اسلامی ممکن است درباره همه جرائم مطرح شود. اینجا نیز ممکن است در جرم‌انگاری قوادی غیرمسلمان و اجرای حد بر وی، شک و شبهه ایجاد شود که می‌توان به قاعده درأ و ماده یادشده تمسک جست و از شخص ذمی حد را ساقط کرد.

در پاسخ اشکال بالا گفته می‌شود قاعده درء، قاعده اختصاصی در ابواب فقه جزایی به‌خصوص باب حدود است منتها باید دانست که تمسک به این قاعده و منتفی دانستن اجرای حد در صورتی است که هیچ شمولیتی از ناحیه اطلاق روایت عبدالله‌بن‌سنان وجود نداشته باشد. ازاین‌رو با احراز اطلاق و شمولیت آن، وجهی برای تمسک به قاعده درء در ما نحن فیه نیست.

بنابراین، با اثبات اطلاق روایت یادشده و نیز تنقیح مناط می‌توان حد را بر قواد غیرمسلمان جاری کرد.

نکته دوم، ابهامی است که درباره ماهیت قوادی غیرمسلمان وجود دارد که آیا قوادی شخص ذمی، جرمی مقید به نتیجه است یا جرمی مطلق شمرده می‌شود؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا قوادی در صورتی مستوجب حد می‌شود که افزون‌بر جمع، زنا یا لواط نیز صورت گیرد یا اینکه صرف جمع میان طرفین و مرتبط ساختن آن‌ها برای زنا یا لواط هرچند مرتکب آن نشوند، در اجرای حد شخص ذمی کافی است؟ درباره ماهیت قوادی شخص مسلمان نیز ابهام و پرسش بالا مطرح است (حسین‌نژاد، ۱۳۹۵). همان‌طور که در سطور پیشین اشاره شد، فقیهان درباره قوادی شخص ذمی به عبارت «تساوی بودن حکم مسلمان و کافر ذمی» اکتفا کرده‌اند چه رسد به اینکه درباره ماهیت آن بحث کرده باشند. درباره ماهیت قوادی مسلمان میان قدما و متأخران از فقها و فقهای معاصر اختلاف‌نظر وجود دارد؛ به‌طوری‌که ظاهر عبارت قدما و متأخران مقتضی اجرای حد بر قواد است، هرچند زنا یا لواط صورت نگیرد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج۲، ص. ۱۶۰)، اما جمعی از فقهای معاصر در پاسخ به استفتا درباره این پرسش در فرض تحقق نیافتن وطی و نزدیکی، حد قوادی را جاری ندانسته‌اند (حسین‌نژاد، ۱۳۹۵، ص. ۳). قانون‌گذار اسلامی نیز با تبعیت از فقیهان معاصر در تبصره ۱ ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته است «حد قوادی منوط به تحقق زنا یا لواط است. در غیر این صورت عامل مستوجب تعزیر مقرر در ماده ۲۴۴ این قانون است».

اظهارنظر درباره پرسش بالا تحقیق و مجال دیگری می‌طلبد (برای مطالعه بیشتر ر.ک به: حسین‌نژاد، ۱۳۹۷، ص. ۳)، اما به‌صورت خلاصه می‌توان گفت قاعده درء و احتیاط در دما و اصل احتیاط و نیز مقتضای بنای حدود بر تخفیف، ایجاب می‌کند که درصورتی‌که شخص ذمی مبادرت به جمع کردن میان زنان و مردان برای جرائم زنا و لواط کند، اما در عمل جرائم یادشده تحقق نیابد، مستوجب حد قوادی نیست و تنها مستوجب تعزیر خواهد بود.

نتیجه‌گیری

بنا بر نظر بسیاری از حقوق‌دانان نمی‌توان با استناد به اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، قوادی اهل ذمه را جرم تلقی و مرتکب آن را مجازات کرد، اما با توجه به مقتضای بنای عقلا و تنقیح مناط می‌توان جرم بودن قوادی غیرمسلمان (شخص ذمی) را ثابت کرد. همچنین، با تمسک

به اطلاق روایت عبدالله‌بن‌سنان و رفع چالش‌ها و موانع موجود در اطلاق‌گیری از این روایت می‌توان نتیجه گرفت که در شأنیت وجود شرایط قوادی مستوجب حد در قوادی شخص ذمی جای شک و شبهه‌ای نیست و تغییر دین عامل فعل، تأثیری نخواهد داشت؛ زیرا دلال جنسی شخص بالغ، عاقل و مختاری است که با قصد جمع کردن افراد برای اعمال نامشروع زنا یا لواط، آن‌ها را با یکدیگر جمع می‌کند. بنابراین، در احراز رکن مادی و روانی شکی نیست و می‌توان تحت ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ که رکن قانونی جرم قوادی را تشکیل می‌دهد، مجازات این قوادی را اجرای هفتادوپنج ضربه تازیانه و سپس تبعید از محل زندگی- البته در بار دوم - دانست. همچنین، از راه تنقیح مناط افزون‌بر اثبات جرم بودن قوادی غیرمسلمان، می‌توان اجرای حد را نیز بر قواد غیرمسلمان ثابت کرد.

منابع

۱) افتخارجهرمی، گودرز (۱۳۹۴). اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها و تحولات آن. مجله تحقیقات حقوقی، شماره‌های ۲۵ و ۲۶.

۲) حاجی ده‌آبادی، احمد (۱۳۸۲). تأملی پیرامون قصاص مسلمان در مقابل کافر. نامه مفید، شماره ۴، صص. ۳۹-۶۴.

۳) حبیب‌زاده، محمدجعفر و توحیدی فرد، محمد (۱۳۸۸). قانون‌مداری در قلمرو حقوق کیفری. چاپ ۲، نشر دادگستر.

۴) حر عاملی، محمدبن‌حسن (۱۴۰۹ق). وسائل‌الشیعهٔ. قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).

۵) حسین‌نژاد، سیدمجتبی (۱۳۹۵). بررسی فقهی قوادی اینترنتی. فقه و اصول، سال ۴۸، شماره ۱۰۶. doi:10.22067/fiqh.v0i0.37289

۶) حسین‌نژاد، سیدمجتبی (۱۳۹۷). تأثیر حصول نتیجه در مطلق یا مشروط بودن قوادی. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۱۰، شماره ۱۸. doi:10.22075/feqh.2017.11813.1185

۷) حکیم، محمدتقی (۱۹۷۹م). اصول‌العامه للفقه‌المقارن. چاپ ۲، قم: آل‌البیت (علیهم‌السلام).

۸) حلبی، ابن زهره حمزهٔبن‌علی حسینی (۱۴۱۷ق). غنیهٔ‌النزوع الی علمی‌الاصول والفروع. قم: مؤسسه امام‌صادق (علیه‌السلام).

۹) حلبی، ابوالصلاح تقی‌الدین‌بن‌نجم‌الدین (۱۴۰۹ق). الکافی فی‌الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام).

۱۰) حلی (علامه) حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی (۱۴۱۰ق). ارشادالاذهان الی احکام الیمان (جلدهای ۲ و ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۱) حلی (علامه)، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی (۱۴۱۳ق). قواعدالاحکام فی معرفهٔ‌الحلال والحرام (جلد ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۲) حلی (علامه) حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی (۱۴۲۰ق). تحریرالاحکام‌الشرعیهٔ علی مذهب‌الامامیهٔ (جلد ۵). قم: مؤسسه امام‌صادق (علیه‌السلام).

۱۳) حلی، ابن ادریس محمدبن‌منصوربن‌احمد (۱۴۱۰ق). السرائرالحاوی لتحریرالفتاوی. چاپ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۴) حلی، جمال‌الدین احمدبن‌محمد اسدی (۱۴۰۷ق). المهذب‌البارع فی شرح‌المختصرالنافع (جلد ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه .

۱۵) حلی، نجم‌الدین جعفربن‌حسن (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام فی مسائل‌الحلال والحرام (جلد ۴). چاپ ۲،

قم: اسماعیلیان.

۱۶) حلی، یحیی‌بن‌سعید (۱۴۰۵ق). الجامع للشرائع. قم: مؤسسه سیدالشهداءالعلمیه.

۱۷) خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۲ق). کفایه‌الاصول. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۸) خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مبانی تکملةالمنهاج (جلد ۱). قم: مؤسسه إحیاء آثار الامام‌الخویی (رحمت‌الله علیه).

۱۹) شرتونی، سعید (بی‌تا). اقرب‌الموارد فی فصح‌العربیة والشوارد. بی‌جا: مکتبة آیت‌الله‌العظمی المرعشی‌النجفی.

۲۰) شریف مرتضی، علی‌بن‌حسین (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات‌الامامیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۱) شهید اول، محمدبن‌مکی عاملی (۱۴۱۰ق). اللمعةالدمشقیة فی فقه‌الامامیة. بیروت: دارالتراث و الدارالاسلامیه.

۲۲) شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی عاملی (۱۴۱۰ق). الروضةالبهیة فی شرح‌اللمعةالدمشقیة (جلد ۹). قم: کتابفروشی داوری.

۲۳) شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی عاملی (۱۴۱۳ق). مسالک‌الافهام الی تنقیح شرائع‌الاسلام (جلد ۱۴). قم: مؤسسة المعارف‌الاسلامیه.

۲۴) صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۷ق). مباحث‌الاصول (جلد ۲). قم: مکتب الاعلام‌الاسلامی.

۲۵) طباطبایی حائری، سیدعلی‌بن‌محمد (۱۴۱۸ق). ریاض‌المسائل (جلد ۱۶). مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).

۲۶) طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق). مجمع‌البحرین (جلد ۳). چاپ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

۲۷) طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن (۱۴۰۰ق). النهایه فی مجردالفقه والفتاوی. چاپ ۲، بیروت: دارالکتاب‌العربی.

۲۸) طوسی، محمدبن‌علی‌بن‌حمزه (۱۴۰۸ق). الوسیلة الی نیل‌الفضیلة. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (رحمت‌الله علیه).

۲۹) طویلی، مهدی (۱۳۹۶). جرم‌انگاری یا عدم جرم‌انگاری فقهی با نگاهی به ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی. فصلنامه علمی آرا، ۲ (۵)، صص. ۶۳-۹۲.

۳۰) عوده، عبدالقادر (بی‌تا). التشریع‌الجنائی‌الاسلامی مقارناً بالقانون‌الوضعی (جلد ۱). بیروت: الدارالکاتب‌العربی.

۳۱) فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱ الف). اصول فقه شیعه. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام).

۳۲) فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱ب). تفصیل‌الشریعهٔ؛ الحدود. قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار (علیهم‌السلام).
۳۳) فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (بی‌تا). کتاب العین (جلد ۵). بی‌جا: دار و مکتبهٔ‌الهلال.
۳۴) قافی، حسن و شریعتی، سعید (۱۳۹۲). اصول فقه کاربردی (جلد ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۵) کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۳). جایگاه حقوق اسلامی در نظم حقوقی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۹۶.
۳۶) کیدری، قطب‌الدین محمدبن‌حسین (۱۴۱۶ق). اصباح‌الشیعهٔ بمصباح‌الشریعهٔ. قم: مؤسسه امام‌صادق (علیه‌السلام).
۳۷) مجلسی دوم، محمدباقربن محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضهٔ‌المتقین فی شرح من لایحضره‌الفقیه (جلد ۱۰). چاپ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۳۸) مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان عکبری (۱۴۱۳ق). المقنعهٔ. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (رحمت‌الله علیه).
۳۹) موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم (۱۴۲۷ق). فقه الحدود و التعزیرات (ج۲). چاپ دوم، قم: مؤسسهٔ‌النشر لجامعهٔ المفید رحمه‌الله‌تعالی.
۴۰) موسوی خمینی، سیدروح الله (بی‌تا الف). تهذیب الاصول (جلد ۲)، قم: دارالفکر.
۴۱) موسوی خمینی، سیدروح الله (بی‌تا ب). تحریرالوسیلهٔ (جلد ۲). قم: مطبوعات دارالعلم.
۴۲) میرمحمد صادقی، سیدحسین (۱۳۸۳). دادگاه کیفری بین‌المللی، چاپ ۱، نشر دادگستر.
۴۳) نایینی، میرزامحمدحسین (۱۴۲۱ق). فوائدالاصول (جلد ۱)، چاپ ۷، قم: مؤسسه النشرالاسلامی.
۴۴) نایینی، میرزامحمدحسین (بی‌تا). اجودالتقریرات (سیدابوالقاسم خویی، مقرر). (جلد ۱). قم: کتابفروشی مصطفوی.
۴۵) نجاشی، احمدبن‌علی (۱۴۰۷ق). رجال‌النجاشی. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴۶) نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الاسلام (جلد ۴۱). بیروت: دار احیاءالتراث‌العربی.
۴۷) واسطی زبیدی، محب‌الدین (۱۴۱۴ق). تاج‌العروس من جواهرالقاموس (جلد ۲). بیروت: دارالفکر للطباعهٔ والنشر والتوزیع.
۴۸) هاشمی، سیدحسین و کوشا، جعفر (۱۳۸۸). بررسی تعارض اصل ۱۶۷ قانون اساسی با اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها. نامه مفید، شماره ۲۶.

References

1) Awda, ʿAbd al-Qāder (n.d.). Al-Tašrīʿ al-Jenāʾī al-Eslāmī Moqārenan be-l-Qānūn al-Waḍʿī (Volume 1). Beirut: Dār al-Kāteb al-ʿArabī [in Arabic].
2) Efteḵār-Jahromī, Gowdarz (1394 SH/2015). Asl-e Qānūnī Būdan-e Jarāʾem wa Mojāzāt-hā wa Taḥavolāt-e Ān [The principle of legality of crime and punishment and Its Developments]. Majalle-ye Taḥqīqāt-e Ḥoqūqī [Journal of Legal Research], Nos. 25 and 26 [in Persian].
3) Farāhīdī, Ḵalīl ibn Aḥmad (n.d.). Ketāb al-ʿAyn (Volume 5). n.p.: Dār wa Maktaba al-Helāl [in Arabic].
4) Fāżel Lankarānī, Moḥammad (1381 SH/2002, a). Oṣūl-e Fegh-e Šīʿ Qom: Markaz-e Feghī Āyema Aṭhār (ʿalayhem al-salām) [in Arabic].
5) Fāżel Lankarānī, Moḥammad (1381 SH/2002, b). Tafsīl al-Šarīʿa; al-Ḥodūd. Qom: Markaz-e Fegh-e Āyema al-Aṭhār (ʿalayhem al-salām) [in Arabic].
6) Ḥabīb-Zāde, Moḥammad Jaʿfar and Towḥīdī Fard, Moḥammad (1388 SH/2009). Qānūn-Madārī dar Qalamro-ye Ḥoqūq-e Keyfarī [Rule of Law in the Realm of Criminal Law]. 2nd ed., Našr-e Dādgostar [in Persian].
7) Hājī Deh-Ābādī, Aḥmad (1382 SH/2003). Tʾammolī Pīrāmūn-e Qeṣāṣ-e Mosalmān dar Moqābel-e Kāfer [A Reflection on the Retaliation of a Muslim against an Infidel]. Nāme-ye Mofīd [Mofid Letter], No. 4, pp. 39-64 [in Persian].
8) Ḥakīm, Moḥammad Taqī (1979). Oṣūl al-ʿĀmma le-l-Feqh al-Moqā 2nd ed., Qom: Āl al-Bayt (ʿalayhem al-salām) [in Arabic].
9) Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ Taqī al-Dīn ibn Najm al-Dīn (1409 AH/1988). Al-Kāfī fī al-Feqh. Isfahan: Ketābkhāne-ye ʿOmūmī-ye Emām Amīr al-Moʾmenīn (ʿalayhe al-salām) [in Arabic].
10) Ḥalabī, Ibn Zohra Ḥamza ibn ʿAlī Ḥosaynī (1417 AH/1996). Ġonīyat al-Nezūʿ elā ʿElmī al-Oṣūl wa-l-Forūʿ. Qom: Moʾassese-ye Emām Ṣādeq (ʿalayhe al-salām) [in Arabic].
11) Hāšemī, Sayyed Ḥosayn and Kūšā, Jaʿfar (1388 SH/2009). Barrasī-e Taʿāroż-e Aṣl-e 167 Qānūn-e Āsāsī bā Aṣl-e Qānūnī Būdan-e Jarāʾem wa Mojāzāt-hā [A Study of the Conflict between Article 167 of the Constitution and the Principle of Legality of Crimes and Punishments]. Nāme-ye Mofīd, No. 26 [in Persian].
12) Ḥellī (ʿAllāma), Ḥasan ibn Yūsof ibn Moṭahhar Asadī (1410 AH/1989). Eršād al-Ażhān elā Aḥkām al-Īmān (Volumes 2 and 3). Qom: Daftar-e Entešārāt-e Eslāmī affiliated with Jāmeʿe-ye Modarresīn-e Ḥawze-ye ʿElmīye-ye Qom [in Arabic].
13) Ḥellī (ʿAllāma), Ḥasan ibn Yūsof ibn Moṭahhar Asadī (1413 AH/1992). Qavāʿed al-Aḥkām fī Maʿrefat al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām (Volume 3). Qom: Daftar-e Entešārāt-e Eslāmī affiliated with Jāmeʿe-ye Modarresīn-e Ḥawze-ye ʿElmīye-ye Qom [in Arabic].
14) Ḥellī (ʿAllāma), Ḥasan ibn Yūsof ibn Moṭahhar Asadī (1420 AH/2000). Taḥrīr al-Aḥkām al-Šarʿīya ʿalā Mazhab al-Emāmīya (Volume 5). Qom: Moʾassese-ye Emām Ṣādeq (ʿalayhe al-salām) [in Arabic].
15) Ḥellī, Ibn Edrīs Moḥammad ibn Manṣūr ibn Aḥmad (1410 AH/1989). Al-Sarāʾer al-Ḥāwī le-Taḥrīr al-Fatāwā. 2nd ed., Qom: Daftar-e Entešārāt-e Eslāmī

affiliated with Jāmeʿe-ye Modarresīn-e Ḥawze-ye ʿElmīye-ye Qom [in Arabic].
16) Ḥellī, Jamāl al-Dīn Aḥmad ibn Moḥammad Asadī (1407 AH/1986). Al-Moḥaḏḏab al-Bāreʿ fī Šarḥ al-Moḵtaṣar al-Nāfeʿ (Volume 2). Qom: Daftar-e Entešārāt-e Eslāmī affiliated with Jāmeʿe-ye Modarresīn-e Ḥawze-ye ʿElmīye-ye Qom [in Arabic].
17) Ḥellī, Najm al-Dīn Jaʿfar ibn Ḥasan (1408 AH/1987). Šarāyeʿ al-Eslām fī Masāʾel al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām (Volume 4). 2nd ed., Qom: Esmāʿīlīān [in Arabic].
18) Ḥellī, Yaḥyā ibn Saʿīd (1405 AH/1984). Al-Jāmeʿ le-l-Šarāyeʿ. Qom: Moʾassese-ye Sayyed al-Šohadāʾ al-ʿElmīya [in Arabic].
19) Ḥorr ʿĀmelī, Moḥammad ibn Ḥasan (1409 AH/1988). Wasāʾel al-Šīʿ Qom: Moʾassese-ye Āl al-Bayt (ʿalayhem al-salām) [in Arabic].
20) Ḥosayn-Nežād, Sayyid Mojtabā (1395 SH/2016). Barrasī-e Feqhī-ye Qavādī-e Īnternetī [A Jurisprudential Study of Internet Pimping]. Feqh wa Oṣūl [Jurisprudence and Principles], Year 48, No. 106. doi:10.22067/fiqh.v0i0.37289 [in Persian].
21) Ḥosayn-Nežād, Sayyid Mojtabā (1397 SH/2018). Tʾaṯīr-e Ḥoṣūl-e Natīje dar Moṭlaq yā Mašrūṭ Būdan-e Qavādī [The Effect of Obtaining the Result on the Absolute or Conditional Nature of Pimping]. Moṭāleʿāt-e Feqh wa Ḥoqūq-e Eslāmī [Studies of Jurisprudence and Islamic Law], Year 10, No. 18. doi:10.22075/feqh.2017.11813.1185 [in Persian].
22) Kātūzīān, Nāṣer (1383 SH/2004). Jāygāh-e Ḥoqūq-e Eslāmī dar Neẓām-e Ḥoqūqī [The Place of Islamic Law in the Legal System]. Majale-ye Dāneškade-ye Ḥoqūq wa ʿOlūm-e Sīāsī Dānešgāh-e Tehrān [Journal of the Faculty of Law and Political Science of the University of Tehran], No. 96 [in Persian].
23) Kidrī, Qoṭb al-Dīn Moḥammad ibn Ḥosayn (1416 AH/1995). Aṣbāḥ al-Šīʿa be-Maṣbāḥ al-Šarīʿ Qom: Moʾassese-ye Emām Ṣādeq (ʿalayhe al-salām) [in Arabic].
24) Ḵorāsānī, Moḥammad Kāẓem (1412 AH/1991). Kefāyat al-Oṣūl. Qom: Moʾassese-ye Našr-e Eslāmī [in Arabic].
25) Ḵūʾī, Sayyid Abū al-Qāsem (1422 AH/2002). Mobānī Takmelat al-Manhaj (Volume 1). Qom: Moʾassese-ye Eḥyāʾ Āṯār al-Emām al-Ḵūʾī (raḥmat Allāh ʿalayh) [in Arabic].
26) Majlesī Dovvom, Moḥammad Bāqer ibn Moḥammad Taqī (1406 AH/1985). Rawża al-Mottaqīn fī Šarḥ Man Lā Yaḥżoroho al-Faqīh (Volume 10). 2nd ed., Qom: Moʾassese-ye Farhangī Eslāmī Kūšānpūr [in Arabic].
27) Mīr Moḥammad Ṣādeqī, Sayyed Ḥosayn (1383 SH/2004). Dādgāh-e Keyfarī Beyn al-Melalī [International Criminal Court]. 1st ed., Našr-e Dādgostar [in Persian].
28) Mofīd, Moḥammad ibn Moḥammad ibn Noʿmān ʿOkbarī (1413 AH/1992). Al-Moqnaʿ Qom: Kongere-ye Jahānī Hezāre Šeyḵ Mofīd (raḥmatollāh ʿalayh) [in Arabic].
29) Mūsavī Ardabīlī, Sayyed ʿAbd al-Karīm (1427 AH/2005). Foqoh al-Ḥodūd wa al-Taʿzīrāt (Volume 2). 2nd ed., Qom: Moʾassese-ye al-Našr le-Jāmeʿa al-Mofīd raḥmaho Allāh taʿālā [in Arabic].
30) Mūsavī Ḵomeynī, Sayyed Rūḥollāh (n.d., a). Taḏīb al-Oṣūl (Volume 2), Qom:

Dār al-Fekr [in Arabic].
31) Mūsavī Ḵomeynī, Sayyed Rūḥollāh (n.d., b). Taḥrīr al-Vasīla (Volume 2). Qom: Maṭbūʿāt Dār al-ʿElm [in Arabic].
32) Najafī, Moḥammad Ḥasan (1404 AH/1983). Javāher al-Kalām fī Šarḥ Šarāyeʿ al-Eslām (Volume 41). Beirut: Dār Eḥyāʾ al-Torāṯ al-ʿArabī [in Arabic].
33) Najāšī, Aḥmad ibn ʿAlī (1407 AH/1986). Rejāl al-Najāšī. Qom: Entešārāt-e Jāmeʿa Modarresīn [in Arabic].
34) Nāyīnī, Mīrzā Moḥammad Ḥosayn (1421 AH/2001). Fawāʾed al-Oṣūl (Volume 1). 7th ed., Qom: Moʾassese-ye al-Našr al-Eslāmī [in Arabic].
35) Nāyīnī, Mīrzā Moḥammad Ḥosayn (n.d. AH). Ajvad al-Taqrīrāt (Sayyed Abū al-Qāsem Ḵūʾī, Editor). (Volume 1). Qom: Ketābfurūšī Mostafavī [in Arabic].
36) Qāfī, Ḥasan and Šarīʿatī, Saʿīd (1392 SH/2013). Oṣūl-e Fegh-e Kārbarī (Volume 1) [Practical Principles of Jurisprudence]. Qom: Pažūhešgāh-e Ḥoze wa Dānešgāh [in Persian].
37) Ṣadr, Sayyid Moḥammad Bāqer (1407 AH/1986). Mobāḥeṯ al-Oṣūl (Volume 2). Qom: Maktab al-Aʿlām al-Eslāmī [in Arabic].
38) Šahīd Awwal, Moḥammad ibn Makī ʿĀmelī (1410 AH/1989). Al-Lomʿa al-Demešqīya fī Feqh al-Emāmī Beirut: Dār al-Torāṯ wa Dār al-Eslāmīya [in Arabic].
39) Šahīd Ṯānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī ʿĀmelī (1410 AH/1989). Al-Rawḍa al-Bahīya fī Šarḥ al-Lomʿa al-Demešqīya (Volume 9). Qom: Ketābfurūšī Dāvorī [in Arabic].
40) Šahīd Ṯānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī ʿĀmelī (1413 AH/1992). Masālek al-Afhām elā Tanqīḥ Šarāyeʿ al-Eslām (Volume 14). Qom: Moʾassese-ye Maʿāref al-Eslāmīya [in Arabic].
41) Šarīf Mortaẓā, ʿAlī ibn Ḥosayn (1415 AH/1994). Al-Enteṣār fī Enferādāt al-Emāmīya. Qom: Daftar-e Entešārāt-e Eslāmī affiliated with Jāmeʿe-ye Modarresīn-e Ḥawze-ye ʿElmīye-ye Qom [in Arabic].
42) Šartonī, Saʿīd (n.d.). Aqrab al-Mawāred fī Faṣḥ al-ʿArabīya wa-l-Šawā n.p.: Maktabat Āyat Allāh al-ʿOẓmā al-Marʿašī al-Najafī [in Arabic].
43) Ṭabāṭabāʾī Ḥāʾerī, Sayyid ʿAlī ibn Moḥammad (1418 AH/1997). Reyāḍ al-Masāʾel (Volume 16). Moʾassese-ye Āl al-Bayt (ʿalayhem al-salām) [in Arabic].
44) Ṭarīḥī, Fakhr al-Dīn (1416 AH/1995). Majmaʿ al-Baḥrayn (Volume 3). 3rd ed., Tehran: Ketābfurūšī Mortaẓawī [in Arabic].
45) Ṭavīlī, Mahdī (1396 SH/2017). Jorm-Engārī yā ʿAdam-e Jorm-Engārī-e Foqahī bā Negāhī be Mādde-ye 220 Qānūn-e Mojāzāt-e Eslāmī [Criminalization or Non-Criminalization of Jurisprudence with a Look at Article 220 of the Islamic Penal Code]. Faslnāme-ye ʿElmī Ārā [Scientific Journal of Ara], 2 (5), pp. 63-92 [in Persian].
46) Ṭūsī, Abū Jaʿfar Moḥammad ibn Ḥasan (1400 AH/1979). Al-Nehāya fī Mojarrad al-Feqh wa-l-Fatāwā. 2nd ed., Beirut: Dār al-Ketāb al-ʿArabī [in Arabic].
47) Ṭūsī, Moḥammad ibn ʿAlī ibn Ḥamza (1408 AH/1987). Al-Wasīla elā Neyl al-Faẓīla. Qom: Entešārāt-e Ketābkhāne-ye Āyat Allāh Marʿašī Najafī (raḥmat Allāh ʿalayh) [in Arabic].

48) Vāseṭī Zobeidī, Moḥebb al-Dīn (1414 AH/1993). Tāj al-ʿArūs men Javāher al-Qāmūs (Volume 2). Beirut: Dār al-Fekr lel-Ṭebāʿa wal-Našr wal-Tawzīʿ [in Arabic].