

The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law

Arbitration and Its Social Effects in Iranian Criminal Law from the Perspective of Shiite Jurisprudence

Babak Bozorgmehr¹, Mahnaz Salimi^{*2}, Hamed Fathaliani³

1. PhD Student Department of Islamic Jurisprudence and the Fundamentals of Islamic Law, Hamedan Branch, Islamic Azad University, Hamedan, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Theology, Hamedan Branch, Islamic Azad University, Hamedan, Iran.

3. Assistant Professor Department Education, Malayer Branch, Islamic Azad University, Malayer, Iran.

* Corresponding Author's Email: salimi.mahnaz1400@gmail.com

ABSTRACT

In jurisprudential studies, the topic of arbitration (hukmiyyat) has primarily been examined in a secondary and peripheral context concerning judicial matters. This research aims to investigate the role and social effects of arbitration in Iranian criminal law from the perspective of Shiite jurisprudence. The significance of this study stems, on the one hand, from the strategic necessities of the judiciary in crime prevention and the rehabilitation of offenders, and on the other hand, from the potential of arbitration to enhance the role of both the victim and the offender in the process of judicial elimination, which can have broad social repercussions. This study is descriptive-analytical and developmental in approach, with data analysis conducted through an inductive method. The findings indicate that arbitration in criminal law from the perspective of Shiite jurisprudence has significant social effects. These include the possibility of concluding arbitration agreements with non-Muslims and safe-conducts, the expansion of concepts related to the laws of war and the rights in war, and providing jurisprudential justification for the payment of blood money (diyyah) from the public treasury. Consequently, arbitration, as one of the overlooked capacities in Iranian criminal law from the perspective of Shiite jurisprudence, can lead to the social development of some fundamental rules such as the principle "The blood of a Muslim person cannot be invalidated" and the principle "Islam prevails and nothing supersedes it."

Keywords: Arbitration, Society and Crime, Iranian Criminal Law, Shiite Jurisprudence.

How to cite: Bozorgmehr, B., Salimi, M., & Fathaliani, H. (2025). Arbitration and Its Social Effects in Iranian Criminal Law from the Perspective of Shiite Jurisprudence. *The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law*, 3(1), 1-14.



تاریخ ارسال: ۱ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۶ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۳ خرداد ۱۴۰۴

دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی

حکمت و آثار اجتماعی آن در حقوق کیفری ایران از منظر فقه امامیه

بابک بزرگمهر^۱، مهناز سلیمی^۲، حامد فتحعلیانی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

۲. استادیار، گروه الهیات، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

۳. استادیار، گروه معارف، واحد ملایر، دانشگاه آزاد اسلامی، ملایر، ایران.

* پست الکترونیک نویسنده مسئول: salimi.mahnaz1400@gmail.com

چکیده

در مطالعات فقهی، موضوع داور (حکمت) عمدتاً به صورت تبعی و در حاشیه مسائل قضاوت بررسی شده است. این پژوهش با هدف بررسی نقش و آثار اجتماعی حکمت در حقوق کیفری ایران از منظر فقه امامیه انجام گرفته است. اهمیت این تحقیق، از یک سو به ضرورت‌های راهبردی قوه قضاییه در پیشگیری از جرم و اصلاح بزهکاران بازمی‌گردد و از سوی دیگر، به ظرفیت حکمت در ارتقای نقش بزه‌دیده و بزهکار در روند قضازدایی، که می‌تواند آثار اجتماعی گسترده‌ای در پی داشته باشد. این مطالعه با رویکرد توصیفی-تحلیلی و تکاملی انجام شده و تجزیه و تحلیل داده‌ها از طریق روش استقرایی صورت گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که حکمت در حقوق کیفری از منظر فقه امامیه واجد آثار اجتماعی مهمی است؛ از جمله، امکان انعقاد پیمان‌های حکمت با اهل ذمه و مستأمنین، توسعه مفاهیم حقوق جنگ و حقوق در جنگ، و ارائه توجیه فقهی برای پرداخت دیه از بیت‌المال. در نتیجه حکمت به عنوان یکی از ظرفیت‌های مغفول‌مانده در حقوق کیفری ایران، از منظر فقه امامیه، می‌تواند منجر به توسعه اجتماعی برخی قواعد بنیادین همچون قاعده «لایبطل (لا یبطل) دم امرئ مسلم» و اصل «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» شود.

کلیدواژگان: حکمت، اجتماع و جرم، حقوق کیفری ایران، فقه امامیه.

نحوه استناددهی: بزرگمهر، بابک، سلیمی، مهناز، و فتحعلیانی، حامد. (۱۴۰۴). حکمت و آثار اجتماعی آن در حقوق کیفری ایران از منظر فقه امامیه. *دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی*، ۳(۱)، ۱-۱۴.

خفیف قبل از ورود به سیستم قضایی حل و فصل گردد و منجر به بازتولید آثار اجتماعی آن در حقوق کیفری ایران از نظر فقه امامیه می‌گردد که بایستی واکاوی گردد.

از طرف دیگر نگرش به داوری (حکمت)، در فقه پژوهی، نگرشی تبعی بوده است، و در ضمن مسئله‌های فرعی قضاوت بررسی کوتاهی از حکمت شده است. در کتاب القضا آمده است: «لو تراضی خصمان بواحد من الرعیة، وترافعا الیه فحكم بینهما لزمها الحكم». در کتاب الجهاد نیز در مسئله‌های فرعی، بحثی از تحکیم شده است: «چنانچه مسلمانان با کافران به هنگام جنگ رضایت دهند به این‌که فردی بین آن‌ها داوری نموده و بر طبق حکم او عمل کنند». مسئله حکمت ضمن مباحث فقهی ازدواج، در بحث نشوز و ناسازگاری زن نیز طرح شده است (Tamimi Amadi, 2014). تبیین مفهوم و فلسفه قلمرو کیفری و معیارهای آن و ضرورت پذیرش این مفهوم در نظام حقوقی ایران، از جمله موضوعات در خور بررسی است. با ملاحظه این قوانین شاهد تأثیر دکرین حقوقی و آموزه‌های جرم‌شناسی در نگاه قانونگذار بوده که یکی از اندیشه‌های جدید در حقوق کیفری مدرن، عدالت ترمیمی است که قانونگذار نیز همسو با این آموزه، سیاست جنایی تقنینی جدیدی را پیش گرفته است. قانون مجازات اسلامی با الهام از اندیشه‌های بنیادین نظریه عدالت ترمیمی و اصل حداقل بودن حقوق جزا و با هدف کیفرزدایی، در برخی نهادهای قانونی به دنبال حذف کیفر (مانند توبه، عفو و معافیت از کیفر)، در برخی دیگر به دنبال تخفیف یا تبدیل کیفر (مانند تخفیف قضایی، مجازات جایگزین حبس و نظام نیمه آزادی) و در پاره‌ای دیگر در پی تأخیر در اجرای کیفر (مانند تعلیق اجرای مجازات، آزادی مشروط و تعویق صدور حکم) است که آثار اجتماعی آن در حقوق کیفری ایران از نظر فقه امامیه را تبیین می‌کند.

ضرورت تحقیق از یک طرف ناشی از نیاز کلان قوه قضاییه در پیشگیری از جرائم و اصلاح مجرمین و از طرفی ارتقای کارکرد

ایجاد زمینه صلح و سازش از طریق توسل به داوری یا حکمت، از شیوه‌های معمول آیین دادرسی مدنی است. در حقوق کیفری عقیده بر آن است که نظام کیفری با نظم عمومی و حاکمیت دولت رابطه نزدیک دارد و نمی‌توان سرنوشت آن را به جامعه مدنی واگذار کرد. با این وصف به دنبال افزایش پرونده‌های کیفری، کارایی دستگاه قضایی و بازدهی نظام کیفری در مبارزه با بزهکاری و بازپروری بزهکاران رو به افول نهاده است. به همین سبب سیستم عدالت کیفری در جهت تحقق نظام عدالت ترمیمی، با طرح یک سیاست جنایی مشارکتی، به تدریج به سمت میانجیگری پیش رفته تا بزه دیده و بزهکار با وساطت میانجیگر، فارغ از تشریفات معمول در دادرسی‌های کیفری بتوانند ضمن مذاکره، خواسته‌های خود را مطرح نموده و بدین وسیله خسارات مادی و معنوی بزه دیده، ترمیم و تکالیف و تعهدات بزهکار نسبت به بزه دیده و جامعه مشخص و موجبات جلوگیری از اطاله دادرسی فراهم گردد. مقنن با توجه به مبانی فقهی و مشروعیت صلح و سازش در اسلام، برای اولین بار در قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲، قاعده میانجیگری را پذیرفت و بازپرس را به سعی در ارجاع امر به میانجیگری مکلف نمود؛ که این امر به تازگی در مواد ۸۲ و ۱۹۲ قانون جدید آیین دادرسی کیفری و آیین نامه میانجیگری کیفری مصوب ۱۳۹۵، مورد پذیرش قرار گرفته است و عملاً از سیاست مشارکت جامعه مدنی یا سیاست جنایی مشارکتی، جهت حل و فصل اختلافات کیفری، تحت نظارت دستگاه قضایی بهره گرفته است و این امر از کاهش کارایی دستگاه قضایی و بازدهی نظام کیفری در زمینه مبارزه با بزهکاری و بازپروری بزهکاران، به علت افزایش روزافزون جمعیت و به تبع آن افزایش پرونده‌های متفاوت کیفری جلوگیری نموده است و هدفش حل و فصل دعاوی و شکایات در جرایم کم اهمیت، قبل از ورود به دادگاه و در دادرسی می‌باشد تا به نوعی از اطاله دادرسی در دادگاه جلوگیری به عمل آید و جرایم

مثبت نقش بزه دیده و بزهکار در قضازدایی با کمک حکمیت است که منجر به آثار اجتماعی قابل توجهی می‌گردد. روش پژوهش، به صورت توصیفی-تحلیلی و در نهایت تکاملی است و روش تجزیه و تحلیل اطلاعات به صورت استقرایی است و سوال تحقیق آنست که حکمیت و آثار اجتماعی آن در حقوق کیفری ایران از نظر فقه امامیه چگونه است؟

منابع فقهی^۱ و شرعی حکمیت

در منابع جامع فقهی، مباحث حقوق کیفری، شامل حدود و قصاص و دیات و تعزیرات، عمدتاً در فصول نهایی این منابع و در ابواب جدا مطرح شده است؛ در این ابواب از هریک از جرائم مستوجب کیفر، و اجزا و شرایط تحقق جرم و مجازات آن‌ها به تفصیل بحث می‌کند (Ali Mansour, 2012) و اگر مبنای حکمیت در حقوق کیفری اسلام را عدالت مورد نظر اسلام در نظر گرفته شود؛ به دلیل تفاوت مبنایی با حقوق سایر کشورهای غیر مسلمان و حتی تفاوت استنباط کشورهای اسلامی از مبنای عدالت؛ امکان حکمیت در حقوق کیفری، به شدت متزلزل شده و لاجرم بایستی به مبنای مشترکی با سایر کشورها دست یافت که می‌توان از راهکار دیوان کیفری بین المللی که به دو منبع عرف و معاهده اشاره می‌کند، بهره برد.

جرم انگاری در نظام کیفری اسلام بر پایه شش ضرورت استوار است: حفظ نفس، نسل، عقل، دین، امنیت، مال (Tusi, 2000). در حفظ نسل، عقل، دین، امنیت، آنچه ضربه می‌بیند؛ نظم کلی جامعه است؛ از طرفی در اسلام، حقوق به دو دسته حق الله و حق الناس، تقسیم می‌شود؛ این چهار ضرورت جزء حقوق الله هستند و شارع تلاش کرده تا حد ممکن جلوی ارتکاب آن را بگیرد، لذا بینش شارع، سزا محور بوده و تلاش کرده با وضع مجازات‌های

سنگین، امکان ارتکاب این جرائم را محدود کند (همان، ۱۵) و به ظاهر آنچه سلب شده، حق الله است؛ با وجود رحمت خداوند، شارع چنان اثرات سنگینی بر ارتکاب جرائم پیش بینی کرده، که نخواستہ سازشی نشان دهد؛ البته به نظر، شارع با وضع شرایط دشوار بر اجرای مجازات‌ها و باز نگاه داشتن در توبه، به بازگشت گناهکار نظر داشته و شاید نوعی نگاه بازپروانه در این ضروریات حاکم است. در ضرورت مال، شرایط متفاوت است؛ در بحث اموال که بارزترین مصداقش سرقت است، حق الناس و حق الله همزمان مطرح می‌شود (Sadeghi, 2005). لذا در جرائم که بر نفس آدمی، وارد می‌شود؛ به بزه دیده توجه بسیار شده و تمام تلاش‌ها برای جبران خسارت و التیام اوست؛ اما در عین حال که به بزه دیده سلطه می‌دهد، قاتل را برادر او می‌نامد و بیان میکند اگر قاتل را ببخشد، عملی نیکو انجام داده است؛ به بزه دیده و جبران خسارت او توجه می‌شود و جرم در حیطه حق الناس قرار می‌گیرد، لذا می‌توان گفت، نگاه شارع مقدس به ضرورت نفس، نگاهی ترمیمی است. حتی در عدالت ترمیمی جدید؛ پیروان پیشینه خواه، معتقدند در مواردی همچون جنایات، امکان صلح و سازش وجود ندارد و برای حفظ جامعه، مجازات باید اعمال شود.

آیات و روایات بسیاری به موضوع میانجیگری و صلح و سازش پرداخته است که در زیر به بیان آن‌ها پرداخته می‌شود: روشن ترین آیه‌ای که با استفاده از واژه اصلاح به این مبحث پرداخته، نخستین آیه سوره انفال است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (پس از خدا پروا دارید و با یک دیگر سازش کنید) (حجرات، ۱۰). آیات دیگری که واژه اصلاح به معنای صلح و آشتی در آن‌ها به کار رفته، عبارتند از: «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (و هر کس بیم دارد که از

(رابطه انسان‌ها با هم‌نوعان)، جزائیات و قوانین کیفری، احکام قضا و دادرسی، حقوق متقابل حاکم و شهروندان و احکام و مقررات بین‌المللی در زمان صلح و جنگ می‌گردد (Ghorban Nia, N. (2000). Fiqh and International Law. Journal of Fiqh and Law (۱۵).

^۱ - در تعریف فقه نیز گفته‌اند: «الفقه هو مجموعة الاحكام والقواعد المشروعة في الاسلام التي تنظم علاقة المسلم بربه و بافراد المجتمع الذي يعيش فيه و كذا علاقة مجتمعة بالمجتمعات والدول الاخرى» (۱) قلمرو فقه بسیار گسترده و پرمایه است و شامل بخشهای عبادی (رابطه انسان‌ها با خداوند)، معاملات

حکمت و آثار اجتماعی آن در حقوق کیفری ایران از نظر فقه

امامیه

مساله میانجیگری در فقه امامیه تحت عنوان شفاعت مطرح گردیده است: پس از اثبات حد به شهادت، شتاب کردن در اجرای آن واجب و تعویق آن حرام است، چنانکه آزادی مجرم با کفالت کفیل یا بخشش او یا شفاعت شفیع نیز جایز نیست (Tamimi, 2014). در مورد عدم جواز عفو مجرم حدی با شفاعت نیز بیان شده :

هرگز کسی در حدی چون نزد امام برده شود شفاعت نکند، چرا که امام مالک آن نیست. اما در آنچه که به امام نرسیده، اگر پشیمانی مجرم را دیدی، شفاعت کن (Toyserkani). منظور از این عبارت این است که عدم جواز شفاعت در حد، مختص به حدودی است که امام اختیار عفو آن را ندارد. اما در حدودی که امام اختیار عفو دارد، مانند موردی که حد با اقرار ثابت شده باشد، مانعی از شفاعت در آن وجود ندارد (Mousavi Khoe'i, 1981). نظرات مخالفی تحت عناوین «منع مطلق شفاعت»، و «جواز شفاعت تنها در جرایم تعزیری»، نیز ارائه گردیده است. طبق نظر مخالف، نخست شفاعت در حدود و در تعزیرات پذیرفته نیست (Montazeri, 1987).

طبق نظر دوم، نفی شفاعت تنها محدود به جرایم حدی است و شامل جرایم تعزیری نمی شود. در جواهر الکلام آمده است: «برای اسقاط حد زنا شفاعتی نیست، به علت نهی از شفقت ورزیدن به زانی که دیگر مرتکبین جرم حدی نیز در این جهت ملحق به زانی و مشمول همان نهی می باشند، و به دلیل روایت نبوی و روایتی از امام باقر و نصوص دیگری که از شفاعت حد، نهی می کنند و در بعضی از آنها این نهی محدود شده به اینکه امام مالک حد نیست (Mousavi Khoe'i, 1981).

از نظرات فوق، نظر اول سازگارتر با سیاست جنایی اسلام در خصوص شفاعت و میانجی گری است. اما در نظام کیفری ایران،

وصیت موصی (به وارث او) جفا و ستمی رفته باشد و به اصلاح میان آنان پردازد بر او گناهی نیست و محققا خدا آمرزنده و مهربان است (بقره، ۱۸۲).

«تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (و زنها را نام خدا را هدف سوگندهای خود مکنید تا (با این سوگندهای راست و دروغ) از حقوقی که مردم را بر شماست برائت جوئید و خود را نیکوکار و پرهیزکار قلمداد کنید و مصلح میان مردم جلوه دهید؛ و خدا (راست و دروغ و نیک و بد را) شنوا و داناست) (بقره، ۲۲۴).

اصلاح ذات البین در روایات نیز مورد اشاره و تاکید قرار گرفته است: امام علی (ع) در وصیت خود می فرماید: من شما..... را به پرهیزکاری، نظم در امور و اصلاح ذات البین سفارش می کنم، که من از جد شما شنیدم که می فرمود اصلاح ذات البین از نماز و روزه برتر است (Sadeghi, 2005) امام صادق (ع) در کتاب وسائل الشیعه می فرماید: بعد از انجام واجبات هیچ کاری که شخص انجام می دهد برتر و بهتر از اصلاح ذات البین نیست. همچنین ایشان می فرمایند: اصلاح بین دو نفر برای من دوست داشتنی تر از این است که دو دینار صدقه بدهم (Sadeghi, 2005). به طرق مختلف بر اصلاح ذات البین تاکید می شود. پس معلوم می شود، اصلاح ذات البین نهادی است که به قطع مورد حمایت و تائید شارع مقدس است، از آنچه گفته شد معلوم می شود، اصول عدالت ترمیمی قابل تطبیق با اصول اصلاح ذات البین است. در اصلاح ذات البین، هم به طرفین دعوا و هم دیگر افراد جامعه توصیه می شود، صلح و آشتی ایجاد کنند؛ در اصلاح ذات البین نگاه شارع این است که در نتیجه جرم، روابط میان انسان ها ضربه خورده و صلح و آشتی از میان رفته، لذا برای بقا و تکامل جامعه باید با تلاش برای ایجاد صلح و آشتی، همه ی جامعه برادر و خواهر هم باشند و فرصتی برای بروز نفاق داده نشود.

مقنن ضمن پذیرش فرآیند میانجیگری، مصادیق اعمال آن را صرفاً در جرایم تعزیری ۶ تا ۸، با بهره‌گیری از نظریه فقهی (تعزیر جواز شفاعت در جرایم تعزیری جنایی)، مورد پذیرش قرار داده است. از طرف دیگر تمامی شهروندان یک کشور اسلامی مسلمان نیستند؛ بلکه علاوه بر مسلمانان دو دسته دیگر نیز در سرزمین اسلامی اقامت دارند و دشمن فرض نمی‌شوند. آن دو دسته عبارتند از مستأمنان و ذمیان. مستأمنان کسانی هستند که با انعقاد عقد امان در سرزمین اسلامی به طور موقت اقامت دارند و البته تبعه دولت اسلامی محسوب نمی‌گردند؛ ولی ذمیان عبارتند از اهل کتاب که با پرداخت جزیه و انعقاد قرارداد اقامت دائم، شهروند و تبعه دولت اسلامی محسوب می‌گردند (Abdulkarim, 1976). گفتنی است هر چند تابعیت اصلی در فقه اسلامی تابعیت امی است؛ یعنی هر مسلمانی تبعه دولت اسلامی محسوب می‌گردد، اما با توجه به شناسایی مرزها و تعدد دولتها حتی دولتهای اسلامی تابعیت ملی ملاک و معیار است که عبارت است از رابطه‌ای سیاسی و معنوی که شخصی را به دولت معینی وابسته می‌سازد و موجب می‌شود تبعه و دولت متبوع در برابر یکدیگر از حقوق و تکالیفی بهره‌مند گردند. ذمی کسی است که از پیمان ذمه بهره‌مند می‌گردد. چنین اشخاصی شهروند و تبعه دولت اسلامی محسوب می‌شوند و بنابراین تفاوتی با سایر شهروندان ندارند بلکه از حقوق مساوی با مسلمانان بهره‌مند می‌گردند. پیمان حکمیت در قالب حقوق کیفری با اهل ذمی، ظاهراً در فقه، منشاء اثر می‌باشد و در خصوص مستأمنین نیز، امکان آن مهیا می‌باشد چون آن‌ها موظف به رعایت اصول حقوقی کشور میزبان هستند؛ ولی در مورد سایر کشورها به دلیل تبعیت آن‌ها از منابع حقوقی موجود در دیوان کیفری، تنها از طریق معاهده و یا استفاده از عرف، امکان پذیر می‌باشد و اهمیت حکمیت و آثار اجتماعی آن در حقوق کیفری ایران از نظر فقه امامیه را نشان می‌دهد.

در فقه اسلامی، حقوق جنگ و حقوق در جنگ (حقوق بشردوستانه) با تفصیل بسیار مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. اگرچه قبل از قرن ۱۹ میلادی در مقررات بین‌المللی جنگ پدیده‌ای ممنوع و نامشروع تلقی نشده بود اما بعدها در معاهدات و پیمانهای متعدد توسل به زور ممنوع شمرده شد، به نوعی که امروزه مطابق مقررات حقوق بین‌الملل نوین، منع توسل به زور جزء قواعد آمره بین‌المللی محسوب می‌گردد. با دقت در متون دینی و نیز تاریخ حکومت پیامبر خدا(ص) می‌توان از این اندیشه حمایت کرد که در اسلام صلح و روابط مسالمت‌آمیز بین دولت اسلامی و دیگر دولتها به عنوان یک اصل ضروری مطرح است و جنگ صرفاً یک حالت استثنایی به شمار می‌رود. هرچند جهاد بسیار مورد توجه قرار گرفته است اما تنها ابزاری است برای حفظ مسلمانان در مقابل ظلم، دفاع از مذهب و نظم عمومی و جلوگیری از تجاوز و بی‌عدالتی. جهاد را می‌توان واجد ویژگی جنگ حمایتی، دفاعی و بازدارنده دانست که هرگز عنوان یک اقدام متجاوزانه را ندارد. پیشرفت اسلام در آغاز بعثت با تبلیغ مسالمت‌آمیز آغاز گردید. اسلام بر آزادی مذهب تأکید نموده ولی یک دهه پس از ظهور اسلام آزار و اذیت به پیامبر خدا(ص) و اصحاب و پیروان آن حضرت شدت گرفت به منظور اجتناب از این آزار و اذیت آنان صبورانه از مکه به مدینه هجرت کردند. در آن زمان مسلمانان هیچ ابزاری جز جنگ برای جلوگیری از فشار و اذیت و به منظور دفاع از دین نداشتند. از این رو جنگ مقدس که جهاد نامیده می‌شود برای استقرار و حفظ آزادی مذهب مجاز گردید (Ghorban Nia, 2000). از عبارات و کلمات مشهور فقیهان امامیه چنین برداشت می‌شود که جنگ و جهاد را حالت عادی و اصل در روابط با کفار می‌دانند و تنها در صورت عدم قدرت و اقتضای مصلحت ممکن است ترک گردد؛ ولی با مراجعه به پاره‌ای از آیات قرآن کریم، همچنین سیره و رویه عملی پیامبر اکرم(ص) می‌توان ادعان نمود که حالت اولی و اصلی در روابط

عاطفی، از دیگر مبانی مسئولیت بیت‌المال در پرداخت دیه است، که از دیدگاه فقهی مورد تایید و داوری قرار گرفته که در این خصوص اصول آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد:

اصل پاسخگویی هر شخص در برابر عمل خویش و عدم جواز مؤاخذه اشخاص ثالث به دلیل عمل ارتكابی توسط غیر، که از آن با نام اصل شخصی بودن مسئولیت یاد می‌شود، اصلی شناخته شده و مقبول است. با وجود این، مواردی همچون مسئولیت بیت‌المال در پرداخت دیه از این اصل، مستثنی شده است.

هرگاه در اثر خطای قاضی، شخصی به ناحق به قتل رسد یا متحمل خسارت جانی گردد، در صورتی که این خطا ناشی از تقصیر قاضی نباشد، دیه مقتول یا متضرر از حکم از بیت‌المال پرداخت می‌شود؛ هرگاه شخصی در اثر ازدحام جمعیت کشته شود، دیه از بیت‌المال پرداخت می‌شود. خونبهای شخصی را که قاتل او شناسایی نشده است، بیت‌المال می‌پردازد (Taghipour, 2017). علاوه بر موارد فوق، هرگاه شهروند غیرمسلمان اهل ذمه‌ای، مرتکب قتل خطای محض شود و خود ناتوان از پرداخت دیه باشد، هرگاه قاتل عمد پس از ارتکاب قتل متواری شود و خود و بستگانش مالی نداشته باشند، نیز هرگاه شخصی که مرتکب قتل خطای محض شده، فاقد عاقله باشد و یا عاقله او غیرمتمکن باشند، همچنین هرگاه مأموری در مسیر وظایف قانونی خود تیراندازی کند و شخص محقون‌الدمی را به قتل برساند، پرداخت دیه بر عهده بیت‌المال خواهد بود که در صورت پذیرش، می‌تواند آرای داوری را بر این قضیه حکم می‌نمایند، پوشش دهد.

اسلام برای حفظ حیات انسان، اهمیت بسزایی قائل است تا جایی که کشتن یک انسان محقون‌الدم را همسان با کشتن تمامی افراد روی زمین و همردیف با نابودی نسل بشر می‌داند. (مائده: ۳۲) علاوه بر آن، در اسلام قتل عمدی انسان بی‌گناه، مجازات اخروی بی‌پایان، خشم و لعن خداوند را به دنبال دارد. (نساء: ۹۳) قابل پیش بینی است که در چنین مکتبی خون مسلمان تا چه اندازه

اسلامی با دیگر ملل بر مبنای تفاهم و مسالمت استوار است نه بر پایه جنگ. البته بعضی از جنگهای صدر اسلام همچون جنگ بدر و احد در نگاه نخست با اصالت صلح در روابط بین‌الملل اسلام با کفر مطابقت ندارد ولی تحقیق و بررسی تاریخی نشان می‌دهد که تمامی آن‌ها جنبه دفاعی داشتند (Ali Mansour, 2012). در فقه اسلامی برای جنگ، احکام دقیق، عادلانه و انسان‌دوستانه‌ای مقرر شده است که در بعد انسانی و جنبه‌های بشردوستانه در زمان معاصر خود، همتایی نداشته و تنها محتوای آن با حقوق بشردوستانه عصر حاضر در حقوق بین‌الملل مدرن قابل مقایسه است. حقوق بشردوستانه را می‌توان یکی از عناصر ذاتی و اصولی بنیادین نظام حقوق اسلامی دانست که دارای مفهومی ژرف و جذاب است و آثار اجتماعی حکمیت را گوشزد می‌کند.

ادله و براهین مختلفی در توجیه و تفسیر پرداخت دیه از بیت‌المال که از مصادیق روشن مسئولیت ناشی از عمل غیر است، بیان شده است. حال اگر در رای داوری به پرداخت دیه هم حکم شود، مبانی فقهی وجود دارد که از این نظر حمایت می‌کند. مهم‌ترین مبنای این مسئولیت در متون روایی و فقهی، قاعده "لا یبطل دم امری مسلم" یا هدر نرفتن خون مسلمان، شناخته شده است. قاعده "الضمان بالخراج" یا تلازم بین انتفاع از نتایج یک شیء با پرداخت خسارات به وجود آمده از طرف آن، را می‌توان مبنای دیگری برای مسئولیت بیت‌المال بر شمرد که مورد تصریح روایات قرار گرفته است.

ظاهراً فقهای اهل سنت، حدیثی که به صراحت بر عمومیت قاعده دلالت کند، نداشته‌اند و به همین خاطر است که شافعی و دیگران برای این قاعده، هیچ‌گاه به عبارات مذکور در بالا استناد نکرده‌اند، بلکه از احادیثی که از پیامبر (ص) درباره برخی اعضا آمده است، کلیت قاعده را به طور اجمال استفاده نموده‌اند.

قصور حکومت در ایفای وظایف خویش که منجر به بروز حادثه و جنایتی شده و وجود برخی از ملاحظات اجتماعی، سیاسی و

دارای ارزش و احترام باشد. برای آشنایان به فقه و احکام شرع، مسئله اهمیت خون مسلمان روشن و مبرهن است. در این باره روایات متظافری وجود دارد که تنها به ذکر حدیثی از پیامبر اکرم (ص) بسنده می‌شود. در روایتی از پیامبر اسلام رسیده است: خدایی که مرا به حق به رسالت مبعوث نمود، اگر تمام اهل آسمان و زمین در قتل مسلمانی شرکت نمایند و یا راضی به آن عمل باشند، خداوند همگی آن‌ها را با صورت در آتش خواهد افکند (صفار، ۲۹، ۱۳۷۶). در اسلام، جان مسلمانان - به استثنای فرق مهدورالدمی چون نواصب و خوارج - و بلکه تمامی انسان‌ها - به جز کفار حربی - دارای احترام است و حتی الامکان نباید خونی بر زمین ریخته شود و اگر ناگزیر چنین امری به وقوع پیوست، باید به نحو مقتضی جبران گردد. جبران قتل نیز به این است که اگر قاتل عمداً اقدام به چنین کاری کرده است، اولیای دم، اختیار دارند که طعم مرگ را به قاتل بچشانند و او را قصاص نمایند و اگر قاتل در عمل خود تعمدی نداشته است، باید در عوض خونی که بر زمین ریخته است دیه بپردازد. در چنین مواردی هرگاه قاتل یا بستگانش توانایی پرداخت دیه را نداشته باشند، باید بیت‌المال دیه را بپردازد تا خون مسلمانی پایمال نشود. روایات متعددی از اهل بیت (ع) در خصوص هدر نرفتن خون مسلمان وارد شده است. تأکید تمامی روایات مذکور بر این نکته است که خون مسلمان تحت هیچ شرایطی نباید پایمال شود. تعداد این روایات به حدی است که نیازی به بررسی سند آن‌ها وجود ندارد. ذیلاً نمونه‌ای از این روایات از نظر می‌گذرد: در روایت صحیح ابوبصیر از امام صادق (ع) چنین آمده است: "اگر جسد شخصی در بیابان یافت شود، دیه او از بیت‌المال پرداخت می‌شود. همانا امیرالمؤمنین (ع) همیشه می‌فرمود: خون مسلمان هدر نمی‌رود." (Qomi & Elahi Khorasgani, 2009) که نشان دهنده نقش حکمیت و آثار اجتماعی آن است.

تعلیلی که در ذیل روایات فوق آمده است، یعنی عبارت "لایبطل (لایطل) دم امری مسلم" اطلاق دارد و حاکی از هدر نرفتن خون مسلمان است؛ خواه این خون مربوط به نفس باشد یا عضو. لیکن از آنجا که موضوع روایات مذکور قتل است، ممکن است، این شبهه را به وجود آورد که مقصود از "دم" یا خون در روایات مذکور، "جان مسلمان" است، نه اعضا و منافع او؛ لذا در جراحات و مانند آن بیت‌المال، مسؤولیتی ندارد (Raoufian Naeini & Ebrahimi, 2018) اما باید گفت که چنین برداشتی از روایات، نادرست است؛ به دلیل اینکه اولاً: اگرچه موضوع روایات مزبور در ارتباط با قتل است، لکن مقتضای عموم تعلیلی که در ذیل روایات مذکور وارد شده است، آن است که مطلق خون نباید؛ هدر رود، خواه مربوط به نفس باشد یا اعضا، جوارح و منافع. به بیان دیگر، لفظ "دم" به معنای مطلق خون است و مقید کردن آن به "دم النفس" محتاج به دلیل است. ثانیاً: این ادعا که "هدر نرفتن خون" اختصاص به قتل نمی‌یابد و در جراحات و "مادون النفس" نیز جریان دارد، بر مبنای روایاتی است که "در آن به هدر نرفتن خون" تأکید شده است، بدون آنکه موضوع روایات مذکور "قتل" باشد. روایاتی که دلالت بر پایمال نشدن خون مسلمان دارد، به حدی شایع است که مضمون آن به صورت یک قاعده فقهی با نام "قاعده لایبطل دم امری مسلم" درآمده است. مقصود از این قاعده بیان اهمیت خون مسلمان از جهت ساقط نشدن دیه مقتول است. نتیجه قاعده مذکور آن است که هرگاه قاتل، معلوم نباشد و یا اگر قاتل معلوم است؛ امکان گرفتن دیه از او به دلیل متواری بودن، فقر یا مورد دیگری وجود نداشته باشد، پرداخت دیه مقتول بر عهده بیت‌المال قرار می‌گیرد؛ زیرا در غیر این صورت خون مقتول پایمال می‌گردد و می‌توان استنباط نمود که اگر در این خصوص رفع اختلاف به داوری رود، حکم پرداخت دیه از بیت‌المال، با توجه به شرایط خاصی که ذکر شد، قابل پرداخت است. علاوه بر مواردی که به صورت پراکنده در بندهای فوق مورد اشاره قرار

گرفت، در جای جای مباحث فقهی، قاتل، متلف، عاقله و بیت المال به استناد "قاعده لایبطل" مکلف به پرداخت دیه شده‌اند که می‌تواند، مورد حکم داوری و حکمیت قرار گیرد و به توسعه آثار اجتماعی کمک کند.

داوری با کارکردهای جدید، بدون تردید پدیده‌ای مرکب و چند بُعدی است. این گونه عقد در پیشینه فقه، نظری کم‌نظیر است، اما این که این ابعاد همواره تمامی موارد آن را همراهی می‌کند تا تغییر اصل عنوان ماهوی باشد، یا تنوع از حیث کارکردهای بیرونی است که از ماهیت خارج و در افراد و حالات آن تغییر حاصل گردیده است، مسئله‌ای است که تحقیق مبنایی را هماهنگ با تحقیق میدانی می‌طلبد: قاعده «نفی سبیل»، از قواعد اصولی و کلیدی فقهی است که حوزه‌های ارتباطی مسلمانان و کافران را به گونه‌های متفاوت در برمی‌گیرد. مفاد این قاعده، نفی هرگونه سلطه و غلبه در تشریع و مقام جریان احکام است. در قوانین اسلام هیچ‌گونه حکمی که به سبب آن زمینه و موجب شود که برای کافران راهی تفوق‌گونه ایجاد شود، وضع و جعل نشده است. مستند این قاعده، آیه شریفه است: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (Raoufian, 2018). ظاهر آیه نفی سبیل، این است که خداوند متعال در فضای تشریع، حکمی که موجب شود به خاطر اجرای آن سلطنت و قدرتی برای کافران به ضرر مسلمانان حاصل شود، تشریع نفرموده است. مدلول آیه شریفه، ناظر به مقام جعل احکام است و نتیجه آن، حاکم بودن قاعده نفی سبیل بر سایر دلایل احکام شرع است. در نتیجه دلایلی که دربردارنده بیان احکام شرعی است، محدود به مواردی است که سلطنت و قدرتی برای کافران نسبت به مسلمانان ایجاد ننماید. قاعده نفی سبیل در دوران جدید حوزه‌های متنوع فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تعامل مسلمانان با کافران را شامل می‌شود. البته برخی از مفسران مراد از «سبیل» نفی شده در آیه را، به قرینه فراز قبل که می‌فرماید: «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، حجیت در روز قیامت

دانسته‌اند (Tamimi Amadi, 2014). بر این نظر به روایتی از امام علی (علیه السلام) نیز استناد شده است شخصی از مفهوم آیه سؤال نمود که آیا سخن خداوند متعال که راهی برای تسلط کافران بر مسلمانان قرار نداده است، «چگونه» آنان بر ما جنگ نموده و بر ما پیروز می‌شوند؟ امام در پاسخ می‌فرماید: «خداوند در روز قیامت داوری می‌نماید، آنان در قیامت بر شما تسلطی ندارند. تردیدی نیست که تفسیر امام (علیه السلام) در بیان برخی مصادیق که متفاهم عرفی است، با عمومیت مراد منافات ندارد و سبب نمی‌شود تا از ظهور لفظ خارج شده و مورد توجه قرار نگیرد. بیان مصادیق، به صورت طبیعی از باب تطبیق مفهوم بر خارج، امری پذیرفته است و بر عمومیت ظهور آسیب نمی‌رساند، و ظهور به حجیت خود باقی است. قاعده نفی سبیل، با روایت و ظهور روشنی که دارد، بر نفی هرگونه تسلط و غلبه کافران بر مسلمانان دلالت می‌کند و این شامل دنیا و آخرت می‌شود، در دنیا هرگونه تفوق و برتری در حوزه قانون و حکم را شامل می‌شود و در آخرت نیز غلبه حجت و برهان. البته این که هم‌اکنون در حوزه قضایی بین‌المللی، نشانه‌هایی از برتری در روابط قضایی بر مسلمانان دیده می‌شود، این حکایت‌گر نوعی سبیل و سلطه است که خداوند آن را نفی نموده و نمی‌پذیرد، ترسیم این موقعیت البته بدون نظر به روابط حوزه‌های قضایی با سیستم‌های حاکم و نظام‌های حکومتی است که عموماً در برابر اسلام و مسلمانان دارند. ساختار موجود مجامع قضایی جهانی، قطع نظر از قوانین جاری و حاکم بر آن‌ها و شرایط سیاسی، غیر حقوقی بیرونی و درونی آن‌ها فی نفسه، از مصادیق سلطه کافران است. این همان راه غلبه و سبیلی است که براساس دستور خداوند باید نفی و طرد شود. زمینه علمی انجام این دستور الهی، نگاهی نو به قاعده نفی سبیل و پژوهشی نوین می‌طلبد. ترکیب هیئت‌ها، ملیت قضات و تعداد آنها، بخشی از ساختار مجامع قضایی است که سلطه کافران را در قالب حقوقی، قابل توجیه می‌سازد و مشروعیت می‌بخشد.

مجامع حقوقی جهانی، لازم است با رویکرد به حدیث تحقیقی نوین تدوین و ارائه گردد.

قاعده نفی سبیل، راه هرگونه سلطه و غلبه را نفی می‌کند، اما صدر حدیث نبوی «الاسلام یعلو ولا یعلی علیه» مرحله بالاتری را ارائه می‌دهد، برتری اسلام همان تفوق و برتری است که قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ هُوَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ، در مادر و اصل کتاب‌ها نزد ما بلندپایه و استوار است» (Raoufian, 2018). بنابراین علو و برتری دین که ماهیت قرآن است، در نزد مردم باید مشهود باشد، و بروز و ظهور این علو، ارائه قوانینی است که در برابر قوانین جعل شده از سوی منکران و مخالفان، برتری و علو را به اثبات برساند. البته بررسی ابعاد جامع این حدیث، پژوهشی مستقل و فرصتی دیگر می‌طلبد. تردیدی نیست که برتری ثبوتی اسلام، اقتضا دارد نمادها، و احکام آن در مقام اثبات نیز ارائه شود. بیان برتری ثبوتی، مقدمه اظهار برتری اثباتی است، و برتری اثباتی تحقق نمی‌پذیرد تا این که احکام اسلام مورد به مورد در ابواب مختلف ارائه شود. برتری احکام به ویژه در عرصه‌ها و مسائلی که غیرمسلمانان به اظهار نظر پرداخته و دیدگاه‌های بشری را در قالب‌های مختلف بر کرسی‌های اجرایی جای داده‌اند، اولویت دارد. بنابر مفاد حدیث نبوی یادشده، آثار اجتماعی گسترده تر حکمیت در حقوق کیفری ایران را بیان می‌کند.

نتیجه‌گیری

در متون فقهی اگر قاضی تحکیم را همان داور تلقی کنیم، به نظر برخی از فقها، نهاد داوری دارای ماهیت مختلط است؛ طبق این نظر قاضی تحکیم (داور)، کسی است که در ابتدا برای قضاوت نصب نشده؛ بلکه در صورت تراضی اصحاب دعوا، حق قضاوت دارد و تراضی آن‌ها با توجه به اجازه شارع مقدس به چنین توافقی به وی حق اعمال ولایت می‌دهد. مبنای حقوق در اسلام دانسته شود، بدون تردید باید پذیرفت که در حقوق اسلامی، حقوق بشر

تدوین قوانین خاص داوری در مجموعه‌های قضایی در کشورهای جهان، نشانه‌های ظهور و بروز غلبه حقوقی بر مسلمانان است. ارجاع اختلافات مسلمانان و دولت‌های اسلامی با غیرمسلمانان، به دادگاهی که اکثریت آنان را غیرمسلمان تشکیل داده و قوانین حقوقی آن نیز بر مبنای قوانین و احکام غیراسلامی بنا نهاده شده است، از مواردی است که قاعده نفی سبیل برخلاف آن حکم می‌نماید. حوزه پژوهش‌های نوین در تحلیل محتوای قاعده نفی سبیل، با نظر علمی به مصادیق خارجی آن و عرصه اختلافات حقوقی مسلمانان با پیروان ادیان و مذاهب مختلف، گسترده است، که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

- داوری در اختلافات با دولت‌های غیراسلامی

- داوری در اختلافات حقوقی با دولت‌های اسلامی در دوران اشغال غیرمسلمانان،

- داوری در اختلافات مسلمانان با شرکت‌های چندملیتی پیروان ادیان مختلف،

- داوری در اختلافات با سازمان‌ها و مجامع ترکیبی مسلمان و غیرمسلمان

که همگی موارد بر نقش حکمیت و آثار اجتماعی آن از نظر فقه امامیه اشاره می‌کند.

حدیث «الاسلام یعلو ولا یعلی علیه» این حدیث نبوی، از احادیث مشهور است: «عنه (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) الاسلام یعلو ولا یعلی علیه، والکفار بمنزلة الموتی لا یحجبون ولا یورثون، اسلام والا و برتر است و چیزی بر او برتری نمی‌یابد، کافران همانند مردگان می‌باشند نه - از چیزی - همانند ارث مانع می‌شوند و نه خود ارث می‌برند». حدیث از نظر سند، موثق الصدور و مورد پذیرش و عمل فقها قرار گرفته است. محتوا و مدلول حدیث نبوی و کلام ایشان، برتری را برای اسلام در همه حوزه‌ها ابلاغ نموده است (Abbasi, 2003). با توجه به حضور قوانین داوری در

مرتبط با حکمیت هم از نظر شرعی و هم نیازهای حقوقی جامعه معاصر مرتفع گردد و از منظر اجرایی نیز پیشنهاد می‌گردد که فقها و حقوق دانان، مبحث حکمیت را در قالب نظریه‌های فقهی به روز هم در عرصه توسعه قوانین موجود و هم ارائه نظریه‌های مشورتی مرکز حقوقی قوه قضاییه تجهیز نمایند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

In Islamic jurisprudence, arbitration (*ḥukmiyyat*) has traditionally been addressed only tangentially, often relegated to the margins of judicial discourse. However, this study elevates arbitration from its marginal status by examining its social effects and legal relevance within the framework of Iranian criminal law, particularly from the perspective of Shiite jurisprudence. The strategic necessity for the judiciary to find alternative mechanisms for crime prevention and offender rehabilitation has provided a fertile ground for reassessing the role of arbitration. The concept of restorative justice—emphasizing reconciliation and victim-offender dialogue—has emerged globally as a response to the perceived inefficacies of adversarial and punitive systems. Similarly, in the Islamic legal tradition, reconciliation (*iṣlāḥ dhāt al-bayn*) is not only encouraged but seen as superior to other acts of worship, which offers a religious and moral foundation for integrating arbitration into criminal procedure (Sadeghi, 2005). Iranian legal reforms, particularly the 2013 Criminal Procedure Code and the 2016 Mediation Regulations, have taken significant steps toward institutionalizing mediation and arbitration within the criminal justice system. These reforms are designed to address the

نیز مورد عنایت قرار گرفته است؛ زیرا بدون آن، تحقق عدالت اجتماعی به عنوان مبنا و هدف غیرممکن است. حکمیت آثار اجتماعی قابل توجهی دارد مثلاً باعث ایجاد پیمان حکمیت در قالب حقوق کیفری با اهل ذمی و مستأمنین می‌گردد؛ حقوق جنگ و حقوق در جنگ توسعه می‌یابد، در توجیه و تفسیر پرداخت دیه از بیت‌المال برای مردم نقش دارد؛ و باعث توسعه اجتماعی قواعدی مثل "لایبطل (لایطل) دم امری مسلم" و «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» می‌گردد. پیشنهاد می‌گردد که مبانی فقهی مرتبط با حکمیت در فقه پویا مورد بازنگری اساسی قرار گیرد تا راهکاری

inefficiency of the judiciary and the growing volume of minor criminal cases. Shiite legal thought provides a supportive basis for these reforms, where the sanctity of life and property, the differentiation between *ḥuqūq al-nās* (rights of people) and *ḥuqūq Allāh* (rights of God), and the scriptural mandate for reconciliation all underscore the potential of arbitration to serve as both a procedural and ethical tool.

The jurisprudential foundation of arbitration in Islamic law is found not only in general legal theory but also in specific rulings regarding criminal matters, including *ḥudūd*, *qisās*, and *diyāt*. The Shiite tradition, for instance, acknowledges the division between offenses that harm the collective order (*ḥuqūq Allāh*) and those that primarily concern private individuals (*ḥuqūq al-nās*). This distinction is critical in determining the legitimacy of third-party mediation. In *ḥuqūq al-nās* cases—such as murder or bodily harm—Islamic teachings often urge forgiveness, monetary compensation, or reconciliation rather than retribution. This is evident in scriptural passages that advocate peace and compassion, as well as in the prophetic traditions that commend those who mediate between disputants. Notably, the principle that “the blood of a Muslim shall not be spilled in vain” (*lā yubṭal damu imri’in muslim*) is central to

the justification of public compensation when private mechanisms fail (Raoufian Naeini & Ebrahimi, 2018). In cases where the offender is unknown, indigent, or otherwise incapable of restitution, Shiite jurisprudence allows the public treasury (bayt al-māl) to cover the cost of diyah (blood money), reinforcing the ethical imperative to prevent the waste of innocent life and to maintain social equilibrium. Arbitration, then, is not a foreign imposition but an Islamic instrument deeply rooted in the tradition's concern for justice, mercy, and community cohesion.

The inclusion of non-Muslim residents—namely dhimmīs (permanent non-Muslim residents) and musta'minīn (temporary protected persons)—within the scope of arbitration agreements demonstrates the expansive potential of arbitration in a pluralistic society. Historically, Islamic jurisprudence recognizes both categories as entitled to protection and legal recognition under Islamic governance (Abdulkarim, 1976). While dhimmīs enjoy near-parity with Muslim citizens under the jizyah compact, musta'minīn are also bound to respect the laws of the host state during their temporary stay. The scope of arbitration in criminal matters with these populations can be grounded in shared ethical principles and international norms. In contemporary contexts, cross-border and interfaith arbitration may further rely on treaty law and customary international law, a possibility acknowledged in Shiite jurisprudence's compatibility with the International Criminal Court's reliance on treaties and customs. This approach challenges the binary of Islamic versus secular legal traditions and opens space for hybrid legal instruments. Furthermore, the doctrine of ḥukmiyyat intersects with international humanitarian law, particularly regarding rights and conduct during warfare. Islamic teachings on warfare underscore principles of necessity, proportionality, and non-combatant

immunity—concepts that parallel modern humanitarian standards and reinforce the ethical basis of arbitration in conflict and post-conflict situations (Ghorban Nia, 2000).

From the perspective of legal sociology, arbitration functions as more than a dispute resolution mechanism; it becomes a vessel for restoring social order and enacting communal ethics. The revival of arbitration in criminal law signals a return to Islamic legal sensibilities that favor conflict resolution over punishment. In this regard, the principle of al-Islām ya'lū wa lā yu'lā 'alayh (Islam is superior and nothing surpasses it) becomes relevant not as a dogmatic assertion but as an endorsement of Islam's ethical and legal sufficiency (Abbasi, 2003). The principle mandates that Muslims avoid submitting to foreign legal hegemony that contradicts Islamic values—a concern especially salient in international arbitration forums dominated by non-Muslim jurisdictions. Similarly, the principle of nafi al-sabīl (denial of domination) articulated in Qur'an 4:141 prohibits any legal structure that permits non-Muslims to assert superiority over Muslims in legal matters (Raoufian Naeini & Ebrahimi, 2018). These foundational principles are not intended to foster isolationism but to ensure legal self-determination and the ethical autonomy of Muslim communities. In light of this, incorporating arbitration within Iranian criminal law, based on Islamic jurisprudence, is a strategic act of both legal reform and religious fidelity. It reasserts indigenous jurisprudence against the backdrop of global legal convergence, preserving ethical identity while promoting procedural innovation.

The implications of arbitration extend further into doctrinal and institutional domains, particularly regarding the doctrine of liability and compensation. For instance, Islamic jurisprudence includes doctrines that allow the state to assume financial responsibility in cases where the offender cannot pay

compensation. Whether due to the absence of a known perpetrator, indigence, or procedural failure, the public treasury becomes the guarantor of justice (Taghipour, 2017). This not only affirms the sanctity of life but institutionalizes collective responsibility, a concept deeply embedded in Shiite theology and jurisprudence. The expansion of such principles through arbitration decisions allows the justice system to address victim grievances, restore public trust, and maintain societal harmony. Moreover, the acceptance of such mechanisms in arbitration awards demonstrates that arbitration can function as a legitimate judicial tool, capable of dispensing not only procedural justice but substantive equity. This is especially crucial in societies where systemic inequality, distrust of legal institutions, or historical grievances have alienated segments of the population from formal justice. Arbitration, in such cases, serves as a bridge between religious legitimacy and legal pragmatism.

In addition to doctrinal alignment, the use of arbitration reflects an adaptive jurisprudential strategy. It accommodates the complexities of modern life without sacrificing theological principles. Shiite scholars have emphasized that where the state cannot guarantee justice due to institutional limitations, alternative mechanisms such as arbitration may fulfill this void without breaching religious doctrine. This underscores the dynamic nature of Islamic jurisprudence (ijtihād), which prioritizes objectives of Sharia (maqāṣid al-sharī'a) such as the preservation of life, intellect, property, and religion. In fact, arbitration may be seen as a concrete manifestation of the maqṣad of justice ('adl) in its broader sense. Furthermore, by institutionalizing arbitration, the state also provides avenues for integrating civil society into the criminal justice process. Victims, offenders, and community members gain a voice in the process, reinforcing accountability and reconciliation. Such

involvement deepens democratic participation and enriches the moral fabric of society. The educational and deterrent functions of arbitration also contribute to its social value, creating norms of accountability and dialogue rather than adversarial confrontation.

In conclusion, the social effects of arbitration in Iranian criminal law, as examined through the lens of Shiite jurisprudence, reveal a nuanced and powerful tool for legal and ethical transformation. Far from being a marginal or subsidiary concept, arbitration emerges as a central mechanism for actualizing justice, preventing crime, and rebuilding community ties. It allows for procedural flexibility, religious conformity, and social healing. Whether through compensating victims, reintegrating offenders, or affirming communal ethics, arbitration functions as a jurisprudential innovation aligned with both tradition and modernity. It bridges gaps between state and society, law and ethics, punishment and forgiveness. As such, arbitration not only revitalizes Islamic legal principles in practice but also lays the groundwork for a more inclusive and compassionate system of criminal justice.

References

- Abbasi, M. (2003). *New Horizons of Restorative Justice in Criminal Mediation*. Daneshvar Publishing.
- Abdulkarim, Z. (1976). *Ahkam Al-Dhimmiyin wa Al-Musta'minin fi Dar Al-Islam*. Al-Risalah Foundation.
- Ali Mansour, A. (2012). *Introduction to Legal Sciences and Islamic Jurisprudence: Comparisons Between Sharia and Law* ED - 2.
- Ghorban Nia, N. (2000). Fiqh and International Law. *Journal of Fiqh and Law*(15).
- Montazeri, H. A. (1987). *Studies in the Guardianship of the Jurist and Islamic State Jurisprudence* (Vol. 2).
- Mousavi Khoe'i, S. A. (1981). *Mabani Takmelat Al-Minhaj Jawahir Al-Kalam fi Sharh Sharaye' Al-Islam* (Vol. 1). Dar Al-Zahra Publishing Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi Publishing.
- Qomi, A., & Elahi Khorasgani, A. A. (2009). *Safinat Al-Bihar wa Madinat Al-Hikam wa Al-Athar* (Vol. 2). Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi Publishing.

- Raoufian Naeini, H., & Ebrahimi, S. (2018). Analysis of the Institution of Mediation: A Comparative Study Between Iranian and French Law. *Quarterly Journal of Private and Criminal Legal Research*(39).
- Sadeghi, M. H. (2005). Decriminalization in Islamic Criminal Law. *Specialized Journal of Theology and Law*(15).
- Taghipour, B. (2017). The Responsibility of Arbitrators in Iranian Law and Some Other Countries. *Article 4, 5*(1).
- Tamimi Amadi, A. b. M. (2014). *Ghorar Al-Hikam wa Dorar Al-Kalem*. Imam Asr Publishing.
- Toyserkani, M. N. b. A. *Le'ali Al-Akhbar* (Vol. 2). Maktaba Al-Alama Publishing.
- Tusi, A. (2000). Characteristics of Criminal Law in IslamJO - Monthly Journal of Judiciary. 4(19).