هُوَ الْعَلِيمُ الْفَتَّاحُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

دیه پژوهی

عنوان و نام پدیدآور : دیه پژوهی: سخنرانی‌ها، مقالات، مصاحبه‌ها و مأخذشناسی اولین نشست از سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی/تدوین دبیرخانه سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی، موسسه فرهنگی فقه‌الثقلین.

مشخصات نشر : قم: فقه الثقلین، ۱۳۹۷.

مشخصات ظاهری : ۸۴۸ ص.

شابک : 978-600-5280-71-5

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : کتابنامه: ص. ۷۸۳- ۸۴۸.

عنوان دیگر : سخنرانی‌ها، مقالات، مصاحبه‌ها و ماخذشناسی اولین نشست از سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی

موضوع : دیات

موضوع : Blood money (Islamic law)

شناسه افزوده : مرکز مطالعات و تحقیقات فقه الثقلین

شناسه افزوده : نشست فقه‌پژوهی. دبیرخانه

رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۷ BP ۱۹۵/۷/د۹

رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۵

شماره کتابشناسی ملی : ۵۴۷۱۹۳۱

کتابخانه تخصصی فقه و اصول
شماره ثبت: ۵۸۲۹۸
ردیف کتاب:

دیپژوهی

سخنرانی‌ها، مقالات، مصاحبه‌ها و مأخذشناسی

اولین نشست از سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی

تدوین
دبیرخانه سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی
مؤسسه فرهنگی فقه‌الثقلین
پاییز ۹۶. قم

انتشارات فقه الثقلین

دیپژوهی

سخنرانی‌ها، مقالات، مصاحبه‌ها و مأخذشناسی
اولین نشست از سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی

تدوین: دبیرخانه سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی
مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین

ناشر: انتشارات فقه الثقلین
لیتوگرافی: نویس ■ چاپ: زمزم
نوبت چاپ: اول / بهار ۱۳۹۸
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
شابک: ۵ ـ ۷۱ ـ ۵۲۸۰ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
نمامـــی حقوق برای ناشـــر محفوظ است

دفتر مدیریت: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه ۳۷، کوچه پنجم (ناصر)، پلاک ۱۶۲
کدپستی: ۴۷۶۶۴ - ۳۷۱۳۷ / صندوق پستی: ۹۶۷-۳۷۱۸۵
تلفن: ۸ ـ ۳۷۸۳۵۱۰۱ (۰۲۵) / نمابر: ۳۷۸۳۵۱۰۹ (۰۲۵)

دفتر نشر و پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه اول، واحد ۱۳۴
کدپستی: ۹۹۹۶۵ ـ ۳۷۱۵۶ / صندوق پستی: ۵۵۷ ـ ۳۷۱۸۵
تلفن: ۳۷۸۳۵۰۹۰ (۰۲۵) / نمابر: ۳۷۸۳۵۰۹۱ (۰۲۵)

وب سایت: www.feqh.ir / پست الکترونیکی: info@feqh.ir

فهرست مطالب

- **پیشگفتار** ۲۱
- **گزارشی از برگزاری نشست فقه پژوهی** ۲۴
  - مرحله اول ۲۴
  - مرحله دوم ۲۵
  - مرحله سوم ۲۶
- **قدردانی دبیر نشست فقه‌پژوهی جناب حجت الاسلام والمسلمین بیگی** ۲۹

بخش اول: سخنرانی‌ها / ۳۳

- **نهاد اجتهاد و نوآوری‌ها، آیت الله العظمی صانعی** ۳۵
  - قدردانی از سخنران افتتاحیه نشست ۳۶
  - روش فقهی امام خمینی و مروری بر اندیشه‌های فقهی برخی فقها در گذر زمان ۳۸
  - اجتهاد شهید ثانی و استفاده دهگانه از روایت هند ۴۱
  - نمونه‌ای از اجتهادات مقدّس اردبیلی در افطار صوم و اعطای صدقه ۴۳
  - اجتهاد امام خمینی در مسأله بیع مصحف به اجانب ۴۴

اجتهاد امام خمینی در مسأله بیع سلاح به اجانب ۴۵
شعاع نفوذ خبر واحد در استنباط احکام ۴۶
مفهوم کفر و کافر ۴۷
تجلیل از مقام مرحوم آیت‌الله هاشمی رفسنجانی ۵۰
■ **اجتهاد مستمر شیعی در رویارو یی با مسائل عصر حاضر، آیت الله سید مصطفی محقق داماد** ۵۲
نهاد اجتهاد ۵۲
آموزش قرآن در روش اجتهاد ۶۱
اجتهاد در اخبار واصله ۶۷
تفکیک روایات قضایی از روایات فقهی ۷۷
■ **چالش‌های عملی و نظری سیستم دیه، دکتر سید محمود کاشانی** ۷۹
قانون دیات جمهوری اسلامی ۸۰
مشکلات پیش‌روی اجرا ۸۱
چالش‌های پیش‌رو ۸۶
قانون مدنی در ایران ۸۷
■ **حکم دیه؛ شرعی یا سلطانی؟! آیت الله محمد سروش محلاتی** ۸۹
راه حل پیشنهادی ۹۰
تقدیر دیه حکم سلطانی ۹۲
فرق حکم قضایی و حکم حکومتی ۹۶
■ **مسائل دیه در محاکم، دکتر مهدی هادی** ۹۸
دیه اعضا ۱۰۱
دیه اعضای داخلی ۱۰۲
منافع اعضا ۱۰۲

بخش دوم: مقالات / ۱۰۵

■ **دیه در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران و چالش‌های مربوط به آن، حسین مهرپور**.....۱۰۷
چکیده ۱۰۷
واژگان کلیدی ۱۰۸
مقدمه ۱۰۸
دیه در نظام حقوقی ایران و تحولات آن ۱۱۰
۱. دیه یا جبران خسارت بدنی در قوانین قبل از انقلاب اسلامی ۱۱۰
۲. حکم دیه در قوانین موضوعه در نظام جمهوری اسلامی ایران ۱۱۲

۳. تقویم میزان دیه به پول، براساس نظریه رهبری ۱۱۴
۴. برقراری دیه یکسان برای اهل کتاب در سال ۱۳۸۲ ..... ۱۱۶
۵. مساوی‌شدن عملی دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان در حوادث مربوط به وسایل نقلیه موتوری از سال ۱۳۸۷ ..... ۱۱۷
۶. قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ و ویژگی‌های مربوط به دیه ۱۱۸
۷. تعیین مقدار دیه در قانون برخی از کشورهای اسلامی ۱۲۰
نگاهی اجمالی به موضوع دیه در قرآن، حدیث و فقه ۱۲۳
۱. قرآن کریم ۱۲۳
۲. حدیث ۱۲۸
۳. فقه ۱۳۲
اشاره‌ای به نتیجه بحث و وظیفه مهم فقیهان و قانون‌گذاران نظام اسلامی ۱۳۶
نتیجه گیری: ۱۴۱
منابع و مآخذ ۱۴۲
▪ **روزآمد کردن دیه عاقله در فقه اسلامی، سید محمد علی ایازی** ۱۴۴
چکیده ۱۴۴
واژگان کلیدی ۱۴۵
مقدمه ۱۴۵
سابقه تاریخی مسؤولیت عاقله ۱۴۷
مفهوم عاقله در احکام جزایی و کیفری ۱۴۸
جایگاه قرآنی دیه در قرآن ۱۴۹
روایات دال بر دیه عاقله ۱۵۳
نظریه نویسنده ۱۶۱
شبهات نظریه ۱۶۳
کشف ملاک و جهت حکم ۱۶۵
طرح حکمت دیه عاقله در میان نویسندگان معاصر ۱۶۵
پرسشی از ملاک نهایی جعل دیه عاقله ۱۶۹
نتیجه‌گیری ۱۷۲
منابع و مآخذ ۱۷۳
▪ **واکاوی پرداخت دیه‌های متعدد به خاطر جنایت واحد، احمد عابدینی** ۱۷۵
چکیده ۱۷۵
واژگان کلیدی ۱۷۵
مقدمه ۱۷۶
دلالت روایات برحکم اولیه دیه ۱۷۶

اشکال و پاسخ آن ۱۷۸
اشکال و پاسخ آن ۱۸۰
نتیجه گیری ۱۸۳
منابع و مآخذ ۱۸۳
■ **ضرورت برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان در نظام اسلامی، سید ابوالفضل موسویان** ۱۸۴
چکیده ۱۸۴
واژگان کلیدی ۱۸۵
مقدمه ۱۸۵
دیدگاه فقهای اهل سنت در مورد دیه غیر مسلمانان ۱۸۵
دیدگاه فقهای شیعه در مورد دیه غیر مسلمانان ۱۸۶
ادله فقهای شیعه ۱۸۷
روایات ۱۸۷
۱. روایات هشتصد درهم ۱۸۸
۲. روایات تفاوت بین ذمیان ۱۹۰
۳. روایات تساوی دیه ۱۹۰
دیدگاه فقها در جمع بین روایات ۱۹۲
۱. طرفداران نظریه مشهور (هشتصد درهم) ۱۹۲
۲. طرفداران نظریه تفاوت دیه ذمیان ۱۹۵
۳. طرفداران نظریه تساوی دیه مسلمان با غیر مسلمان ۱۹۶
نگاهی به آیه دیه ۲۰۰
تاریخچه دیه ۲۰۳
دیه در دوران کنونی ۲۰۶
نتیجه‌گیری ۲۰۷
منابع و مآخذ ۲۰۹
■ **قانون دیه در جاهلیت و اسلام، محمد تقی فاضل میبدی** ۲۱۱
چکیده ۲۱۱
واژگان کلیدی ۲۱۲
مقدمه ۲۱۲
تاریخچه دیه ۲۱۴
شریعت یهود در حجاز ۲۱۹
عاقله ۲۲۱
پیشینه حکم ۲۲۱

نتیجه گیری ۲۲۶
منابع ومآخذ ۲۲۷
■ **چیستی دیه و آثار آن، عبدالله امیدی فرد** ۲۲۹
چکیده ۲۲۹
واژگان کلیدی ۲۳۰
مقدمه ۲۳۰
دیه در لغت ۲۳۱
دیه در اصطلاح ۲۳۲
الف) دیدگاه جبران خسارت‌بودن دیه ۲۳۲
دلایل طرف‌داران دیدگاه جبران خسارت‌بودن دیه ۲۳۵
مناسبت حکم و موضوع ۲۳۷
کاربرد واژه ضمان در مورد دیه ۲۳۸
عدم وجود عناصر جرم در موارد دیه ۲۳۹
تفاوت‌های موجود میان جزای نقدی و دیه ۲۴۳
ب) دیدگاه مجازات‌بودن دیه ۲۴۴
قرآن ۲۴۵
قوانین ۲۴۵
دیدگاه تفکیک در ماهیت دیه ۲۴۹
دیدگاه ماهیت دوگانه دیه و دلایل آن‌ها ۲۵۰
بررسی و نقد این دیدگاه ۲۵۲
نتایج خسارت‌بودن دیه ۲۵۳
تحلیل اخبار باب دیه ۲۵۴
اخبار مربوط به دیه ۲۵۴
نتیجه‌گیری ۲۵۷
منابع و مآخذ ۲۵۹
■ **احکام دیه در فقه شافعی، جلال جلالی زاده** ۲۶۱
چکیده ۲۶۱
واژگان کلیدی ۲۶۲
مقدمه ۲۶۲
مشروعیت دیه ۲۶۳
موجبات وجوب دیه ۲۶۴
اصل دیه ۲۶۴

وجوب دیه در قتل خطا و شبه عمد ۲۶۵
دیدگاه فقهای اهل سنت در پرداخت دیه جانی ۲۶۵
موارد سنگین شدن دیه ۲۶۶
دیه در قتل عمد ۲۶۷
دیه اعضا ۲۶۷
اقسام اعضا ۲۶۸
دیه زن و مرد ۲۶۸
دیه زن و مرد غیر مسلمان ۲۶۹
دیه جنین ۲۷۰
قسامه ۲۷۰
قتل پس از گرفتن دیه ۲۷۱
ندادن دیه از سوی بیت المال ۲۷۱
دیه به سبب دادزدن ۲۷۱
دیه تصادف دو مرکب سوار ۲۷۱
نتیجه‌گیری ۲۷۲
منابع و مآخذ ۲۷۳
■ **دیه در فقه حقوق بشر، عمادالدین باقی** ۲۷۵
چکیده ۲۷۵
واژگان کلیدی ۲۷۶
مقدمه ۲۷۷
تعاریف ۲۷۸
تعریف دیه ۲۸۰
انتقادات و آسیب‌شناسی دیه ۲۸۳
دیه در قرآن و سنت اجتماع ۲۸۷
ارزیابی و نقد ۲۸۷
نسبت دیه با حقوق بشر ۲۹۸
نتیجه‌گیری ۳۰۰
منابع و مآخذ ۳۰۱
■ **تحلیل و نقد قواعد تسبیب در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، حسین پوربافرانی** ۳۰۴
چکیده ۳۰۴
واژگان کلیدی ۳۰۵
مقدمه ۳۰۵

۱. تعریف تسبیب ۳۰۶
۱-۱. تفکیک «تسبیب محض» از «اجتماع سبب و مباشر» ۳۰۸
۱-۲. ثمره تفکیک بین مباشرت و تسبیب ۳۰۹
۲. اجتماع سبب و مباشر ۳۱۴
۳. جمع مباشرین ۳۱۸
۴. ایجاد یک سبب توسط چند نفر ۳۱۸
۵. ایجاد چند سبب توسط چند نفر ۳۱۸
۵-۱. اسباب ایجادشده در عرض هم ۳۱۹
۵-۲. اسباب ایجادشده در طول هم ۳۱۹
نتیجه‌گیری ۳۲۴
منابع و مآخذ ۳۲۷
■ **ماهیت دیه و ارش، عبدالحلیم قاضی** ۳۲۹
چکیده ۳۲۹
واژگان کلیدی ۳۲۹
مقدمه ۳۳۰
ماهیت دیه و ارش ۳۳۰
اهداف قانون عقوبت و رعایت وضعیت مالی جانی ۳۳۰
استدلال ابوحنیفه در برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان ۳۳۲
قصاص بین مرد و زن، مسلمان و غیر مسلمان، خردسال و بزرگ‌سال ۳۳۳
دلیل جمهور ۳۳۳
قصاص اعضا ۳۳۳
دلیل جمهور ۳۳۴
رفع تعارض بین این روایات در خصوص جریان ربیع ۳۳۴
دیه زن و مرد ۳۳۵
دلایل گروه دوم ۳۳۵
اشکال و پاسخ آن ۳۳۶
فرق تقدیر و تقویم ۳۳۶
آثار صحابه ۳۳۸
نقد کوتاه دلایل گروه اول ۳۳۹
نتیجه‌گیری ۳۳۹
■ **ارش در جنایت، ابراهیم حاجی آبادی ـ ربیع الله کمری** ۳۴۱
چکیده ۳۴۱

واژگان کلیدی ۳۴۲
مقدمه ۳۴۲
معنا و مفهوم ارش ۳۴۳
معنا و مفهوم حکومت ۳۴۷
تعریف جنایات ۳۴۸
دیه ۳۵۰
ماهیت قاعده ارش ۳۵۲
مستندات قاعده ارش ۳۵۴
روایات ۳۵۴
روایات ارش ۳۵۵
قاعده ضمان به اتلاف ۳۵۶
اجماع ۳۵۶
مرجع تعیین و محاسبه ارش ۳۵۷
حاکم، پس از جلب نظر دو نفر عادل ۳۵۷
طرفین دعوا ۳۵۸
نظر امام ۳۵۹
کارشناس ۳۶۰
شیوه‌های محاسبه ارش ۳۶۲
عبد انگاری ۳۶۲
صلح و تراضی طرفین ۳۶۳
نظر امام ۳۶۵
حاکم، پس از جلب نظر دو نفر عادل ۳۶۵
مقایسه‌نمودن با نزدیک‌ترین جنایت دارای دیه معین ۳۶۶
ارش با توجه به مخارج درمان ۳۶۶
محاسبه ارش در قانون مجازات اسلامی ۳۶۶
نتیجه‌گیری ۳۶۹
منابع و مآخذ ۳۶۹
■ **مرجع ضامن پرداخت دیه، بهرام شجاعی** ۳۷۶
چکیده ۳۷۶
واژگان کلیدی ۳۷۶
مقدمه ۳۷۷
دیه در لغت ۳۷۷
جانی ۳۷۹

ضامن جریره ۳۸۰
عاقله ۳۸۱
۱. خاستگاه عاقله ۳۸۲
۲. عاقله در لغت، روایات و فقه ۳۸۵
۳. موارد عاقله ۳۹۱
۴. ضمان جانی یا عاقله ۳۹۷
۵. ضمان وضعی یا تکلیفی عاقله ۴۰۲
۶. تزلزل خاستگاه عاقله ۴۰۶
۷. بیمه و عاقله ۴۰۹
چند نکته ۴۱۰
بیت المال ۴۱۲
منابع و مآخذ ۴۱۵
■ **بازخوانی دیه غیر مسلمان در فقه شیعه، حسنعلی نوریها** ۴۱۸
چکیده ۴۱۸
واژگان کلیدی ۴۱۹
مقدمه ۴۱۹
«دیه» در لغت ۴۲۰
قرآن و دیه ۴۲۱
روایات و دیه غیر مسلمانان ۴۲۲
الف) هشتصد درهم ۴۲۲
ب) چهار هزار درهم ۴۲۳
ج) دیه برابر با مسلمانان ۴۲۳
دیه نداشتن کافر ۴۲۵
نصف‌بودن دیه غیر مسلمان ۴۲۵
دیدگاه‌های فقهای شیعه ۴۲۷
۱. قول مشهور: هشتصد درهم ۴۲۷
۲. چهار هزار درهم ۴۲۸
۳. برابری دیه غیر مسلمان با مسلمانان ۴۲۸
دیدگاه فقهای اهل سنت ۴۲۹
۱. نابرابری دیه غیر مسلمان با مسلمان ۴۳۰
۲. عدم وجود دیه برای غیر مسلمان ۴۳۰
۳. برابری دیه مسلمان با غیر مسلمان ۴۳۰
دیه غیر مسلمانان در قوانین جمهوری اسلامی ایران ۴۳۱

دیدگاه‌های مختلف، دلایل و نقد آن‌ها ۴۳۲
الف) دلایل دیدگاه مشهور ۴۳۳
ب) دلایل برابری دیه غیر مسلمان با مسلمان ۴۳۶
نتیجه‌گیری ۴۴۲
منابع و مآخذ ۴۴۲
■ **بیمه مقدم بر بیت المال در عاقله یا بیمه تبلور تقارن و همرانی، احمد عابدینی** ۴۴۴
چکیده ۴۴۴
واژگان کلیدی ۴۴۵
مقدمه ۴۴۵
تاریخچه ضمانت، حمایت بیمه ۴۴۶
بیمه‌ها شکل نوین ضمان‌ها ۴۴۷
چگونگی کار بیمه ۴۴۹
علل گریز از بیمه در ایران ۴۵۰
شرع و الزام به عقد بیمه ۴۵۲
الف) قرآن مجید ۴۵۲
واژه تعاون ۴۵۷
نقد و بررسی کلام المیزان ۴۶۰
تأکید بر بیمه در روایات ۴۶۱
بررسی ۴۶۲
توضیح ۴۶۳
نتیجه‌گیری ۴۶۵
منابع و مآخذ ۴۶۵
■ **تغلیظ دیه در ماه‌های حرام، سید محمد علی ایازی** ۴۶۶
چکیده ۴۶۶
واژگان کلیدی ۴۶۷
مقدمه ۴۶۷
پیشینه ماه‌های حرام ۴۷۰
تاریخی و جغرافیایی‌بودن حکم تغلیظ دیه ۴۷۴
قلمرو حکم تغلیظ دیه ۴۷۵
قرآن و تغلیظ دیه در ماه‌های حرام ۴۷۶
اقوال فقها ۴۸۰
روایات تغلیظ دیه ۴۸۲

مشکلات اجرای تغلیظ دیه ۴۸۵
ملاک حکم تغلیظ دیه در روایات ۴۸۷
نتیجه‌گیری ۴۹۱
منابع و مآخذ ۴۹۳
■ **دیه در اسلام، بهرام شجاعی** ۴۹۵
چکیده ۴۹۵
واژگان کلیدی ۴۹۵
مقدمه ۴۹۶
موضوع دیه ۴۹۶
دیه در لغت ۴۹۶
دیه در قرآن ۴۹۸
دیه در روایات ۵۰۱
دیه در اصطلاح فقیهان ۵۰۱
واژه‌های مرتبط ۵۰۲
ارش ۵۰۲
حکومت ۵۰۵
پیشینه دیه ۵۰۶
موضوعیت‌داشتن شتر ۵۱۱
تعداد شتر ۵۱۴
ارزش مالی صد شتر ۵۱۶
حکم دیه ۵۱۷
امضایی یا تأسیسی‌بودن دیه ۵۱۷
ویژگی‌های احکام امضایی ۵۱۹
جبرانی یا جزایی‌بودن دیه ۵۲۳
تغلیظ دیه ۵۲۷
روایات تغلیظ ۵۲۸
الهی و دائمی یا حکومتی و موقت‌بودن دیه ۵۳۲
نظریه دائمی‌بودن ۵۳۳
دلایل نظریه دائمی‌بودن ۵۳۴
نظریه موقت‌بودن ۵۳۷
دلایل حکومتی‌بودن ۵۳۷
اعلام صد شتر از موضع قدرت ۵۳۷

تأیید دیات متفاوت ۵۳۸
تغییر موضوع (جایگاه انسان) ۵۳۹
دو رویکرد در استنباط ۵۴۰
لحاظ شرایط اجتماعی ۵۴۴
قضایی‌بودن دیه ۵۴۹
کم‌تربودن غرامت در مسلمان از کافر ۵۵۰
پاسخ به یک اشکال ۵۵۲
عوامل و روش ثابت ۵۵۴
دیه در افق آینده ۵۵۵
وظیفه دولت اسلامی ۵۵۶
حکم دیه زنان ۵۵۷
نتیجه گیری ۵۵۸
منابع و مآخذ ۵۵۹
■ **دیه زن در فقه شیعه، حسنعلی نوریها** ۵۶۲
چکیده ۵۶۲
واژگان کلیدی ۵۶۳
مقدّمه ۵۶۳
پیشینه ۵۶۳
چند نکته ۵۶۳
دیه در لغت ۵۶۴
یادآوری دو نکته ۵۶۴
روایات شیعه ۵۶۶
روایات اهل سنت ۵۶۸
دیدگاه فقهای شیعه ۵۶۹
الف) نصف‌بودن دیه زن. ۵۶۹
ب) تساوی دیه زن و مرد. ۵۷۰
دیدگاه فقهای اهل سنّت ۵۷۱
الف) نصف‌بودن دیه زن. ۵۷۱
ب) مساوی‌بودن دیه زن و مرد. ۵۷۲
دیه زن در قوانین جمهوری اسلامی ایران ۵۷۲
دلایل هر کدام از دیدگاه‌های متفاوت ۵۷۴
ادلّه نصف‌بودن دیه زن ۵۷۴
دلایل تساوی دیه زن و مرد ۵۸۰

یادآوری چند نکته ۵۸۴
۱. تبعیض یا تفاوت ۵۸۴
۲. تفاوت براساس نقش‌های متفاوت اقتصادی ۵۸۴
۳. نصف‌بودن دیه زن و ارزش انسانی او ۵۸۴
۴. پایین‌تربودن ارزش انسانی زن ۵۸۵
۵. زمینه‌های اجتماعی تشریع حکم قصاص و دیه ۵۸۵
نتیجه‌گیری ۵۸۶
منابع و مآخذ ۵۸۸
■ **روش‌های محاسبه غرامت در دیه، بهرام شجاعی** ۵۹۱
چکیده ۵۹۱
واژگان کلیدی ۵۹۱
مقدمه ۵۹۲
۱. پرداخت غرامت از دیدگاه عقل ۵۹۳
۱-۱. حرمت انسان ۵۹۳
۱-۲. ضمان ۵۹۳
۱-۳. موجبات ضمان ۵۹۵
۱-۴. روش‌های ارزیابی خسارت ۵۹۸
۱ ـ ۵ پرداخت خسارت ۶۰۳
مبانی فقهی جبران خسارت در اسلام ۶۰۴
حرمت جان ۶۰۴
حرمت عضو و توانایی‌های اکتسابی آن ۶۰۷
حرمت جسد مؤمن ۶۰۸
لوازم قاعده حرمت ۶۰۸
ممنوعیت تکلیفی ۶۰۹
ضمانت وضعی ۶۱۰
قواعد عام ضمانت ۶۱۲
روش‌های تعیین خسارت ۶۱۴
روش عقلا ۶۱۴
روش شارع ۶۱۴
اصول حاکم بر روش شارع ۶۱۶
تفکیک بین رفتار عمد و غیر عمد ۶۱۶
توجه به اوضاع و احوال ۶۲۱
ملاحظه همه خسارات ۶۲۴

نتیجه گیری ۶۲۸
منابع و مآخذ ۶۳۰
■ **واکاوی تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و در منطقه حرم، احمد عابدینی** ۶۳۳
چکیده ۶۳۳
واژگان کلیدی ۶۳۴
نقش دیه در جبران و مجازات و شبهه‌ها ۶۳۴
چگونگی برخورد با روایات مخالف قواعد ۶۳۶
واکاوی روایات تغلیظ دیه در ماه‌های حرام ۶۳۷
آیات قرآن ۶۳۸
واکاوی مقدار دیه در قرآن ۶۳۸
سنت ۶۳۹
الف) تغلیظ در روایات اهل سنت ۶۳۹
ب) تغلیظ دیه در شیعه ۶۴۱
واکاوی دیه بر عاقله ۶۴۸
چکیده روایات شیعه ۶۴۸
اجماع‌ها و فتواها ۶۴۹
نتیجه‌گیری ۶۵۹
منابع و مآخذ ۶۶۰
■ **واکاوی فتاوای خلاف مشهور (شاذ) در دیه، رضا احمدی** ۶۶۲
چکیده ۶۶۲
واژگان کلیدی ۶۶۳
مقدمه ۶۶۳
تبیین مفهوم دیه ۶۶۴
تاریخچه دیه ۶۶۵
۱. بین النهرین ۶۶۵
۲. عصر باستان ۶۶۶
۳. ایران باستان ۶۶۶
۴. عرب قبل از اسلام ۶۶۶
دیه در قرآن ۶۶۷
فلسفه دیات ۶۶۷
دیه در فقه اسلامی ۶۶۸
تبارشناسی فتوای شاذ ۶۶۸

ریشه‌های اختلاف ۶۶۹
۱. احادیث متعارض ۶۶۹
۲. زمان و مکان ۶۷۰
۳. عرف ۶۷۱
۴. شخصیت فقیه ۶۷۱
۵. مکتب فقیه ۶۷۳
۶. ترس از ملاحظات محیطی ۶۷۴
فتوای خلاف مشهور ۶۷۵
اجتهاد پویا ۶۷۶
احکام شریعت ۶۷۸
الف) نگاه انسدادی ۶۷۸
ب) اجتهاد پویا ۶۸۰
آثار منتشرشده ۶۸۲
الف) دسته‌ای از فتاوای غیر مشهور فقهای متقدم ۶۸۲
ب) فقهای معاصر ۶۹۳
عوامل تأثیرگذار در فتوا ۷۰۱
۱. شرایط اجتماعی، فرهنگی جدید ۷۰۱
۲. حکومت دینی ۷۰۲
۳. نظام‌های قضایی دیگر کشورها ۷۰۲
۴. سازمان‌ها و معاهده‌های بین المللی ۷۰۳
تحلیل مبانی ۷۰۴
۱. حقوق شهروندی ۷۰۴
۲. کرامت انسان ۷۰۴
۳. قرآن محور ۷۰۵
نتیجه گیری ۷۰۵
منابع و مآخذ ۷۰۶

بخش سوم: مصاحبه‌ها / ۷۰۹

- **تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و حرم، آیت الله سید حسین موسوی تبریزی ۷۱۱**
- **ماهیت دیه، آیت الله سید هاشم بطحائی ۷۳۷**
- **فقه و حقوق انسان، آیت الله سید محمد علی ایازی ۷۵۰**
- **جرم انگاری در قرآن کریم، حجت الاسلام والمسلمین مهدی مهریزی ۷۶۶**

بخش چهارم: مأخذشناسی دیه / ۷۷۷

- **مأخذ شناسی دیه** ۷۷۹

الف) کتاب‌ها ۷۸۳

ب) پایان‌نامه‌ها ۷۹۶

ج) مقاله‌ها ۸۲۰

پیشگفتار

از آنجا که زمان و مکان؛ مناسبات و روابط اجتماعی انسان‌ها در حال تغییر و تحول است، فقها با تقسیم احکام شرع به ثابت و متغیر بویژه در مسایل اجتماعی، بازنگری در متون دینی و بررسی موضوعات فقهی را امری ضروری دانسته و شیعه همواره بر اجتهاد مستمر تأکید داشته است. از این رو عقل را به عنوان یک منبع برای دریافت حکم الهی معتبر دانسته‌اند.

البته واضح است فقیه و مجتهد می‌تواند مسایل متغیر را به مسایل ثابت ربط دهد و دیدگاه شارع را استنباط و بیان کند.

امام صادق علیه السلام کسی را که عالم به زمان خودش نباشد در معرض هجوم خطاها و اشتباهات می‌دانند «**العالم بزمانه لایهجم علیه اللوابس**» (کافی، ج ۱، ص ۲۷)

امام خمینی(س) فقیه روشن‌بین و آشنا به زمان در اهمیت و شناخت زمان و مکان چنین می‌فرماید: زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است، حکم جدیدی پیدا کند. بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعا موضوع جدیدی شده باشد که قهرا حکم جدیدی می‌طلبد. (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۸)

در دوران کنونی با توجه به مباحث حقوق بشر و کرامت انسان، برخی از احکام فقهی که در نظام قبیله سابق، مسأله‌ای ایجاد نمی‌کرد، در این دوران با سوالات عدیده مواجه است.

یکی از این مسایل، بحث دیه می‌باشد. چرا باید دیه با چند چیز ـ در حالی که در ارزش با یکدیگر متفاوتند ـ محاسبه شود؟ چرا دیه مرد و زن متفاوت باشد؟ آیه دیه همان خسارت است؟ تفاوت دیه مسلمان با غیر مسلمان چرا؟ و...

از این رو «مؤسسه فقه الثقلین» بنابر رسالت فرهنگی و ضرورت پاسخگویی فقه به نیازهای پیشرو، تحولات عصر جدید و الهام از دیدگاه‌های فقهی حضرت آیت‌الله العظمی صانعی که نظرات جدیدی در این مباحث داشتند، در جهت بررسی دیدگاه‌ها متفاوتی که پیرامون موضوع فوق مطرح شده است، همایشی را با دعوت از اندیشمندان و فرهیختگان ترتیب داد و این همایش در سه شهر تهران (۲ آذر ۱۳۹۶)، اصفهان (۹ آذر ۱۳۹۶) و قم (۳۰ آذر ۱۳۹۶) برگزار گردید؛ در فراخوان اولیه محورهای ذیل مطرح گردید:

۱. ماهیت دیه و ارش

الف) آیا دیه جبران خسارت است یا نوعی مجازات؟

ب) مقدار دیه قابل تغییر است یا مقدر شرعی است؟

ج) آیا اعیان سته خصوصیت دارد یا خیر؟

د) جنسیت و دین در میزان دیه دخالت دارد یا خیر؟

هـ) تفاوت دیه ولد الزنا با غیر ولد الزنا

و) ماهیت حقوقی دیه جنایت بر اعضاء در صورتی که از دیه نفس بیشتر باشد

ز) ماهیت دیه جنایت بر میت

۲. تاریخچه دیه در ادیان قبل از اسلام و نظام‌های حقوقی

۳. نقش نظام های اجتماعی در تعیین دیه

۴. وجه تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و در حرم بر اساس ماهیت جبرانی و جزایی دیه

۵. وجه ضمان عاقله با توجه به جنبه شخصی بودن مسولیت

۶. نقش شرکت‌های بیمه در پرداخت دیه

و...

تعداد ۲۰ مقاله به دبیرخانه همایش رسید و از میان آن‌ها ۶ مقاله برگزیده شد و در سه اجلاسیه که به ترتیب در تهران، اصفهان و قم برگزار گردید، ارائه شد.

تمام مقالات تأیید شده به همراه سخنرانی‌های افتتاحیه و اختتامیه نشست‌ها و مصاحبه‌ها در موضوع همایش فوق در این مجموعه تقدیم خوانندگان محترم می‌شود. امید است این مجموعه بتواند گامی کوچک در به روز کردن این بحث برداشته باشد.

گزارشی از برگزاری نشست فقه پژوهی

مرحله اول

در اولین مرحله از سلسله نشست‌های فقه پژوهی(دیه) که در تاریخ (۲ آذر ماه ۱۳۹۶) در سالن همایش‌های پژوهشکده امام خمینی(س) تهران برگزار گردید؛ تنی چند از آیات، علماء، فضلاء و جمع زیادی از شخصیت‌های حوزوی و دانشگاهی شرکت داشتند. از جمله: آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی ـ آیت‌الله شیخ محمدرضا رحمت ـ آیت‌الله محمد سروش محلاتی ـ آیت‌الله حسین عرب کاشانی ـ حجت الاسلام والمسلمین علی یونسی ـ حجت الاسلام والمسلمین احمد عابدینی ـ حجت الاسلام والمسلمین فخرالدین صانعی(فرزند آیت‌الله العظمی صانعی) ـ حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدی هادی ـ حجت الاسلام والمسلمین سید ابوالفضل موسویان ـ حجت الاسلام والمسلمین مصطفی قنبرپور-

جمعی از علمای اهل سنت ـ حجت الاسلام والمسلمین هاشمی نژاد ـ دکتر محمود کاشانی ـ دکتر علی شکوری راد ـ دکتر محمدعلی اردبیلی ـ دکتر محمد حسن ضیایی فر ـ دکتر عماد الدین باقی ـ مهندس لطف الله میثمی ـ جمعی از بانوان حوزوی و دانشگاهی و... .

در این نشست پس از تلاوت آیاتی چند از کلام الله مجید در آغاز دبیر علمی نشست ضمن خوش‌آمد گویی و تشکر و سپاس از حاضرین، گزارشی از روند فعالیت شورای فقه پژوهی مؤسسه فقه الثقلین ارائه نمود. سپس سخنران افتتاحیه نشست آیت‌الله سروش محلاتی با بررسی آیات و روایات دیه، به سلطانی بودن یا تعبدی بودن حکم دیه به ایراد سخن پرداخت. دو مقاله هم پیرامون موضوع دیه که یکی از جناب حجت الاسلام والمسلمین عابدینی و دومی از جناب آقای باقی ارائه گردید. پس از آن دکتر کاشانی در سخنان خود علاوه بر بیان اشکالات در روند تاریخی تدوین قوانین، به مواد قانونی مجازات اسلامی بویژه دیات و روند اجرایی آن در کشور ایرادات علمی و فنی را به تفصیل بیان داشتند. سخنران پایانی نشست تهران حجت الاسلام والمسلمین دکتر هادی بودند که پیرامون دیه با استفاده از متون فقهی مطالبی بیان نمودند و در عین حال به تنگناهای موجود محاکم قضایی در روند اجرای حکم دیه با توجه به مواد آن در قانون مجازات اسلامی، اشاراتی داشتند.

مرحله دوم

در دومین مرحله از سلسله نشست‌های فقه پژوهی(دیه) که در تاریخ (۹ آذر ماه ۱۳۹۶) در تالار نگارستان امام خمینی(س) اصفهان برگزار گردید جمعی از آیات، علماء، فضلاء و شخصیت‌های حوزوی و دانشگاهی در آن حضور یافتند. در این نشست شخصیت‌هایی چون: آیت‌الله سید حسین موسوی تبریزی ـ آیت‌الله حسین عرب کاشانی ـ حجت الاسلام والمسلمین احمد عابدینی ـ حجت الاسلام والمسلمین فخرالدین صانعی(فرزند آیت‌الله العظمی صانعی) ـ حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی فاضل میبدی ـ حجت الاسلام والمسلمین سید ابوالفضل

موسویان ـ دکتر فضل الله صلواتی ـ دکتر سید علی‌اصغر غروی اصفهانی ـ دکتر محمد حسین ساکت ـ دکتر محمود مالمیر ـ دکتر فرهاد رستم شیرازی و... شرکت نمودند.

در این نشست پس از تلاوت قرآن مجید دبیر علمی نشست ضمن خوش‌آمد گویی و تشکر از حاضرین در جلسه و مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین به عنوان برگزار کننده نشست فقه پژوهی، گزارشی از روند فعالیت و چگونگی انتخاب موضوع دیه توسط شورای فقه پژوهی مؤسسه فقه الثقلین ارائه نمودند. سپس سخنران افتتاحیه نشست آیت‌الله موسوی تبریزی درباره تغلیظ دیه در ماههای حرام و منطقه حرم سخن گفت و تغلیظ آن را با توجه و نقد و بررسی روایات مربوطه، رد نمودند. سپس دو مقاله هم که یکی توسط حجت الاسلام والمسلمین فاضل میبدی و دیگری توسط استاد نوریها ارائه گردید. در ادامه نشست استاد ساکت در باب اهمیت نگرش جدید به پدیده‌های نوظهور و پاسخگویی متفاوت و راه گشای برخی از فقها نسبت به آنها مطالبی را متذکر شدند. سخنران پایانی هم دکتر مالمیر بودند که با نقد حقوقی نسبت به برخی مواد قانون مجازات اسلامی بر بازنگری عالمانه آنها با توجه به حوزه اجرائیات این قوانین، تأکید نمودند.

مرحله سوم

در آخرین مرحله از نشست فقه پژوهی (دیه) که در تاریخ (۳۰ آذر ماه ۱۳۹۶) شهر قم برگزار گردید؛ آیات، علماء، فضلاء و جمع کثیری از شخصیت‌های فرهیخته علمیِ حوزوی و دانشگاهی حضور یافتند. در این نشست یک روزه شخصیت‌های سرشناسی چون: آیت‌الله العظمی صانعی ـ آیت‌الله سید مصطفی محقق داماد ـ آیت‌الله سید حسین موسوی تبریزی ـ آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی ـ آیت‌الله سید محمد حسینی کاشانی ـ آیت‌الله محمدعلی فیض گیلانی ـ آیت‌الله میرزا محمد فیض قمی ـ آیت‌الله شیخ محمد رضا رحمت ـ آیت‌الله محمدعلی مقدس ـ آیت‌الله سید ضیاء مرتضوی ـ آیت‌الله حسین عرب کاشانی ـ آیت‌الله مهدوی مازندرانی ـ حجت الاسلام والمسلمین جوادی آملی ـ حجت

الاسلام والمسلمین احمد عابدینی ـ حجت الاسلام والمسلمین فخرالدین صانعی(فرزند آیت‌الله العظمی صانعی) ـ حجت الاسلام والمسلمین قاضی زاده ـ حجت الاسلام والمسلمین نیّری ـ حجت الاسلام والمسلمین هادی غفاری ـ حجت الاسلام والمسلمین سید جواد ورعی ـ حجت الاسلام والمسلمین موسوی(رئیس موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی) ـ حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی فاضل میبدی ـ حجت الاسلام والمسلمین سید ابوالفضل موسویان ـ حجت الاسلام والمسلمین دکتر نوبهار ـ حجت الاسلام والمسلمین صادق قادری ـ حجت الاسلام والمسلمین احمد منتظری ـ حجت الاسلام والمسلمین محمدحسین قدوسی ـ مولوی عبدالحلیم قاضی(نماینده قاضی عبدالحمید، امام جمعه اهل سنت زاهدان) ـ جمعی از علمای اهل سنت ـ حجت الاسلام والمسلمین مصطفی قنبرپور ـ حجت الاسلام والمسلمین غلامحسین نادی نجف آبادی ـ حجت الاسلام والمسلمین محمد اشرفی اصفهانی ـ حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالله امیدی فرد ـ حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدی پورحسین ـ حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا نوراللهیان ـ دکتر حسین مهرپور ـ مهندس سید مهدی صادقی (استاندار قم) ـ مهندس جمالی (معاون سیاسی امنیتی استانداری قم) ـ دکتر جلال جلالی زاده ـ مهندس لطف الله میثمی ـ دکتر عماد الدین باقی ـ سرکار خانم فاطمه هاشمی رفسنجانی و... شرکت داشتند.

همچنین جمعی از بانوان حوزوی و دانشگاهی ـ گروهی از وکلا و حقودانان محاکم قضایی ـ جمعی از اساتید و محققین حوزه‌های علمیه ـ جمعی از اعضای مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم ـ برخی از اعضای مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س) ـ برخی از اساتید دانشگاه قم و دانشگاه مفید و... در این نشست حضور پیدا کردند.

در این نشست پس از تلاوت آیاتی چند از کلام الله مجید در آغاز دبیر نشست، ضمن خوش‌آمد گویی به حاضرین و نام بردن از مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین به عنوان برگزار کننده نشست فقه پژوهی، اهداف و مقاصد پیش روی این نشست را

بر شمرد. وی با بیان گوشه‌هایی از اهمیت بازاندیشی در حوزه فقه و قوانین موجود در نظام حقوقی کشور، به مسئولیت علماء و حوزه‌های علمیه در قبال مسایل مختلف فقهی و رخدادهای روز اجتماعی، اشاره نموده است.

سپس سخنران افتتاحیه نشست، آیت‌الله سید مصطفی محقق داماد در باب نهاد اجتهاد در حوزه علمیه به ایراد سخن پرداخت. سخنران بعدی حضرت آیت‌الله العظمی صانعی بودند که با نقل برخی متون فقهی از فقهای برجسته، به لزوم نوآوری در حوزه اجتهاد، پرداختند. پس از آن دو مقاله؛ یکی از حجت الاسلام والمسلمین دکتر رحیم نوبهار و دیگری از حجت الاسلام والمسلمین سید ابوالفضل موسویان ارائه گردید. در پایان، سخنران اختتامیه نشست جناب آقای دکتر حسین مهرپور با طرح موضوع دیه در قوانین موجود پرداخته و به مقایسه قانون مجازات اسلامی در گذشته و حال اشاره داشته و به نقد و بررسی آندو اهتمام نموده است.

در خاتمه از همه اندیشمندان که با ارائه مقاله، سخنرانی و یا حضور خود، نشست را شکوه بخشیدند، قدردانی می‌گردد. همچنین از شورای علمی نشست که با زحمات آنان این مجموعه سامان یافت، سپاسگزاری می‌شود.

مؤسّسه فقه الثقلین

قدردانی دبیر نشست فقه‌پژوهی جناب حجت الاسلام بیکی

سلام و درود می‌فرستیم به ارواح مطهّره ائمّه معصومین و روح تابناک رسول گرامی اسلام حضرت محمّدﷺ و عرض سلام و ارادت داریم به پیشگاه مقدس حضرت بقیةالله الاعظم (ارواحنا له الفداء).

خداوند متعال را سپاسگزاریم که توفیقی نصیب نمود تا در خدمت شما سروران گرامی از موضوعاتی سخن بگوییم که در حرکت و مسیر جامعه به سوی توسعه و کمال، مؤثّر بوده و به فضل الهی بسیاری از زوایای ناگفته عیوب پنهان شده در لابلای عرصه تقنین را روشن می‌سازد.

حضّار محترم! نشستی که با نام فقه‌پژوهی با موضوع دیه و ارزیابی چالش‌های مربوطه آن، حضور به‌هم رسانده‌اید، تلاشی از سوی مؤسسه فقه الثقلین، وابسته به دفتر حضرت آیت‌الله العظمی صانعی‌ﷺ است. این مؤسسه با اولویت‌شناسی و

درک شرایط موجود در حوزه علمی، فقهی و قوانین دایر بر آن، اهدافی چند را در پیش روی خود ترسیم نمود که از جمله آنها:

۱. یافتن راهکارهای علمی و عملی برای موضوعات و مسائل مختلف به‌ویژه پدیده‌های نوظهور؛
۲. بهبود فضای تحقیق و پژوهش در میان افراد، نهادها و مراکز مربوطه؛
۳. ایجاد روحیه تعاون و همکاری و هم‌اندیشی میان نهاد حوزه و دانشگاه؛
۴. به وجود آمدن فضای مناسب بحث، گفت‌وگو و تضارب آرا و ایده‌های گوناگون؛
۵. ایجاد زمینه‌های شور و جنبش علمی و فکری در جامعه؛
۶. ارائه راهکارهای مناسب عملی و کاربردی جهت رفع تنگناهای موجود در قوانین و مسائل حقوقی کشور.

اینها بخشی از اهداف پیشِ روی مؤسسه فقه الثّقلین است که یکی از طرق رسیدن به آن، پرداختن به سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی چنین جلسات حاضر است.

نشستی که امروز در خدمت شما سروران گرامی هستیم، مرحله سوّم و پایانی اولین نشست از سلسله نشست‌های فقه‌پژوهی مؤسسه فقه الثّقلین است که در دو مرحله گذشته، آرای مفید و کارگشایی توسط اساتید حوزه و دانشگاه در بحث دیه مطرح گردید. به عقیده برخی کارشناسان، جمع‌بندی محورهای طرح‌شده در مراحل گذشته، نشان‌دهنده وجود ظرفیت لازم در مبحث دیه برای تغییر، اصلاح و ایجاد تحوّل در قوانین موجود کشور به‌ویژه در مقوله دیات است.

به هر روی، آرزومندیم راهی که مؤسسه فقه الثقلین در جهت نوسازی تفکر فقهی و دینی با تکیه بر اصول و آموزه‌های ثقلین و دقت و تعمیق و تحقیق برداشته، ادامه یابد.

سروران گرامی، برادران و خواهران! آنچه به نظر در این محفل علمی و در محضر شما صاحب‌نظران، زیبنده عرضه است، نگاهی چند است که با کسب اجازه از حضور و ادای حقّی از حقوق و با عذر تقصیر، خدمتتان تقدیم می‌شود.

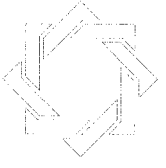
معتقدم فقهی که ضامن بیان تکالیف فردی و اجتماعی انسان‌هاست، در بروز قابلیّت‌های وجودی خود، موفقیت بالایی نداشته است و این نقصیه قاعدتاً متوجّه حوزه‌های علمیّه و علمای دینی ماست(با همه احترامات به نهاد حوزه و ارکان آن). معتقدم ظرفیّت وجودی فقه ما استحکام روابط و مناسبات انسانی است. فقهی که قدرت بالایی در جهت پیوند دوستی و دوری از دشمنی‌ها بین مسلمان محمدیﷺ و مسلمان کتابی داراست، تا چه رسد به پیوند درون مذهب و مکتب. شاید بتوان از برخی متون و تحلیل‌های فقهی چنین نتیجه گرفت که نه تنها چیزی از مناسبات و تعاملات انسانی در این متون، تقویت نشده، بلکه بر دشمنی‌ها نیز افزوده است. از این منظر، نگاهی به برخی سرفصل‌هایی همچون: روابط در طهارت و نجاست، ارث و عِرض، جان و مال، تناسل و تناکح، احکام و مسائل حوزه زنان و امثال این قبیل موارد، فقه را بعضاً در مظان اتهام نیز قرار داده است. شایسته است حوزه‌های علمیه و علمای بزرگوار ـ که سایه‌شان همیشه مستدام باد ـ اهتمام تازه‌ای بنمایند و نهاد حوزه و فقه را از گردنه‌های سهمگین بلایای زمانه و آفت وابستگی برهانند. انشاءالله.

با این کوتاه سخن، در اینجا لازم است از تمامی همکاران پرهمت و پرتلاش ما در برگزاری این نشست‌ها تشکر و قدردانی نمایم. به‌خصوص، اعضای شورای فقه‌پژوهی و از دبیر علمی نشست، فاضل محترم جناب حجّت الاسلام و المسلمین آقای موسویان، تشکر و قدردانی می‌کنم و بالاخص از برادر ارجمندم جناب مستطاب، حجّت الاسلام و المسلمین آقای فخر الدین صانعی که در اصل وجودی و محدثه این نشست و همچنین در بقا و تقویت آن بسیار مؤثر بوده و رهنمودهای سازنده‌ای را در این رابطه داشته‌اند. همچنین از مدیریت محترم دفاتر تهران و اصفهان که در مراحل گذشته نشست، همت والایی در برگزاری این نشست مبذول داشتند، در سعیشان مشکور و مأجور باشند.

در پایان، جا دارد از حضور سروران گرامی، آیات، علما، فضلا، اساتید، دانشوران و دانش‌پژوهان حوزه و دانشگاه، خواهران محترمه، اهالی اهل سنتی که در این

مجلس، حضور پیدا کرده‌اند، کمال تشکر و قدردانی را بنمایم. آرزو می‌کنم که این حرکت علمی که از سوی مؤسسه فقه الثّقلین آغاز شده است، با همّت دست‌اندرکاران و یاری شما دانشمندان گرامی، ادامه یابد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته



بخش اول: سخنرانی‌ها

نهاد اجتهاد و نوآوری‌ها[1]

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم؛ بسم اللّه الرحمن الرحیم

در آغاز سخنم بجاست این آیه شریفه را بخوانم: ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾؛[2] و آن جمله ابی‌عبدالله علیه السلام در شب عاشورا را هم بخوانم که فرمود: «**أثني على الله أحسن الثناء و أحمده على السرّاء و الضرّاء، اللهم إنّي أحمدك على أن أكرمتنا بالنبوة و علّمتنا القرآن و فقّهتنا في الدين**».[3]

فقه یعنی اندیشیدن: «**الفقه فی اللغة الفهم**»[4]، درک؛ ﴿لیتفقّهوا﴾، نه یعنی مسأله

---

۱. سخنرانی حضرت آیت‌الله العظمی صانعی (مد ظله العالی) در نشست فقه پژوهی «دیه» در شهر مقدس قم.

۲. طه، (۲۰): ۱۱۴.

۳. شیخ مفید، *الإرشاد*، ج ۲، ص ۹۱.

۴. احمد بن محمد بن علی المقری فیومی، *المصباح المنیر*، ج ۲، ص ۴۷۹؛ محمد بن یعقوب فیروز آبادی، *القاموس المحیط*، ص ۱۱۲۶؛ ابن اثیر، *النهایة فی غریب الحدیث و الأثر*، ج ۳، ص ۴۶۵.

شکّ یک و دو را از رساله‌ها یاد بگیرند، بلکه لیتفقّهوا؛ یعنی اندیشمند شوند؛ یعنی در فقه صاحب ابتکار بشوند. ابی‌عبدالله علیه السلام بر این شکر می‌کند که ما فقیه شدیم و خدا برای ما تفقّه در دین قرار داده است. آیه شریفه هم می‌فرماید: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.[1] این کلام ابی‌عبدالله علیه السلام و آن هم کلام قرآن است.

قدردانی از سخنران افتتاحیه نشست

خداوند بزرگ را سپاسگزارم که توانستم بار دیگر در اواخر عمر در این جلسات؛ چه در تهران و چه در اصفهان و اینک هم در اینجا (قم) از محضر بزرگان استفاده کنم و بالاخصّ سخنان حضرت آیت‌الله ابن‌الخیرتین محقّق داماد و باید هم، ایشان چنین باشد، من بارها به حضرت آیت‌الله بجنوردی عرض کرده‌ام شما ابن‌الخیرتین هستید، امروز عرض می‌کنم در کنار ابن‌الخیرتین دیگری نشسته‌ایم؛ چون همه می‌دانید که حضرت آقای دکتر محقّق داماد از طرف پدری به مرحوم آیت‌الله العظمی محقّق داماد می‌رسد که به نظر بنده بسیار هم روشن‌فکر بوده است، هر چند نشد زندگینامه ایشان را بنویسند. بنده معتقدم جناب آقای محقّق اگر بتوانند، نشستی برای زندگی و تاریخ ایشان برگزار کنند و در این رابطه صحبت بشود تا ابعاد زندگی ایشان برای دیگران روشن شود.

یکی از چیزهایی که بنده از ایشان (مرحوم آیت‌الله العظمی محقّق داماد) دارم، اجمالاً از ایشان (آیت‌الله سید مصطفی محقق داماد) پرسیده‌ام، از حضرت آقای اخوی ایشان (آیت‌الله سید علی محقق داماد) هم پرسیده‌ام (البته تفصیلش را نمی‌دانم)؛ می‌گویند که ایشان می‌فرمود این روایات غیبت که با این همه شدّت وارد شده، احتمالش یا گمانش می‌رود که این‌ها جزء مجعولات بنی‌الامیه و بنی‌العباس باشد که آن همه جنایت می‌کردند و وقتی مردم جنایت‌های آن‌ها را در بین خودشان نقل می‌کردند و می‌گفتند، این‌ها ناراحت می‌شدند و نتیجتاً این روایات را جعل کردند که پیغمبر درباره غیبت فرمود: «**الغیبة أشدّ من الزنا؛ لأنّ**

۱. توبه، (۹): ۱۲۲.

الرجل یزنی و یتوب...»[۱] و یا: «**کذب من زعم أنّه ولد من حلال و هو یأکل لحوم الناس بالغیبة**».[۲] ایشان امثال این روایات را مجعوله می‌دانست.

و بعد هم این‌ها آمدند باب غیبت را به خیلی از کارها توسعه دادند و فقهای بعدی مجبور شدند مدام به این روایات استثنا بزنند که خرج از آن... و خرج از آن... .

به هر حال، هیچ یک از این‌ها غیبت نیست و غیبت ـ آن طور که محقّق ثانی[۳] (قدّس سرّه الشّریف) و ظاهراً شهید ثانی[۴] و سیّدنا الأستاذ[۵] ﷺ فرموده‌اند: ـ عبارت است از سخنی برای تنقیص عِرض غیر و ریشه‌اش هم حسادت است، ولی اگر بنده سخنی از ظالمی می‌گویم، سخنی برای جامعه می‌گویم و خودم هیچ منافعی ندارم، می‌گویم چرا این قدر چنین و چنان می‌شود، این غیبت نیست. فقها آمده‌اند مدام استثنا کرده‌اند.

بنده حدود شش ماه خدمت ایشان تلمّذ کرده‌ام و از ایشان مطلبی به یادم دارم که می‌فرمود هر وقت می‌خواهید حرفی را بزنید و مطلبی دارید که تازگی دارد، تلاش کنید سخن یک شخص بزرگی را همراه خودتان کنید؛ یعنی بگویید او هم موافق است تا کم‌تر مورد ضربات دیگران قرار گیرید. اگر انسان نتوانست این کار را انجام دهد امروز راه این نشست‌ها باز است که فضلا و اندیشمندان بیایند و آدم در نظریات خودش بتواند بهتر کار کند.

بنده دنبال صحبت‌های ایشان [آیت‌الله دکتر سید مصطفی محقق داماد] عرض می‌کنم با این‌که از خداوند متعال تشکر می‌کنم، از شما تشکر نمی‌کنم؛ چون بنده کسی نیستم که از شما تشکر کنم، تشکر از شما را باید متولیان اسلام و بزرگان فقاهت اسلامی داشته باشند، امروز باید مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری ﷺ باشد که از شما تشکر کند.

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۲، ص ۲۸۰.
۲. همان، ص ۲۸۳.
۳. محقق کرکی، *جامع المقاصد*، ج ۴، ص ۲۷.
۴. شهید ثانی، *رسائل الشهیدالثانی*(طبع قدیم)، ص۲۸۴؛ همو، *کشف الریبة عن أحکام الغیبة*، ص ۵۱.
۵. امام خمینی، *المکاسب المحرّمة* (للامام الخمینی)، ج ۱، ص ۴۰۵.

مرحوم والدم نقل می‌کرد که وقتی به قم آمده بودم، ایشان (مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری) در فیضیه نماز می‌خواند. یک وقتی کنار ایشان و نزدیک به ایشان نشسته بودم که مردی آمد و گفت من یک مقدار زکات بدهکارم، به چه کسی بدهم؟ ـ شما فکر می‌کنید مرحوم حاج شیخ، آن مؤسّس بزرگ و با اخلاص حوزه علمیه قم که شاگردانی بزرگ تحویل جامعه داد، چه فرمود؟! ـ والدم برای بنده نقل می‌کرد که مرحوم حاج شیخ فرمود به خودم بده؛ ـ فقر در حوزه‌ها حاکم بود ـ من خودم فقیرم؛ یعنی واقعاً یک مؤسّس حوزه‌ای چون حاج شیخ آن طور فقیر است که مستحق زکات است؛ اما این همه آثار هم از او باقی می‌ماند که برای امروز و بشریت می‌تواند مفید باشد.

به دنبال فرمایشات حضرت آقای محقّق و دیگران؛ چه در نشست تهران و چه در اصفهان، چه در این‌جا (قم)؛ بزرگانی از حوزه و غیر حوزه که صحبت کردند، عرض می‌کنم که پیشینیان ما خیلی زحمت کشیده‌اند. سخنی از امام امت که ظاهراً باید ریشه‌اش از مؤسّس حوزه علمیه قم مرحوم آیت‌الله العظمی حاج شیخ باشد ـ چون هم نوه و سبطشان این مطلب را فرموده‌اند و هم امام امت دارد ـ این‌که در فقه کنکاش کنید، دقت کنید، نوآوری کنید.

روش فقهی امام خمینی و مروری بر اندیشه‌های فقهی برخی فقها در گذر زمان

امام‌ﷺ در وصیتنامه‌اش دارد؛ تحقیق بر تحقیقات اضافه کنید، مواظب باشید از روش مشایخ عظام در فقه، تعدّی نکنید.[1] این جمله‌ای است که امام در وصیتنامه‌اش نوشته، می‌گوید: تحقیق بر تحقیقات اضافه کنید. این مناسب با این نشست شما آقایان و فکر شما آقایان است. بعدش می‌فرماید اما از مشایخ عظام و روش مشایخ عظام، تعدّی نکنید و آن روش را حفظ کنید. به عبارت دیگر، امام در جای دیگر دارد که فقه شیخ انصاری و صاحب جواهری، فقه سنّتی، نه این‌که همین طور اجتهاد کنید و حرف بزنید بدون این‌که روش فقهی آنان را دنبال

۱. امام خمینی، *صحیفه امام*، ج ۲۱، ص ۴۲۶ – ۴۲۵.

کنید.[۱] ایشان فرمودند اگر ما این روش فقهی را کنار بزنیم، چنین و چنان هستیم.[۲]

این عرایضم برای این است که بگویم پیشنیان و فقهای ما، فوق العاده فقیه بوده‌اند و فقاهت از همه وجودشان آشکار بود. هر یک را با آثارشان نگاه کنید؛ شما کتاب جمل‌العقود شیخ طوسی را ببینید، شاید بیست صفحه از صفحات بیش‌تر نباشد، بعد کتاب مبسوطش را ببینید، بعد کتاب تهذیبش را ببینید؛ در تهذیب ببینید چطور بین روایات جمع می‌کند.

بعد از ایشان، ابن ادریس را ببینید چه خدمتی انجام داده است. بعد برسید به علامه حلی، برسید به فاضلَین، برسید به محقّقَین، ببینید چه کرده‌اند. برسید به شهیدین ببینید چه کرده‌اند. تا برسید به صاحب جواهر. ـ متأسّفانه روزگاری هم که بنده در این‌جا از خدمتتان استفاده می‌کنم، ضعفم رو به قوّت است و قوّتم رو به ضعف است.

به هر حال از این فقیه شروع کنم. ببینید صاحب جواهر﵀ در بحث مواسعه و مضایقه در قضای صلوات، چه کرده است. خیلی بحث‌های قوی دارد. آقایانی که اهل اندیشه و مطالعه هستند و می‌خواهند با آن مبانی آشنا شوند، بهترین مباحث، بحث مواسعه و مضایقه صلات فائته کتاب جواهر است که خیلی حرف دارد. حدود ۱۱۰ صفحه در طبع‌های جدید راجع به مواسعه و مضایقه بحث کرده و از هر دری وارد شده تا به در سهوالنّبی هم رسیده است؛ یعنی بحث را به آنجا کشاند که آیا پیغمبر خوابش برد یا خوابش نبرد؟

ایشان پانزده دلیل از اطلاقات و عمومات و... برای مواسعه می‌آورد و بعد، روایات مضایقه را نقل می‌کند. روایات مواسعه زیاد است، روایات مضایقه هم زیاد است و روایات مضایقه را هم با همان فقاهتی که خودشان داشتند ذکر می‌کند؛ یعنی خبر واحد را در همه جا حجّت می‌دانستند. آن‌جا دوازده مرجّح برای قول به مواسعه می‌آورد. نه یک مرجّح و نه دو مرجّح، بلکه دوازده مرجّح برای آن‌ها

۱. همان، ج ۱۸، ص ۷۲.
۲. همان، ج ۲۱، ص ۲۷۳ - ۳۸۱.

می‌آورد، آن طور که بنده مطالعه کرده‌ام، تقریباً دوازده مرجّح برای اخبار مواسعه می‌آورد.[۱]

بیایید سراغ شیخ انصاری﵀ که در مورد شیخ، حضرت آقای محقق فرمودند. بیایید سراغ مرحوم مقدّس اردبیلی، ببینید مقدّس اردبیلی در باب ارتدادی که آقایان الآن مدام بحث می‌کنند، چه حرفی می‌زند و در آنجا چه کرده است. ۹ حکم برای مرتدّ فطری در کتاب الحدود، بیان می‌کند. ـ جناب آقای بجنوردی شما توجه بیش‌تری دارید، حضرت آقای محقّق که بیش‌تر توجه دارد، آقایانی که توجه دارند ـ می‌فرماید این احکام، ۹ تاست و بعد می‌گوید: «و غیر ذلک». بماند که این «غیر ذلک» هم خودش چند وجه دارد. مرحوم حجّت الاسلام والمسلمین احمدآقا [خمینی] رفیق عزیز ما می‌فرمود اگر کسی بتواند دو صفحه از جواهر، این «غیر ذلک‌ها» و «نحو ذلک‌ها» یش را بگوید، مجتهد است؛ چون صاحب جواهر خیلی جاها می‌گوید: «و نحو ذلک»، «و غیر ذلک».

به هر حال، مقدّس در مجمع الفائده دارد: «**نعم، یدلّ علی بعض ذلک فی بعض أقسامه بعض الروایات**».[۲] سه تا کلمه «بعض» درباره حکم مرتدّ فطری که از مسلّمات فقه است، به کار می‌برد و بعد هم خودش در آخر بحث می‌کند.

امروز این شماها هستید که باید این مسائل و موضوعات را با این روش‌ها و متد جدید پیدا کنید و بحث کنید.

یا خودِ حضرت آقای محقّق در رساله حقوق تطبیقی‌شان در مسأله دیه نوشته‌اند؛ ایشان در ذیل صحیحه ابان بن تغلب می‌گوید این صحیحه مخالفٌ للقواعد المعقولة والمنقولة و بعد، در آخر می‌گوید روایات داریم باید چه کنیم؟! آخر می‌گوید فتأمّل؛ یعنی بعد از روایات باز هم در فقه دیه آنها امر به تأمّل می‌کند.

به هر حال، این فقاهت مقدّس اردبیلی است.

---

۱. محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱۳، ص ۵۶ – ۱۷۴.

۲. مقدس اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۱۳، ص ۳۱۹ – ۳۲۰. نعم، یدلّ علی بعض ذلک فی بعض أقسامه بعض الروایات، مثل حسنة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر﵇؟ فقال: «من رغب عن الإسلام و کفر علی ما أنزل علی محمّد ﷺ بعد إسلامه، فلا توبة له، و قد وجب قتله و بانت منه امرأته، و یقسّم ما ترک علی ولده».

اجتهاد شهید ثانی و استفاده دهگانه از روایت هند

شهید ثانی‌ﷺ در مسالک[۱] یک روایت نبوی را از عامه نقل می‌کند که: «هند؛ زوجه ابی‌سفیان برای شکایت یا استفتاء نزد پیغمبر آمد. هند به پیغمبر عرض کرد که شوهرم یک آدم خیلی بخیل شحیحی است و خرجی به ما نمی‌دهد. ما چه کنیم؟ شما به ما اجازه می‌دهید که از مالش برداریم؟ پیغمبر در آنجا فرمود بله، می‌توانید به قدر معروف از مالش بردارید».

این‌که می‌گویم بزرگان کار کرده‌اند؛ زحمت کشیده‌اند، امروز شما آقایان باید این تلاش‌ها را دنبال کنید، این نکته است که شهید ثانی[۲] در ذیل این روایت می‌فرماید از این روایت کوتاه ده حکم استفاده می‌شود:

«الأولی: أنّه یجوز للمرأة الخروج من بیتها لتستفتي»؛ زن برای جواب مسأله می‌تواند از خانه شوهرش بیرون برود.

«الثانیة: أنّ صوتها لیس بعورة، و إلّا لنبّههاﷺ **علی ذلك؛ لأنّ تقریره کقوله و فعله»**؛ شنیدن صدایش حرام نیست.

---

۱. البته قبل از شهید ثانی شیخ طوسی در کتاب المبسوط همین روایت را نقل می‌کند و احتمالات دهگانه را پیرامون این روایت بیان می‌کند. مراجعه شود به: شیخ طوسی، *المبسوط*، ج ۶، ص ۳؛ مقدّس اردبیلی هم در *مجمع الفائدة*، ج ۱۲، ص ۲۰۴ در باره این روایت می‌فرمایید: «فیه أحکام کثیرة. فافهم».

۲. شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج ۸، ص ۴۳۸ – ۴۳۹؛ «و من السنّة ما روی أنّ هند امرأة أبی‌سفیان جاءت إلی رسول اللّهﷺ فقالت: إنّ أبا سفیان رجل شحیح لا یعطینی ما یکفینی و ولدی إلّا ما آخذ منه سرّاً، و هو لا یعلم، فهل علیّ فی ذلک من شیء؟ فقالﷺ خذی ما یکفیک و ولدک بالمعروف».

و یستفاد من الخبر ـ وراء وجوب نفقة الزوجة والولد ـ فوائد:

الأولی: أنّه یجوز للمرأة الخروج من بیتها لتستفتی.

الثانیة: أنّ صوتها لیس بعورة، و إلّا لنبّهاﷺ علی ذلک؛ لأنّ تقریره کقوله و فعله.

الثالثة: أنّه یجوز لمن منع حقّه أن یشکو و یتظلّم، و لذلک لم ینهها عن الشکوی.

الرابعة: أنّه یجوز ذکر الغائب بما یسوءه عند الحاجة، فإنّها وصفته بالشحّ.

الخامسة: أنّه یجوز لمن له حقّ علی غیره، و هو ممتنعٌ أن یأخذ من ماله بغیر علمه.

السادسة: أنّه لا فرق بین أن یکون من جنس حقّه أو من غیر جنسه، و لذا أطلق لها الأخذ بقدر الکفایة.

السابعة: أنّه یجوز للقاضی أن یقضی بعلمه.

الثامنة: أنّه یجوز القضاء علی الغائب. و قد یقال فی هذین: أنّه أفتی ولم یقض.

التاسعة: أنّ الأمّ یجوز أن تکون قیّمة الولد، فإنّهﷺ جوّز لها الأخذ والإنفاق فی حیاة الأب؛ لامتناعه، لکن یشترط نصب الحاکم لها.

العاشرة: أنّ المرجع فی نفقة الزوجة والولد إلی العرف، و لا تقدیر له شرعاً».

«**الثالثة: أنّه يجوّز لمن منع حقّه أن يشكو و يتظلّم**».

«**الرابعة: أنّه يجوز ذكر الغائب بما يسوءه عند الحاجة، فإنّها وصفته بالشحّ**»؛ می‌تواند غیبتش کند برای پرسیدن مسأله یا برای قضاوت.

«**الخامسة: أنّه يجوز لمن له حقٌّ على غيره، و هو ممتنعٌ أن يأخذ من ماله بغير علمه**»؛ می‌تواند اگر حقّش که در آن است، از مالش بردارد. شبیه مقاصّه‌ای که فقها فرموده‌اند.

«**السادسة: أنّه لا فرق بين أن يكون من جنس حقّه أو من غير جنسه**»؛ در برداشتن حق، هم می‌تواند از آنچه که هم جنس حق اوست بردارد و هم از غیر هم جنس.

«**السابعة: أنّه يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه**»؛ قاضی می‌تواند به علمش عمل کند.

البته نمی‌گویم همه مطالبش درست است یا نادرست. برخی از آن‌ها خدشه دارد و به نظر تمام نمی‌آید، ولو استدلال ایشان درست است. این استفتا است، نه استقضاء.

«**الثامنة: أنّه يجوز القضاء على الغائب**». این برداشت هم محلّ خدشه است؛ ولی ایشان می‌فرماید از این روایت این مطلب به دست می‌آید.

«**التاسعة: أنّ الأمّ يجوز أن تكون قيّمة الولد**»؛ مادر می‌تواند قیّم باشد. ولی ایشان از خودش اضافه می‌کند. (قدّس الله روحه و نوّر الله مضجعه و مضاجع العلماء كلّهم) می‌فرماید بله، می‌تواند این کار را انجام دهد؛ بردارد و قیّم بشود برای خودش و بچه‌هایش، لکن با اجازه حاکم. البته این مطلب آخر در روایت نیست و ایشان اضافه فرموده‌اند.

«**العاشرة: أنّ المرجع في نفقة الزوجة والولد إلى العرف، و لا تقدير له شرعاً**»؛ نفقه زوجه، حد معیّنی ندارد؛ چون فرمود به قدر معروف بردار. ایشان تصریح می‌فرماید یعنی حاکمش یکون عرفاً.

نمونه‌ای از اجتهادات مقدّس اردبیلی در افطار صوم و اعطای صدقه

مقدّس اردبیلی در باب افطار صوم[۱] روایتی را نقل می‌کند ـ روایت، هم از طریق علمای حدیث اهل سنّت نقل شده و هم علمای شیعه نقل کرده‌اند ـ که: «شخصی نزد پیغمبر آمد و عرض کرد: من بدبخت شدم؛ روزه‌ام را باطل کردم. پیغمبر فرمود استغفار کن، کفاره و صدقه بده. گفت چیزی ندارم. فرمود یک بنده آزاد کن. گفت ندارم. فرمود شصت مسکین سیر کن. گفت ندارم. فرمود شصت روز روزه بگیر. گفت ندارم». تا آخر روایت.

باز روایت دیگری را نقل می‌کند که: «یک کسی آمد یک مقدار خرما برای پیغمبر آورد و پیغمبر فرمود این خرما را بردار برو صدقه بده. عرض کرد یعنی چه صدقه بدهم؟! ـ قضیّه خیلی جالب است. معلوم می‌شود که خیلی گرفتار بوده

---

۱. مقدس اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۵، ص ۶۵ - ۶۶؛ «و قد صرّح بهذه الثلاثة فی هذه الروایة، علی ما رواها العامّة، حیث قال: وقعت علی امرأتی فی شهر رمضان، فقال النبیّ ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطیع أن تصوم شهرین متتابعین؟ قال: لا، قال: فهل تستطیع إطعام ستّین مسکیناً؟ قال: لا... . الخبر.

و مثلها روی فی الصحیح، عن عبد اللّه بن سنان، و قال فی آخرها: فکل أنت و أهلک، فإنّه کفّارة لک، و أنّه کان فی المکیال (المکتل) خمسة عشر صاعاً.

و لا تدلّ هذه الروایة علی الترتیب علی هذا الوجه، و فی هذه الروایة أحکام:

۱. «وجوب الکفارة بالوقاع مع العمد فی شهر رمضان مطلقاً، قبلاً أو دبراً، مع احتمال التخصیص بالأوّل، أنزل أو لم ینزل، مع احتمال التخصیص به؛

۲. و أنّه کبیرة؛

۳. و أنّ الکبیرة یسقط عقابها بالتوبة مع الکفّارة إن کانت ممّا فیه الکفّارة؛

۴. و أنّه لابدّ فی التوبة من الاستغفار و لا یکفی الندامة؛

۵. و کونه مفطراً؛

۶. و قبول قول مدّعی الفقر من غیر استحلاف؛

۷. و جواز السکوت عمّن سمع أنّه فعَل به ما یفطر حیث سکت عن المرأة؛

۸. و عدم الحکم بالتحمل مطلقاً؛

۹. و جواز التصدّق علی الفاسق؛

۱۰. و التملّک بمجرّد القول (خذ) علی الظاهر؛ لأنّ الظاهر أنّ التکفیر بمال الغیر لا یصحّ مع الاحتمال؛

۱۱. و جواز إعطاء الکفّارة العیال؛

۱۲. و جواز أکل المکفّر ممّا تصدق؛

۱۳. و جواز إعطاء الأقلّ من ستّین؛ إذ الظاهر عدم کون عیاله ستّین؛

۱۴. و التصدّق بما یوجد فی الکفّارة».

است. ـ خودم با زن و بچه‌ام گرسنه‌ایم، این را بردارم صدقه بدهم؟! من این کار را نمی‌کنم. این را نمی‌برم صدقه بدهم! پیغمبر فرمود خودت و زنت و بچه‌ات بخورید»؛[1] یعنی کفاره‌ای را که باید بدهد، پیغمبر فرمود خودت و زنت و بچه‌ات بخورید. این قدر در اسلام سهولت است و این قدر احکام اسلام باز و قابل انشراح است که پیغمبر کفاره را از مال خودِ شخص به او داده است. در وهله اول می‌فرماید برو این‌ها را صدقه بده. بعد که می‌گوید ندارم، می‌فرماید خودت بخور.

ملاحظه بفرمایید که ایشان در مقایسه با مشکلاتی که بنده و امثال بنده در استنباط مسائل داریم، تا کجا فاصله دارد، تا به چه جایی می‌رسد؟! در این‌جا مرحوم مقدس اردبیلی چهارده حکم از این روایت استفاده می‌کند.

ایشان خیلی موارد دارد که من یکی ـ دو موردش را عرض کردم.

اجتهاد امام خمینی در مسأله بیع مصحف به اجانب

اما سیّدنا الاستاذ﴿ره﴾ بحث بیع المصحف؛ «**نقل المصحف الی غیر مسلم**» را در سال ۱۳۳۲ یا ۱۳۳۳ شمسی در مکاسب محرّمه[2] داشتند که مشهور فقها نسبت به این موضوع قائل به حرمت شده‌اند. امام﴿ره﴾ در مقابل این شهرت بین فقها، با این که کاملاً فقه سنتی و روش مشایخ عظام را به فرموده خودش رعایت می‌کرد، می‌فرماید نقل قرآن به غیر مسلمانان و کفار نه تنها حرام نیست، بلکه بعضی اوقات مستحبّ و بالاتر، بعضی وقت‌ها هم، واجب است.

ببینید تفاوت رَه از کجا تا به کجاست. حرفی که ایشان در آن‌جا مطرح می‌کند، استدلال روایی ندارد؛ استدلال‌های فقها هم درایی است.

---

۱. حرعاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۰، ص ۴۵. جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ﴿ع﴾ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ یَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً؟ فَقَالَ: إِنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِیَّ﴿ص﴾ فَقَالَ: «هَلَكْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ: مَا لَكَ؟ قَالَ: النَّارَ یَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: وَ مَا لَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِی، قَالَ: تَصَدَّقْ وَ اسْتَغْفِرْ، فَقَالَ الرَّجُلُ: فَوَ الَّذِی عَظَّمَ حَقَّكَ مَا تَرَكْتُ فِی الْبَیْتِ شَیْئاً لَا قَلِیلاً وَ لَا كَثِیراً. قَالَ: فَدَخَلَ رَجُلٌ مِنَ النَّاسِ بِمِكْتَلٍ مِنْ تَمْرٍ فِیهِ عِشْرُونَ صَاعاً یَكُونُ عَشَرَةَ أَصْوُعٍ بِصَاعِنَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ﴿ص﴾: خُذْ هَذَا التَّمْرَ فَتَصَدَّقْ بِهِ، فَقَالَ: یَا رَسُولَ اللَّهِ! عَلَى مَنْ أَتَصَدَّقُ بِهِ وَ قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّهُ لَیْسَ فِی بَیْتِی قَلِیلٌ وَ لَا كَثِیرٌ، قَالَ: فَخُذْهُ وَ أَطْعِمْهُ عِیَالَكَ وَ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ، قَالَ: فَلَمَّا خَرَجْنَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِنَّهُ بَدَأَ بِالْعِتْقِ، فَقَالَ: أَعْتِقْ أَوْ صُمْ أَوْ تَصَدَّقْ».

۲. امام خمینی، *المکاسب المحرّمة*، ج ۱، ص ۲۳۴ – ۲۲۷.

ایشان یک استدلال درایی ـ به تقریبِ منّی و به ترجمه آزاد ـ دارد که می‌فرماید با این حرمتی که فقها نسبت به نقل المصحف الی غیر مسلم قائل شده‌اند، اگر غیر مسلمانی می‌خواهد مسلمان شود و بگوید برنامه‌هایتان را بگویید، چه می‌کنیم؟! می‌گوییم آن روبرو بایست، قرآن را این‌جا می‌گذاریم، شما هم از آن دور، دوربین بینداز و نگاه کن؛ ولی نزدیک این کتاب نیا!!

قاعدتاً آن غیر مسلمان خواهد گفت این چه برنامه‌ای است که من از دوربین باید نگاه کنم. من می‌خواهم قرآن را داشته باشم تا مطالعه کنم.

امام﵀ می‌گوید پیغمبر که برای دعوت به اسلام آمده و شما هم که می‌خواهید دعوت به اسلام کنید، چرا برنامه اسلام را به دستشان نمی‌دهید؟ برنامه را به دستشان بدهید تا آن برنامه‌ها را مطالعه کنند و اگر شبهه‌ای برای آن‌ها پیش آمد، شما جوابش را بدهید.

اجتهاد امام خمینی در مسأله بیع سلاح به اجانب

یا در باب بیع السلاح لأعداء الدین که فقها در مکاسب محرّمه مطرح و اجمالاً قائل به حرمت شده‌اند، سیّدنا الاستاذ﵀ می‌فرماید اساساً بیع سلاح حکم شرعی مضبوطِ همیشگی ندارد، بلکه جواز و عدم جواز بیع سلاح دائر مدار نظر و مصلحت و از شؤون حکومت‌ها و دولت‌های حاکم است؛ چه بسا برخی مواقع مصالح مسلمین ایجاب کند که سلاح، حتی به صورت مجانی در اختیار برخی دول کفار قرار داده شود تا از تهاجم بر دولت‌های اسلامی جلوگیری شود.[۱] همان‌گونه که در دنیای امروز هم، چنین است.

به دنبال این بیان، با بحث و بررسی تمام روایات این باب و توجیه برخی از آن‌ها، روایات را هم، بر چیزی بیشتر از آن‌چه که موضوع بیع سلاح به شؤون حکومت مربوط باشد، ندانسته است.

به هر حال، ما چطور می‌خواهیم نسبت به پدیده‌های مختلف اجتماعی جواب جامعه را بدهیم؟ ما چقدر فاصله داریم با آن که در جامعه می‌گویند و می‌گذرد؟

---

۱. همان، ص ۲۳۴ – ۲۲۶.

شعاع نفوذ خبر واحد در استنباط احکام

یک وقتی [اوایل انقلاب] کارمند سفیر غیر مسلمان از خارج به ایران آمده بود و با زن مسلمانی ـ نعوذ بالله ـ با هم خوش و بش کردند. فتوای بزرگان (قدّس الله أسرارهم) که متعرّض مسأله شده‌اند ـ ظاهراً برادران اهل سنّت هم گفته‌اند ـ این است که مردِ غیر مسلمانِ زانی کُشته می‌شود؛ چه محصن باشد و چه غیر محصن. آن زن مسلمان زانیه را هم باید ببینیم محصن است یا غیر محصن، اگر غیر محصن است، صد ضربه شلاق زده می‌شود و اگر محصن است، رجم می‌شود.

حال مدرک این حکم چیست؟ یک روایت است که صحیحه است. سؤال از أبی‌عبدالله علیه السلام است: **سألته عن یهودي فجر بمسلمة؟** فرمود: «**یُقتل**».[1]

بنده یک وقتی در مسأله استناد قتل به خبر واحد حرفی را می‌خواستم بگویم، اما جرأت نمی‌کردم تا این‌که دیدم مرحوم آیت‌الله العظمی آقای خوانساری ـ از شاگردان مرحوم حاج شیخ که در تهران اقامت داشت ـ در کتاب جامع المدارک[2] این حرف را دارد و آن این است که خبر واحد با بنای عقلا حجّت است، اما آیا بنای عقلا می‌تواند یک خبر را برای کشتن افراد، ملاک و مجوّز بداند؟ ایشان می‌گوید عقلا با خبر ثقه، احکام بزرگ را ثابت نمی‌کنند؛ مثلاً یک فرد ثقه برای شما از یک مجلس قانون گذاری در دنیا خبری آورده که امروز در این مجلس، قانون تصویب کرده‌اند که یک نفر یا مثلاً چند نفر را باید بکُشید، با همین گفته یک نفر ـ اگر چه ثقه هم باشد ـ حجّت نیست. این یک بابی است در فقه. وقتی خبر واحد را به بنای عقلا حجّت می‌دانیم و صاحب کفایه[3] هم می‌فرماید تنها دلیل و زینش بنای عقلاست. حال با این یک خبر بخواهیم فردی را بکُشیم یا

---

۱. اصل روایت با سند آن به شرح ذیل است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ يَهُودِيٍّ فَجَرَ بِمُسْلِمَةٍ؟ قَالَ «يُقْتَلُ» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۸، ص ۱۴۱). شبیه همین روایت، حدیث ۲ همین باب است.

۲. سید احمد بن یوسف خوانساری، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، ج ۶، ص ۹۹. «أنّ التهجّم علی الدّماء بخبر الواحد خطر لایبقی دلیل فی الجراح. و هذا إشکال قد استشکله الشهید الثانی③ فی المسالک». بنگرید به: شهید ثانی، *المسالک*، ج ۱۵، ص ۱۹۰.

۳. آخوند خراسانی، *کفایة الأصول*، ص ۳۰۳.

روابطمان را بهم بزنیم؟! چرا؟ چون خبر واحد داریم. و حال آن‌که خبر واحد را خودِ عقلا در این گونه امور، حجّت نمی‌دانند.

سیّدنا الأستاذ﴿ع﴾ در ذیل آیه نبأ ـ که شیخ اعظم در مورد این آیه شریفه می‌گوید: «تبلغ محاذیرها إلی نیّفٍ وعشرین»؛[1] به بیست و چند محذور می‌رسد و صاحب کفایه[2] محذورات را جواب می‌دهد، ولی دو اشکالش قابل جواب نیست، ـ می‌فرمود اساساً آیه نبأ ربطی به خبر واحد ندارد. ـ اجتهاد سنّتی به این معنا است. در آیه قرآن آمده است: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ﴾.[3] می‌گوید این آیه مربوط به جنگ است، به خصوص تعلیل ﴿أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ﴾ نشان می‌دهد که آیه در صدد بیان امور مهم است، نه عدم قبول قول فاسق یا قبول قول عادل و امثال این‌ها. مثلاً اگر کسی خبر داد که دشمن تا مرز شما آمده و قصد حمله به سرحداد ممالک‌تان را دارد، تفحّص و تفتیش کنید. ایشان می‌فرمود خبر جنگ که با یک نفر یا دو نفر قابل ثابت شدن نیست تا حکومت‌ها به صرفِ یک خبر، لشگرکشی کنند. مثل یک امام جماعتِ زاهدِ نماز شب خوان که بین پنیر و صابون فرق نمی‌گذارد، خبر آورده که دشمنانِ مهاجم لب مرز آمده‌اند، حال آیا با این خبر هیچ دولتی ارتش کشورش را برای جنگ گسیل می‌کند؟ بنابراین می‌گوید این آیه مربوط به جنگ است.[4]

مفهوم کفر و کافر

در فقه مسائل و موضوعات فراوانی وجود دارد که می‌توان باب‌هایی برای آن باز کرد و من هم تنها به یک موضوع اشاره می‌کنم که هم برادران اهل سنّت توجه کنند و هم برادران شیعه و همه علما:

---

۱. شیخ انصاری، *فرائد الأصول*، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲. آخوند خراسانی، *کفایة الأصول*، ص ۲۹۸ – ۲۹۷.

۳. حجرات (۴۹): ۶.

۴. امام خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۶۰۳.

یکی از موضوعاتی که انسان‌های غیر مسلمان را از بسیاری از حقوق‌شان؛ مانند حق ارث، حق قصاص، حق دیه و... محروم دانسته‌ایم، کافر بودن آنهاست، بلکه می‌گوییم: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾.[1] با این‌که این آیه شریفه چهار یا پنج تفسیر دارد و یکی از آن‌ها این است که: «**الاسلام یعلو ولایعلی علیه**»؛[2] حتی همین تفسیر هم می‌خواهد بگوید در حجّت و دلیل، شما غالبید؛ یعنی فقه ما می‌تواند و توان آن را دارد که پاسخ‌گوی همه‌گان و همه مسائل باشد؛ آیات قرآن و اسلام می‌تواند پاسخ‌گو باشد.

علیرغم این معنا، حتی با این بیانی که در روایت «**الاسلام یعلو ولایعلی علیه**» گفتیم، امروزه می‌گویند آنان نمی‌توانند هیچ گونه مسؤولیتی داشته باشند. حتی مدیر یک مدرسه هم نباید باشند. رئیس هیچ اداره‌ای نباید قرار بگیرند. ولی می‌توانیم آن‌ها را به جنگ ببریم و کشته بشوند. مالیات هم باید بپردازند. همه الزامات قانونیِ مسلمانان را باید رعایت نمایند؛ اما نمی‌توانند و نباید در دانشگاه استاد باشند!! شمایی که چنین نسخه‌ای می‌پیچید اقلاً توجه داشته باشید که ﴿لَنْ يَجْعَلَ﴾ چهار ـ پنج تفسیر دارد و شما فقط فلان تفسیر را گرفتید و بقیه را رها کردید که البته همان یک تفسیر هم معنای دیگری دارد. سیّد محمّد کاظم یزدی (صاحب عروه)[3] این مطلب را فرموده است. علامه طباطبایی[4] هم فرموده، ولی علامه طباطبایی می‌گوید ممکن است «نفی سبیل» در آیه شریفه اعمّ باشد؛ هم شامل دنیا شود و هم آخرت، هم محاجّه دینی، هم محاجّه خارجی و فیزیکی.

اما کافرین، کافر کیست؟ مبنایی که می‌گویم آقایان نسبت به آن فکر کنند. از حضرات آیات آقای بجنوردی، آقای محقّق، از حضرت آقای موسوی [تبریزی] و از بقیه آقایان و فضلای حاضر در این نشست تقاضا می‌کنم روی این مبنا تدبّر کنند. در قرآن، کافر به چه کسی می‌گوید؟ تمام آیاتی که در قرآن، متذکّر کفر شده است، عذاب هم در کنارش آمده است. پس آیاتِ کافر با عذاب همراه است. عذاب

---

۱. نساء (۴): ۱۴۱.

۲. حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۶، ص ۱۴.

۳. مطلب از ایشان پیدا نشد.

۴. سید محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۵، ص ۱۱۷.

از آنِ کسی است که حجّت بر او تمام باشد و الا قبح عقاب بلا بیان پیش می‌آید. اگر قاصر است که عذاب ندارد و اگر مقصّر است؛ یعنی می‌داند اسلام حق است و در عین این که می‌داند حق است، انکار و دشمنی می‌کند، این کافر است. در دنیا این چنین افراد، چند نفر هستند؟ آن‌که برای تضعیف فرهنگ اسلام، نقشه بکشد با این‌که می‌داند فرهنگ اسلام بر حق است، اندک شمارد، به این چنین فردی ـ با توجه به اصطلاح قرآن؛ به قرینه و شاهد عذابی که در کنارش آمده و روایات مربوطه هم مؤیّد است ـ کافر می‌گویند. بنابراین، باید انسان‌ها به سه دسته تقسیم شوند: مسلم، غیر مسلم و کافر. آن که در روایات از حقوق ممنوع شده است، کافر به این معناست، نه غیر مسلم. هفت میلیارد جمعیّت را از همه حقوق محروم بدانیم؟ این چه طرف‌داری از حقوق بشر است؟! ارث به آن‌ها ندهید، به بچه‌هایشان هم ارث ندهید؟! به هر حال، این یک مسأله است، مسائل دیگری هم وجود دارد که انشاءالله آقایان مطالعه کنند. از همه آقایان تقاضا دارم که از مطرح کردن نظریات با روشِ فقه سنّتی و روش مشایخ عظام، واهمه‌ای نداشته باشند: ﴿لایَخافُونَ فی اللهِ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾.[1] البته چنین مسائلی همیشه در تاریخ وجود داشته است.

مرحوم سیّد محمّد باقر درچه‌ای‌ﷺ استاد [آیت‌الله العظمی] آقای بروجردی، در اصفهان یک مسجد کوچکی داشت. در «مسجد نو» هم درس می‌گفت ـ آن‌چه می‌خواهم نقل کنم به سند مورد وثوق برای بنده نقل شده است؛ سندش را هم الآن دارم ـ وقتی فوت می‌کند، یک عدّه‌ای جمع می‌شوند و آب می‌برند به مسجدش تا هوای مسجد را آب کُرّ بگیرند، نه دیوار و زمین مسجد را؛ چون دیوار و زمین آن را قطعاً نجس می‌دانستند، بلکه هوای مسجد را با آب کُرّ شستشو دهند.

سیّد تقی درچه‌ای (قدّس الله روحه و رضوان الله علیه) که در تهران سکونت داشت، از طریق پدرش برای بنده نقل می‌کرد که یک مدرسی که در مدرسه صدر بازار اصفهان تدریس می‌کرد، می‌گفت بعد از آن‌که مرحوم سیّد محمّد باقر، فوت کرد، یکی از آقایان متعیّنین اصفهان که یک کلاه نمدی قیمتی داشت، پیشم آمد

۱. مائده (۵): ۵۴.

و کلاهش را برداشت و گفت آقا من یک سؤال دارم؟ گفت بفرمایید. گفت آقا من با این کلاه نمدی‌ام آب از حوض مسجد نوی اصفهان برداشتم و بردم آن سنگی را که سیّد محمّد باقر به آن تکیه می‌کرد و درس می‌گفت، آب کشیدم، بقیه هم آب آوردند و آب کشیدند. آیا به وظیفه دینی‌ام عمل کرده‌ام یا نه؟!!

عنایت بفرمایید، وضع فقه، فقاهت و فقها این طور بوده است، به این‌جاها می‌رسید. مرحوم سیّد محمّد کاظم یزدی در نجف چه‌ها که بر سرش نیامده است. چرا اختلاف سلیقه در نظریه‌های علمی، این قدر باید هزینه ببار بیاورد و باعث بروز مشکل و خسران بشود؟! جای تأسّف دارد.

تجلیل از مقام مرحوم آیت‌الله هاشمی رفسنجانی

و باز جای تأسّف است که دوستان و عزیزان ما از میان ما رفتند. ما یک روزی آیت‌الله شهید مطهری داشتیم، آیت‌الله شهید بهشتی داشتیم، این اواخر خاتم آنان، آیت‌الله مرحوم شیخ علی اکبر هاشمی رفسنجانی را داشتیم. یک وقتی به ایشان عرض کردم آقا! شما که جزوه‌های ما را مطالعه می‌کنید، تکفیرمان که نمی‌کنید؟! گفت نه، خیلی هم خوب است؛ چون ایشان صاحب نظر بود. ایشان وقتی که از قم به تهران رفت، در همان زمان به معنای حقیقی، مجتهد مسلّم بود، نه به معنای اجتهاد رسمی و قانونی. اجتهادش مسلّم بود و از کتاب‌ها و نظریاتش هم، این معنا معلوم است.

یک وقتی به ایشان عرض کردم آقا! بیایید این مسائلی را که بنده راجع به حقوق زنان دارم ـ که شما هم معتقدید نصف جمعیت جامعه را زنان تشکیل می‌دهند ـ به نمایندگان محترم مجمع بگویید تصویب کنند، فرمود اگر به مجمع تشخیص مصلحت بیاید، رد می‌شود. عرض کردم وقتی شما قبول کنید و به آن‌ها هم جواب و توضیح بدهید... و ایشان فرمودند حرف شما درست است، اما من محذوراتی دارم که نمی‌توانم. به هر حال، این مسائل را به ایشان پیشنهاد کردم و ایشان هم موافق بود. ولی الآن دیگر او هم از دنیا و از میان ما رفت. روحش شاد و خداوند او را با اولیائش و با آنهایی که نامشان با نام ایشان یکی است و با

امیرالمؤمنین و أبی‌عبدالله محشور بگرداند و در این روزها هم که سالگرد از دنیا رفتن ایشان است، من از همه آقایان؛ شماهایی که انشاءالله مظاهر رحمت الهی هستید، تقاضا می‌کنم سوره حمد برای ایشان نثار فرمایید.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

اجتهاد مستمر شیعی در رویارو یی با مسائل عصر حاضر[1]

نهاد اجتهاد

اجتهاد، نهاد مقدسی است که توجیه‌گر خاتمیت نبوی است. خاتمیت نبوی بدون نهاد اجتهاد با مشکل کلامی جدی مواجه می‌گردد. مکتب تشیع، علاوه بر آن‌که قائل به مفتوح بودن باب اجتهاد است، دارای امتیازات مخصوص به خویش است. امتیاز اجتهاد شیعی تنها به منابع برنمی‌گردد. اولین امتیاز آن است که تفسیر متون مقدس و صحف الهی را به استناد آیه شریفه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾،[2] تنها برای تربیت یافتگان حجور طابت و طهرت مجاز می‌دانند. بقول ملک الشعرای بهار:

---

۱. سخنرانی آیت‌الله دکتر سید مصطفی محقق داماد در نشست فقه پژوهی «دیه» در شهر مقدس قم.

۲. واقعه (۵۶): ۷۹.

آنکه از قرآن همان الفاظ تازی خواند و بس
هم بقرآن کـــو بـــود از راز قـــرآن بی خبر
راز قرآن را ز صاحبخانه جویا شو که هست
از مراد میزبان بـــی شبهه مهمـــان بی خبر.

خدا را شاکریم که توسط اهل بیت رسول‌الله ﷺ و یـاران و اصـحاب صـالحش شریعت احمدی به ما رسیده است. اینک ماییم و این تراث عظیم و کولـه بـاری از تکلیف و تعهد. تکلیف و تعهد ما فراوردن و اسـتنباط احکـام شـریعت در حـوادث واقعه برای مردم است.

اما ما در زمان و عصری قرار گرفته‌ایم که عصر انفجار اطلاعات است. همه چیز آشکار و شفاف است، هیچ چیز مخفی و پوشیده نمی‌ماند. گویی شبیه روز محـشر است که «تبلی‌السرائر» می‌باشد. دیگر زمان آن گذشـت کـه اسـتفتایی از فقیهـی صورت گیرد و منتهی به پاسخ خصوصی و محرمانه گردد و هیچ‌کس جـز مقلـد و مرجع از آن مستحضر نشود، بلکـه بـه محـض صـدور فتـوا در سـایت‌هـا و سـایر رسانه‌های جمعی بلافاصله منعکس و به سراسر جهان اطلاع‌رسانی می‌گردد.

از طرف دیگر، ما در عصری قرار گرفته‌ایم کـه اعلامیـه جهـانی حقـوق بـشر، گویی (نعوذ بالله) برای عده‌ای مانند کتب آسمانی ارزشمند است. همه مکتـب‌هـا، مذهب‌ها و ایدئولوژی‌هـا بـا مـوازین و اصـول آن مـورد سـنجش و ارزیـابی قـرار می‌گیردند.

و بألاخره نکته سوم این‌که به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ده پست کلیدی که بالاترین سمت‌های مدیریت کشور ما به دست اشخاصی است که عنوان «فقیه» یا «مجتهد» دارند به شرح زیر هستند:

۱. رهبر.
۲. رئیس قوه قضائیه.
۳. رئیس دیوان عالی کشور.
۴. دادستان کل کشور.این افراد باید مجتهد باشند.
۵. شش نفر فقیه شورای نگهبان (مجموعاً ده نفر).

البته به موجب قانون عادی نیز شرط لازم برای وزیر اطلاعات اجتهاد شناخته شده است.

جای تردید نیست که این امر پیامی صریح دارد و آن این است که کشور ما را فقاهت اداره می‌کند. جای تربیت این عنوان هم به یقین دانشگاه‌های کشور نیستند، بلکه فقط و فقط حوزه‌های سنتی بوده و هستند.

با توجه به این سه نکته که بیان گردید، حال سؤال این است که چه باید کرد که درجهان امروز منزوی نشویم؟ یعنی آن‌که بتوانیم در این دهکده جهانی به عنوان جمعیتی مؤمن به اسلام در کنار سایر نظام‌های حقوقی دارای یک نظام حساب شده معقول و منطقی زندگی کنیم، با مردم دنیا مراوده، تجارت و همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشیم؟

اینجانب از بن دندان می‌گویم و به مغز استخوان و در حد اطلاعات خودم باور دارم که حقوق اسلامی در سایه اجتهاد مستمر شیعی توان آن‌را دارد که پا به پای نظام‌های حقوقی جهان، بلکه گاهی پیشروتر و پرشتاب‌تر قدم بردارد.

البته تأکید می‌کنم که اجتهاد شیعی روشی خاص و چارچوبی مخصوص به خود دارد و در ذاتش پویایی و استمرار نهفته است. اصطلاح «اجتهاد مستمر» در یکی از بندهای اصل دوم قانون اساسی جمهوری به شرح زیر آمده است:

«کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤولیت او در برابر خدا که از راه:

الف) اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرائط بر اساس کتاب و سنت معصومین (سلام الله علیهم اجمعین).

ب) استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آن‌ها.

ج) نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند».

ملاحظه می‌کنید که اجتهاد مستمر، قرار است در جمهوری اسلامی کرامت و

ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤولیت او در برابر خدا را تأمین کند.

استمرار اجتهاد در مقابل انسداد اجتهاد است که در اوایل قرن پنجم توسط خلافت عباسی به انگیزه تمشیت اقتدار آنان اتفاق افتاد. «خلیفه عباسی، قادر بالله از سال ۳۸۱ هجری تا ۴۲۲، به مدت ۴۱ سال بر مردم حکومت کرد. او کسی بود که شدیداً مخالف رشد و نشاط حرکت اجتهادی بود. تعصب و عناد او به حدی رسیده بود که در سال ۴۰۸ هجری دستور داد فقهای حنفی مذهب که گرایش کلامی معتزله داشتند، توبه کرده و از اعتزال تبری جویند. به این هم اکتفا نکرد تا این که آنان را از بحث و تدریس و مناظره در مسائل مختلف بازداشت و هرکس را که با او در این امر مخالف بودند، شدیداً مورد عقوبت خویش قرار می‌داد...».[۱]

استمرار اجتهاد شیعی درست مفهومی مقابل همین تصمیم است و هرگز به معنای دست برداشتن از روش نمی‌باشد. روش اجتهاد شیعی اصولی دارد که در طی ۱۴ قرن ادبیات خود بدان مباهات می‌کند. از یک‌سو حفظ روش و از سوی دیگر بسنده نکردن و پیروی ننمودن به آرای پیشنیان؛ هر چند بزرگ و سترک باشند.

به گواهی تاریخ در برهه‌هایی از زمان، بنا به علل و عوامل خاصی اجتهاد شیعی دچار وقفه و رکود نسبی گشته و از سرعت رشد و بالندگی آن کاسته شده است. در میان این عوامل، جاذبه و تأثیر شخصیت فقیهان بزرگ، عامل مهم آن بوه است.

«شیخ طوسی» خود با تألیف کتاب «المبسوط» تحول عظیم در اجتهاد شیعی به وجود آورد؛ به‌طوری که پیشینیان خود را عامل طعن و سستی فقه شیعه معرفی کرد. وی در شکوه نسبت به عصر پیش از خود می‌نویسد:

«من همیشه می‌شنیدم که فقهای اهل سنت و جماعت، فقه ما شیعیان امامیه را تحقیر کرده و به قلت فروع و نارسایی متهم می‌کنند و همواره در اشتیاق به‌سر می‌بردم که کتابی متضمن فروع تألیف کنم، ولی اشتغالات و گرفتاری‌هایی مانع این کار بود و از جمله چیزهایی که عزم مرا سست می‌کرد، این بود که اصحاب ما

۱. عبد الرحمن بن علی بن محمد بن الجوزی أبو الفرج، *المنتظم فی تاریخ الملوک والأمم*، ج ۷، ص۲۸۷.

کم‌ترین رغبت به این کار نشان نمی‌دادند؛ زیرا با متون اخبار و الفاظ صریح روایات خو گرفته بودند و حتی حاضر نبودند لفظی تغییر کند؛ به گونه‌ای که اگر لفظی به جای لفظی دیگر قرار می‌گرفت، در شگفت می‌شدند و فهمشان از درک آن معنا قاصر می‌شد. تألیف این کتاب به فقه امامیه استقلال داد و آن را از انزوا بیرون آورد و جامعیت و قدرت پاسخ‌گویی فقه نسبت به مسائل مختلف را تبیین کرد و این نکته را مبرهن ساخت که برخلاف گفته مخالفان، فقه شیعه به دلیل عدم استفاده از رأی و قیاس، ناقص نیست و به برکت احادیث وارده از ائمه علیهم‌السلام و تفریع و تحلیل عقلی، شیعه می‌تواند تمام مسائل و احکام فرعی را استنباط کند، بدون این‌که نیازی به اعمال قیاس و رأی و امثال این روش‌ها باشد».[۱]

پس از شیخ طوسی طی حدود یک‌صد سال، ابهت شیخ طوسی مانع اظهار نظر و اندیشه ورزی جدید بود. حدود یک صد سال از زمان وفات شیخ طوسی رحمه‌الله تا زمان ابن ادریس حلی را عصر «مقلده» نامیده‌اند.[۲] زیرا هیچ‌گونه انتقاد و مخالفت و ردی بر آرای شیخ صورت نمی‌گرفت و کتاب‌های زیادی در فقه تألیف نمی‌شد. صاحب معالم از پدرش- شهید ثانی- نقل می‌کند که اکثر فقهای پس از شیخ به سبب اعتقاد و حسن ظنی که به او داشتند، در فتاوی او تقلید می‌کردند.[۳]

ابن ادریس را که از احفاد شیخ طوسی است،[۴] می‌توان پایان دهنده عصر تقلید دانست. وی چنین می‌اندیشید که فقیهان شیعی در عین بهره‌گیری از نظریات علمای سلف، نباید تحت تأثیر نام و شهرت و عظمت مقام علمی آنان قرار گیرند و از این رهگذر، از تفکر اصولی و اجتهادی و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه در چهار چوب شرایط زمان و مکان خود بازمانند و فقاهت شیعی را ناتوان معرفی و منزوی سازند؛ چرا که باب اجتهاد برای آگاهان به این فن، همواره مفتوح و هر فقیهی هر چند ماهر، فقیه زمان خود و نه زمان آینده است.

---

۱. شیخ طوسی، *المبسوط*، ج۱، ص۲-۱.

۲. محقق کرکی، *جامع المقاصد*، ج۱، ص۱۸.

۳. العاملی الجباعی (صاحب معالم) جمال الدین حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، ص ۱۷۹.

۴. برای مطالعه نسبت ابن ادریس با شیخ طوسی ر.ک: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مقاله ابن ادریس، اثر نگارنده.

کتاب «السرائر»، تألیف «ابن ادریس حلی»، به‌عنوان کسی که برای اولین بار آرای شیخ طوسی و تقلید از او را مورد انتقاد شدید قرار داده است.[۱]

ابن ادریس به‌رغم آن‌که هرگز از چهار چوب روش اجتهاد شیعی منحرف نگشت، ده‌ها فتوای جدید صادر کرد. ایشان در مقابل شیخ طوسی بر عدم حجیت خبر واحد پای فشرد. او با انکار حجیت اخبار آحاد، مکتب فقهی متکلمان قبل از شیخ (شیخ مفید و سید مرتضی) را مجدداً احیا کرد. وی هرچند در این کار چندان توفیقی نیافت، اما از این جهت که حرکت و جنبشی در راه خارج ساختن فقه شیعه از رکود و تحجّر ایجاد کرد، خدمتی شایسته به اجتهاد و پویایی فقه نمود. انتقاد وی بر شیخ به قدری جدی و تند بود که مرحوم «صاحب جواهر» در بعضی موارد آن را تجاوز از حد و سنت‌شکنی تلقی کرده است.[۲] منظور صاحب جواهر به یقین نحوه تکلم و بیان ابن ادریس است و نه خروج از روش سنتی اجتهاد.

شاهد دیگر، شیخ مرتضی انصاری است. وی در سال ۱۲۴۹ پس از تحصیل در ایران، وارد حوزه نجف می‌شود که اوج مرجعیت فقهی صاحب جواهر است. با ورود این مرد بزرگ به‌رغم عظمت صاحب جواهر، عده‌ای از فضلای جوان دریافتند که بایستی از اندیشه‌های فقهی ایشان عبور کنند و به افکار جدید شیخ انصاری روی آورند. نوشته‌اند که «میرزای شیرازی» وقتی از اصفهان به نجف می‌رود و به درس صاحب جواهر شرکت می‌کند، پس از چند روز تصمیم می‌گیرد که نجف را ترک کند و به اصفهان برگردد؛ زیرا می‌بیند بهره جدیدی از درس او نمی‌گیرد. ولی با توصیه دوستانش به درس شیخ انصاری شرکت می‌کند و تصمیمش عوض می‌شود و رو به شیخ انصاری، این بیت سعدی شیرازی را می‌خواند:

چشم مسافر که برجمال تو افتند عزم رحیلش بدل شود به اقامت.[۳]

شیخ انصاری پرونده چندین مسأله که صاحب جواهر آن‌ها را مستوفی بحث

---

۱. رک: مقاله *ابن ادریس*، به قلم، سید مصطفی محقق داماد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. برای نمونه ر.ک: *جواهر الکلام*، ج ۱۹، ص ۶۷.

۳. سید مصطفی محقق داماد، *مقدمه مبانی الاحکام*.

کرده بود و آن‌ها را مختومه تلقی می‌کرد، دو مرتبه مفتوح کرد و تمام نظرات صاحب جواهر را مردود اعلام کرد. از جمله مسأله ولایت فقیه است. صاحب جواهر پس از بحث، چنین می‌نویسد:

«به دلیل ظهور سخن امام علیه السلام (من ایشان ـ فقیهان ـ را بر شما حاکم قرار دادم) در این که ایشان دارای ولایت عامه هستند (نظیر کسی که منصوب به صورت خاص باشد)، همچنین برای افرادی در همان عصر، که هیچ شبهه‌ای نیست که ظهور در ولایت عامه، در همه امور منصوب شده بر آنان می‌باشد. بلکه این سخن امام علیه السلام که «ایشان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر ایشان» دلالت بیشتری دارد، بر این که ایشان همانند امامان علیهم السلام حجت بر مردم هستند. فراتر از این، ظهور آنچه در برخی کتب روایی آمده: «خلیفه من بر شما» در ظهور بر این که ایشان خلیفه و جانشین امامان علیهم السلام هستند، بیشتر است».[1]

سرانجام او در جای دیگر می‌نویسد:

«ولایت فقیه از واضحات است؛ به گونه‌ای که نیازمند دلیل نیست».[2]

وقتی شیخ مرتضی انصاری درس خود را در مبحث بیع شروع می‌کند و به بحث اولیای عقد می‌رسد و بررسی می‌کند که چنانچه احد طرفین عقد صغیر و یا محجور بودند، چه کسی می‌تواند از طرف صغیر تصمیم بگیرد، پس از اولیای قهری ولایت فقیه را برای آنان مطرح می‌کند. درآغاز بحث می‌گوید:

«و قد رأینا هنا ذکر مناصب الفقیه، امتثالاً لأمر أکثر حُضّار مجلس المذاکرة»؛[3]

ما فکر کردیم که دراینجا مناصب فقیه را مورد بحث وگفت‌گو قرار دهیم و درخواست اکثر حضار مجلس درس را امتثال نماییم.

---

۱. محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۹۵. «لظهور قوله علیه السلام: **«انّی قد جعلته علیکم حاکماً»** فی إرادة الولایة العامة نحو المنصوب الخاص کذلک الی أهل الأطراف الذی لا إشکال فی ظهور إرادة الولایة العامة فی جمیع الأمور المنصوب علیهم فیه، بل قوله علیه السلام: **«فانهم حجتی علیکم وانا حجة الله علیهم»**، أشدّ ظهوراً فی إرادة کونه حجة فیما انا فیه حجة الله علیکم...، بل ما عن بعض الکتب: **«خلیفتی علیکم»** أشدّ ظهوراً ضرورة معلومیة کون المراد من الخلیفة عموم الولایة عرف».

۲. همان، ص ۳۹۷. «و بالجملة، فالمسألة من الواضحات التی لا تحتاج الی أدلّة».

۳. شیخ انصاری، *کتاب المکاسب*، ج ۳، ص ۵۴۵.

از این جمله کاملاً پیداست که به‌رغم ابهت و عظمت صاحب جواهر و مختومه دانستن وی مسأله ولایت و مناصب فقیه را، به قول شیخ انصاری «اکثر حاضرین» درس از ایشان خواسته‌اند که مسأله را مورد گفت‌گو و پژوهش قرار دهند؛ یعنی مسأله به هیچ وجه مختومه و تمام شده نمی‌باشد.

ایشان اولاً به تأسیس اصلی بسیار مهم دست زدند که هر چند قبل از وی توسط برخی مطرح شده بود، ولی ظاهراً به سبکی که شیخ تبیین کرده از ابداعات افکار شیخ انصاری است. وی می‌نویسد:

«**فنقول: مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشيء**»؛[1] مقتضای اصل اولیه این است که هیچ‌کس ولایتی برهیچ کس به هیچ نوعی ندارد.

شیخ انصاری سپس می‌گوید باید برای اثبات ولایت و خروج از اصل مزبور به دنبال دلیل باشیم. ایشان ولایت پیامبرﷺ و ائمه‌علیهم‌السلام را به موجب ادله مثبته می‌داند، ولی پس از بحث و فحص و بررسی نسبت به دلایل ولایت برای فقیهان دوبار با فاصله چند صفحه چنین نتیجه می‌گیرد:

«**و بالجملة، فأقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام‌عليه‌السلام إلّا ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد**»![2]

همچنین می‌گویند:

«**و قد تقدّم: أنّ إثبات عموم نيابة الفقيه عنه‌عليه‌السلام في هذا النحو من الولاية على الناس ليقتصر في الخروج عنه على ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد**».[3]

خلاصه آن‌که به این نتیجه می‌رسیم که اقامه دلیل و اثبات وجوب اطاعت فقیه بسیار مشکل‌تر است از آن‌که شاخه پر از خاری را به نحو بالعکس در دست بکشیم!!

جالب است گفته شود که جناب شیخ انصاری در اجتهاد خود در این مسأله نه تنها تحت تأثیر صاحب جواهر قرار نمی‌گیرد، بلکه حتی به هیچ وجه تسلیم استاد

---

۱. همان، ج۳، ص۵۴۶.

۲. همان، ص ۵۵۳.

۳. همان، ص۵۵۸.

خود «ملااحمد نراقی» هم نمی‌شود که در کتاب «عوائد الایام» بطور قاطع برای فقیهان ولایت قائل است.[۱]

البته اجتهاد مستمر شیعی پس از شیخ انصاری متوقف نمی‌شود. پس از شیخ انصاری «ملامحمد کاظم خراسانی» شاگرد نامدار شیخ انصاری، بسیاری از نظرات شیخ از جمله آنچه ایشان از اصل عدم ولایت مستثنی دانسته، به نقد می‌کشد.

و بالأخره در زمان معاصر، «امام خمینی»ﷺ مجدداً به قبل از شیخ بازگشت می‌کند و راه نراقی را تأیید و تثبیت می‌کند و برخی از تلامذه ایشان هم در این ایام از ایشان پیروی کردند.

این آزادی تفکر، نتیجه استمرار اجتهاد شیعی است. همواره افق تفکر برای فقیه متفکر شیعی مفتوح است و با آزادی کامل در همان چهار چوب خاص اجتهادی به نواندیشی می‌پردازد. جالب این است که تفاوت نیز اندک نیست.

به عنوان مثال، «محقق حلی» در مسأله اجرای حدود در زمان غیبت به پیروی از نظر مشهور فقیهان به عدم اجرا می‌رسد و نظریه جواز اجرا توسط فقیهان را به قول نادر منتسب می‌کند و می‌گوید:

«وقیل یجوز للفقهاء العارفین اقامة الحدود فی حال الغیبة».[۲]

صاحب جواهر در شرح متن محقق حلی چنان مسأله را روشن و بیّن می‌داند که در مخالفت به تلخ‌گویی علیه محقق حلی می‌پردازد و می‌گوید: کسی که شمّ (بوی) فقه را چشیده باشد، چنین نمی‌اندیشد!![۳]

به‌رغم تلخ گویی‌های صاحب جواهر، در زمان ما فقیه نامدار عصر، مرحوم آیت‌الله «حاج سید احمد خوانساری» تمام دلایل صاحب جواهر را مورد نقد و ایراد قرار می‌دهد و به نظری مغایر با وی می‌رسد.[۴] از این نمونه‌ها بسیار است که ما در مقام ذکر آنها نیستیم.

---

۱. ملا احمد نراقی، *عوائد الایام*، ص ۱۸۷ به بعد.

۲. محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام* (متن شرائع الاسلام)، ج ۲۱، ص ۳۸۶.

۳. همان.

۴. سید احمد خوانساری، *جامع المدارک*، ج ۵، ص ۴۱۲.

باید از یک‌سو بر روش اجتهادی مستمر شیعی و روش خاص آن پای بفشاریم و از سوی دیگر، توجه داشته باشیم که در چه دنیایی و در چه عصری زندگی می‌کنیم و رسالت ما چیست. مرحوم شیخنا الاستاذ «آیت‌الله منتظری» روزی می‌فرمودند که ما اگر یک‌دهم یا یک‌صدم (تردید از من است) نوآوری‌های علامه حلی را داشتیم، امروز مردم هیچ مشکلی نداشتند!!

آموزش قرآن در روش اجتهاد

قرآن مجید در سوره برائت از تفقه در دین سخن گفته و بدان سفارش نموده، ولی به روش تفقه اشارتی نفرموده است:

﴿وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛[1] شایسته نیست مؤمنان همگی (بسوی میدان جهاد) کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند!

ولی در خصوص روش اجتهاد و تفقه را در آیات دیگر بیان فرموده است. اگر تفقه را استخراج احکام شرعیه از منابع تعریف کنیم، منابع فقه ما هرچند چهار منبع است، ولی تصدیق می‌فرمایید که کتاب و سنت منبع اصلی ماست.

قرآن مجید برای اجتهاد؛ یعنی بدست آوردن احکام از کتاب، واژه‌ای بکار برده که پیام بسیار عمیقی دارد و آن «تدبر» است و برای اجتهاد از سنت، «استنباط» را آموزش داده است. در مورد کتاب فرموده است:

﴿أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها﴾؛[2] چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند، آیا بر دل‌هایشان قفل زده شده است؟

---

۱. توبه (۹): ۱۲۲.

۲. محمد (۴۷): ۲۴.

تدبر؛ یعنی ژرف نگری و نیک اندیشی. تدبر در قرآن؛ یعنی آن‌سوی جملات را نگریستن.[۱] به دیگر سخن، تدبر؛ یعنی فهم قرآن همراه با تعقل. مگر قفل از چشم دل باز کردن و به گوهر معنا رسیدن غیر از مطالعه همراه با تعقل است؟ تدبر؛ یعنی چشم دل باز کردن در مقابل عدم تعقل که عبارت است از اکتفای به چشم بصر. به‌قول «هاتف اصفهانی»:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است آن بینی

«ملاصدرا» در کتاب «مفاتیح الغیب» برای فهم قرآن، آداب ده‌گانه مطرح کرده که ظاهراً کلا از «احیاء العلوم غزالی»[۲] گرفته است. ادب چهارم را «تدبر» قرار داده است. در آن جا به حدیث زیر اشاره کرده:

عن امیرالمومنین علیه السلام «لا خیر فی عبادة لا خیر فیها ولا فی قراءة لا تدبر فیها».[۳]

قرآن مجید هرچند «کتاب مبین»[۴] است، ولی به یقین بدون «تدبر» ممکن است موجب ضلال مبین گردد. به تصریح خود قرآن مجید این کتاب مقدس هادی بعضی و بعضی را مضل است، با دل ظلمانی و قفل زده بسوی قرآن رفتن، نه تنها بیانگر و روشنگر نخواهد بود، بلکه موجب مزید خسران می‌گردد. قرآن می‌فرماید:

﴿وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلاَّ خَساراً﴾؛[۵] از این قرآن آیه‌ها نازل می‌کنیم که مؤمنان را شفاست و

---

۱. مصفوی، التحقیق؛ دبر«أمّا التَّدبُّرُ: فهو تفعّل لمطاوعة التفعیل، فحقیقة معناه: حصول مفهوم التَّدبیر و تحقّقه و اختیار ذلک المفهوم، فیقال: دبّر الأمر فتدبّر الأمر، أی صار ذا عاقبة، و من هذا المعنی یؤخذ مفهوم التعدیة- تدبّر القرآن- فکأنّ مرجعه الی جمل - تدبّر فی القرآن- ﴿أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾. (محمد (۴۷): ۲۴) ﴿أَ فَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ (مؤمنون (۲۳): ۶۸). ﴿لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ﴾. (ص (۳۸): ۲۹). تقلب تاء تفعّل دالا و تدغم، و جیء بالهمزة للتلفّظ عند الحاجة، فیقال: ادَّبَّرَ یَدَّبَّرُ فهو مُدَّبِّرٌ، کما فی المدّثّر. ثمّ انّ التَّدْبیرَ امّا فی التکوینیّات أو فی الأعمال أو فی الأقوال أو فی الأفکار، فیقال: دبّر الخلق أو العمل أو القول أو النظر، و إذا استعمل متعلّقاً بالنظر: فیکون بمعنی الفکر و النظر و التفکّر فی عاقبة الأمور».

۲. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۱، ص ۲۷۳-۳۸۲.

۳. کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۳۶؛ بحرانی، *تحف العقول*، ص۲۰۴؛ ابوطالب محمد بن علی مکی، *قوت القلوب*، ج ۱، ص ۹۷.

۴. انعام (۶): ۵۹.

۵. اسراء (۱۷): ۸۲.

رحمت و ستمگران را جز خسارت نمی‌فزاید.

مطالعه تاریخ اسلام نشان می‌دهد که این پیام همراه با تحذیر قرآن مجید، بسیار زود تحقق یافت. پیدایش خوارج، دقیقاً معلول مطالعه قرآن بدون تعقل است. خوارج در اسلام، قاریان بدون تدبر بودند. جالب است بدانید که عنوان اولیه خوارج «قراء»؛ یعنی قاریان قرآن بوده است. اصولاً تفکر افراطی در ادیان، ناشی از متن گرایی بدون تعقل نشأت می‌گرفته است. متن‌گرایی بدون تعقل به شعار سلفی‌گری و یا بنیادگرایی مبدل می‌گردد. خوارج معتقد بودند که باید به کتاب الله برگردیم و دین را پالایش کنیم. به نظر آنان پالایش دین معیار قراردادن متن قرآن، بدون هرگونه تعقل و اجتهاد است.

این مسأله اختصاص به اسلام ندارد و در سایر ادیان نیز پدید آمده است. در یهود، گروهی پدید آمدند که آنان را «قارمیم» می‌نامیدند (یا و میم در عبری مانند یا و نون در عربی علامت جمع بوده است)؛ یعنی قاریان. آنان گروهی بودند که فقط تورات را می‌خواندند و بر ظواهر آن بدون هرگونه تعقل تأکید و جمود داشتند و «تلمود» که تحقیقات تفسیری انجام شده بر روی تورات بود، قبول نداشتند. لذا آنان را قارمیم در عبری و قارئون و یا قراء در عربی لقب دادند. این گروه مانند خوارج در تاریخ اسلام دیگران را کافر می‌دانستند. آنان می‌گفتند باید به تورات بازگردیم و متن را اصل قرار دهیم و فکر و عقل خودمان را در فهم آن دخالت ندهیم. جالب آن‌که این گروه از طرفی خود را طرفدار اصول بنیادین مکتب می‌خواندند و از طرفی حرکت را، حرکتی انقلابی معرفی می‌کردند. این فرقه پس از ظهور اسلام پدید آمده است. رهبر آنان در ابتدا یک عالم یهودی به نام «عنان» بود که با «ابوحنیفه» معاشرت و با اصطلاحات فقه اسلامی آشنا بود. وی در عصر «منصور»، خلیفه عباسی این فرقه را بنیاد نهاد و سپس فردی به نام «بنیامین نهاوندی» این مکتب را در ایران ترویج کرد و نام آن‌را «عنانیه» نامید.

اکنون این فرقه در «اسرائیل»، «روسیه»، «اوکراین» زندگی می‌کنند. به هرحال، فرقه‌های مختلفی در یهود پدید آمدند و برخی از فرقه‌های تند روی یهود، همیشه خنجری در زیر لباس پنهان داشتند که اگر موقعیتی به‌دست‌شان

آمد، یهودیان رومی که با فکر آنان مخالف بودند را می‌کشتند.[۱]

این نتیجه عدم تدبر در قرآن است. حسب نقل منابع خبری پس از حادثه فرو ریزی برج‌های دوقلوی نیویورک، «اسامه بن لادن» رهبر القاعده در نخستین پیام خود ضمن پذیرفتن انتساب ارتکاب این عمل به دوستان خود با استفاده از کلمات قرآن مجید چنین گفت:

«آنان هم اکنون در اعلی علیین و جنات النعیم، نزد رسول الله ﷺ علی سرر متقابلین هستند!!»

محاسبات بن لادن و صغرا و کبراهایی را که وی برای خود و یارانش تنظیم کرده و آنان را قانع ساخته بود، به آسانی می‌توان حدس زد و علی القاعده چنین بوده است که:

ساکنان در ساختمان برج‌های مزبور همه کافرند.

مقتضای اطلاقات آیات قرآن، جهاد با کفار بر همه مؤمنین واجب کفایی است.

مقتضای ظهور کلمه جهاد؛ یعنی قتال و کشتار.

قتال هرچند پس از دعوت باید انجام شود، ولی کفار در دنیای امروز از طریق رسانه‌های عمومی دعوت شده‌اند، ولی آنان دعوت اسلام را نپذیرفته، بلکه حمایت از دشمنان مسلمانان کرده و در صف مقابل قرارگرفته‌اند، لذا اینک با تشکیل صف مقابل آنان، قتال با آنان فرض و واجب است. خدا در قرآن فرموده است:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾؛[۲] خداوند کسانی را دوست می‌دارد که در راه او پیکار خونین می‌کنند، گویی بنایی آهنین‌اند!

همانطور که ملاحظه می‌کنید، محور اصلی در مقدمات فوق، کفر و کافر دانستن گروهی از انسان‌هاست. کفر نقطه آغازین و پس از آن، تبری و عداوت با کفار و سرانجام احساس وظیفه شرعی برای ورود در مبارزه و اقدامات خونین است.

---

۱. حسین نوفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ص ۹۸؛ دکتر احمد شلبی، *مقارنة الادیان الیهودیة*، ص ۲۳۲.

۲. صف (۶۱): ۴.

متأسفانه کفر مقوله‌ای کلی و قابل صدق بر کثیرین است. اسفبارتر آن‌که به گواهی تاریخ، کفر مفهومی توسعه طلب است که هرگز به صف رسمی مقابل بسنده نمی‌کند و به آسانی بر پیشانی افراد خودی نیز مهر کفر زده می‌شود. گاه ابزار قدرت می‌شود و داروغه‌ها و عسس‌های قدرت به بهانه ریشه‌کنی کفر و کافر پنجه در سینه این و آن می‌افکنند و به تفتیش عقاید مبادرت می‌ورزند و بی‌رحمانه خانه به‌خانه به دنبال کافر می‌گردند که با ساطور او را از میان بردارند و از این رهگذر آینده‌ای در آغوش حورالعین برای خویش تأمین نمایند. در طول تاریخ ادیان، مقوله کفر قربانیان زیادی داشته و بیشتر خونریزی‌های جمعی با جنگ و کشتارهای فردی به‌صورت اعدام و یا ترور به‌دست متولیان دینی در این قالب انجام یافته است. ولی همه و همه معلول ظاهرنگری و عدم تدبر و تعقل در قرآن است.

پیامبر در خطبه غدیریه فرموده است:

«مَعاشِرَالنّاسِ، تَدَبَّروا الْقُرْآنَ وَ افْهَمُوا آياتِهِ وَانْظُرُوا إلى مُحْكَماتِهِ وَلاتَتَّبِعوا مُتَشابِهَهُ، فَوَاللهِ لَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ زواجِرَهُ وَلَنْ يُوضِحَ لَكُمْ تَفْسيرَهُ إلاّ الَّذى أَنَا آخِذٌ بِيَدِهِ وَمُصْعِدُهُ إلى وَشائِلٌ بِعَضُدِهِ (وَ رافِعُهُ بِيَدَى) وَ مُعْلِمُكُمْ: أَنَّ مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَهذا عَلِى مَوْلاهُ، وَ هُوَ عَلِى بْنُ أَبى طالِبٍ أَخى وَ وَصِيّى، وَ مُوالاتُهُ مِنَ اللهِ عَزَّوَجَلَّ أَنْزَلَها عَلَىَّ»؛[1] هان مردمان! در قرآن اندیشه کنید و ژرفی آیات آن را دریابید و بر محکماتش نظر کنید و از متشابهاتش پیروی ننمایید. پس به خدا سوگند که باطن‌ها و تفسیر آن را آشکار نمی‌کند، مگر همین که دست و بازوی او را گرفته و بالا آورده‌ام و اعلام می‌دارم که هر آن که من سرپرست اویم، این علی سرپرست اوست و او علی بن ابی‌طالب است؛ برادر و وصی من که سرپرستی و ولایت او حکمی است از سوی خدا که بر من فرستاده شده است.

مگر همین فرقه منحرف خوارج با تمسک به ظهور و اطلاق یک قطعه از یک آیه قرآن مجید جنگ خانمان سوز نهروان را به وجود نیاوردند؟ آنان به ظهور و

۱. ابن اثیر، *أسدالغابة*، ج ۵، ص۲۵۳؛ کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص۲۷.

اطلاق آیه شریفه ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾[1] تمسک می‌کردند و بدون تدبر و تعقل در معنای حکم مطلق حکومت و امارت را نفی و طرد می‌کردند. حضرت مولا علیه السلام برای راهنمایی آنان فرمودند:

«كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَ يُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ وَ يُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ»؛[2] گفتار حقی است که به آن باطلی اراده شده. آری حکمی نیست، مگر برای خدا، ولی اینان می‌گویند زمامداری مخصوص خداست؛ در حالی که برای مردم حاکمی لازم است؛ چه نیکوکار و چه بدکار که مؤمن در عرصه حکومت او به راه حقّش ادامه دهد و کافر بهره‌مند از زندگی گردد و خدا هم روزگار مؤمن و کافر را در آن حکومت به سر آرد و نیز به وسیله آن حاکم غنائم جمع گردد و توسط او جنگ با دشمن سامان گیرد و راهها به سبب او امن گردد و در امارت وی حق ناتوان از قوی گرفته شود، تا مؤمن نیکوکار راحت شود و مردم از شر بدکار در امان گردند.

امعان نظر در جمله حضرت مولا علیه السلام می‌رساند که هرگز شما نباید قرآن را بدون تعقل مورد عمل قرار دهید.

«امام محمد غزالی» جمود بر ظواهر را کاری «احمقانه و جاهلانه» خوانده است.[3] افرادی مانند غزالی در قرن ششم هجری و «ملا صدرا» در قرن یازدهم به طرح نظریه‌ای دست یازیده‌اند که بسیار مهم و پرفایده است. این بزرگواران ضمن پایبندی به حجیت ظواهر و اجتناب از هرگونه تأویلات بعیده و مجازات غریبه از یک‌طرف و از طرف دیگر، دور شدن از جمود بر ظواهر، به طرح نظریه «روح

---

۱. یوسف (۱۲): ۶۷.

۲. *نهج البلاغة*، خطبه ۴۰.

۳. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۱۱، ص ۱۸۱.

معنا» پرداخته و معتقدند الفاظ بر معانی عامه وضع می‌گردند. آنان بر این نظرند که برای معانی الفاظ لایه‌های عمیق‌تری وجود دارد؛ یعنی معنای الفاظ، عام‌تر از آن چیزی است که عرف تصور می‌کند. محور این تفکر بر فهم عام و گسترده از موضوع له الفاظ مبتنی است. اصطلاح «روح معنا» نخستین بار توسط غزالی مطرح شد.[۱] او کتابی تحت عنوان «جواهر القرآن» تألیف کرد که به نظر اینجانب هدفش تثبیت همین نظریه بوده است. بعدها ملاصدرا با تعبیرات بسیار جالبی از نظریه غزالی تجلیل و تمجید به عمل آورده و آن‌را ستوده است. ایشان این نظریه را یکی از مبانی تفسیری خود قرار داده است.[۲] پس از ملاصدرا «فیض کاشانی» تلمیذ نامدار وی در «تفسیر صافی» همین راه را طی می‌کند. وی چنین می‌گوید:

«إن لکل معنی من المعاني حقیقة و روحا و له صورة و قالب و قد یتعدّد الصور و القوالب لحقیقة واحدة و إنّما وضعت الألفاظ للحقائق و الأرواح»؛[۳] هر معنایی از معانی، دارای حقیقت و روحی است و صورت و قالبی دارد و گاه صورت‌ها و قالب‌های متعددی برای یک حقیقت واحدی وجود دارد و الفاظ برای حقایق و ارواح وضع می‌شوند.

حضرت امام خمینی(ره) حسب تقریرات درس‌های فلسفه ایشان، فرموده‌اند توجه به روح معنا مطلبی است مسلم که شبهه‌ای درآن راه ندارد.[۴]

به هرحال، تدبر در قرآن عبارت است از توجه به روح معنای الفاظ و جمود نکردن به ظواهر آنها.

اجتهاد در اخبار واصله

در مورد برخورد با اخبار، قرآن مجید دو رهنمود ارائه فرموده است: یکی در مورد جهت صدور و دیگری در جهت دلالی.

جهت صدور؛ پرهیز از ارتکاب اعمال جاهلانه و مواجه شدن با پشیمانی. در این

---

۱. همان، *جواهر القرآن*، ص۳۸-۳۴.

۲. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، با تحقیق نجفقلی حبیبی، ج ۱، ص ۱۵۹؛ همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۴، ص ۱۵۱.

۳. فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۱، ص ۳۱.

۴. سید عبدالغنی اردبیلی، *تقریرات فلسفه*، ج ۲، ص ۳۴۶.

مورد فرموده است:

﴿یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ﴾؛[1] ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید!

در ناقل روایت باید دقت، بررسی و تأمل شود. در ذیل آیه، حکمت و یا علت حکم چنین بیان شده است، تا مبادا عملی جاهلانه مرتکب شوید و در نتیجه موجب ندامت و پشیمانی گردد. به نظر می‌رسد که اگر به مقاصد و علل حکم توجه کنیم، بی شک هرچند موضوع فاسق بودن مخبر خبر، از جهاتی است که احتمال کذب بودن خبر را تقویت می‌کند و موجب می‌شود که عمل به آن ممکن است به اقدامات جاهلانه منتهی گردد و موجبات پشیمانی را فراهم سازد، اما جای این سؤال باقی است که آیا این عامل؛ یعنی عدالت راوی عامل لازم و کافی است؟ یعنی به صرف عدالت می‌توان در قبول خبر اکتفا کرد؟

تردیدی نیست که نمی‌توان عدالت را تنها جهت، برای پذیرفتن مطلق خبر دانست؛ زیرا جهات دیگری وجود دارند که هرچند فسق نیستند، ولی می‌توانند موجب اقدامات جاهلانه گردند. اگر به روایات باب قضاء مراجعه کنیم می‌بینیم، پیشوایان ما قاضی را از قضاوت کردن در شرایط مختلف منع و تحذیر فرموده‌اند. درحالی که فرض این است که قاضی عادل است. اگر عدالت قاضی مانع از هرگونه عوامل خطا و اشتباه باشد، پس چرا پیشوایان شخص عادل را از رأی دادن در حالت گرسنگی و تشنگی و غم و شادی و درد و امثال آن[2] منع فرموده‌اند. ناگفته پیداست که این دستورات حاکی از آن است که این‌گونه صفات به طور طبیعی در فهم و درک افراد مؤثر است.

در روایت و نقل حدیث هم همین‌طور است. آیا این امر محتمل نیست که شخص عادل و موثق، بدون هرگونه قصد خیانت و دروغ پردازی، به دلیل شرایط

---

۱. حجرات (۴۹): ۶.

۲. محقق حلی، *شرائع الاسلام*، ج ۴، ص ۸۶۶.

خاص روحی و اوضاع و احوال جنبی مطلبی که گوینده می‌گوید، به غیر مراد و حتی به غیر الفاظ صادره از وی بشنود و یا بفهمد و بر اساس شنیده و فهمیده خویش نقل کند؟ به یقین آری و این امر با عدالت و وثاقت وی منافاتی نخواهد داشت.

لذا فقیهان سترک، سوای شرط عدالت و وثاقت، شرایط دیگری را نیز در روند اجتهاد مورد توجه و التفات نظر قرار می‌دهند.

در جهت دلالی؛ انجام عملیات استنباط بر روی اخبار می‌فرماید:

﴿وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلاَّ قَليلاً﴾؛[1] و هنگامی که خبری از پیروزی یا شکست به آن‌ها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می‌سازند؛ در حالی که اگر آن را به پیامبر و پیشوایان- که قدرت تشخیص کافی دارند- بازگردانند، از ریشه‌های مسائل آگاه خواهند شد و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، همگی از شیطان پیروی می‌کردید (و گمراه می‌شدید).

در این آیه شریفه قرآن مجید، کسانی که ظاهر هر خبر و روایتی را اخذ می‌کنند و آن‌را باور و برای دیگران نیز نقل می‌کنند، سرزنش و ملامت کرده است. سفارش قرآن در مورد برخورد با اخبار، اجرای عملیات «استنباط» است. استنباط که از ریشه «نبط» است، به معنای آب زلال از اعماق چاه‌های عمیق کشیدن است.[2]

جای این سؤال است که آیا این دستور صریح، بسیاری از قواعد و اصول فهم الفاظ را که در دانش اصول فقه مورد عمل قرار می‌گیرد، زیر سؤال نمی‌برد؟ اصل ظهور و اصل اطلاق و امثال آن‌ها اول بار توسط «شافعی» نظریه سازی شد.

---

۱. نساء (۴): ۸۳.

۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۱۲، ص ۲۷. ماده نبط« هو خروج شیء أو إخراجه من باطن شیء أو قعره. و من مصادیقه: استخراج الماء من قعر البئر أو من باطن الأرض. و استخراج المشکل من الأحکام و العلوم من مصادرها. و خروج بیاض من بطن الفرس و بطن الفرس باطن أعضائه و فی خفاء منه».

شافعی دارای دو کتاب مهم است، به نام «الام» و «الرساله» کـه اصـول فقـه را در آن بیان می‌کند. می‌گویند تا قبل از ظهور شافعی، فقه دارای اصول نبوده اسـت و درک شخصی فقیه از منابع فقهی، مثل کتاب و سنت، مبنـای صـدور فتـوا بـوده است. از آن اصول، اصالـة الظهور و اصالـة الاطلاق است که در حال حاضـر مـورد پیروی فقیهان شیعی نیز قرار گرفته است. البته جای انکار نیست که ایـن اصـول، اموری عقلایی هستند، ولی مستفاد از آیه فوق آن است که در جامعه دینی نبایـد به صرف وجود ظهور و اطلاق عمل کرد، باید توسط اهلش مورد عملیات استنباط قرار گیرد. اگر این اصول به نحو مطلق قابل عمل بود، افـرادی کـه مـورد خطـاب قرآن قرار گرفته و سرزنش شده‌اند، ممکن بود در پاسخ اعتراض و سـرزنش الهـی بگویند ما به اصالـة الظهور که برای ما حجت بود، عمل کردیم!!

درحالی که تمام این اصول که انصافاً برای محـاوره، اصـولی کارگـشا هـستند، مهم‌ترین دلیل حجیت آنها بنای عقلاست. لذا باید در مواردی که مفاد خبر از امور هامه و مهمه از جمله اخباری است که با امنیت عمـومی سـروکار دارد، نبایـد بـه اصالـــة الظهور اکتفا کرد، باید مورد عملیات استنباط و ژرف اندیشی قرار بگیرد و جوانب امر باید بررسی و قرآن استکشاف شود.

به یقین در قرآن مجید آیات جهاد با کفار، متعدد وجـود دارد و واقعـاً بایـد از اکثریت و مشهور فقیهان امامیه سپاسگزار بود که جهاد ابتدایی را در زمان غیبـت معصوم (ارواحنا فداه) تعطیل اعلام داشته اند.[1] هر چند از قدمای اصـحاب کـسانی هم بوده‌اند که نظر بر وجوب جهاد ابتدایی، حتی در زمان غیبت داشته‌اند.[2]

فقیه بزرگ و سترک عصر ما حـضرت آیـت‌الله خـویی﵀ بـا مـشهور مخالفـت فرموده و در خصوص جهاد ابتدایی فرموده‌اند:

«ظاهراً وجوب جهاد در زمان غیبت امام معصوم﵇ ساقط نمی‌شود و در همـه

۱. محقق حلی، *النهایة و نکتها*، ج ۲، ص ۵؛ ابن حمزه، *مهذّب*، ج ۱، ص ۲۹۳ و ۲۹۷-۲۹۶؛ همـو، *وسـیله*، ص۱۹۹؛ ابن ادریس، *سرائر*، ج ۲، ص ۴-۳؛ علامـه حلـی، *تـذکره*، ج ۱، ص ۴۰۶؛ همـو، *قواعـد*، ج ۱، ص ۱۰۱؛ مقـدس اردبیلی، *مجمع البرهان*، ج ۷، ص ۴۵۲-۴۵۰؛ فخرالمحققین *ایـضاح الفوائـد*، ج ۱، ص ۳۹۹-۲۹۸؛ محمـد حـسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۱۱.

۲. محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۱۱.

زمان‌ها این حکم در صورت فراهم بودن شرایط آن ثابت است.

وجوب جهاد در عصر غیبت، بسته به تشخیص مسلمانانی است که در موضوع جهاد، اهل خبره هستند و تشخیص می‌دهند که جهاد به مصلحت اسلام است».[۱]

ایشان در خصوص برده‌سازی کفار نیز فتوای بسیار مهمی دارند. او برای اثبات جواز برده‌سازی اسرای جنگی فرموده‌اند، دلیل برجواز، روایاتی هستند که دال بر آن هستند که نه تنها اسرای جنگی، بلکه همه کفار را می‌توان با استیلاء برده ساخت، حتی در غیر جنگ:

«... **الروايات المتعدّدة الدالّة على جواز الاسترقاق حتى في حال غير الحرب، منها معتبرة رفاعة النخاس، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ الروم يغيرون على الصقالبة فيسرقون أولادهم من الجواري و الغلمان، فيعمدون على الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون بهم إلى بغداد إلى التجار، فما ترى في شرائهم و نحن نعلم أنّهم قد سرقوا و إنّما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم؟ فقال: «لا بأس بشرائهم، إنّما أخرجوهم من الشرك إلى دار الإسلام»**؛[۲] .... روایات متعددی که دال برآن است که برده کردن اسیران، حتی در غیر جنگ جایز است، از جمله آن روایات «معتبره رفاعه نخاس» است که می‌گوید به حضرت ابی الحسن علیه السلام عرض کردم که رومیان بر صغالبه[۳] هجوم می‌کنند و به غارت می‌پردازند و کودکان و دختران و پسران آنان را می‌دزدند و بیضه‌های پسران آن‌ها را می‌کشند و سپس آن‌ها را به بغداد نزد تجار بَرده می‌فرستند، آیا ما می‌توانیم آن‌ها را بخریم در حالی که می‌دانیم آن‌ها سرقت شده‌اند و بدون جنگ به غارت گرفته شده‌اند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: اشکالی ندارد؛ زیرا آنان را از سرزمین شرک خارج و به سرزمین اسلامی وارد ساخته‌اند.

هرچند ایشان به صراحت فتوا نداده‌اند، ولی با توجه به استناد ایشان به حدیث

---

۱. خویی، *منهاج‌الصالحین*، ج ۱، ص ۳۶۳.
۲. همان، ص ۳۷۴.
۳. صغالبه = اسلاوها.

رفاعه نخاس و معتبر شناختن آن برای جواز استرقاق و با توجه بـه عمـوم تعلیـل ذیل روایت، نتیجه آن می‌شود که به نظر ایشان برده ساختن کفار مختص به وقت جنگ نیست و صرف استیلاء و اخراج آنان از دیار کفر و ورود به دارالاسـلام بـرای برده شدن کافی است.

البته قبل از ایشان، این فتوا از «سید طباطبایی یزدی» نیز به صـراحت دیـده می‌شود. ایشان در پاسخ سؤالی با اندک قیود و شرایطی نظیر همان فتوا را داده‌اند. سؤال و جواب آن به شرح زیر است:

س۱۳۶۲: زن‌ها و پسرها و دخترها که به سبب قحط در سـرکار انکریـزی[۱] بـه طور لاتوارث نگاه داشته می‌شود و مهمان آن‌ها را می‌برند، آیا بر آن‌ها حکم عبد و کنیزی جاری خواهد شد یا نه؟

جواب: برفرض این‌که کافر حربی باشند و امان و شبهه امان در بین نباشد، بـه معانی این‌که مسلمی ایشان را امان نداده باشد و به شبهه امان هـم نـزد مـسلمی نرفته باشند، جایز است استرقاق آنها به مجرد استیلای بر آن‌ها و حکم عبودیت و رقیت بر آن‌ها جاری مـی‌شـود. والله العـالم.[۲] از فقیهـانی ماننـد «شـیخ مفیـد» و «سلار» و برخی دیگر نیز فتوا به وجوب جهاد ابتـدایی بـا کفـار در زمـان غیبـت معصوم علیه السلام نیز دیده می‌شـود.[۳] ولـی از آن بزرگـواران در آن اعـصار و قـرون اولیـه اسلامی با توجه به شرایط زمان و مکان، چندان جـای شـگفتی نیـست و آنچنـان توالی مشکلی هم بر این گونه فتاوا ظـاهراً از نظـر تـاریخی مترتـب نـشده اسـت. شیعیان هر چند در زمان غیبت در دفاع از جان و مال و عرض خود، همواره خـود را موظف به دفاع می‌دیده‌اند، ولی اینجانب از نظر تاریخی سراغ ندارم که شـیعیان علیه کفار، حتی غیر اهل کتاب به عنوان وظیفه شرعی به نحـو ابتـدایی هجـومی کرده باشند. حتی از سید طباطبایی یزدی فتوا به جواز بـرده‌سـازی کفـار حربـی آن‌هم لااقل با آن‌همه شرایط، چندان شگفت آور نیست؛ زیرا اولاً ایشان در زمـانی

۱. مرحوم معین در حاشیه *برهان قاطع* نوشته اند: «انگریز»، مراد انگلیس است و زبان پرتغـالی در هندوسـتان معمـول شده است (معین، *حاشیه برهان قاطع*، ج ۱، ص ۱۷۵).

۲. سؤال و جواب سید طباطبایی، ج۲، به کوشش حاج شیخ رضا استادی، ص۴۰۱.

۳. برای دیدن قائلین به جهاد ابتدایی در زمان غیبت ر.ک: محمد حسن نجفی، *جواهر*، ج ۲۱، ص ۱۱.

چنین فتوا داده‌اند که هنوز در خانه‌های مردم مسلمان، حتی «ایران» و «عراق» برده وجود داشته و برده و بردگی امری عادی بوده و لااقل زشتی و قبح کنونی را نداشته و ثانیاً ایشان متوفای سال ۱۳۳۷ هجری قمری؛ یعنی ۱۲۹۸هجری شمسی بوده‌اند، چه برسد به شیخ مفید و سلار که مربوط به حدود ده قرن قبل می‌باشند. در زمان سید یزدی هنوز سازمان ملل و حتی جامعه ملل هم تشکیل نشده است؛ زیرا تاریخ تشکیل نهاد اخیر، همان سال رحلت سید یزدی(۱۲۹۸شمسی) و تاریخ تشکیل سازمان ملل ۲۴ اکتبر ۱۹۴۵ میلادی مطابق با ۱۳۲۴ هجری شمسی می‌باشد. یعنی درست ۲۶ سال پس از فوت مرحوم طباطبایی یزدی سازمان ملل تشکیل شده است. بنابراین، کشورهای اسلامی هیچ‌گونه تعهدی نسبت به حفظ صلح جهانی و اجتناب از بردسازی نداشته‌اند. ثالثاً در متن استفتای فوق چند قید و شرط از سوی سید دیده می‌شود. اما فقیه عصر ما حضرت آیت‌الله حاج سید ابوالقاسم خویی﵀ متوفای ۱۳۷۱ هجری شمسی هستند و ناگفته پیداست که دوران مرجعت عامه ایشان همراه و معاصر سازمان ملل متحد است. ایشان به یقین توجه داشته‌اند که کشور محل اقامت و مرجعیت ایشان؛ یعنی عراق و کشور محل تولد ایشان؛ یعنی ایران و تمام کشورهای اسلامی که شیعیان و مقلدان آن بزرگوار درآنجا زندگی می‌کند، همه و همه عضو این سازمانند و به دیگر سخن دولت‌ها و قلمروی خاکی آن‌ها با عضویت در این سازمان توجیه و تفسیر می‌شود. این سازمان، فلسفه وجودی خود را حفظ صلح جهانی می‌داند و مقدمه منشور خود را این چنین آغاز می‌کند:

«ما مردم ملل متحد با تصمیم به محفوظ داشتن نسل‌های آینده از بلای جنگ که دوبار در مدت یک عمر انسانی، افراد بشر را دچار مصائب غیر قابل بیان نموده و با اعلام مجدد ایمان خود به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی...».

اینک با قطع نظر از محتوا و شیوه تفقه در دو فتوای فوق، جای این سؤال وجود دارد که آن حضرت در لحظه صدور فتوا به وجوب جهاد ابتدایی به معنای قتال با مطلق کفار و جواز برده ساختن هرگونه کافر از طریق استیلاء و آوردن

آنان به سرزمین اسلامی، آیا توجه به زمان و مکان این فتوا داشته‌اند؟

آیا نظر مبارکشان این است که کشورهای اسلامی از عضویت سازمان ملل به درآیند تا مبتلا به نقض عهد نگردند؟ یا آن‌که به‌رغم عضویت و تعهد به عدم تجاوز و به‌کارگیری نهایت سعی و تلاش برای تحقق صلح جهانی، باز هم به اجرای این حکم شرعی مبادرت ورزند؟ آیا در این صورت، مسلمانان نه متهم، بلکه منتسب به نقض عهد که در جامعه بشری از زشت‌ترین خصائل است، نمی‌شوند؟

آیا در نظر مبارکشان نیامده که مردمی که هم اکنون مقلد ایشان هستند، بسیاری در سرزمین کفار زندگی می‌کنند، با شنیدن این فتوا این فرصت برای آنان چه بسا به آسانی دست می‌دهد که کافری را در شرایطی به چنگ آورند و او را برای مسلمان شدن تحت فشار قرار دهند و سرانجام اگر از مسلمان شدن سر باز زند او را به فتوای مرجع تقلیدشان با هر وسیله بکشند!! خوش‌بختانه ایشان شرط اذن فقیه را بعید ندانسته و از این جهت با صاحب جواهر همراهی فرموده‌اند. ولی ناگفته پیداست که کسب اذن از فقیه برای علاقه مندان به این راه و روش چندان دشوار نیست. هم چنین ایشان اقدام به جهاد را مشروط به نظر خبرگان دانسته‌اند و این شرط نیز بسیار آسان است. بنابراین، چه نتایجی ببار خواهد آورد؟

از آن مشکل‌آفرین‌تر فتوای دوم؛ یعنی برده‌سازی کفار است. اغلب کشورهای اسلامی امروز به چهار کنوانسیون ژنو در مورد حقوق بشر دوستانه مصوب ۱۹۴۹میلادی (۱۳۲۹شمسی) ملحق می‌باشند که در آن‌ها نسبت به حقوق اسیران جنگی به دقت برای کشورهای متخاصم تعیین تکلیف شده است، ملحق می‌باشند و برای تخلف از آن‌ها آثار گوناگونی از جمله ارجاع پرونده متخلف به دادگاه کیفری بین المللی پیش بینی شده است. از جمله کشور خودمان ایران ملحق به ۴ کنوانسیون و دو پروتکل الحاقی ۱۹۷۷ میلادی می‌باشد و مجاز به تخلف نیست. نسبت به برده‌داری و برده‌فروشی، ایران در کنفرانس بروکسل در مورد الغای بردگی شرکت کرد. در نتیجه، در سال ۱۳۰۸ قمری، ایران تجارت و واردات برده را، چه از طریق آبی و چه از طریق خاکی ممنوع کرد. در سال ۱۳۲۸

قمری، مطابق با ۱۲۸۹ شمسی، تجارت برده قانوناً متوقف شده بود، اما هنوز برای مدتی برده‌داری وجود داشت که آن هم در پایان دوره قاجار به کلی از میان رفت. سپس با پیوستن ایران به کنوانسیون ژنو در ۱۳۰۵ شمسی، مطابق با ۱۹۲۶ میلادی و نیز اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۳۲۷ شمسی، مطابق با ۱۹۴۸ میلادی رسماً خود را متعهد به الغای برده‌داری کرد.

به یقین برای آن دسته از مقلدین این فقیه عالیقدر که از توان جسمانی بالا برخوردارند، امکان استیلاء و ربودن کفار به‌خصوص نسوان و صغار آنان و حمل‌شان به سرزمین اسلامی، کار بسیار آسانی است. آیا عملی ساختن این فتوا با توجه به مقررات بین المللی، چه نتایجی به دنبال خواهد داشت؟ و با توجه به بنگاه‌های خبرپراکنی جهانی، چه عکس العملی برای چهره اسلام به بار خواهد آورد؟ آیا به همان نتایجی نخواهیم رسید که امروز در منطقه خاور میانه توسط گروه مسمی به داعش و یا القاعده ببار آورده‌اند؟ اگر «اسامه بن لادن» و یا «ابوبکر بغدادی» ادعا کنند که خبرگان مشاور من نظر دادند که ما از این رهگذر قدرت غلبه بر کفار را داریم، لذا مبادرت به این اعمال می‌کنیم، چه پاسخی برای آنان می‌توان فراهم ساخت؟

گذشته از همه این مباحث، معظم له ظاهراً در فتوای برده‌سازی کفار، مستندشان روایاتی است که مهم‌ترین آن‌ها همان است که نقل فرموده‌اند؛ یعنی «معتبره رفاعه نخاس».

البته در مقابل فرمایش بزرگی همچون آیت‌الله خویی﵀ که تخصص معظم له در فقه، اصول، رجال و تفسیر زبانزد خاص و عام است، سخن صاحب این قلم که طلبه‌ای بیش نیست، چندان موجه نمی‌باشد، ولی با اعتقاد به استمرار اجتهاد شیعی، حق این سؤال برای خود می‌داند که بپرسد؛ رفاعه نخاس که ظاهراً شغلش برده‌فروشی است و چندین روایت نقل شده از ایشان در خصوص برده می‌باشد،[1] اگرچه عادل و معتبر است، آیا این احتمال وجود ندارد که پاسخ حضرت امام﵇ را

۱. حدیث دیگری که هم که در کتب فقهی در خصوص تقدیر ثمن نقل شده نیز در باره برده است. ر.ک: حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۷، ص ۳۶۵ ـ ۳۶۴.

به‌گونه‌ای بشنود که دلش می‌خواهد؟ از حدیث چنین پیداست که رفاعه قبلاً اقدام به خرید و فروش، حتی به نحو مکرر می‌کرده و اینک آمده حکم شرعی آن را سؤال کند تا با نقل آن از قول امام‌علیه‌السلام برای خریداران دست دوم و سوم مشکلی نباشد، نه آن‌که لحظه سؤال چنان است که رفاعه به تجار ساحل شط بغداد گفته است، صبر کنید من بروم سؤال کنم، اگر اجازه دادند می خرم، وگرنه نمی‌خرم. بنابراین، فرض کنید شخصی که چند کشتی پر از کودکان غارت و سرقت شده اسلاورا را که به عنوان برده آورده‌اند و او خریده و فروخته و چندین دست گشته الآن از امام‌علیه‌السلام سؤال می‌کند که با توجه به علم ما به سوابق این انسان‌های فلک‌زده و نحوه به چنگ آمدن‌شان توسط غارت‌گران و جانیان، آیا اینان برده‌اند و خرید و فروش آنان صحیح است یا نه؟ در پاسخ این سؤال اگر امام‌علیه‌السلام بفرماید، خیر این‌ها انسان‌های آزادند و برده نیستند و صغار ایتام و کبار بی‌سرپرست‌شان کلاً «پناهنده» میهمان جامعه اسلامی هستند و باید از آنان پذیرایی به عمل آید، دود از سر رفاعه نخاس بلند می شد!! زیرا ناگفته پیداست او بایستی برمی‌خاست و به سراغ خریداران یک به یک می‌رفت و ثمن گرفته شده را بر می‌گرداند و تمام برده‌شدگان روی دستش می‌ماندند که به حکم وظیفه شرعی باید پناهندگان را تکفل نماید. لذا در هنگام سؤال انتظار مطلوبش چه بوده؟ به یقین همان بوده که نقل کرده است و بدون تردید از شنیدن یک کلمه «لا» از حضرت امام‌علیه‌السلام که زندگانی تجاری او را زیر و زبر می‌کرده نگران و واهمه داشته است.

به هیچ وجه این موضوع با عدالت و وثاقت منافاتی ندارد. او قصد خیانت ندارد، او همان‌گونه می‌فهمد و شاید می‌شنود که می‌خواهد.

امروز از نظر ارزیابی اخبار؛ اعم از سیاسی و تجاری و غیره یکی از معیارهای پذیرفته شده، اصل نبود «تضاد منافع»[1] است. هرچند بنگاه‌های خبرگزاری رسمی از شرط اول صدور؛ یعنی عدالت معمولاً فاقدند و اخبارشان همه از نظر موازین ما لازم التبین است، ولی در مقام تبیُّن بی‌گمان از مرکزی که خبر به نفع آن است، هرگز کسی نمی‌پذیرد.

1. Conflict of Interest.

این است که فقیهان برای ارزیابی اخبار و روایات، هرگز به صرف عدالت راوی بسنده نمی‌کنند و چه بسا به‌رغم وجود عدالت و وثاقت به خاطر سایر ملاحظات اعراض می‌کنند.

تفکیک روایات قضایی از روایات فقهی

نکته دیگری که مایلم در اینجا برآن تأکید کنم، آن است که بسیاری از روایات، حاوی مفهومی قضایی هستند و نمی‌تواند جنبه کلی فقهی داشته باشد. اینجانب در یک مقاله مستقل به نکته تفکیک روایت قضایی فقهی از روایات فقهی[۱] پرداخته‌ام و پژوهش‌گران را به مطالعه آن مقاله دعوت می‌کنم. مقصودم از روایات فقهی، روایاتی است که حاوی یکی از احکام شرعی است و روایات قضایی، آن است که یا تطبیق احکام کلیه بر مصادیق است و پیشوایان نحوه تطبیق را آموزش داده‌اند و یا اصولاً آموزش روش رسیدگی قضایی است. این تفکیک در مباحث فقه جزایی به‌خصوص دیات کاملاً مؤثر است. در بسیاری موارد راوی برای حل یک مرافعه به امام علیه السلام مراجعه و پرونده را به حضور آن حضرت طرح کرده امام علیه السلام گاه حکم آن پرونده با شرایط خاص و گاه آیین دادرسی را تعلیم فرموده‌اند. گاهی هم راوی مقدمه سؤال خود را مطرح نکرده و فقط پاسخ امام را آورده است. برای نمونه به روایت زیر توجه فرمایید:

«عبدالله بن میمون» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

«اذا دعی الرجل اخاه باللیل فهو ضامن له حتی یرجع الی بیته».[۲]

این حدیث را دو گونه می‌توان تفسیر کرد: یکی این‌که از این جمله یک حکم ماهوی فقهی برداشت کنیم که در این صورت، حکم شرعی مستفاد از حدیث چنین می‌شود که هرکس شب درب خانه دیگری بیاید و او را برای رفتن به جایی دعوت کند و او اجابت کند و همراه او برود و آن شخص دعوت شده به خانه

---

۱. سید مصطفی محقق داماد، *تفکیک روایات قضایی از روایات فقهی*، مجله تحقیقات حقوقی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

۲. حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۴۹۲.

برنگردد، شخص دعوت کننده ضامن است.

بدیهی است با توجه به عموم و اطلاق حدیث فوق نتایج زیر به‌دست خواهد آمد:

۱. اگر جنازه شخص دعوت شده به نحو مقتول کشف شود، دعوت کننده ضامن به قصاص است.

۲. اگر جنازه شخص دعوت شده به نحو مرده کشف شود، دعوت کننده ضامن دیه است.

۳. اگر شخص دعوت شده برنگردد و خبری از او به‌دست نیاید، شخص دعوت کننده ضامن است.

برخی از فقها با استدلال‌های فقهی و این‌که مفاد حدیث، خلاف اصل است، به قدر متیقن اکتفا کرده و به عموم و اطلاق عمل نکرده‌اند و فقط به مورد دوم فتوا داده‌اند و برخی هم نظر به مفاد عموم و اطلاق فتوا داده‌اند.[۱]

درحالی که اگر از حدیث فوق، نه یک حکم فقهی و ماهوی، بلکه صرف یک راهنمایی برای قضات در هنگام رسیدگی به قتل برداشت کرده و چنین تفسیر کنیم که دعوت در شب و همراه کردن شخص مقتول یک اماره قضایی است (نه اماره قانونی)؛ یعنی یک قرینه و ظاهر حال است، برای آن‌که شخص دعوت کننده در قتل دخالت داشته است. بنابراین، او متهم است، ولی می‌تواند از خود دفاع کند. قاضی هم به صرف همین اماره قضایی که در اطراف پرونده وجود دارد، نمی‌تواند حتی رأی به دیه بدهد. بنابراین، کلمه ضامن در اینجا به معنای مسؤول و پاسخ‌گوست و نه قصاص و دیه.

به هرحال، مفاد این گونه روایات، ارزش دادن به قرائن و امارات قضایی اطراف پرونده از جمله ظاهر حال است که البته در این صورت، موارد متفاوت است؛ گاه ظاهر محکوم اصل برائت و نیز قاعده در او گاه ممکن است به خاطر قوت ظهور حاکم بر آن باشد.

این یک نمونه بود که در این مقال فرصت ارائه بیشتر نیست.

والسلام

---

۱. شهید ثانی، *الروضة البهیة*، ج ۱۰، ص ۱۲۲-۱۲۱.



چالش‌های عملی و نظری سیستم دیه[1]

در مقدّمه باید به این نکته توجه کنیم که ارتکاب جرم و بی‌احتیاطی و بی‌مبالاتی به جان و بدن انسان، آسیب وارد می‌کند. حوادث رانندگی هم که امروزه شیوع یافته، از عوامل اصلی مرگ و میر و معلولیت‌های جسمی مردم در جاده‌هاست. در طول تاریخ بشر به دنبال راهکارهایی بوده‌اند که این آسیب‌های بدنی را به نحوی جبران بکنند. این قواعد حقوقی، ثابت نبوده‌اند و تغییرپذیر بوده‌اند و در حقیقت، تغییرپذیری و تکامل، یک مبانی دارد که پیشرفت دانش‌های بشر و مقتضیات زمان است. دانش حقوق هم همپای دانش‌های دیگر پیشرفت کرده است؛ یعنی دانش حقوق، امروزه بر پایه پیشرفت‌های دیگر دانش‌ها به سطحی رسیده است که در حقیقت پاسخ‌گوی نیازهای جوامع امروزی باشد.

---

۱. سخنرانی دکتر سید محمود کاشانی در نشست فقه پژوهی «دیه» در تهران.

بحث من؛ هم جنبه عملی دارد و هم جنبه نظری دارد و تکراری و تقلیدی نیست.

قانون دیات جمهوری اسلامی

اولین بحث این است که قوانین لایحه مربوط به دیات در سال ۱۳۶۱ از سوی شورای عالی قضایی، به اضافه سه لایحه دیگر در اختیار دولت وقت قرار داده شد و دولت این‌ها را به مجلس داد -که نباید می‌داد- و در نتیجه، مجلس هم چون توان تصویب این‌ها را در جلسه علنی نداشت، به صورت آزمایشی در ۲۴ آذر ۱۳۶۱ تصویب کرد و مورد تأیید شورای نگهبان قرار گرفت و از سوی دولت «میرحسین موسوی» برای اجرا ابلاغ شد. این مصوبه و یا این سیستم دیه در حقیقت، جایگاهی در تاریخ حقوق ایران نداشته است؛ یعنی به عناوین مختلف در حقوق ایران با موافقت فقها یا احکامی که پادشاهان اجرا می‌کرده‌اند، این سیستم اجرا نمی‌شد و بعد از مشروطیت هم یک سلسله قانون‌گذاری‌هایی در ایران شد که بسیار دقیق و حساب‌شده بودند و آن سیستم قوانین بعد از مشروطیت هم کنار گذاشته شد.

اما نکته‌ای که در اینجا مطرح است، این است که این لایحه دیات در سال ۱۳۷۰ دوباره به صورت آزمایشی در مجموعه قانون مجازات اسلامی، تصویب شد و در سال ۱۳۹۲ مجدداً برای چندمین بار، قانون مجازات اسلامی به صورت آزمایشی تصویب شد و در حقیقت به مدت ۳۵ سال سیستم دیه در کشور در حال اجراست. خیلی شگفت‌انگیز است که در فاصله این تمدیدهای پنج‌سال و پنج سال، مواردی وجود داشت که دوره پنج سالش سپری شد و هیچ قانونی وجود نداشت، ولی این قوانین اجرا می‌شد؛ یعنی خلاف اصول قانون اساسی عمل می‌شد. اما ایراد اصلی که در اینجا وجود دارد، این است که چرا باید یک لایحه‌ای به این اهمیت، به مدت ۳۵ سال آزمایشی اجرا بشود؛ در حالی که خلاف قانون اساسی است. اصل ۸۵ قانون اساسی، یک حقیقت بسیار مهم «نظام دموکراسی» و «مردم‌سالاری» را بیان کرده که می‌گوید: «سمت نمایندگی، قائم به شخص است و قابل واگذاری به دیگری نیست. مجلس نمی‌تواند اختیار قانون‌گذاری را به شخص یا هیأتی واگذار کند، ولی در موارد ضروری می‌تواند اختیار وضع بعضی از

قوانین را به کمیسیون‌های داخلی مجلس، به کمیسیون قضایی واگذار کند». پس این موارد ضروری؛ یعنی در حقیقت، یک چیز فوری و فوتی که فرصت بحث در باره آن در جلسه علنی وجود ندارد، به کمیسیون قضایی بدهند و به صورت آزمایشی تصویب کنند، ولی هرگز یک قانون به اهمیت نظام جبران خسارت‌های بدنی، آن چنان ضرورت نداشته و ما قوانین قبل از مشروطیت را داشتیم که می‌توانست اجرا بشود تا مجلس به این‌ها رسیدگی کند. اما چرا هیچ گاه جلسه علنی، خودش را درگیر رسیدگی به لایحه دیات نکرد؟

اگر همین قانون سال ۱۳۹۲ را مقداری مطالعه کنید، به دلیلش پی می‌برید. یک بار که رادیو مجلس را گوش می‌کردم و بحث تصویب آزمایشی این لایحه در جلسه علنی مطرح شد، یکی از نمایندگان گفت خوب نیست این مطالب از رادیو پخش بشود؛ یعنی تا حدی برای حیثیت و احترام نظام جمهوری اسلامی برازنده نیست که این مطالب از تریبون مجلس پخش بشود. سؤال این است که اگر برازنده حیثیت کشور نیست، چرا اجرا می‌شود؟ پس می‌بینید که خود مجلس هم در این زمینه، ابا و استنکاری در سیستم دیات دارد، ولی به هر حال، این سیستم در حال اجراست.

در این‌جا باید به این نکته اشاره کنم که دیه به معنای خون‌بهاست؛ یعنی یک دیه نفس داریم و یک دیه اعضا. مادّه ۲۹۴ قانون دیات می‌گوید: «دیه مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنی علیه یا به ولی یا اولیای دم او داده می‌شود» که این یک تعریف فقهی است. واژه دیه یا به معنای خون‌بها هم در ادبیات فارسی به کار رفته است. در اشعار سعدی و هم در حقوق کشورهای دیگر، واژه خون‌بها را «بلود مانی» (bloodmoney) می‌گویند که (blood) به معنای خون و (money) هم به معنای پول است. به این ترتیب، دیه، سیستمی است که در کشورهای دیگر وجود داشته است.

مشکلات پیش‌روی اجرا

مادّه ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی، این شش قلم شامل شتر، گاو، گوسفند و

غیره را به عنوان اقلام دیه تعیین و تصریح کرده که انتخاب هم بـه عهـده جـانی است؛ یعنی کسی که مرتکب جرم شد، می‌تواند انتخاب کند که کدام یک از ایـن شش قلم را بدهد و این هم یک حکم فقهی است. اما در این تبصره، اولین چالش نسبت به معیارهای فقهی این است که سـخن از ایـن بـه میـان آورده‌انـد کـه در صورت تراضی طرفین، قیمت داده بشود؛ در حالی که قیمت، معنـا و مفهـومی در نظام فقهی دیه وجود ندارد. در قانون بعدی در سال ۱۳۷۰ سخن از تعذر به میان آمد؛ یعنی اگر این شش قلم را نشود داد، قیمت بپردازند و این در حقیقـت هـیچ جایگاهی در نظام فقهی دیات ندارد.

چرا به طرف قیمت رفتند؟ چون در اوایل انقلاب، یک فاجعـه بـه وجـود آمـد؛ یعنی قانون می‌گوید صد شتر و دادگاه‌ها حکم دادند و محکومٌ علیـه صـد شـتر را مقابل دادگستری آورد تا به فرد زیان‌دیده از جرم بدهد. ایـن صـد شـتر را بگیـرد چکار کند؟ بعد از مدتی دیدند این عملی نیست، ازایـن‌رو، دو ایـستگاه بـه وجـود آوردند و مستندات همه موجود است؛ یکی در «ورامین» و دیگـری در «لواسـان» که این شترها را در آنجا نگه دارند و کارشناسان متخصص نیز دندان و وزن شترها و صفات گفته‌شده در سوابق فقهی را احراز کنند و تحویل بدهند. بنابراین، تحویل و تحول عملی منتفی شد. بعد از مدتی که دیدند ایـن کـار اصـلاً معنـا و مفهـوم ندارد، به کلی کنار گذاشته شد و تعیین رقم ریالی دیه به عهده رئیس قوه قضاییه نهاده شد. با نگاهی به ارقام، می‌بینـیم در سـال ۱۳۷۴ ایـن رقـم سـه میلیـون و ششصد و بیست و پنج هزار تومان بود و در سال ۱۳۸۸ این رقم به چهل میلیـون افزایش یافت و اما اکنون، به دلیل کاهش ارزش پول، به طور دائمی در کـشور مـا که یک فاجعه است، به دویست و هشتاد میلیون تومان افزایش پیدا کرد.

ولی همین کار، خلاف قانون اساسی است. رئیس قـوه قـضاییه صـلاحیت‌هـای مشخصی در قانون اساسی دارد که عبارت است از تعیین تشکیلات قضایی، تقدیم لوایح قضایی و استخدام قضات. در هیچ جای قانون اساسی به رئیس قـوه قـضاییه اجازه داده نشده که رقم دیه را تعیین کند. رئیس قوه قضاییه، مقـام قـضایی هـم نیست؛ چون هیچ پرونده‌ای به او ارجاع نمی‌شود. بنابراین، این روش، خـلاف نـص

قانون اساسی است و کشوری که حاکمیتش به قانون اساسی احترام نگذارد، عاقبتش را خدا تعیین می‌کند. در این‌جا باید به دیگر چالش‌های موجود در سیستم دیه در عمل بپردازم.

اصولاً دیه تعرفه‌ای برای بدن و اعضای بدن انسان است؛ یعنی برای بدن انسان در طول تاریخ، مثل دیگر اموال و حیوانات، یک بها قائل شده‌اند و گفته‌اند هر خسارتی که موجب قتل بشود، باید دیه کامل داده بشود و اگر به اعضایی چون دست، پا و غیره وارد بشود، بخشی از دیه باید داده بشود. اما بحثی پیش آمد و آن این است که اگر کسی پس از آسیب جسمی که به او وارد شد، به مراکز پزشکی مراجعه کرد و درمان شد و رقم سنگینی به عنوان هزینه‌های پزشکی پرداخت کرد؛ مثلاً چهارصد میلیون تومان هزینه درمان او شد، کل دیه‌ای که الآن رئیس قوه قضاییه تأیید کرده، دویست و هشتاد میلیون تومان است، آیا متضرر از جرم، حق دارد چهارصد میلیون را مطالبه کند یا خیر؟ به این، «خسارات زائد بر دیه» می‌گویند که از نظر مبانی فقهی، هیچ جایگاهی ندارد؛ چون بدن انسان و اعضای او یک تعرفه ثابت دارند و زائد بر آن، معنا ندارد. یا باید سیستم دیه را کنار گذاشت و به سراغ ضرر و زیان ناشی از جرم رفت یا اگر قرار بر دیه شد باید، همین قیمت ثابت و همین سیستم اجرا بشود. اما رأیی که در سال ۱۳۷۵ از هیأت عمومی دیوان عالی کشور صادر شد، تأکید کرد که خسارات زائد بر دیه، قابل مطالبه است و دادگاه‌ها باید حکم بدهند. اداره حقوقی قوه قضاییه هم در همین زمینه در سال ۱۳۸۳، اظهار نظر کرد و به این ترتیب با پرداخت خسارات زائد بر دیه، دیگر مفهوم دیه عملاً از بین رفت.

مورد بعدی، دیه اعضای درونی بدن انسان است. اگر شما همین قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ را نگاه کنید، اعضای بدن انسان را یک به یک شمرده، ولی همه آن‌ها اعضای ظاهری بدن انسانند، اما در مورد اجزای درونی، هیچ چیز در این مجموعه نیست. خسارتی که به کلیه، کبد، روده، معده، نخاع و مغز انسان وارد می‌شود را چگونه باید تقویم و پرداخت کرد؟ در سیستم دیه، عنوان «ارش» وجود دارد. در مورد خیار عیب می‌گویند چنانچه مبیع، معیوب بود، باید ارش

داده بشود؛ یعنی قیمت یک مبیع سالم و معیوب را در نظر می‌گیرند و نسبتی که از آن به دست می‌آید، روی مبیع به کار می‌برند. در پیشینه فقهی، ارش را چگونه تعیین می‌کردند؟ من در اینجا عیناً به کتاب ارزشمند «شرایع الاسلام» از «محقق حلی» اشاره می‌کنم. مؤلف شرایع در این مورد می‌گوید: «العبد اصلٌ للحرّ فیما لا تقدیر فیه»؛ (ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر، ج ۳، ص ۳۷۷). یعنی برای این‌که میزان ارش تعیین بشود، انسان آزاد را باید برده تلقی کنند و بعد بر اساس قیمت برده آسیب‌دیده به نسبت او به این فرد آزاد و حر پرداخت کنند. در ترجمه شرایع این طور گفته شده است: «هر جا زخمی به تن فرد آزاد وارد شد که دیه آن معین نباشد، آزاد را بنده می‌پندارند و تفاوت بهای آن بنده با زخم و بی‌زخم را تعیین می‌کرده‌اند و این نسبت را روی دیه شخص آزاد به کار می‌برده‌اند». این فرمولی بود که در طول تاریخ فقه و پیش از آن درباره اجزای درونی انسان به کار می‌رفته است. بنابراین، اگر بخواهیم سیستم دیه را بر اساس موازین فقهی به کار ببریم، باید یک بازار برده‌فروشی هم در تهران دائر کنیم که ببینیم قیمت برده چقدر است؛ در حالی که به رغم این‌که بردگی در طول تاریخ بشر یک قاعده مسلم و گریزناپذیر بود، کنوانسیون منع بردگی در جهان تصویب شد و در مجلس ایران در ۱۳۱۰ قانون لغو بردگی به تصویب رسید و البته هیچ یک از فقها و مراجع عظام هم ایرادی به آن نگرفتند؛ اگرچه جزء نصوص بود، ولی این سیستم دیه اقتضا می‌کند که روش بردگی در این زمینه احیا بشود.

اما چون نویسندگان لایحه دیات با این مانع برخوردند، یک ابداع کردند و گفتند: «در کلیه مواردی که به موجب این قانون ارش منظور گردیده با در نظر گرفتن دیه کامله انسان و نوع و کیفیت جنایت، میزان خسارت وارده طبق نظر کارشناس تعیین می‌شود»؛ در حالی که هیچ معیار و ملاکی وجود ندارد که یک کارشناس بگوید آسیبی که در اثر حادثه رانندگی و غیره به نخاع یک نفر وارد شده، چقدر است، ولی این را در قانون آورده‌اند که آن روشی را که در سوابق فقهی وجود داشت، به کار نبرند.

بحث ماه‌های حرام نیز وجود دارد که باعث تغلیظ دیه می‌شود و این در

حقیقت از اوضاع و احوال قبیله‌ای عربستان سرچشمه می‌گرفت که دائماً در حال جنگ و جدال بوده‌اند. گفته‌اند در ماه‌های حج، این جنگ و جدال و قتل متوقف بشود؛ در حالی که در کشوری، مثل «ایران» از اول فروردین تا پایان اسفند، هر گونه نزاع و خشونت ممنوع است و احیای عرف‌های دوران جاهلیت در ایران، واقعاً کار ناروایی است. این‌که دیه زن نصف دیه مرد باشد، خلاف نص اصل ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی و توهین به شرافت آدمی و اجتهاد جمهوری اسلامی است. در جمهوری اسلامی ایران به زنان حق رأی داده شد؛ در حالی که در صدر مشروطیت، زنان حق رأی نداشتند. بانوان الآن در مجلس شورای اسلامی، قانون‌گذارند، زنان در کسوت قضا انجام وظیفه می‌کنند، نیمی از وکلای دادگستری ایران بانوان هستند. در عین حال، بگوییم دیه زن نصف مرد است؟ این واقعاً با کدام منطق و خردی تطبیق می‌کند؟ آیا درد و رنجی که به زن وارد می‌شود، نصف مرد است؟ آیا هزینه‌های درمانی او نصف مرد است؟ واقعاً در این گونه قانون‌گذاری‌ها باید جست‌وجو کرد تا ببینیم چه دستی در کار بود که برای از بین بردن حیثیت این کشور، این قوانین را تصویب کرده‌اند. تحمیل دیه بر عاقله، از عرف‌های جاهلیت بود و این‌که امروز بخواهیم بگوییم بروید و از بستگان مقتول، حکم را اجرا کنید گرفتار کردن محکومٌ له و زیان‌دیده است و قطعاً امروز جایگاهی ندارد.

بحث دیگر، بحث نظام تاریخی دیه است. چون این بحث را اینجا شنیدید و غالباً هم گفته می‌شود که پاره‌ای از احکام، جنبه امضایی دارند. ببینیم سابقه دیات به چه زمانی برمی‌گردد.

نخستین قانونی که در اختیار بشر و حقوق‌دانان است، «قانون حمورابی» است که در این ستون سنگی که از «بین النهرین» به دست آمد، مربوط به ۱۸۰۰ سال پیش از میلاد مسیح است. در قانون حمورابی، سیستم دیه وجود دارد. در تورات، سیستم دیه وجود دارد و در حقیقت این نشان‌دهنده عرف‌های آن دوران کهن است. اما آنچه مستند است، در حقوق رم، ۴۵۰ سال پیش از میلاد مسیح، الواح دوازده‌گانه که از سوی امپراطوری رم باستان تدوین گردید، سیستم دیه به طور

کامل در آن پیش‌بینی شده است. قانون دیگری به نام «قانون سالیک» وجود دارد که مربوط به ساکنان شمال فرانسه کنونی است و روش و سیستم دیه، بسیار دقیق در آن پیش‌بینی شد و مربوط به ۴۲۰ سال قبل از میلاد مسیح است. پس سیستم دیه یک سیستم تاریخی است و اگر این در فقه وارد شد، در حقیقت به این دلیل است که در بخش‌هایی از جزیرهٔ العرب که تابع حقوق رم بوده‌اند، این سیستم وجود داشت و ادامه پیدا کرد.

چالش‌های پیش‌رو

اما بحث مهم‌تر، چالش‌های نظری سیستم دیه است. تحولاتی که در طول سه قرن اخیر رخ داد و باعث شد بسیاری از موازین و قوانین عهد کهن، فرو بریزند. در خلال سه قرن اخیر با اندیشمندان بزرگی؛ مثل «جان لاک»، «هابز»، «منتسکیو» و دیگران روبرو شدیم که یک نظریاتی را آوردند که درباره آزادی، جان انسان، مالکیت و حق ایستادگی در برابر ستمگری است. گفته‌اند این چهار حق، حقوق ذاتی انسان است. اعلامیه حقوق بشر و شهروند که در سال ۱۷۸۹میلادی حدود ۲۴۰ سال پیش از سوی نمایندگان مجلس ملی فرانسه صادر شد، این چهار حق را به عنوان حقوق ذاتی انسان برشمرد و ۱۷ ماده در آن وجود دارد که این مواد، همین امروز هم در مقدمه قانون اساسی فرانسه به کار رفته است. بنابراین، تحول تاریخی باعث شد که این اندیشه‌های جدید، در حقیقت، زمینه کنار گذاشتن قواعد کهن را به وجود آورد. حرمت و حیثیت انسانی؛ یعنی انسان یک موجود در حد حیوانات و اشیا و اموال نیست و به اصطلاح، واژه «دیگنیتی» (Dignity) یا «دین گته» که همان حیثیت بشر است، درباره انسان به کار رفته و انسان حق رأی دارد، حاکمیت از آرای مردم، تشکیل می‌شود؛ چیزی که در اصل ششم و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است که می‌گوید در همه موارد اداره کشور، باید بر اساس آرای عمومی باشد. این تحولات در کشور ما هم به وجود آمد و قانون‌گذاری‌هایی که بعد از مشروطیت در ایران شد، در حقیقت، دست‌آوردهای تمدن بشری به تدریج وارد ایران شد. این قانون‌گذاری‌ها خردورزی و دستاورد

فرهنگ ایران بوده است. قانون جزای عرفی در ۱۳۰۴ در مجلس ایران به تصویب رسید و نظام کهن کیفری را به کلی کنار گذاشت و هیچ یک از علما و مراجع اعتراض نکردند؛ چون این‌ها را با خرد و اجتهاد خودشان مغایر ندیدند، ولی علما و مراجع در موردی که کاری را خلاف اصول می‌دیدند، اعتراض کردند. نمونه خیلی روشن آن، مرحوم «آیت‌الله بروجردی» است که با اصلاحات ارضی مبارزه کرد و اجازه نداد مالکیت سلب بشود و حرف بسیار درستی بود؛ چون اصلاحات ارضی موجب شد که شیرازه کشاورزی ایران فرو بریزد، اما درباره قانون جزای عرفی ۱۳۰۴، هیچ یک از علما و مراجع در تهران و قم و نجف، اعتراضی به این قانون نکردند و هنوز شیرازه قوانین کیفری ما همان قانون ۱۳۰۴ خورشیدی است که البته به استثنای این واپس‌گرایی‌هایی که به آن اضافه شده است.

قانون مدنی در ایران

قانون مدنی در کشور ما در سال ۱۳۰۷ و ۱۳۱۴ تصویب شد و در حقیقت مورد استقبال عمومی قرار گرفت، ولی چون کمبودهایی داشت، به تدریج این کمبودها برطرف شد و مهم‌تر از همه، قانون مسؤولیت مدنی در سال ۱۳۳۹ تصویب شد که این قانون مسؤولیت مدنی در حقیقت دستاورد حقوق کشورهای متمدن را وارد قانون ایران کرد. ماده ۱ این قانون می‌گوید: «هر کس بدون مجوز قانونی عمداً یا در نتیجه بی‌احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتی یا به هر حق دیگر که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود، مسؤول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد».

آیین دادرسی کیفری در ایران، ماده نهم آن که در سال ۱۳۵۲ تصویب شد، ضرر و زیان را تعریف کرده می‌گوید: «ضرر و زیانی که قابل مطالبه است، به شرح ذیل می‌باشد: ۱. ضرر و زیان‌های مادی که در نتیجه ارتکاب جرم حاصل شده است. ۲. ضرر و زیان معنوی که عبارت است از کسر حیثیت یا اعتبار اشخاص یا صدمات روحی. ۳. منافعی که ممکن الحصول بوده و در اثر ارتکاب جرم، مدعی

خصوصی از آن محروم می‌شود». این‌ها قواعد جهانی مسؤولیت است و باید به‌جای سیستم دیه بگوییم هر گونه ضرر و زیان جسمی و روانی که به فرد وارد شده و کلیه هزینه‌های پزشکی که یک فرد در اثر ارتکاب جرم یا بی‌احتیاطی و بی‌مبالاتی دیگری متحمل شده است، باید به او پرداخت بشود و در این زمینه، هیچ گونه تفکیکی بین اجزای درونی بدن انسان یا اجزای ظاهری وجود ندارد؛ به ویژه که دانش پزشکی امروز پیشرفت‌های بزرگی حاصل کرده که باید این دانش در واقع در کنار حقوق در جهت برقراری عدالت قرار بگیرد.

در اتحادیه اروپا، شورای وزیران اتحادیه اروپا یک قطعنامه‌ای در تاریخ ۱۴ مارس ۱۹۷۵ صادر کرده است که در کلیه کشورهای اروپایی، این قطعنامه شورای وزیران اجرا می‌شود که درباره صدمات بدنی، دادگاه‌ها به چه ترتیب باید رأی بدهند. جامعه ایرانی هم نباید از این نوآوری‌ها محروم بماند و هر تلاش و اقدامی که به دستاویز اجرای شرع یا فقه برای واپس‌گرایی بشود، در حقیقت ظلمی است که به شریعت وارد می‌شود و جامعه را از حقوقی که دارد، محروم می‌کند، از عدالت محروم می‌کند و بسیار دریغ است که این‌ها به پای فقه یا شریعت نوشته بشود و اجتهاد که در واقع، سرمایه فقهای بزرگوار شیعه است، به طاق نسیان سپرده بشود.

در پایان نتیجه‌گیری می‌کنم که سیستم دیه ستم بزرگ به مردم و به آسیب‌دیدگان است، آسیب به حیثیت جهانی کشور ما در جامعه جهانی است، باعث افزایش سرسام‌آور حوادث رانندگی و غیره شده است؛ به طوری که در سال ۱۳۸۹، بیست هزار کشته در جاده‌ها داشته‌ایم. در زلزله اخیر، کشته‌ها به پانصد نفر نرسید، چه رقم بزرگی است، ولی بیست هزار نفر در سال ۸۹ کشته شدند، اما صدایش در جایی بلند نمی‌شود که مسؤول این اوضاع غم‌انگیز در جاده‌های کشور کیست؟ دولت‌ها هم خودشان را پشت این قوانین، پنهان می‌کنند و فقط به این بسنده می‌کنند که رئیس قوه قضاییه، رقم دیه را این قدر تعیین کرده و لا غیر، دفتر را می‌بندند. به هر حال، پیشنهاد من این است که باید این قوانین مسؤولیت مدنی احیا بشود و نوآوری‌های جدید به وجود بیاید تا جامعه ایرانی از عدالت حقیقی برخوردار بشود.

حکم دیه؛ شرعی یا سلطانی؟![1]

﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ﴾.[2]

اصل مسأله دیه با توجه به نص قرآنی، محل تردید نیست و به علاوه در همه نظام‌های حقوقی، یک اصل پذیرفته شده است. نمی‌توان پذیرفت که فردی به شخص دیگری خسارت و زیانی وارد کند و در عین حال، مسؤولیتی متوجه او نباشد. لذا از نظر عقلا تردیدی در اصل مسأله نیست. مسائلی که ما داریم، در چند بخش است: یک بخش مهم آن مربوط به تقدیر دیه است. دیه به چه مقدار و چه اندازه است؟ با سه مسأله مهم باب دیات در این زمینه، در فقه امامیه به خصوص با برخی از مسائل در عصر خودمان مواجه هستیم. یک مسأله این است

۱. سخنرانی آیت‌الله محمد سروش محلاتی در نشست فقه پژوهی «دیه» در تهران.
۲. نساء (۴): ۹۲.

که آنچه از اجناس بر مبنای تقدیر دیه مشخص شده‌اند، از قبیل درهم و دینار و حله یمانی، برخی موضوعاً منتفی هستند و ما امروز درهم و دینار به عنوان سکه معامله از طلا و نقره نداریم، کما این‌که مسأله حلّه یمانی هم وجود ندارد. نسبت به شتر، گاو و گوسفند هم گرچه وجود دارد، ولی نسبت به همه جوامع، این حیوانات نمی‌توانند به عنوان مبنا قرار بگیرند؛ چون همه جا شیوع و رواج ندارند و مسأله دیگر آن‌که از نظر تقدیرات هم یک تفاوت‌هایی وجود دارد؛ مثل تفاوت دیه بین مسلمان و غیر مسلمان که تقریباً دیه غیر مسلمان حدود یک سیزدهم دیه مسلمان می‌شود و تفاوت بین دیه زن و مرد و مسأله سوم، نوسانی است که دیه در ارتباط با جبران خسارت‌ها پیدا می‌کند. گاهی اوقات است که دیه با خسارت‌هایی که وارد می‌شود، متناسب است و گاهی اوقات متناسب نیست که خسارت‌ها به اضعاف مضاعف دیه است و شخص آسیب‌دیده برای درمان، خیلی بیش از آنچه به عنوان دیه دریافت می‌کند، باید متحمل هزینه بشود. مجموعه‌ای از این مسائل در باب دیه وجود دارد. اینها را چگونه می‌توان حل کرد؟

راه حل پیشنهادی

سه راه حل در این گونه مسائل مطرح است: راه حل اوّل این است که با توجه به شرایط زمانی خودمان و مصالح جامعه، مواردی را که تشخیص می‌دهیم مشکلی وجود دارد، ترمیم بکنیم و تصمیمی بر مبنای مصلحت بگیریم. راه حل دوم این است که در این گونه موارد به سراغ حکم حاکم برویم و توقع داشته باشیم با حکم حاکم، تغییراتی در مقادیر دیه صورت بگیرد و راه حل سوم این است که در برخی از این مسائل تلاش کنیم و ببینیم از نظر ادله، اگر جای بحث و مناقشه در ادلّه وجود دارد، وارد بشویم. مثلاً از قبیل این‌که روایاتی که در مورد دیه کفار یا اهل کتاب وارد شده است، آیا این روایات را از نظر سند و دلالت می‌شود پذیرفت یا معارض دارند؟ و یک بحث اجتهادی در این زمینه صورت بگیرد. از این سه راه حل، کم و بیش استفاده کرده‌ایم، ولی هیچ کدام از اینها علاج کلی برای مسأله دیه نیستند و بیشتر، جنبه وصله‌کاری در استنباط‌های

فقهی دارند.

یک راه دیگر و یک احتمال دیگر در مسأله وجود دارد که اگر این احتمال قابل تثبیت باشد، به طور کلی می‌تواند مشکلات باب دیه را حل بکند و آن احتمال که راه حل چهارم است، این است که بگوییم اصل دیه یک حکم شرعی است که در قرآن کریم هم آمده است، ولی تقدیر دیه، جنبه شرعی ندارد و حکم الهی نیست. این‌که دیه باید از حله یمانی یا از درهم و دینار و یا شتر و گاو باشد، اینها حکم شرعی نیستند، توزیعی هم که نسبت به اعضا و نسبت به جراحات صورت می‌گیرد هم تقدیر شرعی نیست، بلکه اینها تقدیراتی هستند که پیغمبر اکرم یا امیرالمؤمنین و ائمه علیهم‌السلام بر حسب اختیاراتی که شرع مقدس به آن‌ها داده است، جعل و وضع کرده‌اند و همین اختیاری که برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام وجود دارد، برای امام مجتبی علیه‌السلام، برای امام حسین علیه‌السلام و برای امام صادق علیه‌السلام هم وجود دارد و آنها هم می‌توانند این تقدیرات را کم یا اضافه کنند و بر حسب آنچه تشخیص می‌دهند، مقرر بفرمایند. در عصر غیبت هم تابع این است که اختیارات حاکم اسلامی در چه حد و اندازه‌ای باشد. اگر این اختیارات را از نظر سعه و ضیق، تابع اختیارات معصوم قرار دادیم، می‌تواند در عصر غیبت هم توسعه پیدا بکند، در غیر این صورت، تابع مبنایی است که در بحث ولایت باید مشخص کرد.

اگر این مطلب پذیرفته بشود، نتیجه آن این می‌شود که هم مشکل آن اصول شش‌گانه حل می‌شود، هم آن مشکل تقدیر کلی حل می‌شود و هم آن تفاوت‌هایی که در باب دیه بین زن و مرد، بین مسلم و غیر مسلم، مطرح است یا تفاوت‌های بین ماه‌های حرام و غیر ماه‌های حرام و امثال اینها، همه اینها راه برای بحث در این زمینه باز می‌شود و اساساً یک تغییر کلی در بحث دیه اتفاق می‌افتد. این یک احتمال در مسأله است، ولی آیا این احتمال را می‌شود اثبات کرد؟ آیا دلیل کافی وجود دارد؟ آیا می‌شود از ادله استفاده کرد که آنچه در روایات، در زمینه تقدیرات دیه آمده، با آنچه که در روایات ما در بقیه فروع فقهی و احکام فقهی آمده، جنس و ماهیتش فرق می‌کند؟ روایاتی که در زمینه نماز وارد شده‌اند، رکعات نماز، احکام نماز، احکام شرعی الهی هستند؛ در حالی که در

زمینه دیه، ماهیت حکم، حکم سلطانی است. البته آثار احکام سلطانی هم با احکام شرعیه متفاوت است. می‌شود این را تثبیت کرد یا نه؟

تقدیر دیه حکم سلطانی

حدود دو دهه قبل که من در درس و بحث‌های طلبگی با دوستان خودم به این مسأله می‌پرداختم، به نظرم این احتمال (حکم سلطانی) می‌رسید و برخی از وجوه در تأیید این احتمال به نظر رسید که من اینجا خدمت اساتید بزرگوار، اصل این فکر را عرض می‌کنم و برخی از مؤیّداتش را هم ارائه می‌کنم. البته این به عنوان یک نظر نیست، بلکه به عنوان یک احتمال است و مدّعی این هم نیستم که این مسأله به اندازه کافی پخته و تثبیت شده و به جایی از قطعیت رسیده که انسان بتواند آن را در حد یک نظر اعلام بکند، ولی این گونه از نشست‌های علمی، جای طرح این گونه از احتمالات در نزد اساتید و محققان است و می‌شود این مسأله را به بحث گذاشت.

برای توضیح مسأله، مرحوم شهید اوّل (رضوان الله تعالی علیه) در کتاب «القواعد و الفوائد» یک قاعده را مطرح کرده و آن قاعده این است که نصوصی که از پیغمبر و ائمه علیهم السلام به ما می‌رسد، برخی به عنوان بیان حکم شرعی هستند و برخی از این نصوص به عنوان جعل حکم از ناحیه خود امام هستند و اینها را باید تفکیک کرد. ایشان مثال‌هایی در آنجا مطرح می‌کنند که یکی از مثال‌ها این است: «**مَن احیا ارضاً میتة فهی له**».[1] پیغمبر اکرم فرمودند هر کس زمین مرده‌ای را آباد کند، زمین از آنِ اوست. اگر این حکم شرعی باشد، به این معنا است که احیا سبب ملکیت است. یک حکم کلی شرعی برای همیشه است و شرع این طور مقدر فرموده است. یا پیغمبر به عنوان حاکم اسلامی و کسی که منابع طبیعی در اختیار اوست و او باید مجوز صادر کند که چه کسی می‌تواند از این منابع استفاده کند و از آن جمله از اراضی موات، پیغمبر اکرم به عنوان مدیر جامعه، یک بخشنامه و دستور العملی صادر می‌کند و می‌گوید کسانی که زمینی را آباد

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۵، ص ۲۸۰.

می‌کنند، ما آنان را مالک می‌دانیم و سند مالکیت به آنها می‌دهیم. کدام یک از این دو است؟ شهید اول اصل تفاوت را که قابل تصور است، در مورد این نص، مطرح کرده‌اند که در صورت دوم، حکم شرعی ذاتاً وجود ندارد که احیا به طور کلی سبب ملکیت باشد، اما پیغمبر می‌تواند از اختیارات خودش استفاده کند.

مثال دوّمی هم در کلام ایشان آمده است: «من قتل قتیلاً فله سَلَبُه»، اگر در میدان جنگ، سربازی دشمن را به قتل برساند، غنائم بر اساس قاعده‌ای که دارد، تقسیم می‌شود، ولی «سَلَب» که وسایل شخصی مقتول است، مربوط به خود قاتل است و به او داده می‌شود. آیا این یک حکم شرعی کلی است یا خیر، یک دستور العمل حکومتی که پیغمبر اکرم از اختیارات خودش استفاده کرده و فرموده‌اند «سَلَب» مال قاتل است؟ پیغمبر می‌توانست چنین حکمی را جعل نکند و می‌توانست بگوید نصف از سلب، مربوط به قاتل می‌شود، بر حسب تشخیصی که رسول اکرم می‌دهد، چنین حکمی را خود رسول اکرم جعل می‌کند. ایشان می‌فرماید این هم تحت همان بحث قرار می‌گیرد که شما اینها را جزء احکام شرعی قرار بدهید یا جزء مجعولات خود پیغمبر اکرم قرار بدهید. وقتی در مقام ثبوت، آنچه که از پیغمبر یا امیرالمؤمنین ـ هست، دو گونه می‌تواند باشد که اولی، جنبه اِخبار از حکم شرع دارد، دومی جنبه انشا و جعل دارد. تشخیص حکم سلطانی، اگر در مقام ثبوت، این تنوع حکم را پذیرفتیم، بعد به مقام اثبات می‌رسیم که چگونه تشخیص بدهیم آنچه پیغمبر فرمود، جزء قسم اول است یا قسم دوم است.

امام (رضوان الله تعالی علیه)، رهبر فقید انقلاب در رساله «لاضرر» خودشان متعرض این مسأله شده‌اند. ایشان لاضرر را بر خلاف فقهای دیگر، حکم اِخباری از این‌که در شرع، ضرر وجود ندارد، نمی‌دانند، بلکه حکم ولایی و حکومی می‌دانند و جعل نبوی و جزء قسم دوم به حساب می‌آورند و آنجا اشاره می‌کنند که تشخیص بین این دو، یکی از ملاکاتش تعبیری است که برای حکم به کار رفته است. مثلاً اگر «جَعَلَ» به پیغمبر نسبت داده شد که جعلَ رسول الله است، اگر «وَضَعَ» به پیغمبر نسبت داده شد که پیغمبر وضع کرده است، اگر «قضَی» به پیغمبر نسبت

داده شد، اگر «حَکَمَ» به رسول اکرم نسبت داده شد، کاشف از این است که پیغمبر به اتکای منصب خودش و با توجه به اختیارات خودش در مقام وضع و جعل و تقنین است. اگر ما این مقدمات را بپذیریم ـ که من خیلی گذرا خدمت شما اشاره کردم ـ در این صورت، در مسأله دیه، یک کار این است که روایات باب دیه از ابتدا تا انتها بررسی بشود؛ برای این‌که ببینیم در این روایات، اِخبار از حکم الهی صورت می‌گیرد و تقدیری از ناحیه خداست که امام صادق علیه السلام دارد بیان می‌کند یا خیر، یا اینها تعبیرات روایات نشان‌دهنده این است که تقدیر از ناحیه امام صورت می‌گیرد و جزء دسته دوم واقع می‌شود.

مجموعه روایات ابواب دیات، مؤید این است که دیات در قسم دوم است. این احتمال، به لحاظ استنباط ما از قرائن بیرونی نیست؛ چون ممکن است کسی همین احتمال را مطرح کند و بگوید دیه یک امر متغیّر است؛ زیرا شرایط زندگی انسان‌ها متغیر است. بنده نمی‌خواهم این را اینجا مطرح کنم و ادعا این نیست، حتی نمی‌خواهم بحث شرایط زمان و مکان در اجتهاد را هم مطرح بکنم و نیازی به آن مقدمات هم نیست، کما این‌که حضرت امام در رساله لاضرر که بحث حکومی بودن حکم لاضرر را مطرح می‌کنند، کاری به شرایط زمان و مکان هم ندارند و اصلاً کاری به قرائن بیرونی و شرایط صدور روایت را هم ندارند تا مقدمات بحث افزایش پیدا کند. همه آن‌ها را کنار می‌گذاریم. ما در باب دیات با روایاتی مواجه هستیم و تقدیراتی در این روایات وجود دارد، احکامی وجود دارد. بررسی روایات دیات برای تشخیص این‌که ماهیت این تقدیرات چیست، به خود این روایات باید مراجعه کنیم، وقتی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم آنچه در این روایات وجود دارد، تعبیراتی است از نوع این‌که خود امام دارد اینها را جعل و انشا می‌کند، تعبیر «وَضَعَ» و «جَعَلَ» و «قضَی» و... در روایات باب دیات، فراوان است. مثلاً روایاتی که مربوط به اصل شتر است، در وسائل الشیعة از روایات شماره ۳۵ هزار به بعد آمده است. ۳۵۴۲۷: «**کانت الدّیة في الجاهلیة مائة من الإبل فأقرّها رسول الله صلی الله علیه و آله** [بعد در ادامه همین طور هست:] **ثمّ إنّه فرض علی أهل البقر مائتي بقرة** [تعبیر فرضَ داریم که به پیغمبر اکرم نسبت داده می‌شود «فرضَ»] **و فرضَ علی أهل**

الشّاة».[۱] کسانی که گوسفنددار بودند، حضرت بر آن‌ها گوسفند را مقرر فرمودند که هزار گوسفند است، تعبیر «فرضَ» آمده است. این «فَرض» و «وَضعَ» و امثال آن که در اینجا به پیغمبر نسبت داده شده، باید یک بحث و تأملی صورت بگیرد که آیا این جزء تشریعات کلی نبوی است با توجه به این‌که پیغمبر حق تشریع دارد؟ و اگر این طور باشد، با تشریع الهی فرق و تفاوتی پیدا نمی‌کند. کما این‌که در روایات تشریع آمده است که نماز دورکعتی را پیغمبر اکرم سه رکعت و چهار رکعت هم قرار دادند، روایاتی که مرحوم کلینی در کافی و بیش از آن را صفار در «بصائر الدّرجات» آورده‌اند. این روایات درست است که تشریع پیغمبر را اثبات می‌کند، ولی ماهیت حکم را نشان نمی‌دهد که از چه سنخی است.

ولی روایات دیگر، این ابهام را برطرف می‌کند. مثلاً روایت ۳۵۴۴۸ از امام صادق‌علیه‌السلام که ابتداءاً در شتر بود: «**فلمّا ظهرَ الإسلام و کثرت الورق في الناس** [در ابتدا پول نبود، درهم و دینار نبود و دیه بر همان شتر بود، ولی بعداً که سکه رایج شد] **قسّمها أمیر المؤمنین‌علیه‌السلام علی الورق**».[۲] امیرالمؤمنین بر درهم و دینار قرار دادند. یا روایاتی که تعبیراتی از امیرالمؤمنین آمده که غیر از آن یکی ـ دو روایتی که ابتدا از پیغمبر اکرم اشاره کردم، بقیه این روایات همگی از امیرالمؤمنین است و اگر امام صادق‌علیه‌السلام هم نقل می‌کنند، می‌فرمایند امیرالمؤمنین این طور قرار داده و قرار امیرالمؤمنین است. این روایت، روایت ۵۰۷ است. عنوان باب: «**باب أنّ دیة جنین الذمّیة عشر دیتها**» است. جنین دیه زن غیر مسلمان، یک‌دهم خود ذمیه را دارد. عنوان باب آن طور که مرحوم صاحب وسائل استفاده کرده، یک حکم کلی است. ولی روایتی که در این باب آمده است، تعبیرش این طور نیست. عن أبی عبد الله‌علیه‌السلام: «**أنّ أمیر المؤمنین‌علیه‌السلام قضی في جنین الیهودیّة و النّصرانیّة و المجوسیّة عشر دیة أمّه**».[۳] قضی أی حکمَ. یا در روایت ۵۱۱ که دیه کلب سلوقی است، باز این تعبیر دیده می‌شود.

---

۱. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۹، ص ۱۹۳.
۲. همان، ص ۲۰۲.
۳. همان، ص ۲۲۵.

فرق حکم قضایی و حکم حکومتی

روایت ۶۳۸ از امیرالمؤمنین با همین تعبیر «قضَی» آمده است: «**قضی أمیر المؤمنین (علیه السّلام) في دیة الأنف** [دیه بینی را حضرت مقرّر کردند، حضرت حکم کرد. لازم به توضیح نیست که در پرانتز متذکر بشوم، ولی در عین حال عرض می‌کنم که «قضَی»، گاهی به معنای «حَکَمَ» در موارد فصل خصومت و صدور حکم موردی است. قضا به معنای خاص و گاهی به همان معنای «حَکَمَ» است، حکم کلی (اقضا به معنای عام)؛ مثل ﴿إِذا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.[1] پس مفاد حکم امام علی علیه السلام بر حسب مورد فرق می‌کند. اینجا ما الآن یک بخشنامه در همین روایت ۶۳۸ داریم که حضرت این موارد را به صورت کلی ذکر فرموده‌اند:] **إذا استؤصل مائة من الإبل...** [و ادامه پیدا می‌کند] **و دیة العین إذا فقأت خمسون من الإبل و دیة ذکر الرّجل إذا قطع من الحشفة مائة من الإبل... و کذلك دیة الرِّجل و کذلك دیة الید**».[2] همین طور اینها یک سری از مجعولات و مقررات کلی هستند که همه آن‌ها با «قضَی» تعبیر شده‌اند. در روایات ما این مطلب وجود دارد که امیرالمؤمنین اینها را مقرر فرمودند، نظر دادند و بخشنامه کردند. روایت دیگر این است که: «**افتی امیر المؤمنین علیه السلام فکتب النّاس فتیاه و کتب به امیرالمؤمنین علیه السلام الی أُمَراءه و رؤوس اجناده**»[3] بعد، یک به یک این موارد دیات در همین بخشنامه‌ای که امیرالمؤمنین صادر فرموده‌اند، دیده می‌شود.

موارد به‌کار رفتن این تعبیر در روایات فراوان است. یا تعبیر دیگر در روایت از امام صادق علیه السلام این است. توجه کنید که چرا وقتی امام صادق علیه السلام می‌خواهد این مسأله را بیان کند، به صورت یک حکم شرعی بیان نمی‌کند که دیه بینی این قدر است؟ می‌فرماید: «**قضی امیر المؤمنین کذا**»، امیرالمؤمنین این طور حکم کرده است. خیلی فرق می‌کند که حضرت به صورت یک مسأله کلی که ظاهرش این است که حکم الهی است، مطلب را بیان بفرماید یا این طور: عن أبی عبد الله علیه السلام روایت را

---

۱. احزاب (۳۳): ۳۶.

۲. *وسائل الشیعة* ۲۹، ص ۲۸۸.

۳. همان، ص ۲۸۹.

مرحوم کلینی و مرحوم شیخ طوسی نقل کرده‌اند: «**أنّ علیّاً (علیه السّلام) قضی فی شحمة الأذُن ثلث دیة الأذُن**».[۱] حضرت فرمودند بر نرمی گوش یک‌سوّم دیه مقرر می‌شود. دندان‌های صبی را باز تعبیر «قضَی» کرده و همین طور کسی که ستون فقراتش بشکند، «قضی علیٌّ علیه السلام» در مورد جنین «جَعَلَ» **امیر المؤمنین علی علیه السلام دیة الجنین مائة دینار** و این تعبیرات، بسیار بسیار زیاد است.

کتاب ظَریف و طبق ضبط برخی، ظُریف که از امیرالمؤمنین علی علیه السلام در باب دیات بوده و ظاهراً به نحو کامل به دست ما نرسیده، مرحوم شیخ طوسی در تهذیب، مجموعه آن را تا حدودی نقل کرده، همه این تعبیراتی است که با همین «قضَی» و «حَکَمَ» و «وَضَعَ» و «جَعَلَ» و امثال اینهاست. من فکر می‌کنم یکی از گام‌های جدی‌ای که باید در کار تحقیق برداشته بشود، اوّل این است که ماهیت دیه معلوم بشود. اگر واقعاً تقدیر الهی است و شرع این طور به صورت کلّی مقرر کرده، ما یک وظیفه‌ای داریم و اگر نه، در این زمینه تقدیری نبوده و اصلاً وقتی ما می‌گوییم امیرالمؤمنین مقرر کرد؛ یعنی تقدیری از ناحیه خداوند ندارد؛ چون دین بعد از پیغمبر کامل شد و دیگر، ائمه تشریع حکم کلی الهی ندارند، البته می‌توانند از حکمی خبر بدهند که قبلاً بیان نشده، اما خود امیرالمؤمنین که جعل حکم نمی‌کند؛ چون دین کامل شد و او پیغمبر نیست. حال که امیرالمؤمنین اینها را وضع و جعل کردند، پس معلوم می‌شود که اصل اینها جعل از ناحیه حق تعالی به عنوان دین و تشریع الهی نداشته و ما باید برویم روی اینها بحث کنیم، بحث‌های ثانوی پیش می‌آید که آیا اقتضائات آن زمان، دخالت داشته یا نداشته، قابل تقدیر است یا قابل تقدیر نیست؟ ولی اگر گفتیم تقدیرات الهی است، یک باب دیگر است، آن همین بحث مصلحت و حکم حاکم و امثال اینها در آنجاها می‌آید. این یک احتمالی است که می‌تواند در مسأله طرح و بررسی بشود.

---

۱. همان، ص ۲۹۷.

مسائل دیه در محاکم[1]

بحث درباره تغلیظ دیه است، یکی از مباحثی است که عملاً محاکم با آن مواجه هستند. در بحث تغلیظ دیه از یک جهت انتقادهایی وارد می‌شود که در ماه حرام، بسیاری از ایرانی‌ها و کسانی که در جاهای دیگری هستند، اصلاً ماه‌های حرام را نمی‌شناسند. قرآن در آیه ۳۶ سوره توبه می‌فرماید: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهِ [تعداد ماه‌ها در قرآن، در روزی که خدا آسمان‌ها و زمین را خلق کرد دوازده است] مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ [یعنی از همان زمان، خدا در قرآن می‌فرماید من چهار ماه را به عنوان ماه حرام مشخص کردم. در این آیه یک اثر

۱. سخنرانی حجت الاسلام دکتر مهدی هادی در نشست فقه پژوهی «دیه» در تهران.

برای ماه حرم ذکر شده است که می‌فرماید:] ﴿فَلاَ تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾.[۱] جدای از آیات دیگر که بحث قتال را در ماه حرام مطرح کرده و فرموده مرتکب قتل نشوید، ولی اینجا می‌فرماید در این چهار ماه به خودتان ظلم نکنید. آیا می‌توانیم از این قسمت آیه استفاده کنیم که تبعاتی که در سنت برای ماه‌های حرام وارد شده؛ یعنی بحث تغلیظ دیه، نسبت به قتل غیر عمد هم جاری است یا خیر؟ قتل عمد را می‌گویند قتل است و شارع برای خود این حرمت ماه‌های حرام، یک اثری را می‌گذارد که اگر کسی مرتکب قتل شد، دیه او تغلیظ بشود، ولی اگر کسی مرتکب قتل غیر عمد یا خطایی شد، آیا می‌توانیم قائل به تغلیظ بشویم؟ من این بحث را صرفاً به عنوان تئوری ارائه می‌کنم و سابقه‌ای از آن ندیدم که به اعتقاد من تغلیظ دیه؛ هم شامل قتل عمد می‌شود و هم قتل شبه عمد و نه قتل خطایی و مستند من همین بخش از آیه ﴿فَلاَ تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ است؛ چون خدا می‌فرماید در این ماه به خودتان ظلم نکنید. آیا می‌توانیم آیه‌ای در قرآن پیدا کنیم که ظلم به خود که منع شده، قتل غیر عمد، ظلم به خود باشد؟ در جریان حضرت موسی‌علیه‌السلام وقتی آن قبطی را ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ با مشتی به قتل می‌رساند و می‌شود قتل غیر عمد یا شبه عمد، در آیه دارد:] ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾؛[۲] یعنی دقیقاً از این واژه استفاده کرده است. خدایا من با این قتل که قتل غیر عمد بود، به خودم ظلم کردم. اگر قتل غیر عمد یا شبه عمد، ظلم به نفس محسوب می‌شود، خداوند می‌فرماید در این ماه‌های حرام به خودتان ظلم نکنید. پس معلوم است که این یکی از مصادیق ظلم به نفس است و سنت هم برای آن قائل به تغلیظ دیه شده است.

یک بحث فقهی یا روایی وجود دارد که مستند اصلی بحث تغلیظ دیه، روایت کُلَیب اسدی است که واقعیت این است که روایت، مورد استناد مشهور فقهای امامیه قرار گرفته که نسبت به خود کُلَیب اسدی، برخی در توثیقش

---

۱. توبه (۹): ۳۶.

۲. قصص (۲۸): ۱۶.

اشکال کرده‌اند؛ و مثلاً محقق خویی در جاهای مختلف ـ و البته شاید پنج ـ شش جا ـ ایشان را ضعیف می‌شمارد، ولی یکی ـ دو جا هم به نحوی توثیقش می‌کند. اگر این روایت درست بشود که از نظر من سندش صحیح است؛ چون هم طریق اسناد شیخ طوسی و هم مرحوم صاحب تهذیب نسبت به ایشان درست است؛ زیرا روایت دارد: «علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس» تا اینجا درست است و کُلَیب اسدی است. راجع به خود کُلَیب اسدی می‌گویند توثیقی نداریم. من روایات را که بررسی می‌کردم، دیدم یک روایت از امام وجود دارد که گروهی از صحابه نزد امام صادق‌علیه‌السلام آمدند و گفتند بین ما شخصی است که هر وقت از شما چیزی می‌شنود، می‌گوید من تسلیم هستم. بعد، ما به خاطر همین اسمش را «کُلَیب» گذاشته‌ایم؛ یعنی علت این‌که اسم معاویه صیداوی را «کُلَیب» گذاشتند، به خاطر شدت اخبات و تسلیمی بود که نسبت به اوامر یا احادیثی که از اهل بیت می‌شنید، داشت. امام فرمود آیا می‌دانی تسلیم چیست؟ بعد تعریف می‌کند که تسلیم به معنای اخبات است و من احساس می‌کنم خود همین روایت وقتی از واژه کُلَیب صحبت می‌کند، به نحوی توثیقی است که امام نسبت به این شخص دارد. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۹۱)

اما در این روایت فقط دارد مردی که «یُقتل في الشّهر الحرام» دقیقاً واژه شهر حرام، ذکر شده و مشهور فقها می‌فرمایند؛ چون واژه «قتلَ» یا «یقتلُ» آمده، اطلاقش شامل همه قتل‌ها می‌شود. البته صاحب جواهر اشکال می‌کند و می‌فرماید این ظهور ندارد، بلکه چون از واژه قتل استفاده می‌کنید، ظهور در قصد قتل دارد؛ یعنی کسی که قصد قتل داشته باشد؛ در حالی که در قتل غیر عمد، قصدی وجود ندارد و به نظرم این خود ظهورگیری هم درست نیست؛ چون وقتی شما از کسی سؤال می‌کنید که دیه فلان شخص در ماه حرام، چطور تغلیظ می‌شود؟ جایگاه دیه جایی است که اول شما قتلی داشته باشید که صحبت اوّلیه شما بحث دیه باشد، ولی در قتل عمد، معمولاً بحث دیه نیست، بلکه بحث قصاص است، مگر آن‌که مصالحه بشود که آن هم کم و زیاد

دارد. به هر حال، این بحث‌ها در مورد تغلیظ وجود دارد، ولی قسمتی که صراحتاً به قتل خطایی اشاره شده، روایت علی بن رئاب است که روایت صحیح است، اما چون آنجا گفته: «صوم شهرین» و مطلبی که اشاره کردند، از امام سؤال می‌کند که اگر صوم شهرین باشد، وسطش عید است، اتفاقاً دو ـ سه جا امام تأکید دارد: «فإنّه حقٌّ لزمه».[1] می‌گوید اشکال ندارد عید را هم روزه بگیرد؛ چون این حقی است که بر او لازم شده و برخی هم بر اساس همین روایت، فتوا داده‌اند. این یک بحث مختصر در تغلیظ دیه بود که به نظر من با توجّه به این روایت که البته استدلال‌هایی وجود دارد، شامل قتل عمد و غیر عمد می‌شود، اما نسبت به بحث خطایی، کمی بحث وجود دارد که فکر می‌کنم نیاز به اصلاح ماده ۵۵۵ قانون مجازات باشد.

دیه اعضا

یکی از مشکلاتی که در محاکم وجود دارد، بحث دیه اعضا و منافع است. خود این عضو و منفعت چیست؟ این عضو و منفعت در ده‌ها جا از قانون مجازات، قسم همدیگر ذکر شده‌اند؛ یعنی عضو و منافع، اعضا و منافع، اما هیچ تعریفی، نه در قانون و نه تا آنجایی که ما بررسی کرده‌ایم، در فقه، هیچ تعریفی از عضو و منفعت نیست. یعنی مجموع کتاب‌هایی که بررسی کردیم؛ چه از کتاب‌های شیعه و چه کتاب‌های برادران بزرگوار اهل سنت، تعریف از این‌که عضو چیست و منافع چیست، وجود ندارد. مثلاً مرحوم ابن رشد در «بدایهٔ المجتهد» می‌گوید علما و ائمه فتوا، تعریفی از عضو ارائه نداده‌اند، بلکه معیار را زوج و فرد بودن اعضا ذکر کرده‌اند. این مشکلی که به وجود می‌آورد و حتی من در پزشکی هم سؤال کردم، گفتند برخی می‌گویند ۷۲ یا ۷۳ ارگان یا عضو وجود دارد، ولی تعریف دقیقی از اعضا نیست. همین خلأ وجود بحث تعریف از اعضا، یکی ـ دو مشکل در محاکم و حتی برای سازمان پزشکی قانونی ایجاد کرده است.

۱. شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۱۱۰.

دیه اعضای داخلی

یکی بحث اعضای داخلی است؛ مثلاً در سال ۱۳۹۴ که رأی وحدت رویه در مورد برداشتن طحال صادر شد، برخی از محاکم رأی می‌دادند که برای طحال باید دیه کامل داده بشود؛ چون یک عضو فرد در بدن است و برخی می‌گفتند باید ارش داده بشود. این آرای متنافری که صادر شد، منجر به رأی وحدت رویه گردید و در آنجا هم بحث‌های زیادی صورت گرفت که گفته شد برخی قائلند، اگر تک عضوی از اعضای بیرون باشد، دیه دارد و برخی می‌گفتند اجزای داخلی، ولی اعضای رئیسه باشد و برخی هم نظر فقهایی که مطلق می‌دانند و هر تک عضوی را مشمول دیه کامله می‌شمارند. در نهایت، نظر هیأت عالی دیوان بر این شد، بر اساس فتوایی که مقام معظم رهبری صادر کردند، ایشان گفتند ظاهراً در مورد طحال باید ارش داده بشود هرچند که مصالحه، بهتر است. اما بحث نسبت به اعضای داخلی، اعضای فرد باشند یا اصلاً کدام عضو، عضو محسوب می‌شود، ما از کجا بدانیم؟ ما از کجا عضو را تعریف کنیم، چه از لحاظ فقهی و چه از لحاظ حقوقی؟

منافع اعضا

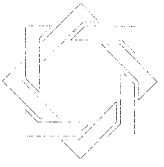
بحث بعدی، تعریف منافع است که مشکلش به مراتب بیش‌تر است. در دیات وقتی کتاب قانون مجازات را نگاه می‌کنید و از دیه منافذ که صحبت می‌کند، هیچ تعریفی از منفعت یا منافع نمی‌شود و مصادیقی که ذکر می‌کند، منفعت عقل، منفعت شنوایی و بویایی و امثال اینهاست، ولی تعریفی از منفعت نمی‌بینید.

علت طرح این بحث چیست؟ یک سؤال از سازمان نظام پزشکی به اداره حقوقی آمد که آیا نقص جمال؛ یعنی زیبایی، اگر کسی به زیبایی شخصی آسیب برساند، این نقص جمال، دیه مقدر دارد یا ارش دارد و یا می‌شود اصلاً برای آن ارش تعیین کرد یا خیر؟ در مورد این‌که آیا جمال، منفعت محسوب می‌شود یا خیر؟ این یک بحث و چالش است که به نظر می‌رسد فقه باید قویّاً

در این بحث وارد بشود. ما در منافع که نگاه می‌کنیم، حتی خود قانون مجازات، مادّه ۷۰۸ که در مورد سایر منافع بحث می‌کند و به نحوی از تحریر امام گرفته شده، گفته از بین بردن یا نقص دائم یا موقت حواس یا منافع دیگر، یعنی شش تا منفعت را ذکر کرده: عقل و سایر منافع، بعد گفته سایر منافع مانند لامسه، خواب، عادت ماهانه و نیز به وجود آوردن امراضی؛ مانند لرزش، تشنگی، گرسنگی، ترس و غش، موجب ارش است. سایر منافع که حصری نیستند، بلکه تمثیلی هستند، آیا خود زیبایی، منفعت محسوب می‌شود یا خیر؟ ما هر چه در فقه خودمان و فقه اهل سنت گشتیم که تعریفی از منفعت پیدا بکنیم و بدانیم منفعت بدن انسان چیست، به اینجا رسیدیم که دو ـ سه روایتی که بحث از منافع را ذکر می‌کند، بحث از جمال، آن جمال دقیقاً مستور و داخل در خود اعضا هستند. در کتب اهل سنت شاید ده‌ها و صدها مورد که بحث جمال را مطرح می‌کنند، می‌گویند شارع که برای اعضا دیه مقدر کرد، مبنای وجود دیه، خود جمال است، منفعت و جمال، عبارات بسیار بسیار زیادی است که «**لانّ فیه جمالاً و منفعةً**» یا وقتی از زبان صحب می‌کند، می‌گوید جمال است، وقتی از محاسن صحبت می‌کند که چرا دیه دارد، به خاطر این‌که جمال است. روایتی هم از پیامبر در این مورد ذکر می‌شود.

الآن خود دیه وقتی برای اعضا مطرح شد، مثل مو که برای زنان جمال است، وقتی همین دیه دارد و جمال، مبنای دیه است، اگر کسی صرفاً به زیبایی کسی آسیب رسانید و آسیب آن زیبایی هم فاحش بود، آیا این امر موجب می‌شود که مستقلاً برای آن دیه یا ارش تعیین بکنیم؟ لازمه آن این است که خود جمال را به عنوان یک منفعت بدانیم، ولی این‌که منفعت است یا نیست، مبنای آن چیست؟ از کجا باید تشخیص بدهیم؟ بعضی از استفتائاتی هم که وجود دارد، برخی فقهای بزرگوار به طور مطلق پذیرفته‌اند و برخی کلاً رد کرده‌اند و برخی گفته‌اند، اگر نقص فاحش باشد. ولی لازمه آن این است که ما تعریف دقیقی از منافع بدن و اعضای بدن داشته باشیم؛ چه در بررسی

پزشکی و چه در بررسی فقهی که معین بشود عضو چیست و منفعت هم مشخص بشود.



بخش دوم: مقالات



دیه در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران و چالش‌های مربوط به آن[1]

چکیده

دیه، یکی از مجازات‌های قانون جزایی اسلام است که در واقع پرداخت خسارت و غرامت، به مصدوم بدنی؛ اعم از مقتول یا مجروح یا خانواده او می‌باشد. بر اساس اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها، باید براساس موازین اسلامی باشد...». پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی و تشکیل مجلس قانون‌گذاری، یکی از وظایف مهم مجلس، وضع و تصویب و یا اصلاح قوانین مختلف بر مبنای موازین اسلامی بود. مقررات جزایی، در نظام سابق، به طور کلی براساس مبانی عرفی و جدا از احکام و مقررات شرعی

۱. دکتر حسین مهرپور، عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی.

و فقهی تنظیم شده بود.

محاسبه دیه، در فقه بر به اعتبار جنسیت و اعتقاد مذهبی است که به طور جدی مورد بحث و مناقشه واقع شد و هم‌چنین پرداخت غرامت بر اساس اعیان سته در ماده ۲۹۷ قانون مزبور اعیان شش‌گانه از: ۱. یکصد شتر؛ ۲. دویست گاو؛ ۳. یک‌هزار گوسفند؛ ۴. دویست دست لباس سالم از حلّه‌های یمن؛ ۵. یک‌هزار دینار مسکوک سالم و ۶. ده هزار درهم مسکوک سالم، محاکم را با مشکل روبرو کرد. قانون مجازات اسلامی در چند دوره مورد اصلاح واقع شده از موضوعات مورد مناقشه چون پرداخت براساس پول، دیه اهل کتاب و دیه زنان است.

قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۹۲، در مورد دیه، اندک تحولی ایجاد کرد و برخی ویژگی‌ها، متفاوت از قانون مجازات اسلامی پیشین در این قانون مشاهده می‌شود:

واژگان کلیدی

دیه، نظام حقوقی جمهوری اسلامی و چالش‌های آن

مقدمه

چنان‌که می‌دانیم، به حکم اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها، باید براساس موازین اسلامی باشد...». پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی و تشکیل مجلس قانون‌گذاری این نظام، یکی از وظایف مهم مجلس، وضع و تصویب و یا اصلاح قوانین مختلف بر مبنای موازین اسلامی بود. مقررات جزایی، در نظام سابق، به طور کلی براساس مبانی عرفی و جدا از احکام و مقررات شرعی و فقهی تنظیم شده بود. ماده اول قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۰۴ شمسی، مقرر می‌داشت: «مجازات‌های مصرحّه در این قانون از نقطه نظر حفظ انتظامات مملکتی، مقرر و در محاکم عدلیه مجری خواهد بود و جرم‌هایی که موافق موازین اسلامی تعقیب و کشف شود، بر طبق حدود و

تعزیرات مقرّه در شرع، مجازات می‌شوند» که البته در طول دوران اجرایی این قانون تا انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ و استقرار نظام جمهوری اسلامی، شنیده نشد که جرمی طبق موازین اسلامی کشف و مجرمی بر طبق حدود و تعزیرات شرعی، مجازات گردد. در اصلاحیه سال ۱۳۵۲، همین ماده یک نیز از قانون مجازات حذف شد و به هرحال، جرایم و مجازات‌ها و نحوه اعمال آنها، بدون توجه به مبانی فقهی مانند سایر نظام‌های عرفی و غیر مذهبی تعریف و تقسیم‌بندی و تعیین و اجرا می‌شد. پس از استقرار جمهوری اسلامی و شروع اصلاح قوانین و شرعی‌کردن آنها، یکی از قوانین که دچار تحول و دگرگونی اساسی شد، قانون مجازات عمومی بود، مجازات‌ها، طبق آنچه در کتب فقهی ذکر شده بود، به قصاص، حدود، دیه و تعزیرات تقسیم‌بندی شد و در تمام زمینه‌ها، فتاوای فقهی به صورت مواد قانونی تنظیم و تصویب شد و به مرحله اجرا در آمد و هم اکنون بیش از سه دهه و نزدیک به چهار دهه از اجرای این مقررات به عنوان مقررات شرعی می‌گذرد. در این‌که در تنظیم و تصویب این مقررات، تا چه حد روشن‌بینی لازم با عنایت به مقتضیات زمان و مکان و مذاق شرع و مقاصد شریعت و اهداف مورد نظر شارع، در نظر گرفته شده، هر یک از این موضوعات، جای بحث و نقد و واکاوی صحیح، منطقی، خردمندانه و بی‌طرفانه دارد که کم و بیش در محافل حقوقی و فقهی، این کار آغاز شده است و می‌توان گفت، اندک تأثیری هم در اصلاح عملی برخی از مقررات قانونی داشته است. به هر حال، یکی از این موضوعات که هر چند ماهیت مدنی و حقوقی دارد، ولی در ردیف مجازات‌ها ذکر شده خسارت مالی است که مرتکب صدمه بدنی، منتهی به فوت و یا نقض عضو و جرح و ضرب به دیگری باید به مجنی علیه و یا اولیای دم او بپردازد که موسوم به دیه است.

همانند برخی از مقررات دیگر؛ مثل حدود و قصاص و تعزیرات، موضوع دیه نیز با توجه به مفهوم و نوع و نحوه پرداخت و احکام مربوط به آن که به عنوان حکم شرع وارد قوانین موضوعه ایران شده و به مرحله اجرا گذاشته شد، چالش‌ها و مشکلات عملی زیادی با خود به همراه داشته است که موجب شد در محافل

قضایی، حقوقی، اجتماعی و فقهی مورد بحث و کنکاش قرار گیرد و گشایش روزنه‌ای جدید در فقه‌شناسی و فهم نظر شارع با توجه به اقتضائات زمان و مکان و عملی و مفید و به مصلحت‌بودن اجرای مقررات به عنوان احکام شرعی، جست‌وجو شود.

در مسأله دیه، که در واقع پرداخت خسارت و غرامت، به مصدوم بدنی؛ اعم از مقتول یا مجروح یا خانواده او می‌باشد، مسائلی؛ مانند میزان مشخص مبلغ پرداختی، اعیان مشخصی که باید پرداخت شود، جواز یا عدم جواز پرداخت خسارت مازاد بر میزان تعیین‌شده، تفاوت پرداخت میزان دیه به اعتبار جنسیت و اعتقاد مذهبی، به طور جدی مطرح و مورد بحث و مناقشه است که لازم است با واقع‌بینی آنها را مورد بحث قرار داد و روش صحیح و معقول و منطقی و قابل اجرا در جامعه امروز در قانون‌گذاری اتخاذ کرد.

در نوشته حاضر سعی شده است، اندکی پیرامون این مباحث و چالش‌ها بحث شود و به تجربه اجرای مقررات در این چند دهه و مشکلات و احیاناً تحولات مربوط به آن اشاره شود و با اندک بحث ماهوی پیرامون این موضوع، پیشنهاداتی مطرح گردد.

دیه در نظام حقوقی ایران و تحولات آن

دیه که می‌توان گفت یک اصطلاح یا حقیقت شرعیه است و در اصل به معنای مقدار مال معینی است که مرتکب صدمه غیر عمدی جسمانی از قتل نفس و صدمات وارده، به اعضای بدن باید به مجنی علیه بپردازد. در واقع همان جبران مالی خسارت بدنی است که در نظام حقوقی ایران و قوانین مدون و موضوعه در معرض تحولاتی قرار گرفته و اجمالاً به شرح زیر به آنها پرداخته می‌شود:

۱. دیه یا جبران خسارت بدنی در قوانین قبل از انقلاب اسلامی

به نظر می‌رسد قبل از انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی در قوانین موضوعه ایران از جزایی و مدنی و مسؤولیت مدنی، عنوان دیه مطرح نشده

است. ولی در ماده ۹ قانون آیین دادرسی کیفری، مصوب سال ۱۲۹۰ شمسی، در اصلاحیه سال ۱۳۳۵ آن، عنوان ضرر و زیان ناشی از جرم مطرح شده و به شاکی خصوصی اجازه داده شده است از دادگاه، مبلغی با عنوان ضرر و زیان ناشی از جرم، مطالبه کند و خواستار محکومیت مرتکب به پرداخت آن گردد. ماده ۹ قانون آیین دادرسی کیفری مزبور مقرر می‌داشت: «شخصی که از وقوع جرمی متحمل ضرر و زیان می‌شود و به تبع ادعای دادستان، مطالبه ضرر و زیان می‌کند، مدعی خصوصی است و مادام که دادخواست ضرر و زیان تسلیم نکرده، شاکی خصوصی نامیده می‌شود.

ضرر و زیانی که قابل مطالبه است، به شرح ذیل می‌باشد:

۱. ضرر و زیان‌های مادی که در نتیجه ارتکاب جرم حاصل شده است.
۲. ضرر و زیان معنوی که عبارت است از کسر حیثیت یا اعتبار اشخاص یا صدمات روحی.
۳. منافعی که ممکن الحصول بوده و در اثر ارتکاب جرم، مدعی خصوصی از آن محروم می‌شود. (حجتی اشرفی، ۱۳۵۷، ص۶).

در قانون مسؤولیت مدنی، مصوب سال ۱۳۳۹، در مواد ۵ و۶، در خصوص آسیب‌های جسمی که منجر به فوت یا نقص عضو یا صدمات زیان‌بار دیگری می‌شود، از مسؤولیت واردکننده صدمه و زیان و نحوه جبران خسارت وارده، ترتیباتی ذکر شده که دادگاه باید بررسی کند و حکم مقتضی به محکومیت مرتکب به جبران خسارت در حق زیان‌دیده را صادر نماید. در این قانون، نامی از دیه به میان نیامده، ولی زیان‌های وارده در اثر فوت یا مصدوم‌شدن مجنی علیه با عنوان مسؤولیت مدنی بر عهده مرتکب و عامل ورود این خسارت گذاشته شده که حسب مورد، دادگاه میزان آن را مشخص و به نفع مجنی علیه حکم صادر می‌نماید.

از باب مثال، ماده ۵ قانون مسؤولیت مدنی مقرر می‌دارد: «اگر در اثر آسیبی که به بدن یا سلامتی کسی وارد شده در بدن او نقصی پیدا شود یا قوه کار زیان‌دیده کم گردد و یا از بین برود و یا موجب افزایش مخارج زندگانی او بشود،

وارد کننده زیان، مسؤول جبران کلیه خسارات مزبور است. دادگاه، جبران زیان را با رعایت اوضاع و احوال قضیه به طریق مستمری و یا پرداخت مبلغی دفعتاً واحده تعیین می‌نماید...».

ماده ۶ قانون مزبور به زیان‌های ناشی از فوت مجنی علیه و نحوه جبران آن می‌پردازد و از جمله مقرر می‌دارد: «در صورت مرگ آسیب‌دیده، زیان، شامل کلیه هزینه‌ها مخصوصاً هزینه کفن و دفن می‌باشد، اگر مرگ فوری نباشد، هزینه معالجه و زیان ناشی از سلب قدرت کارکردن در مدت ناخوشی نیز جزء زیان محسوب خواهد شد...» (قانون مسئولیت مدنی، ماده ۵ و ۶، ۱۳۳۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این قوانین موضوعه قبل از انقلاب اسلامی، در خصوص صدمات بدنی منجر به فوت یا دیگر آسیب‌های جسمی، حسب مورد، مرتکب، محکوم به پرداخت خسارات وارده با توجه به اوضاع و احوال و معیارهایی که در قانون ذکر شده به تشخیص و حکم دادگاه می‌گردد. ولی میزان مشخصی، در قانون تعیین نشده و تفاوتی هم در میزان پرداخت، برمبنای جنسیت (زن و مردبودن مجنی علیه) و عقیده مذهبی(مسلمان و غیر مسلمان‌بودن) نشده و البته عنوان دیه نیز بر این خسارات اطلاق نگردیده، هر چند ماهیت دیه را دارد.

۲. حکم دیه در قوانین موضوعه در نظام جمهوری اسلامی ایران

همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، پس از انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی، طبق قانون اساسی، یکی از وظایف مهم حکومت اسلامی، اسلامی‌کردن قوانین و مقررات بود و یکی از قوانینی که مشمول این اصلاح و تحول قرار گرفت، مقررات جزایی بود و دیه هم که هر چند ماهیت مدنی و ضمان و مسؤولیت مدنی داشت، چون در ردیف مجازات‌های اسلامی ذکر می‌شد، در همین رابطه، مشمول مقررات جدید بر مبنای موازین فقهی شد. در سال ۱۳۶۱، ابتدا مجموعه مصوبات جداگانه‌ای در امور جزایی، تحت عنوان کلیات، حدود، قصاص و دیات از تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید شورای نگهبان گذشت که در این رابطه قانون دیات مشتمل بر ۲۱۱ ماده و ۲۹ تبصره در سال ۱۳۶۱ به

تصویب مجلس شورای اسلامی رسید.[۱]

در این قانون که بعداً در سال ۱۳۷۰ همراه با کلیات، حدود و قصاص با عنوان قانون مجازات اسلامی، تصویب شد، دیه به عنوان مالی که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنی علیه یا اولیای دم او داده می‌شود، تعریف شد.[۲]

در این قانون که براساس نظر رایج فقهی، تنظیم و تصویب شده بود، می‌توان گفت دیه بر مبانی سه‌گانه زیر پایه‌گذاری شده بود:

الف) مقدار دیه علی الاصول مشخص شده و مالی نیز که به وسیله آن باید دیه پرداخت گردد، تحت عنوان اعیان شش‌گانه دیه متعین شده بود.

در ماده ۲۹۷ قانون مزبور، در خصوص دیه قتل نفس، مقرر شده بود دیه قتل مرد مسلمان یکی از امور شش‌گانه ذیل است که قاتل در انتخاب هر یک از آنها مخیر می‌باشد و تلفیق آنها جایز نیست.

این اعیان شش‌گانه عبارت بودند از: ۱. یک‌صد شتر؛ ۲. دویست گاو، ۳. یک‌هزار گوسفند؛ ۴. دویست دست لباس سالم از حلّه‌های یمن؛ ۵. یک‌هزار دینار مسکوک سالم و ۶. ده هزار درهم مسکوک سالم.

طبق تبصره ماده مزبور، علی الاصول، باید عین یکی از اعیان شش‌گانه مزبور به عنوان دیه پرداخت شود و پرداخت قیمت آنها فقط در صورت تراضی طرفین و یا تعذر عین همه آنها امکان‌پذیر است. تبصره مزبور مقرر می‌داشت: «قیمت هر یک از امور شش‌گانه در صورت تراضی طرفین و یا تعذر همه آنها پرداخت می‌شود».[۳]

طبعاً همین مبنا و معیار در مورد پرداخت دیه اعضا نیز حسب مورد، می‌بایست تعیین شود و دادگاه‌ها نیز بر همین اساس رأی می‌دادند. به عنوان نمونه در خصوص پرداخت دیه مربوط به قطع یک پا که نصف دیه کامله است، دادگاه کیفری یک رشت در رأی مورخ ۱۳۶۳/۱/۱۹، متهم به ارتکاب صدمه

---

۱. *مجموعه قوانین* سال ۱۳۶۱، چاپ روزنامه رسمی، صفحه ۱۱۶.

۲. ماده ۲۹۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰/۵/۸، نقل از مجموعه *قانون مجازات اسلامی*، صفحه ۲۴۵.

۳. نقل از همان مجموعه صفحه، ۲۵۳.

منتهی به قطع پای چپ را به استناد ماده ۱۴۳ قانون دیات و ماده ۳ همین قانون به پرداخت صد حلّه یمانی محکوم کرده است.[۱]

ب) در قانون دیات، دیه زن، نصف دیه مرد تعیین شده و ماده ۳۰۰ قانون مزبور، مقرر می‌داشت: «دیه قتل زن مسلمان؛ خواه عمدی، خواه غیر عمدی، نصف دیه مرد مسلمان است» و ماده ۳۰۱، در مورد دیه اعضا مقرر می‌داشت: «دیه زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه به ثلث دیه کامل برسد، در آن صورت دیه زن نصف دیه مرد است».

ملاحظه می‌شود در قانون دیات، در تعیین میزان دیه و به تعبیری جبران خسارت بدنی، جنسیت مؤثر است و زن مصدوم نصف دیه و یا خسارت وارده را استحقاق دارد.

ج) مبنای دیگری که به نوعی از این قانون دیات به‌دست می‌آید، تأثیر تفاوت عقیده دینی در پرداخت دیه؛ یعنی همان خسارت بدنی است. در قانون دیات مصوب سال ۱۳۶۱ و نیز سال ۱۳۷۰، برای غیر مسلمان، دیه‌ای تعیین نشده است، ولی تصریح شده که دیه مرد مسلمان چنین و دیه زن مسلمان چنان است. بنابراین، در قانون برای مرد یا زن غیر مسلمانی که مقتول یا مصدوم شوند، دیه و خسارتی تعیین نشده و مجوز قانونی برای الزام مرتکب به پرداخت دیه نیست، ولی در مورد اهل کتاب؛ یعنی اقلیت‌های دینی مسیحی، یهودی و زرتشتی با توجه به نظر و فتاوای متداول فقها، معادل ۸۰۰ درهم دیه تعیین می‌شد و البته این مسأله هم یکی از مسائل چالشی و بحث‌برانگیز در مورد مقررات مربوط به دیه بود.

۳. تقویم میزان دیه به پول، براساس نظریه رهبری

تعیین مقدار دیه در قانون به اعیان شش‌گانه مشخص در ماده ۲۹۷ و تأکید بر این‌که عین آنها باید پرداخت شود و قیمت آنها نیز جز با تراضی طرفین یا تعذر پرداخت عین همه آنها امکان‌پذیر نیست، در عمل، دشواری‌های زیادی را ایجاد

۱. *مجموعه قوانین* سال ۱۳۶۳، چاپ روزنامه رسمی، صفحه ۶۴۶.

کرد و دادگستری را در اجرای حکم دیه مواجه با اشکال نمود.

اولاً درهم و دینار مسکوک که در ایران معنا و امکان عملی نداشت و نمی‌شد برای آن مصداقی تعیین کرد، حلّه یمانی نیز در این دوران معلوم نبود چیست و چگونه به دست می‌آید؟ تنها مصادیق شتر، گاو و گوسفند، امکان داشت در کشور وجود داشته و فراهم شود، ولی پیدا است، جمع آوری یک‌صد شتر، یا هزار گوسفند یا دویست گاو برای محکوم علیه به پرداخت و تحویل‌گرفتن آنها برای مجنی علیه یا خانواده او عملاً کار ساده و اجراشدنی نبود. طبیعی است توافق برسر قیمت هم به سادگی، صورت نمی‌گرفت، گاه شنیده می‌شد برخی از تجار در مقام واردکردن پارچه و یا لباس‌هایی به عنوان حلّه یمانی هستند و گاهی زمزمه ضرب درهم با عیاری از نقره، از سوی بانک مرکزی به گوش می‌خورد که درهم مسکوک بر آن صدق کند و به هر حال، هم قانون و مبنای فقهی آن در معرض انتقاد بود و هم دشواری‌های اجرای حکم در دادگستری خودنمایی می‌کرد. اصلاح قانون نیز با پافشاری که شورای نگهبان بر موضع فقهی خود داشت، در عمل میسّر نبود.

در اواخر سال ۱۳۷۳ رئیس قوه قضاییه وقت، طی نامه‌ای به رهبری و طرح مشکلات اجرایی برای حل این موضوع استمداد جست و رهبری در پاسخ ریاست قوه قضاییه بدین مضمون مقرر داشت که: درهم و دینار از آن جهت که به عنوان پول رایج زمان، جزء اعیان شش‌گانه دیه آمده‌اند و فعلاً موضوعیت ندارند و حلّه یمانی نیز چون دخول آن، موضوعاً و حکماً در عداد و عناوین دیه مورد تردید است، از محاسبه دیه خارج می‌شوند و عناوین منحصر است به شتر، گاو و گوسفند که بدون لزوم اثبات متعذر بودن عین آنها، می‌توان قیمت آنها را پرداخت کرد.

با دریافت نظر فقهی و در واقع فتوای رهبری،[۱] رئیس قوه قضاییه وقت، مراتب را به وزیر دادگستری منعکس کرد که با صدور بخشنامه به دادگستری‌های کل کشور، پرداخت میزان دیه را با تقویم اعیان سه‌گانه شتر، گاو و گوسفند توسط

۱. مقاله «ضرورت تحول در قانون‌گذاری» از همین نویسنده در *مجله نامه مفید*، شماره دوم، سال ۱۳۷۴.

کارشناسان در هر شش ماه، اجرا نمایند.

نخستین بخشنامه وزیر دادگستری در تاریخ ۱۳۷۴/۱/۸ صادر و به محاکم ابلاغ شد که براساس نظر رهبری ملاک پرداخت دیه، قیمت کارشناسی اعیان سه‌گانه است که هر شش ماه یک‌بار اعلام می‌شود و برای شش‌ماهه اول سال ۱۳۷۴ قیمت اعیان سه‌گانه مزبور به محاکم ابلاغ شد. ظاهراً فقط همان سال ۱۳۷۴، قیمت‌ها، شش‌ماهه اعلام شد و از سال ۱۳۷۵ مقدار پولی دیه ـ علی الظاهر ـ براساس قیمت کارشناسی اعیان سه‌گانه، سالانه تعیین و اعلام می‌گردید. به هر حال، بدون این‌که اصلاحی در قانون صورت گیرد، عملاً براساس نظر رهبری، معیار تعیین و پرداخت دیه، مبلغ تعیین‌شده از سوی وزارت دادگستری در ابتدای هرسال قرار گرفت و جالب این است که تبصره ماده ۲۹۷ که پرداخت قیمت را فقط در صورت تراضی طرفین یا تعذر قیمت همه آنها جایز می‌دانست و خود ماده ۲۹۷ که اعیان متعین برای دیه را ۶ چیز قرار داده بود تا سال ۱۳۹۲ که قانون جدید مجازات اسلامی تصویب شد، در جای خود پابرجا بودند و با وجود این‌که بارها این قانون برای تمدید در مجلس، از جمله تمدید ده‌ساله در سال ۱۳۷۵ مطرح شد، تغییری در ماده ۲۹۷ و تبصره آن از سوی قانون‌گذار به عمل نیامد؛ یعنی قانون‌گذار موضع خود را داشت و دستگاه قضایی براساس جوابیه رهبری به گونه‌ای دیگر با بخشنامه، دیه را تعیین و اجرا می‌نمود.

۴. برقراری دیه یکسان برای اهل کتاب در سال ۱۳۸۲

در سال ۱۳۸۲، تبصره‌ای با عنوان تبصره ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی در خصوص تساوی دیه اقلیت‌های رسمی دینی با مسلمانان به تصویب رسید.

این موضوع از یک سو با پیگیری نمایندگان اقلیت‌های دینی مزبور در مجلس شورای اسلامی و از سوی دیگر، با توجه به این‌که در فقه نیز بعضی از فقها با استفاده از برخی احادیث منقول، دیه اهل کتاب را مساوی با دیه مسلمان می‌دانستند، پیگیری شد و به هر حال، در مجلس به تصویب رسید، ولی شورای نگهبان مصوبه مجلس را مغایر با شرع اعلام کرد و موضوع، به مجمع تشخیص

مصلحت نظام ارجاع شد، مجمع تشخیص مصلحت نظام با حمایت از نظر مجلس و طبعاً براساس تشخیص مصلحت و استفاده از نظر فقهی رهبری، در مورخ ۱۳۸۲/۱۰/۶ تبصره مزبور را به این شرح تصویب کرد: «براساس نظر حکومتی ولی امر، دیه اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به اندازه دیه مسلمان تعیین می‌گردد».[۱]

۵. مساوی‌شدن عملی دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان در حوادث مربوط به وسایل نقلیه موتوری از سال ۱۳۸۷

در اردیبهشت‌ماه سال ۱۳۸۷ قانون اصلاحی مربوط به بیمه اجباری در برابر اشخاص ثالث با عنوان: قانون اصلاح قانون بیمه اجباری مسؤولیت دارندگان وسایل نقلیه موتوری زمینی در مقابل شخص ثالث به تصویب مجلس و نهایتاً به تأیید شورای نگهبان رسید و لازم الاجراء شد که عملاً میزان دیه مرد و زن و مسلمان و غیر مسلمان با عنوان پرداخت خسارت بدنی، یکسان شد؛ البته در قانون، عنوان یکسان‌بودن دیه زن و مرد مقرر نشد، ولی به گونه‌ای تصویب شد که عملاً آنچه در ارتباط با فوت‌شدن زن یا غیر مسلمان در حوادث رانندگی به عنوان خسارت بدنی مربوط به فوت در اثر حادثه پرداخت می‌شود، حداقل معادل دیه کامل مرد مسلمان است و در پرداخت این حداقل که همان دیه کامل مرد مسلمان است، فرقی بین متوفای مرد، زن، مسلمان و غیر مسلمان نیست.

طبق ماده ۱۰ قانون مزبور، کلیه دارندگان وسایل نقلیه موتوری زمینی و ریلی... مکلفند وسایل نقلیه مذکور را در قبال خسارت بدنی و مالی که در اثر حوادث نقلیه مزبور... به اشخاص ثالث وارد می‌شود، حداقل به مقدار مندرج در ماده ۴، این قانون، نزد یکی از شرکت‌های بیمه مجاز، بیمه نمایند.

و به حکم ماده ۴ همین قانون: حداقل مبلغ بیمه موضوع این قانون در بخش خسارت بدنی، معادل حداقل ریالی دیه یک مرد مسلمان در ماه‌های حرام... خواهد بود.

---

۱. *مجموعه قوانین* سال ۱۳۸۲، چاپ روزنامه رسمی، جلد دوم، صفحه ۱۴۷۳.

و طبق تبصره ۲ ماده ۴، بیمه‌گر موظف است در ایفای تعهدات مندرج در این قانون، خسارات وارده به زیان‌دیدگان را بدون لحاظ جنسیت و مذهب تا سقف تعهدات بیمه‌نامه پرداخت نماید.[۱]

با توجه به این‌که حداقل تعهدات بیمه‌گر طبق ماده ۴ معادل دیه یک مرد مسلمان تعیین شده بنابراین، حداقل به هر فرد فوت‌شده‌ای؛ اعم از مرد، زن، مسلمان یا غیر مسلمان، باید به اندازه دیه کامل یک مرد مسلمان پرداخت شود.

البته در قانون پیش‌بینی شده، صندوقی به نام صندوق تأمین خسارت‌های بدنی تشکیل می‌شود و در مواردی که به هر علتی بیمه‌نامه معتبری وجود نداشته باشد و یا احیاناً دادگاه، میزان دیه را کم‌تر از میزان مقرر در ماده ۴ این قانون تعیین کرده باشد، از محل آن صندوق پرداخت می‌شود.

۶. قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ و ویژگی‌های مربوط به دیه

قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۹۲ که پس از سال‌ها مطالعه و بررسی فقهی و حقوقی و با انتظار ایجاد تحولاتی متناسب با مقتضیات روز، سرانجام در اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۲ به تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید شورای نگهبان رسید و به مرحله اجرا در آمد، در مورد دیه، اندک تحولی ایجاد کرد و برخی ویژگی‌ها، متفاوت از قانون مجازات اسلامی پیشین در این قانون مشاهده می‌شود که اجمالاً به شرح زیر بیان می‌گردد:

الف) با این‌که در این قانون هم، دیه در ردیف مجازات‌ها ذکر شده و ماده ۱۴ قانون مقرر می‌دارد: مجازات‌های مقرر برای اشخاص حقیقی چهار قسم است:

الف) حد؛ ب) قصاص؛ ج) دیه و د) تعزیر، ولی در باب دیات، دیه در زمره ضمان و مسؤولیت مدنی محسوب شد و ماده ۴۵۲ مقرر می‌دارد: «دیه، حسب مورد، حق شخصی مجنی علیه یا ولی دم است و احکام و آثار مسؤولیت مدنی یا ضمان را دارد...».

ب) میزان دیه بدون توجه به اعیان شش‌گانه دیه و تقویم آنها، در ابتدای هر

۱. *مجموعه قوانین* سال ۱۳۸۷، چاپ روزنامه رسمی کشور، جلد اول، ص ۴۹۳و۹۴۹.

سال توسط رئیس قوه قضاییه، تعیین و اعلام می‌گردد. ماده ۵۴۹ مقرر می‌دارد: «موارد دیه کامل همان است که در مقررات شرع تعیین شده است. میزان آن در ابتدای هر سال توسط رئیس قوه قضاییه به تفصیل براساس نظر مقام رهبری، تعیین و اعلام می‌گردد».

مجلس شورای اسلامی، ابتدا، ظاهراً براساس نظر فقهی مقام رهبری که در سال ۱۳۷۳ در پاسخ به سؤال رئیس قوه قضاییه اعلام و در بخشنامه ۱۳۷۴/۱/۸ وزیر دادگستری منعکس شده بود، ضمن اشاره به موارد شرعی دیه، به طور صریح و قاطع، تعیین میزان آن را سالانه برعهده رئیس قوه قضاییه گذاشت و ماده را بدین صورت تصویب کرد:«موارد دیه کامل در ابتدای هر سال، توسط رئیس قوه قضاییه به تفصیل و براساس مقررات شرعی، تعیین و اعلام خواهد شد». شورای نگهبان، مصوبه مجلس را طبق نظریه مورخ ۸۹/۹/۱؛ هم مغایر شرع و هم مغایر اصل ۳۶ قانون اساسی اعلام کرد.[۱]

مغایرت آن با اصل ۳۶ قانون اساسی ظاهراً بدین جهت است که دیه، به عنوان مجازات محسوب شده و اصل ۳۶ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد». در حالی که در این مصوبه مجلس، میزان دیه و اجرای آن به تصمیم و تعیین رئیس قوه قضاییه محول شده است. در هر حال، مجلس با اتکا و استناد به نظر مقام رهبری ماده ۵۴۹ را با تعیین میزان دیه به طور سالانه توسط رئیس قوه قضاییه به شرح فوق تصویب کرد و شورای نگهبان هم بر آن ایرادی نگرفت.

برهمین اساس، رئیس قوه قضاییه در ابتدای هرسال، بدون توجه یا حداقل بدون ذکر مبنای قیمتی اعیان دیه مقرر در شرع، مبلغی را به عنوان دیه کامل مرد مسلمان تعیین می‌کند و برای اجرا به محاکم ابلاغ می‌گردد؛ مثلاً در اسفندماه سال ۱۳۹۵، رئیس قوه قضاییه طی بخشنامه‌ای اعلام کرد با توجه به بررسی‌های به‌عمل‌آمده دیه کامل مرد مسلمان در غیر ماه‌های حرام دو میلیارد و

۱. قانون مجازات اسلامی در پرتو نظرات شورای نگهبان، ۱۳۹۲.

یک‌صد میلیون ریال می‌باشد.[۱]

۷. تعیین مقدار دیه در قانون برخی از کشورهای اسلامی

شاید ذکر این معنا خالی از فایده نباشد که در همان ایام اوایل انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی و تصویب قوانین براساس موازین شرعی، برخی از کشورهای اسلامی با ادعای حفظ موازین و مبانی فقه اسلامی، سعی داشتند، قوانین متخذ از شرع را روزآمد کنند، از جمله در قانون مدنی کویت، مصوب سال ۱۹۸۱ میلادی در بحث مربوط به دیه، اولاً: دیه در ضمن مقررات مربوط به مسؤولیت مدنی در قانون مدنی ذکر شده و ماده ۲۴۸ [۲] قانون مزبور مقرر می‌دارد:

خسارت مربوط به قتل غیر عمد: دیه مقدر شرعی است.

و ثانیاً: میزان دیه (طبعاً با ملاحظه مبانی شرعی و حدود ارزشی اعیان تعیین شده در شرع) در خود قانون به پول رایج کشور تعیین شده و اجازه تعدیل آن هر چند مدت یک‌بار به دستگاه قضایی داده شده است. طبق ماده ۲۵۱ قانون مزبور: دیه کامل ده هزار دینار (مقصود دینار واحد پول رایج کشور کویت است) تعیین می‌شود و ممکن است با صدور بخشنامه میزان آن را تعدیل کرد.[۳]

ج) در این قانون جدید هم دیه اقلیت‌های دینی رسمی با توجه به حکم رهبری مساوی دیه مسلمان تعیین شده است و ماده ۵۵۴ مقرر می‌دارد: «براساس نظر حکومتی مقام رهبری، دیه جنایت بر اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به اندازه دیه مسلمان تعیین می‌گردد...».

مجلس ابتدا، ماده قانونی را بدین شرح تصویب کرده بود: «دیه نفس و کم‌تر از نفس اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی به مقدار دیه مسلمان است».

---

۱. بخشنامه شماره ۹۰۰۰/۶۷۸۱۳/۱۰۰، مورخ ۱۳۹۵/۱۲/۱۵.

۲. قانون مدنی کویت، ماده ۲۴۸: «اذا کان الضرر واقعاً علی النفس، فانّ التعویض عن الاصابة ذاتها یتحدد طبقاً لقواعد الدیة الشرعیة، من غیر تمییز بین شخص و آخر».

۳. همان، ماده ۲۵۱: «تقرر الدیة الکاملة بعشرة الآف دینار و یجوز تعدیل مقدارها بمرسوم... . و یصدر بمرسوم جدول للدیات، وفق احکام الشریعة الاسلامیة، تتحدد بمقتضاه حالات استحقاق الدیة کلیاً و جزئیاً».

شورای نگهبان در نظریه مورخ ۸۹/۹/۱ خود براین مصوبه ایراد گرفت و اعلام کرد که این ماده به این نحو خلاف موازین شرع شناخته شد.[۱]

مجلس برای اقناع شورای نگهبان و برای این‌که ناگریز نباشد دو باره مصوبه را به مجمع تشخیص مصلحت ارسال دارد، ماده ۵۵۴ را به شرح فوق؛ یعنی با استناد به حکم حکومتی رهبر، تصویب کرد و شورای نگهبان هم ایرادی بر آن نگرفت.

البته در این قانون هم برای جبران خسارت بدنی و دیه غیر مسلمانانی که جزء سه اقلیت دینی شناخته شده در قانون اساسی نیستند، حکمی تعیین نشده است.

د) در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ هم، همانند قانون مجازات اسلامی سابق، دیه زن، نصف دیه مرد تعیین شده است، ولی تمهیدی اندیشیده شده که عملاً زن مساوی دیه‌ای که به مرد پرداخت می‌شود، دریافت می‌کند.

ماده ۵۵۰ با صراحت مقرر می‌دارد: «دیه قتل زن، نصف دیه مرد است» و در مورد دیه اعضا هم، همانند قانون سابق، در ماده ۵۶۰ آمده است: «دیه زن و مرد در اعضا و منافع تا کم‌تر از ثلث دیه کامل مرد، یک‌سان است و چنانچه ثلث یا بیش‌تر شود، دیه زن به نصف تقلیل می‌یابد».

در ماده ۵۵۱ در مورد دیه خنثی آمده است: «دیه خنثای ملحق به مرد، دیه مرد و دیه خنثای ملحق به زن، دیه زن و دیه خنثای مشکل، نصف دیه مرد به علاوه نصف دیه زن است».

تمهیدی که در این قانون برای یک‌سان‌کردن عملی دیه زن و مرد اندیشیده شده تبصره ماده ۵۵۱ است که مقرر می‌دارد: «در کلیه جنایاتی که مجنی علیه مرد نیست (یعنی یا زن است یا خنثی است)، معادل تفاوت دیه تا سقف دیه مرد، از صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پرداخت می‌شود». با این ترتیب، به حکم قانون، آنچه عملاً به عنوان دیه و یا خسارت مربوط به صدمه بدنی به زن پرداخت می‌شود، به اندازه میزان دیه و خسارتی است که به مرد پرداخت می‌گردد. نهایتاً منبع تأمین این خسارت در جایی که مجنی علیه مرد باشد، همانا مرتکب و به

۱. همان.

تعبیر فقهی جانی و یا عاقله اوست و در موردی که مجنی علیها زن باشد، نصف آن برعهده مرتکب است و نصف دیگر بر عهده صندوق تأمین خسارت‌های بدنی است.

مجلس، ابتدا تبصره مزبور را به این شرح تصویب کرده بود:

«در کلیه جنایاتی که مجنی علیه مرد نیست، ما بقی دیه تا سقف دیه مرد از بیت المال جبران خسارت خواهد شد».

شورای نگهبان براین مصوبه هم ایراد شرعی و هم ایراد قانون اساسی وارد کرده و در نظریه مورخ ۸۹/۹/۱ اعلام داشت: «پرداخت مازاد بر دیه، خلاف موازین شرع است، علاوه براین، مغایر اصل ۷۵ قانون اساسی شناخته شد».[۱]

چون نظر فقهای شورای نگهبان بر این بود که دیه زن، نصف دیه مرد است و پرداخت مبلغی بیش از نصف به عنوان دیه با شرع سازگار نیست، به علاوه پرداخت از بیت المال، در واقع، ایجاد هزینه بر دولت است که محل تأمین آن پیش‌بینی نشده و لذا مغایر اصل ۷۵ قانون اساسی می‌باشد.

مجلس در اصلاحیه‌ای که در تبصره به عمل آورد، اولاً: به جای عبارت «مابقی دیه تا سقف دیه مرد»، عبارت «معادل تفاوت دیه تا سقف دیه مرد به کار برد» و ثانیاً: محل تأمین این ما به التفاوت نیز به جای بیت المال، صندوق تأمین خسارت‌های بدنی، تعیین گردید و بدین ترتیب مشکل شرع و قانون اساسی، در ظاهر حل شد و شورای نگهبان هم برآن ایرادی نگرفت.

ملاحظه می‌شود در قانون جدید مجازات اسلامی (قانون سال ۱۳۹۲) تحولاتی در برخی از مقررات مربوط به دیه به عمل آمد و تلاش‌هایی که براساس دیدگاه مربوط به عدم تبعیض در پرداخت میزان دیه بین زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان (فعلاً اهل کتاب) به عمل آمد، نتیجه خود را در این قانون ظاهر کرد و توانست عملاً تبعیض را مرتفع نماید و البته عبارات قانون به‌گونه‌ای محتاطانه تنظیم شد که فقهای شورای نگهبان هم که نظر فقهی‌شان بر عدم تساوی دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان، حتی اهل کتاب است، می‌توانند قناعت وجدانی

۱. همان.

داشته باشند که قانون خلاف شرعی را تأیید نکردند؛ زیرا در مورد اهل کتاب بر مبنای حکم حکومتی ولی امر و در مورد زنان، بدون تغییر اسمی عنوان و میزان دیه، قانون تصویب شده است.

به هر حال، با این سیر اجمالی در مقررات قانونی مربوط به دیه و تحولات آن در نظام حقوقی ایران، در بخش بعدی بررسی اجمالی در مورد دیه و مفهوم و جایگاه آن در قرآن، حدیث و فقه خواهیم داشت.

نگاهی اجمالی به موضوع دیه در قرآن، حدیث و فقه

اجمالاً وضعیت دیه را در قوانین موضوعه ایران قبل از انقلاب که ذیل عنوان مسؤولیت مدنی و جبران خسارت و به اصطلاح قانون ضرر و زیان ناشی از جرم مطرح می‌شد و بعد از استقرار جمهوری اسلامی که دیه عنوان خاص خود را دارد و در عداد مجازات‌های اسلامی آمده، ولی به هر حال، میزان تعیین شده مالی است که مرتکب صدمه بدنی باید به زیان‌دیده بپردازد و از کتب فقهی اقتباس شده و در قالب مواد قانونی در آمده بررسی کردیم.

اکنون نه به طور گسترده و عمیق، بلکه در حد این نوشته کوتاه، به وضعیت دیه، ماهیت، جایگاه، میزان و ترتیبات آن در منابع اصلی مربوط به استنباط احکام؛ یعنی قرآن و سنت و سپس نظر فقها و فتاوای آنها می‌پردازیم.

۱. قرآن کریم

در قرآن کریم فقط در یک آیه، دوبار از دیه نام برده شده است، آن هم در مورد قتل غیر عمد و صرفاً به بیان حکم لزوم دادن دیه به خانواده مقتول پرداخته شده و از میزان و کیفیت و تفاوت یا هم‌سانی زن و مرد سخنی به میان نیامده است.

آیه شریفه ۹۲ سوره نساء می‌فرماید:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ

مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾.

ملاحظه می‌شود در این آیه برای ارتکاب قتل غیر عمد، دو نوع مسؤولیت برای مرتکب آن پیش‌بینی شده است یکی مسؤولیت مدنی که جنبه خصوصی و حق الناسی دارد و آن پرداخت مقداری مال به عنوان دیه به خانواده مقتول است و دیگری که با مسامحه می‌توان از آن به مسؤولیت کیفری تعبیر کرد و مربوط به جنبه عمومی و حق اللّهی عمل ارتکابی می‌شود، پرداخت کفاره است که آیه، کفاره را آزادکردن یک برده مسلمان تعیین کرده است و در ذیل آیه مقرر شده اگر کسی توانایی آزادکردن برده را ندارد، باید دو ماه پی در پی روزه بگیرد.

در این آیه، حکم قتل غیر عمد در سه دسته بیان شده که در مورد دو دسته، هم باید کفاره پرداخت و هم دیه و در مورد یک دسته فقط کفاره لازم است و حکمی برای پرداخت دیه تعیین نشده است. این دسته‌های سه‌گانه به همان ترتیب که در آیه شریفه بیان شد به شرح زیر هستند:

۱. مقتول مسلمان است. در این مورد طبق این آیه شریفه، قاتل غیر عمد باید هم دیه به خانواده مقتول بپردازد و هم یک برده مسلمان به عنوان کفاره آزاد کند: ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾.

۲. مقتول شخصاً مسلمان است، ولی وابسته به گروه و دسته‌ای است که دشمن مسلمین هستند. در این مورد قاتل باید کفاره بدهد و برده‌ای را آزاد کند، ولی دیه به خانواده مقتول که در این فرض غیر مسلمان و در مقام دشمنی با مسلمین هستند، پرداخت نمی‌شود: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾.

۳. مقتول وابسته به قوم و گروهی است که با مسلمین پیمان و معاهده دارند. علی الظاهر؛ یعنی با مسلمین معاهده صلح و عدم تعرضّ دارند و در مقام دشمنی و پیمان‌شکنی نیستند. در مورد خود مقتول در آیه قید نشده که مسلمان است یا غیر مسلمان، اطلاق آیه شامل هر دو شامل می‌شود و تأکید بر وجود میثاق و

معاهده قوم او با مسلمین است. در مورد سوم هم مانند مورد اول، قاتل باید هم کفاره بدهد و هم یک برده آزاد کند و هم به خانواده مقتول دیه پرداخت کند: ﴿وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾.

صاحب تفسیر «مجمع البیان» در مورد این دسته سوم می‌گوید این‌که خداوند فرمود اگر بین شما و قوم او میثاق باشد؛ یعنی عهد و ذمّه باشد و آنها اهل جنگ با شما مسلمین نباشند که در این صورت باید دیه به خانواده‌اش تسلیم شود (طبرسی، ۱۹۸۸ م، ج ۳، ص ۱۳۹).[۱]

مرحوم «طبرسی» می‌گوید در مورد مقتول اختلاف نظر است که باید مسلمان باشد تا دیه به او تعلق گیرد یا کافر هم باشد، چنین است و می‌گوید گفته شده، ممکن است مقتول کافر باشد، ولی به خاطر معاهده‌ای که با مسلمین برقرار شده، قاتل او باید دیه را بپردازد (همان).[۲]

صاحب مجمع البیان می‌گوید لفظ میثاق که در آیه شریفه آمده شامل ذمّه و عهد، هر دو می‌شود؛ یعنی ظاهراً هم اهل کتاب را که قرارداد ذمه دارند، شامل می‌شود و هم کفار غیر اهل کتاب را که با مسلمین معاهده برقرار کردند و معاهد نامیده می‌شوند. در هر دو مورد، اگر کسی فردی از آنها را به طور غیر عمد به قتل رساند، باید دیه را به خانواده آنها بپردازد. (همان).[۳]

نکته قابل توجه امکان مشروع‌بودن برقراری دیه برای اتباع کشور اسلامی

با توجه به تفسیر و بیانی که صاحب تفسیر مجمع البیان از اطلاق کلمه میثاق نموده و آن را شامل اهل ذمّه و غیر اهل ذمّه از فرق مختلف کفار معاهد نموده و قرائن حالیه و مقالیه نیز مؤید صحت برداشت ایشان است، می‌توان گفت آنچه از این آیه قرآن فهمیده می‌شود، این است که کفاری که در حالت معاهده با مسلمین هستند؛ اعم از اهل کتاب و غیر اهل کتاب، خونشان محفوظ و محترم است و اگر کسی از روی غیر عمد هم فردی از آنان را به قتل برساند، دیه به آنها

۱. «وان کان من قوم بینکم و بینهم میثاقای عهد و ذمه و لیسوا اهل حرب لکم فدیة مسلمة الی اهله».
۲. «واختلف فی صفة هذا القتیل اهو مؤمن ام کافر فقیل: انّه کافر الا انّه یلزم قاتله دیته بسبب العهد».
۳. «و لفظ المیثاق یقع علی الذمة و العهد جمیعاً...».

تعلق می‌گیرد و پرداخت دیه منحصر به اهل کتاب و به تعبیر قانون ما اقلیّت‌های دینی شناخته‌شده که عبارتند از: مسیحی، زرتشتی و یهودی هستند، نمی‌باشد.

اگر این استنباط و برداشت این حکم از قرآن صحیح باشد که منطقاً به نظر می‌رسد درست است، می‌توان این معنا را هم پذیرفت که افرادی که تابعیت یک کشور اسلامی را دارند و خود را تابع مقررات حکومت اسلامی می‌دانند و تکالیف و وظایف مقرره از سوی دولت اسلامی را همانند اتباع مسلمان و اهل کتاب، به عنوان تبعه این حکومت انجام می‌دهند و در مقام طغیان و عصیان و جنگ‌طلبی نیستند، در واقع مشمول همین دسته سوم مقرر در آیه ۹۲ سوره نساء هستند و استحقاق دیه دارند.

با پذیرش این برداشت و استنباط، می‌توان حکم مقرر در ماده ۵۵۴ قانون مجازات اسلامی در مورد یک‌سان‌بودن دیه اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی را به دیگر فرق غیر اسلامی تبعه ایران که مشمول اصل ۱۴ [۱] قانون اساسی هستند، تعمیم داد.

اگر این گروه از غیر مسلمان‌ها هم مانند سه اقلیت دینی شناخته‌شده، نمایندگانی در مجلس داشتند، موضوع را پیگیری می‌کردند و ممکن بود به نتیجه برسند. هم اکنون نیز به‌نظر می‌رسد از یک سو، وظیفه فقیهان و عالمان دینی است که به طور جدی موضوع را از نظر فقهی با توجه به بیان روشن این آیه شریفه قرآن، مشخص کنند و حقوق‌دانان و نمایندگان مردم و نهادهای فعّال حقوق شهروندی به خصوص باید برای حل این موضوع انسانی جمعی از شهروندان، تلاش لازم را به عمل آورند.

با توجه به تبصره ۱ ماده [۲] ۳۱۰ قانون مجازات اسلامی جدید (۱۳۹۲) که تمام

---

۱. اصل ۱۴ قانون اساسی: «به حکم آیه شریفه ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند».

۲. تبصره ۱ ماده ۳۱۰ *قانون مجازات اسلامی*: «غیر مسلمانانی که ذمی، مستأمن و معاهد نیستند و تابعیت ایران را دارند یا تابعیت کشورهای خارجی را دارند و با رعایت قوانین و مقررات وارد کشور شده‌اند، در حکم مستأمن می‌باشند».

افرادی را که تابعیت ایران را دارند یا اتباع خارجی که با رعایت قوانین و مقررات، وارد ایران شده‌اند، در حکم مستأمن می‌داند که این معنا طبعاً به تأیید فقهای شورای نگهبان نیز رسیده است، می‌توان با تعمیم ملاک حکم معاهد به مستأمن با استفاده از اطلاق حکم آیه شریفه ۹۲ سوره نساء برای آنها نیز قائل به استحقاق دیه همانند اهل کتاب و اقلیت‌های رسمی شد.

اطلاق آیه شریفه در مورد دیه و امکان حمل آن بر جبران خسارت متعارف وارده بر مجنی علیه

چنان‌که در ابتدای بحث مربوط به آیه شریفه اشاره شد، در قرآن کریم و مشخصاً در همین آیه مورد بحث که مرتکب قتل غیر عمد مکلف به پرداخت دیه شده است، دیه به صورت مطلق آمده و نه میزان و نه نوع مشخصی برای آن ذکر شده و نه تفاوتی از نظر دریافت دیه بین گیرندگان آن از زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان (در آن جا که غیر مسلمان هم مستحق دیه است و آن غیر مسلمانی است که در ذمه یا معاهده با مسلمین باشد) گذاشته شده است و لذا برخی از مفسرین با عنایت به حکم مطلق این آیه اظهار نظر کردند که می‌توان گفت از نظر قرآن، میزان مشخصی برای دیه نیست و می‌شود مقداری را که طرفین بر آن تراضی دارند و یا عرف آن را می‌پذیرد، به عنوان دیه و خون‌بها تعیین کرد و فرقی هم بین دیه زن و مرد نیست.

عبارت صاحب «تفسیر المنار» در این زمینه قابل توجه است. او می‌گوید: «در قرآن، دیه به طور مطلق و به صورت نکره آمده و ظاهرش آن است که هر مقدار، خانواده مقتول را راضی کند، کافی است، ولی سنت (روایات) میزان دیه را تعیین کرده و بدان‌گونه که معروف و مقبول نزد عرب بوده، مقدار آن را مشخص کرده است.

به هر حال، اجماع مسلمین است که دیه مرد مسلمان، یک‌صد شتر است و دیه زن نصف دیه مرد است، ولی ظاهر آیه این است که فرقی بین زن و مرد نیست. (رشید رضا، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۳۲).

همین مفسّر در بحث مربوط به دیه غیر مسلمین می‌گوید: «خلاصه کلام این است که روایات قولی و عملی در مورد دیه مختلف و متعارض است و به همین جهت، فقها اختلاف نظر دارند، ولی ظاهر آیه قرآن این است که امر دیه موکول به عرف و تراضی طرفین است» (همان).

در ارتباط با استفاده از اطلاق حکم در آیه شریفه قرآن و برخی از احادیث از فقهای معاصر شیعه، «آیت‌الله العظمی صانعی» نیز همین طریق را پیموده و برهمین مبنا به تساوی زن و مرد در مقدار دیه فتوی داده است. ایشان در پاسخ استفتایی که در این زمینه شده بود، فرمودند: «به نظر اینجانب، دیه خطا و شبه عمد زن و مرد مساوی است؛ قضاءً لإطلاق أدلّة الدیة و عدم دلیل بر تقیید...» (صانعی، ۱۳۷۷، ص ۵۱۵).

یعنی به حکم مطلق‌بودن ادلّه مربوط به لزوم پرداخت دیه در جنایت غیر عمدی که مهم‌ترین آن، همین آیه شریفه قرآن است که نقل شد و این‌که دلیل معتبر و محکمی که این اطلاق را مقید کند، وجود ندارد، نظر به تساوی دیه زن و مرد داده‌اند.

به هر حال، نحوه بیان حکم دیه در این آیه شریفه قرآن و اطلاق آن در مورد زن و مرد و چگونگی بیان حکم دیه مربوط به افراد معاهد و ذمی در مورد غیر مسلمین و عدم تعرض به تعیین میزان و نوع دیه و مقدار مالی که باید به خانواده مقتول پرداخت شود. شایان تعمق بیش‌تر در آیه شریفه و استخراج منطقی‌ترین، شایسته‌ترین و عملی‌ترین حکم در خصوص جبران خسارت مدنی صدمه وارده بر مجنی علیه از این بیان الهی است.

۲. حدیث

اجمالا می‌توان گفت از پیامبر اکرمﷺ و ائمه اطهارعلیهم‌السلام و صحابه پیامبر، احادیث و بیاناتی در خصوص احکام دیه و میزان و نوع آن و احیاناً وضعیت زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان نقل شده است. قدر مسلمی که شاید بتوان گفت از احادیث منقوله منسوب به پیامبر اکرمﷺ استفاده می‌شود، تعیین مقدار دیه

نفس به یک‌صد شتر است که به عنوان حکم امضایی؛ یعنی تأیید رویه عرفی که قبل از اسلام وجود داشته و پیامبرﷺ آن را معقول و متناسب دیده، برآن صحّه گذاشته است.

در برخی از نقل‌ها آمده است که پیامبر با تعیین و یا تثبیت یک‌صد شتر به عنوان میزان دیه، جهت تسهیل در پرداخت دیه، پرداخت اعیان و اجناس دیگری را که در عرف زمان خودش رایج بوده و تقریباً از لحاظ ارزش با یک‌صد شتر هم‌خوانی داشته نیز تجویز کرده است. به عنوان نمونه، سه مورد از روایات منقوله از پیامبرﷺ از طریق شیعه و اهل سنت نقل می‌شود:

«شیخ حرّ عاملی» در کتاب «وسائل الشیعة» از منابع خود، روایتی را در مورد وصایایی که پیامبر اکرمﷺ به علی‌ؑ نموده نقل کرده که از جمله فرمود: «یا علی! عبدالمطلب در جاهلیت، پنج سنّت و رویه برقرار کرد که خداوند آنها را در اسلام پذیرفت و اجرا کرد. از جمله فرمود: در مورد دیه قتل، میزان آن را یک‌صد شتر قرار داد که خداوند در اسلام هم همان را برای اجرا پذیرفت (البته لابد منظور این است که پیامبر به حکم خدا و با الهام از دستورات الهی به شخص ایشان، این مبنا را برای اجرا در اسلام پذیرفته است؛ وگرنه در قرآن که به طور رسمی چنین چیزی تعیین نشده است) (حرّ عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص۱۲۵).[۱]

روایت معروفی است که از طریق اهل سنت نقل شده و چون در ضمن نامه مأموریتی که پیامبر برای شخصی بنام «عمروبن حزم» ظاهراً در مأموریتش به «یمن» مرقوم فرمودند آمده، به نامه عمروبن حزم یا روایت عمروبن حزم معروف است.

در آن نامه مأموریت که احکام و مقررات مختلف شرعی برای ابلاغ به مردم ذکر شده از جمله آمده است: دیه قتل نفس، یک‌صد شتر است: «**و إنّ فی النّفس الدیة، مأة من الإبل...**». (ابن قدامه، ۱۹۶۹ م، ج ۷، ص ۷۹۷؛ مالک ابن انس، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۸۴۹).

---

۱. «یا علی! إنّ عبدالمطلب سنّ فی الجاهلیة خمس سنن أجراها الله فی الإسلام ـ إلی أن قال: ـ و سنّ فی القتل مأة من الإبل فاجری الله ذلک فی الإسلام».

به نقل «سنن ابن ماجه»، پیامبر اکرمﷺ در ضمن خطبه‌ای که روز فتح مکه برای مردم ایراد کرد، از جمله فرمود: «بدانید کسی که از روی خطا کشته شده یک‌صد شتر دیه او است». (ابن ماجه، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۷۸).[۱]

روایت منقوله از طریق «عبدالرحمن بن حجّاج» که نحوه تعیین مقدار دیه به تقریر پیامبرﷺ و نیز حضرت علی‌علیه‌السلام منسوب می‌شود و به نوعی مورد تأیید امام صادق‌علیه‌السلام نیز واقع شده و قابل توجه است، روایت بدین شرح است:

«از «ابن ابی‌لیلی» شنیدم که می‌گفت میزان دیه در دوران جاهلیت یک‌صد شتر بوده است، پیامبرﷺ آن را تثبیت کرد و بعداً بر گاودارها مقرر کرد، دویست گاو بدهند و گوسفنددارها هزار گوسفند، دارندگان وجه نقد؛ یعنی دینار یک‌هزار دینار و دارندگان درهم، ده هزار درهم بدهند و بر اهل یمن نیز (که ظاهراً تهیه لباس خاص و شناخته‌شده‌ای در بین آنها رایج بود)، مقرر کرد دویست حله؛ یعنی دویست لباس معروف به حلّه یمانی بدهند».

«ابن حجّاج می‌گوید: روایتی را که ابن ابی‌لیلی نقل کرده بود، بر امام صادق عرضه داشتم و در مورد آن سؤال کردم، امام صادق‌علیه‌السلام (بدون رد و تأیید این نقل)، مطلبی شبیه و به نوعی در مقام تبیین آن فرمود: علی‌علیه‌السلام می‌فرمود: دیه، یک‌هزار دینار است، قیمت دینار ده درهم است و ده هزار درهم مقرر شده برای شهرنشینان (قاعدتاً به خاطر این‌که با وجه نقد سروکار دارند) و بر بادیه نشینان است که صد شتر بدهند و برای روستائیان، یک‌صد گاو یا یک‌هزار گوسفند مقرر شده است (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۲).[۲]

در بیان امام صادق‌علیه‌السلام در این روایت از حلّه یمانی نامی برده نشده است.

از روایات منقوله از پیامبر اکرمﷺ، آنچه به طور قدر متیقّن می‌توان استنباط

---

۱. «إلا أنّ قتیل الخطاء قتیل السوط و العصا فیه مأة من الإبل».

۲. «عن عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سمعت ابن أبی لیلی یقول : کانت الدّیة فی الجاهلیة مائة من الإبل فأقرّها رسول اللهﷺ «ثمّ إنّه فرض علی أهل البقر مائتی بقرة، و فرض علی أهل الشاة ألف شاة ثنیة و علی أهل الذهب ألف دینار، و علی أهل الورق عشرة ألف درهم، و علی أهل الیمن الحلل مائتی حلّة، [قال عبدالرحمن بن الحجّاح فسألت أباعبد اللهعلیه‌السلام عمّا روی ابن أبی لیلی فقال:] کان علیّعلیه‌السلام یقول: «الدیة ألف دینار، و قیمة الدینار عشرة دراهم و عشرة آلاف لأهل الأمصار و علی أهل البوادی مائة من الإبل، و لأهل السواد مائتا بقرة، أو ألف شاة».

کرد، این است که پیامبر با توجه به عرف رایج زمان که آن را امر معقولی می‌دانستند، میزان دیه نفس را یک‌صد شتر تعیین کردند و البته قرائن حالی و مقالی نشان می‌دهد که اجناس دیگر از وجه رایج مسکوک و اعیان دیگر در دسترس مردم؛ مانند گوسفند و گاو که قیمتی در حدود ارزش یک‌صد شتر داشتند، برای پرداخت دیه نفس مجاز بوده است.

انتساب نصف‌بودن دیه زن نسبت به مرد به کلام پیامبرﷺ و حدیث منقول از ایشان، بسیار مشکل است، نقل‌هایی هم که در این زمینه از عده‌ای از اصحاب شده از باب مثال نقل شده، صحابه‌ای چون علی‌ؑ «عثمان عبدالله بن عمر»، «ابن مسعود»، «ابن عباس» و «زیدین ثابت» گفته‌اند: دیه زن، نصف دیه مرد است. به نظر می‌رسد، این مطلب، نظر و استنباط خود آنها بوده، نه به عنوان حدیث منقول از پیامبر اکرمﷺ. آنچه به طور قدر متیقّن می‌توان به عنوان حدیث منقول از پیامبر اکرمﷺ دانست، همان تعیین مقدار دیه نفس (به طور مطلق، بدون تقید به مرد و یا حتی مسلمان بودن مقتول) به یک‌صد شتر است. حتی در نامه عمروبن حزم هم، اگر نقل مربوط به بیان حکم دیه صحیح باشد، آمده است: «**و إنّ فی النفس الدیة، مأة من الإبل...**». در قتل نفس، دیه است و آن یک‌صد شتر است.

بنابراین، نظر اقلیّتی از فقهای اهل سنت و شیعه هر چند به عنوان نظر شاذ از آنها یاد شده که به اعتبار اطلاق عبارت پیامبر اکرم، قائل به تساوی دیه زن و مرد هستند، قوی‌تر و منطقی‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین، گفته ابن قدامه در کتاب «المغنی»[1] در مقام رد نظر این اقلیت به این استدلال که پیامبرﷺ پس از آن بیان عام و مطلق در مورد دیه، فرموده است: دیه زن نصف مرد است و عام قبلی را تخصیص داده، مبنای محکم و معتبری ندارد؛ زیرا در عموم کتاب‌های مرجع

۱. ابن قدامه پس از نقل نظر دو تن از فقهای اهل سنت، به نامه‌های «ابن علیه» و «ابی بکر اصّم» به تساوی دیه زن و مرد با توجه به اطلاق فرموده پیامبرﷺ بر تعیین میزان دیه به یک‌صد شتر در حدیث مندرج در نامه عمروبن حزم می‌گوید: «و هذا قولٌ شاذّ، یخالف إجماع الصحابة و سنّة النبیﷺ، فإنّ فی کتاب عمروبن حزم: دیة المرأة علی النصف من دیة الرجل، و هی أخصّ ممّا ذکروه، و هما فی کتاب واحد، فیکون ما ذکر مفسّراً لما ذکروه مخصّصاً له...» (عبدالله بن قدامه، *المغنی*، ج ۷، ص ۷۹۷).

تاریخی و حدیثی که روایت عمروبن حزم را نقل کردند و ما بررسی کردیم، یا از حکم دیه، اصولاً صحبتی به میان نیامده و یا فقط به همین اطلاق اکتفا شده که «در قتل نفس، دیه است و دیه، یک‌صد شتر است».[۱]

البته از طرق شیعه هم روایاتی از برخی از ائمه اطهار علیهم‌السلام مخصوصاً امام صادق و امام باقر ـ نقل شده که فرموده‌اند: «دیه زن، نصف دیه مرد است» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۱۵۱).

و در مورد غیر مسلمین از اهل کتاب نیز روایات مختلفی از تساوی دیه آنها با مسلمانان و یا هشتصد درهم‌بودن دیه آنان و احیاناً مقادیری دیگر نقل شده است، ولی با توضیحی که داده شد، به نظر می‌رسد، نظر مطمئن‌تر مستفاد از قدر متیقن بیان آیه ۹۲ سوره نساء و احادیث منقول از پیامبر اکرم و اصل مطلق محترم‌بودن نفس انسانی، صرف نظر از جنسیت و اعتقاد مذهبی که از آیات متعددی از قرآن کریم استفاده می‌شود، این است که علی الاصول تفاوتی در میزان دیه نفس مرد و زن و مسلمان و غیر مسلمان از اهل کتاب و معاهد و مستأمن که به لحاظ محارب‌نبودن خونشان محفوظ و محترم است، وجود ندارد و میزان تعیین‌شده برای دیه نیز براساس عرف معقول متداول و رایج زمان بوده و هیچ عنایتی به موضوعیت‌داشتن اعیان مذکور، در احادیث نبوده است.

این مسأله‌ای است که به‌ویژه در اوضاع و احوال زمان حاضر، اقتضا دارد فقیهان گران‌قدر زمان‌شناس و متبحر در آن، تأمل کنند و فتاوای متناسب با مقتضیات زمان و مقاصد شرع از بیان احکام و مقررات اجتماعی صادر نمایند.

۳. فقه

طبعاً در این قسمت منظور نقل و تشریح و تبیین نظریات فقهای مختلف نیست، اصل مطلب در قسمت مربوط به قرآن و حدیث بیان شد. در اینجا منظور فقط اشاره به موضوع متداول و رایج در خصوص مسائل اصلی دیه از نظر عامّه

---

۱. برای ملاحظه تفصیل بیشتر در این موضوع بخصوص بررسی نامه عمروبن حزم، ر. ک: مباحثی از حقوق زن از همین نویسنده، ص ۲۶۸ تا ۲۶۵.

فقهاست که تصور می‌شود، نیازی به بازنگری دارد.

به نظر می‌رسد، از نظر فقهای اسلامی؛ چه شیعه و چه سنی، با توجه به احادیث منسوب به پیامبر اکرمﷺ و روایات منقوله از صحابه و ائمه اطهار، تعیین مقدار دیه نفس به یک‌صد شتر و احیاناً اعیان دیگر هم‌ارزش با آنها و نیز نصف‌بودن دیه زن نسبت به مرد و متفاوت‌بودن دیه غیر مسلمان و مسلمان، تقریباً امری اتفاقی است.

از فقهای معاصر، حضرت امام خمینی‌ﷺ در کتاب «تحریر الوسیلة» می‌گویند: «دیه زن مسلمان نصف دیه مرد، از اعیانی که برای دیه تعیین شده می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۹ ـ ۵۵۸) و در مورد دیه غیر مسلمان می‌گویند: «دیه ذمی، یهودی یا مسیحی یا زرتشتی، ۸۰۰ درهم است و کفار غیر اهل ذمه؛ چه معاهد باشند یا غیر معاهد، دیه‌ای به آنها تعلق نمی‌گیرد» (همان).[۱]

مرحوم «آیت‌الله خویی» از دیگر فقیهان برجسته معاصر در کتاب «مبانی تکملة المنهاج» در مورد تفاوت دیه زن و مرد می‌گویند: «دیه زن آزاد مسلمان نصف دیه مرد آزاد مسلمان است» (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۲۰۵) و در ارتباط با مبنای این حکم به نبودن مخالف در بین فقها بر آن و حتی ادعای اجماع بر این تفاوت استناد می‌نمایند و می‌گویند: «می‌توان گفت این حکم مورد توافق تمام مسلمین است، غیر از دو نفر از اهل سنت به نام‌های ابن علیه و اصم». (همان).[۲]

ایشان در مورد دیه غیر مسلمان نیز می‌گویند: «دیه کافر ذمی، اعم از یهود، مسیحی و زرتشتی، هشتصد درهم است» و در ارتباط با مبنای این حکم نیز به نبود اختلاف نظر در این خصوص بین فقهای امامیه استناد می‌نمایند و روایاتی را نیز که دالّ بر این حکم است، نقل می‌کنند و دو دسته از روایات هم که نقل شده یکی حاکی از این‌که دیه اهل ذمه چهارهزار درهم است و دیگری که می‌گوید دیه

---

۱. مسأله ۲۶: «... وأمّا دیة المرأة الحرّة المسلمة فعلی النصف من جمیع التقادیر المتقدّمة ...». مسأله ۳۰: «دیة الذمّی الحرّ ثمانمأة درهم؛ یهودیاً کان أو نصرانیاً أو مجوسیّاً...». مسأله ۳۱: «لادیة لغیر أهل الذمّة من الکفّار؛ سواء کانوا ذوی عهد أم لا، و سواء بلغتهم الدعوة أم لا».

۲. مسأله ۲۱۰: «دیة المرأة الحرّة المسلمة نصف دیة الرجل الحرّ المسلم... من دون خلاف بین الأصحاب، بل ادّعی علیه الإجماع بقسمیه مستفیضاً، بل هو کذلک بین کافّة المسلمین، الّا ابن علیه و الأصمّ».

آنها مساوی با دیه مسلمانان است، نقل و رد می‌کنند و قابل استناد و عمل نمی‌دانند. (همان).

در مورد سایر کفار هم می‌گویند دیه‌ای برای قتل آنها نیست؛ همان‌گونه که قصاص هم وجود ندارد و این حکم را نیز مبنی بر نبودن مخالف بین فقها و این‌که خونشان محترم نیست و مهدورالدم می‌باشند، اعلام می‌کنند (همان، ص ۲۰۸).[۱]

می‌توان گفت عموم فقهای دیگر هم از متقدم و متأخر به همین منوال نظر داده‌اند؛ مثلاً فقیه معتبر و شناخته شده‌ای چون «علامه حلّی» نیز در کتاب «قواعد» می‌گوید: «دیه زن آزاد مسلمان، نصف دیه مرد آزاد مسلمان است و کافر ذمی آزاد، دیه‌اش ۸۰۰ درهم است؛ خواه یهودی یا مسیحی یا زرتشتی باشد و غیر از این سه دسته، برای سایر کفار دیه‌ای وجود ندارد؛ خواه معاهد باشد یا غیر معاهد» (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۶۲۸). علامه به روایات مربوط به یک‌سان بودن دیه ذمی با مسلمان و یا چهارهزار درهم بودن دیه آنها نیز اشاره می‌کند و آنها را حمل بر موردی می‌کند که شخصی معتاد به قتل کفار اهل ذمه باشد (همان).[۲]

نظر فقهای اهل سنت نیز عموما در این موارد شبیه نظر فقهای امامیه است؛ البته با برخی تفاوت‌ها که در بعضی از فروع دیده می‌شود و بین مکاتب مختلف فقهی اهل سنت نیز اختلاف نظر وجود دارد.

در خصوص نقش جنسیت در میزان دیه، می‌توان گفت تقریباً نظر واحدی وجود دارد. به طور مثال، صاحب کتاب «المغنی» می‌گوید: «دیه زن آزاد مسلمان، نصف دیه مرد آزاد مسلمان است و اهل علم بر این امر اجماع دارند و فقط از «ابن علیه» و «اصّم» نقل شده که دیه زن را مساوی دیه مرد دانسته‌اند، به استناد اطلاق روایتی که از پیامبرﷺ نقل شده که فرموده دیه نفس مسلمان یک‌صد

---

۱. «دیة الذی من الیهود و النصاری و المجوس ثمانمأة درهم...، بلاخلاف بیننا...، وأمّا سائر الکفّار فلا دیة فی قتلهم، کما لا قصاص فیه...، من دون خلاف بین الأصحاب؛ و ذلک لأنّه لااحترام لهم، وأنّ دمهم هدر، فکما لاینبت علی قتلهم القصاص، کذلک لا تنبت الدیة».

۲. «أمّا دیة المرأة المسلمة الحرّة فنصف دیة الحرّ المسلم...، وأمّا الذمّی الحرّ فدیته ثمانمأة درهم؛ سواء کان یهودیاً أو نصرانیّاً أو مجوسیّاً، ولادیة لغیر هولاء الأصناف؛ سواء کانوا ذوی عهد أو لا...».

شتر است و او این را قول شاذ مخالف اجماع صحابه می‌داند» (ابـن قدامـه، ۱۹۶۹ م، ج ۷، ص ۷۹۷).[۱]

در مورد دیه غیر مسلمان، اختلاف نظری بین فقهای اهل سنت و امامیه و نیـز بین فقهای خود اهل سنت وجود دارد. به هر حال، برخی گفته‌انـد دیـه مـرد آزاد اهل کتاب، نصف دیه مرد مسلمان است و دیه زنانـشان نـصف ایـن نـصف اسـت. برخی دیه اهل کتاب را یک سوم دیه مسلمان و برخی چهار هزار درهم دانسته‌اند. بعضی هم گفته‌اند: دیه ذمی همانند دیه مسلمان است؛ چون خداوند که در قـرآن دیه را مقرر کرده، فرقی بین میزان دیه مسلمان و اهل ذمه نگذاشـته و بـه عـلاوه کافر ذمی هم آزاد است و خونش محفوظ است (مهـدور الـدم نیـست). پـس دیـه کامل به او تعلق می‌گیرد (همان، ص ۷۹۴).[۲]

فقهای اهل سنت در مورد زرتشتیان نظر متفاوتی دارند و دیـه مـرد زرتـشتی را هشتصد درهم و زن زرتشتی را نصف آن می‌دانند؛ البتـه ایـن نظـر، بـه عنـوان نظر اکثریت فقها ذکر شده است و در عین حال، برخـی گفتـه‌انـد دیـه زرتـشتی هم، همانند یهود و مسیحی نصف دیـه مـسلمان اسـت؛ چـون پیـامبر فرمـود بـا زرتشتی‌ها همانند اهل کتاب رفتار کنید (سنّوا بهم سنّة أهل الکتاب)، بعـضی هـم مانند نخعی و شعبی و اصحاب رأی گفته‌اند: دیه زرتـشتی هماننـد دیـه مـسلمان است؛ چون انسان آزاد معـصوم (یعنـی محقـون الـدم) اسـت؛ پـس ماننـد انـسان مسلمان است (همان، ص ۷۹۶).[۳]

در مورد سایر افراد غیر مسلمان، نظر اهل سنت نیز عموماً بر این است که دیه به آنها تعلق نمی‌گیرد. صاحب کتاب المغنی می‌گوید: از این کفار نیـز، اگـر امـان گرفته باشند (مستأمن به حساب بیایند) به اندازه زرتشتی‌ها؛ یعنی هشتصد درهم

---

۱. «و دیة الحرّة المسلمة فنصف دیة الحرّ المسلم... أجمع أهل العلم علی أنّ دیـة المـرأة نـصف دیـة الرجـل، و حکـی غیرهما عن ابن علیه و الأصم أنّهما قالا: دیتها کدیة الرجل؛ لقوله ﷺ: فی نفس المؤمنة مأة من الإبل...».

۲. نظر علقمه، مجاهد، شعبی، نخعی، ثوری و ابوحنیفه این‌گونه استدلال شده است: «لأنّ الله تعالی ذکر فـی کتابـه دیـة المسلم، فقال: و دیة مسلمة الی اهله و قال فی الذمّی مثل ذلک، و لم یفرّق فدلّ علی أنّ دیتهـا واحـدة، ولأنّـه ذکـر معصوم فتکمل دیته کالمسلم...».

۳. «و قال النخعی و الشعبی و أصحاب الرأی : دیته کدیة المسلم؛ لأنّه آدمی حرّ معصوم، فأشبه المسلم».

دیه به آنان تعلق می‌گیرد (همان).[۱]

نقل نمونه‌های مختصری از نظر فقهای اسلام؛ از شیعه و سنّی برای آشنایی بیش‌تر با مشرب فقهی و نحوه استنباط حکم در مورد یکی از مسائل مهم مبتلا به جامعه امروز است که با عنوان خسارت بدنی و ضرر و زیان ناشی از جرم مطرح است و نشان‌دادن دوربودن برخی از این نظریات با مقتضیات جامعه امروزی و در عین حال، اشاره به وجود نظریات فقهی که بیش‌تر متناسب با اوضاع و احوال روز است و می‌تواند حکم فقهی روز آمد و قابل اجرا را ارائه دهد، می‌باشد.

ختم کلام من در این قسمت، این جمله است که اگر معتقدیم تلاش برای اجرای احکام الهی و پیاده‌کردن قوانین براساس موازین فقه اسلامی، لازم و وظیفه مسلمانان است، تکلیف سنگینی برعهده فقیهان و مجتهدان صاحب فتوی است که از رویه سنتی غیر منطبق با زمان و مشی تقلیدی از علمای سلف خود(که البته بسیاری از آنها مطابق مقتضیات زمان خود فتاوای روز آمد داشتند) دست بردارند و طرحی نو دراندازند و به درستی احکام الهی را از منابع اصیل آن استخراج و قابل اجرا نمایند.

اشاره‌ای به نتیجه بحث و وظیفه مهم فقیهان و قانون‌گذاران نظام اسلامی

در این بررسی اجمالی که وضعیت دیه در نظام حقوقی ایران و پشتوانه فقهی آن به عمل آمد، روشن شد که دیه از نظر قانون‌گذار عرفی مقدار مالی است که به عنوان خسارت ناشی از صدمات بدنی باید توسط مرتکب به مجنّی علیه یا زیان‌دیده بپردازد. در نظام قانون‌گذاری بعد از انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی که می‌بایست قوانین موضوعه براساس موازین شرعی و فقهی تصویب شوند، براساس نظریات رایج فقهی، این خسارت مدنی تحت عنوان دیه قرار گرفت که مقدار آن در قالب اعیان مشخصی تعیین شد و جنسیت و اعتقاد دینی نیز در میزان و یا حتی وجود یا عدم وجود آن تأثیر دارد؛ یعنی مقدار دیه زن، نصف دیه

۱. «فامّاعبدة الاوثان و سائر من لاکتاب له کالتراک ومن عبد ما استحسن فلادیة لهم وانّما تحقن دمائهم بالامان، فاذا قتل من له امان منهم فدیته دیة مجوسی لانّها اقل الدیات فلا تنقص عنها».

مرد تعیین شد و در مورد غیر مسلمان، اگر اهل کتاب یا از اقلیت‌های سه گانه شناخته‌شده در قانون اساسی نبودند، اساساً دیه‌ای به آنها تعلق نمی‌گرفت و در مورد اقلیت‌های سه گانه رسمی نیز با ارجاع به فتاوای مشهور فقها، دیه کامل مرد آنها هشتصد درهم تعیین می‌شد.

اجرای این قانون در زمان حاضر و موقعیت جغرافیایی ایران، دشواری‌هایی را در عمل و اجرا به‌وجود آورد، واقعیت امروز جامعه ایران و نیز برای جوامع دیگر، این معنا قابل فهم و درک و توجیه بردار نیست که عده‌ای از انسان‌ها که حق حیات دارند و دارای هویت و تابعیت ایرانی هستند و وظایف و تکالیف مقرره از سوی دولت را اجرا می‌کنند، به صرف داشتن اعتقاد دیگر، از دریافت خسارت بدنی وارده برآنها محروم باشند یا به‌حکم همین اعتقاد متفاوت، مستحق میزان کمتری از دریافت خسارت نسبت به اتباع مسلمان باشند. هم‌چنین نصف‌بودن دیه زنان نسبت به مردان که هر دو در کرامت و ارزش ذاتی انسانی برابرند و از لحاظ اقتصادی نیز بسیاری از زنها به خصوص در جامعه امروز یا سرپرستی خانواده را به عهده دارند و یا در تأمین معیشت خانواده نقش مؤثر دارند، قابل پذیرش نیست. ضمن این‌که اطلاق آیه شریفه قرآن کریم (آیه ۹۲ سوره نساء) که اساس حکم دیه از آن گرفته شده و احادیث منسوب به پیامبر اسلام، تصریحی به این تفاوت و تبعیض نداشته و به نظر بسیاری، صرفاً لزوم پرداخت خسارت مالی ناشی از صدمه بدنی به صورت معقول عرفی را بیان می‌کنند.

ازاین‌رو، تجربیات دشوار عملی و بحث‌های فقهی و اجتماعی زیادی که در این زمینه صورت گرفت، سرانجام به این نتیجه منجر شد که در قانون، بدون این‌که بنیان ظاهری نظر رایج فقهی به هم بریزد، تمهیدی اندیشیده شود که در عمل، دیه در مفهوم همان تأدیه خسارت مادی برای مصدوم و زیان‌دیده انسانی به صورت وجه رایج و بدون تبعیض تفاوت بر اساس جنسیت و عقیده، محاسبه و پرداخت شود. نتیجه عملی این گرایش این شد که در سال ۱۳۸۷ در ارتباط با حوادث بدنی ناشی از وسایل نقلیه موتوری، موظف شدند وسایل موتوری کلیه دارندگان وسایل موتوری خود را حداقل به اندازه دیه کامل مرد مسلمان، بیمه

نمایند و بیمه‌گر نیز موظف شد در صورت حادثه منجر به فوت، قطع نظر از ملاحظه جنسیت و عقیده دینی حداقل میزان بیمه را که همانا معادل دیه کامل مرد مسلمان بود، پرداخت نماید و شورای نگهبان و فقهای آن نیز با هر توجیهی این قانون را تأیید کردند.

در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲، اصولاً مقرر شد دیه اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی، بر اساس حکم حکومتی رهبری، در همه موارد؛ یعنی چه در حادثه مربوط به وسایل نقلیه و چه غیر آن مساوی دیه مسلمان پرداخت شود.

در مورد وضعیت زنان نیز قانون جدید تصریح کرد که اصولاً مابه التفاوت دیه تعیین‌شده در قانون برای زن با مرد از منبع دیگری به نام صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پرداخت می‌گردد. همین قانون با صراحت دیه را، به عنوان ضمان و خسارت مدنی که حق مجنی علیه است، شناخته است و همه اینها نشان‌گر تمایل قانون‌گذار اسلامی و فقهای شورای نگهبان ناظر بر اسلامیت قوانین به پذیرش این واقعیت اجتماعی است که باید دیه را به عنوان جبران خسارت ناشی از صدمات بدنی به حساب آورد و بدون تبعیض در مورد زن و مرد و همه اتباع ایرانی که دارای حق حیات بوده و برخوردار از حقوق شهروندی هستند اجرا نمود.

در این‌جا مناسب می‌دانم چند سطری از مقاله‌ای که را بیست و دو سال پیش در سال ۱۳۷۴ در شماره ۲ «مجله نامه مفید» نگاشتم، تکرار کنم. در آن مقاله به مناسبت اشاره به وضعیت قانون‌گذاری و ضرورت تحول در آن، در مورد دیه نوشتم: «از سیر در آیات و روایات و تأمل در آنها چنین به نظر می‌رسد که اصولاً مقدار متعین مشخص و همیشگی برای دیه از نظر شرع وجود ندارد، بلکه آنچه از تشریع اصل دیه از قرآن کریم استفاده می‌شود، آن است که پرداخت غرامت به خانواده مقتول از سوی قاتل لازم است و میزان آن با توجه به عرف متناسب و معقول زمان برای جبران خسارت مادی و معنوی خانواده مقتول، تعیین می‌گردد و پیامبر اسلام، چون در زمان خود صد شتر که عرف رایج، آن را به عنوان غرامت

قتل شناخته بود، متناسب دیده تأیید و تثبیت کرد و تثبیت این امر به معنای تعیین دیه قتل انسان در صد شتر یا معادل آن نیست. همین معنا در مورد دیه و خسارت ناشی از انواع جرح و صدمات جسمانی نیز می‌تواند صادق باشد، اگر بتوان تجری کرد و چنین اجتهاد وسیعی نمود، می‌توان موضوع دیه را در مبحث کلی مسؤولیت مدنی که امروزه گسترده شده ادغام کرد و تحت عنوان ضرر و زیان ناشی از جرم، میزان آن را تعیین و مطالبه نمود و به بحث‌های مربوط به امکان مطالبه خسارت بیش از میزان تعیین‌شده دیه یا عدم آن پایان داد.

اگر ابراز چنین اجتهادی تجری محسوب شده، مطرود و مردود باشد، حداقل به راحتی می‌توان مبنای اصلی دیه را همان صد شتر قرار داد و با توجه به عدم رواج مبادله گاو و گوسفند و شتر در عرف کنونی، قیمت آن را به صورت پول رایج کشور به تناسب زمان و با درنظرگرفتن نوسانات تعیین کرد و همان را در قانون آورد».

چنانچه می‌دانیم و قبلاً در این مقاله توضیح داده شد، بر اساس فتوای رهبری از همان سال ۱۳۷۴ میزان پولی دیه را به عنوان قیمت یکی از اعیان سه گانه مزبور، ابتدا شش ماه یک‌بار و بعد سالی یک‌بار، دادگستری طی بخشنامه‌ای به محاکم ابلاغ می‌کند و اجرا می‌شود، ولی متأسفانه هنوز هم قانون‌گذار نتوانسته خود را قانع کند که این امر را به عنوان قانون مصوب خود اعلام نماید، بلکه آن را بر اساس حکم رهبری اعلام کرده است. به هر حال، حل و فصل این موضوع و موضوعاتی نظیر آن که فراوان است و دستگاه قانون‌گذاری و قضایی درگیر آن می‌باشند، در صلاحیت حوزه علمیه و فقها و مجتهدین است که انتظار می‌رود توجه جدی و وافر مبذول دارند تا احکام اسلامی و موازین و مقررات فقه پربار شیعه بتواند به نحو آبرومندانه و قابل قبول در قالب قوانین مدون و مترقی و متناسب با مقتضیات زمان و مکان درآید و به خوبی قابلیت اجرا داشته باشد.

مایلم بر این معنا تأکید کنم که حوزه علمیه و مراجع و فقهای آن، نقش بسیار اساسی و کلیدی در تدوین قوانین مترقی متناسب با زمان و نشأت‌گرفته از فقه و شریعت دارند و طبعاً بر نظریات فقهی فقهای شورای نگهبان

نیز تأثیرگذار هستند.

اگر حوزه علمیه و مراجع و فقهای بزرگوار آن با اجتهاد پویای خود مبتنی بر مقاصد شارع و حکمت احکام موضوعه الهی با درک صحیح مقتضیات روز و واقعیت‌های زمانه در همین مسأله ما نحن فیه، مبنا و ماهیت حقوقی و ضمان مدنی‌بودن آن را به‌دست آورند و موضوعیتی برای اعیان تعیین‌شده در لسان روایات که در زمان خود قابل درک و پذیرش بوده قائل نباشند و افراد انسانی تبعه حکومت اسلامی و تابع قوانین این حکومت را یک‌سان برخوردار از حقوق شهروندی و از جمله دریافت خسارت بدنی موسوم به دیه بدانند، قانون‌گذار ایران اسلامی که جبر زمانه او را وادار می‌کند برای برقرار کردن حکم قانونی این موارد، ترتیبی بیاندیشد، ناگزیر نمی‌شود برای اقناع فقهای شورای نگهبان و حفظ ظاهر، به حکم حکومتی و صندوق تأمین خسارت‌های بدنی و امثال آن متوسل شود، بلکه شفاف و روشن با اتکا به فتاوای متقن برآمده از اجتهاد واقع‌بینانه، به تصویب قانون مبادرت می‌ورزد.

ختام المسک این مقاله را در دو بیان از بنیان‌گذار جمهوری اسلامی که بی‌تردید، فقیهی بزرگوار و برجسته بود قرار می‌دهم. یکی مربوط به رعایت حقوق انسانی و شهروندی همه اتباع ایران از انواع کفار که اتباع حکومت جمهوری اسلامی ایران هستند و به نوعی می‌توان گفت نشانه تحولی در نظر فقهی ایشان نسبت به فتاوای سنتی و متعارف که قبل داده‌اند محسوب می‌شود و دیگری توصیه‌ای است به مسؤولان مؤثر و ذی‌مدخل در تصویب قوانین که همه جهات لازم را برای به‌فعلیت درآوردن متناسب موازین اسلامی به کار گیرند، مورد اول پاسخی است که امام راحل در استفتای شورای عالی قضایی در خصوص چگونگی اجرای قوانین جمهوری اسلامی ایران در مورد کفار؛ اعم از اهل کتاب و غیر اهل کتاب داده‌اند که به این عبارت فرموده‌اند: «... کفار مزبور (یعنی اهل کتاب و غیر اهل کتاب) در پناه اسلام هستند و احکام اسلام مانند مسلمان‌های دیگر درباره آنها جاری است و محقون الدم بوده و مالشان محترم است». (مهرپور، ۱۳۸۷، ص ۱۶۹).

در ارتباط با موضوع بحث، پیداست، اگر این کفار که اتباع ایران هستند و ممکن است از هر فرقه و مذهبی باشند، به تعبیر امام محقون الدم می‌باشند و احکام اسلام (طبعاً در این‌جا منظور قوانین حکومت اسلامی است) مانند مسلمان‌ها در مورد آنها جاری می‌شود، دیگر نمی‌توان گفت کفاری که در زمره اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی نیستند، در مورد صدمات وارده بر آنها استحقاق دریافت دیه را ندارند.

و مورد دوم، توصیه‌ای است در سال ۱۳۶۷ در ضمن پیامی که به مجمع تشخیص مصلحت نظام و وظیفه آنها در حل اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان دادند، فرمودند:

«تذکری پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری است. شما در عین این که باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد و خدا آن روز را نیاورد، باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده، اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۶۱).

اللهم علمنا معالم دیننا و اهدنا سبیل الرشاد. والحمد لله ربّ العالمین.

نتیجه گیری:

قانون دیه در نظام قانونگذاری جمهوری اسلامی با چالش‌هایی روبروست. اصل چهارم قانون اساسی حاکم بر همه قوانین است: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها، باید براساس موازین اسلامی باشد» پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی این اصل مد نظر قانون‌گذار بوده است.

اجرای قانون دیه در عصر حاضر و با توجه موقعیت جغرافیایی، قومی مذهبی ایران، در اجرای قوانین با دشواری‌هایی همراه است. دسته‌ای از این قوانین حقوق

گروهی از شهروندان که دارای هویت و تابعیت ایرانی هستند را، تأمین نمی کند. دسته دیگر آنها معطوف به مسایل عقیدتی است و به صرف داشتن اعتقاد دیگری غیر از اسلام، از دریافت خسارت بدنی وارده برآنها محروم گردیده‌اند یا به حکم اعتقاد مستحق میزان کمتری از دریافت خسارت نسبت به اتباع مسلمان هستند. نیمی از جمعیت کشور را زنان تشکیل می‌دهند، در حالی که قانون، نصف دیه مرد را برای زن تعیین کرده است با در حالی که هر دو در کرامت و ارزش ذاتی انسانی برابرند و این تبعیض چالش مهم قانون دیه است. گرچه با احکام حکومتی، مابه التفاوت دیه تعیین‌شده و در قانون برای برابری زن با مرد، از منبع دیگری به نام صندوق تأمین خسارت‌های بدنی مبلغی پرداخت می‌گردد.

فقهای شورای نگهبان ناظر بر اسلامیت قوانین به پذیرش این واقعیت اجتماعی است که باید دیه را به عنوان جبران خسارت ناشی از صدمات بدنی به حساب آورد و بدون تبعیض در مورد زن و مرد و همه اتباع ایرانی که دارای حق حیات بوده و برخوردار از حقوق شهروندی هستند اجرا نمود.

منابع و مآخذ

۱. **قانون مجازات اسلامی در پرتو نظرات شورای نگهبان**، انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۲.

۲. ابن قدامه، عبدالله، **المغنی**، ج۷، قاهره: مکتبة الجمهوریة، ۱۹۶۹م.

۳. ابن ماجه، ابی عبدالله حمدبن یزید القزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۲، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.

۴. حر عاملی، محمد بن الحسن، **وسائل الشیعة**، ج ۱۹، تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۸۹ ق.

۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.

۶. امام خمینی، سید روح الله، **تحریرالوسیلة**، ج ۲، نجف اشرف: مطبعة الآداب – النجف

الأشرف الطبعة الثانية، ۱۳۹۰.
۷. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، مبانی تکملة المنهاج، مؤسسه احیاء آثار الامام خوئی، قم، ۱۴۲۲.
۸. خمینی، روح الله، صحیفه امام، ج ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشرآثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۹. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۵، مصر: دار المنار، بی‌تا.
۱۰. روزنامه رسمی، مجموعه قوانین، ۱۳۶۳.
۱۱. روزنامه رسمی، مجموعه قوانین، ۱۳۸۲.
۱۲. روزنامه رسمی، مجموعه قوانین، ۱۳۸۷.
۱۳. روزنامه رسمی، مجموعه قوانین، ۱۳۶۱.
۱۴. صانعی، یوسف، توضیح المسائل، نشر میثم تمار، قم ۱۳۷۷.
۱۵. طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۸۸ م.
۱۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱۷. قانون مجازات اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۸. قانون مدنی کویت، انتشارات دفتر امور اداری هیات وزیرانکویت، ۱۹۸۱ م.
۱۹. مالک ابن انس، ابو عبدالله الاصبحی، موطأ ج ۲، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. مجله نامه دوماهنامه مفید، ش۲، ۱۳۷۴.
۲۱. مجموعه قانون مجازات اسلامی، معاونت حقوقی ریاست جمهوری، ۱۳۸۲.
۲۲. مهرپور، حسین، دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوق، تهران: انتشارات رونامه اطلاعات، ۱۳۷۸.

روزآمد کردن دیه عاقله در فقه اسلامی[1]

چکیده

در حقوق کیفری اسلام قاعده‌ای وجود دارد مبنی بر این‌که هرگاه جنایتی که به شکل خطایی واقع شود، با وجود شرایطی، عاقله مسؤول پرداخت دیه می‌باشد. این در حالی است که در قتل عمد، مسؤول جنایت خود قاتل است و در روش و نظامات عقلایی، حتی در تخطی، خود شخص مسؤول خطا است. قرآن در سوره نساء خود خاطی را مورد خطاب قرار می‌دهد، بدون آن‌که کسی دیگر را بازخواست کند و از او می‌خواهد دیه بپردازد و افزون بر دیه، در مواردی کفاره هم تعیین می‌کند، اما در روایات فراوان فریقین حکمی دیگر صادر شده که پیش از ظهور دین مبین اسلام نوعی قرارداد اجتماعی در میان قبایل و عشایر هر منطقه

۱. سیدمحمدعلی ایازی، استاد حوزه و دانشگاه.

بوده و بنا بر مصالح و فواید اجتماعی آن زمان از اجرای آن اصل به عاقله او متوجه می‌شده است و طبعاً مورد تأیید و امضای شارع مقدس قرار گرفته است. برای بررسی چگونگی مسأله در آغاز، پس از بحث تاریخی و مفهوم‌شناسی، باید به سراغ قرآن و دیدگاه مفسران آن رفت و سپس به بررسی روایات و احکام آن پرداخت. در این نوشته هدف این است که اصل و قاعده روشن شود و آن‌گاه جایگاه روایات و قلمرو آن در دیه عاقله و هدف این سنت عقلایی که نوعی قرارداد اجتماعی بوده مشخص گردد و بر این اساس، ملاک این حکم در دوره‌ای که آن قرارداد اجتماعی ظرفیتی و کاربردی ندارد و حتی غیر قابل اجرا است، بازسازی و به‌عنوان روشی برای روزآمدکردن مطرح شده که در روش عقلای جهان؛ یعنی صنعت بیمه برای حمایت از مقتول و مصیبت‌دیده مطرح شود و در نهایت یک اصل و آن به‌هدرنرفتن حق خسارت‌دیده و مقتول و خانواده آن معیار قرار گیرد، البته الزاماً این روش نمی‌تواند ابدی باشد، بلکه ملاک جبران خسارت در شکل دست‌یافتنی و قابل تحصیل است؛ چنان‌که در روایات به آن تأکید شده: «**فَإِنَّهُ لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص ۳۹۵). و در روایت امیر مؤمنان در نظام حکومتی که من هرگز خون مسلمانی را در هر صورت باطل نخواهم ساخت: «**وَ لَا أُبْطِلُ دَمَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ**» (همان، ص ۳۹۳)، در صورت‌های مختلف مطرح شده است.

واژگان کلیدی

احکام کیفری اسلام، دیه خطایی، دیه عاقله، ملاکات احکام

مقدمه

یکی از دستورات قرآن تکیه بر مسؤولیت شخصی افراد و جامعه و توجه به حیات دیگر انسان‌ها است (مائده (۵): ۳۲)؛ زیرا درگذشته مسأله جان انسان‌ها بهای چندانی داده نمی‌شد و از عادات بسیار شوم جاهلیت و قبل از اسلام این بود که اگر کسی جنایت می‌کرد و امکان قصاص او نبود، به نزدیک‌ترین فرد او منتقل

می‌شد و او باید تقاص قاتل را بپردازد. همین‌طور جرائم فرزندان از مسؤولیت پدر و رئیس قبیله چیزی نمی‌کاست (جواد علی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۸۹ ـ ۴۸۸)؛ زیرا جامعه قبیله‌ای بود و مسؤولیت میان افراد خانواده و رئیس قبیله تقسیم می‌شد، لذا آثار و پی‌آمدهای خاص خود را داشت. این شیوه از مجازات و پیش‌گیری خود موجب جنگ‌ها و چه‌بسا قتل‌های دیگری می‌شد. ازاین‌رو، قرآن با این قانون مبارزه کرد و هر فرد را مسؤول اعمال و رفتار خود دانست. تنها در برابر این نوع مشکلات، مسؤولیت نظارت عمومی و قانون امر به معروف و نهی از منکر را قرار داد تا به‌طور همگانی از جرم و افزایش مجرمان پیش‌گیری شود (آل عمران (۳): ۱۰۴)، اما در برابر آن، اگر کسی جنایت خطایی می‌کرد[۱] باید به خانواده قربانی دیه پرداخت شود و اگر امکان پرداخت نبود، باید حکومت پرداخت کند. نظر مشهور از مفسران در تفسیر آیه ۹۲ سوره نساء نسبت به این مسأله ساکت است، اگر نگوییم که در نظر دیگر، جریمه را متوجه خاطی می‌کند که باید این مسأله بررسی شود. از سوی دیگر، در فقه مسلمانان و در نظام حقوق کیفری اسلام قاعده‌ای وجود دارد، مبنی بر این‌که هرگاه جنایت خطای محض یا در برخی موارد در حکم خطای محض صورت گیرد، یا مجنون و کودک و اعمی، حتی اگر با عمد باشد، با وجود شرایطی عاقله مرتکب مسؤول پرداخت دیه است که از آن با عنوان ضمان عاقله یاد می‌شود. مبنای آن روایاتی است که دلالت دارد به نزدیک‌ترین افراد مرد او؛ یعنی عاقله او (که در اصطلاح فقهی، نزدیکان و خویشاوندان ذکور شخصی) منتقل می‌شود که بایستی دیه آن قتل و جرح را بپردازند. به همین جهت، این‌جانب اعتقاد دارد، چون آن شرایط در حال حاضر

---

۱. منظور از قتل خطای محض، آن است که قاتل هرگز قصد ارتکاب قتل را ندارد و در واقع؛ هم در قصد و هم در فعل، دچار خطا شده باشد؛ مانند این‌که به‌سوی حیوانی تیری بیافکند و آن تیر به انسانی اصابت نماید یا این‌که چاهی را حفر کند و انسانی در آن سقوط نماید. مرحوم صاحب جواهر (ره) در تبیین ضابطه قتل خطایی محض آورده است: «اما ضابط الخطأ ان یکون مخطئاً فیهما أی الفعل والقصد» (عاملی، ۱۴۲۷ ق، ج ۹، ص ۵۵۴)؛ ملاک در قتل خطایی محض آن است که قاتل در فعل و قصد هردو خطا کرده باشد. «محقق حلی» در «شرائع الاسلام»، ضمن بیان همین ملاک، مثال زده است به این‌که شخصی تیری بسوی پرنده‌ای رها کند و به انسانی اصابت کند (نجم الدین جعفربن حسن حلی (محقق)، *شرائع الاسلام*، ج ۴، ص ۲۲۸).

موجود نیست، بنابراین، موضوع این حکم منتفی است و در نتیجه حکم مسؤولیت جمعی قبیله منتفی و به شکل دیگری که در قالب رسیدن به همان هدف است و در نظامات عمومی و شرکت‌های عمومی قابل تعبیه خواهد بود. با این بیان می‌توان به انتقاد مخالفان مبنی بر نبودن هیچ‌گونه نصی در مورد اختصاص ضمان عاقله به شرایط خاص زندگی قبیله‌ای پاسخ داد.

برای بررسی مسأله در آغاز باید به سراغ قرآن رفت و سپس به بررسی روایات و احکام آن پرداخت. در این نوشته هدف این است که اصل و قاعده روشن شود و آن‌گاه جایگاه روایات و قلمرو عاقله مشخص گردد و در نهایت یک اصل و ملاک حکم که به‌هدرنرفتن حق خسارت‌دیده و مقتول و خانواده آن است، مستند شود؛ چنان‌که در روایات به آن تأکید شده و فلسفه امضای این حکم از سوی شارع که خون انسان نباید هدر رود.

سابقه تاریخی مسؤولیت عاقله

تردیدی نیست که حکم مسؤولیت عاقله از احکام اجتماعی و تأسیسی اسلام نیست و چون همین معنا پیش از اسلام وجود داشته و مبتکر آن اسلام نبوده، در اصطلاح به آن احکام امضایی گفته شده است. این معنا افزون بر کتب تاریخی و لغت، در میان فقهای متقدم و متأخر نیز مورد اذعان قرار گرفته است (عاملی، ج ۹، ص ۶۸۲؛ جزیری و غروی و یاسر، مازح، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۶۸؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۷؛ شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۹۲). زندگی اعراب جزیرةالعرب در زمان پیش از اسلام بر نظام قبیله‌ای و عشیره‌ای استوار بوده و مسؤولیت شخصی در آن یا وجود نداشت یا در کنار مسؤولیت قبیله و نقیب و رئیس آن در غیاب دولت بود که نوعی قرارداد اجتماعی و تضامن قبیله برای حفظ امنیت و نظم عمومی و جلوگیری از خون‌ریزی بیش‌تر بوده که افراد عشیره خود را در برابر رفتار آحاد قبیله مسؤول می‌دانست و پرداخت دیه در قتل خطا و یا فرار قاتل و یا قتل دیوانه و کودک یکی از آن مسؤولیت‌ها بود، مسؤول می‌شناخت و به سراغ بستگان ذکور برحسب درجه

نزدیکی می‌رفت و واسطه میان قاتل و مقتول می‌شد و آن دیه را بین جمیع افراد خانواده قبیله توزیع می‌کرد تا همه نفوس قبیله آرامش یابند و به کسی ستم نرود (جواد علی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۸۹ ـ ۴۸۸).

به‌طور مشخص در میان فقها «شهید ثانی»، در این باره می‌گوید: «علما گفته‌اند تحمیل غرامت بر غیر جانی خلاف قاعده است، مگر این‌که چون قبایل عرب در زمان جاهلیت از روی تعصّب در مقام حمایت و نصرت جانی برمی‌آمدند و مانع می‌شدند که اولیای مقتول بتوانند انتقام بگیرند و یا حقشان را از قاتل و جانی بگیرند، شارع متعال مقرر فرموده، در صورتی که جنایت عمدی نباشد، در عوض این حمایت و نصرت بی‌جا برای کمک به قاتل بذل مال کنند و عاقله جانی که خویشاوندان او هستند، دیه مقتول را بدهند» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۵، ص ۵۰۸).

نکته قابل توجه از این منقولات روشن می‌گردد که روش عقلای آن زمان این تعهد و صیانت اجتماعی بوده است که ضمن پذیرش اصل مسؤولیت شخص، تشریع ضمان عاقله به جمع احاله داده و به لحاظ تاریخی، این حکم با توجه به شرایط و مقتضیات زندگی قبیله‌ای و عشیره‌ای متداول شده است و مناسبات آن عصر قبل از اسلام چنین اقتضایی داشته و تا دوران‌های بسیار به ما قبل دوره معاصر در نظام قبیله و در غیبت دولت متکفل این امور، این شیوه از پرداخت حق مقتول، واقعاً کارساز بوده است.

مفهوم عاقله در احکام جزایی و کیفری

عقل در لغت به معنای حبس و نگه‌داری است. عقله؛ یعنی منعه. بستن شتر را برای منع از حرکت می‌گفتند و ریسمان آن را عقال. «از هری» بنا بر نقل «ابن منظور» می‌گوید: «عَقْل در کلام عرب دِّیه است که عرب شتر را در جاهلیت دیه را با آن پرداخت می‌کردند: «**سمیت عَقْلًا، لأَن الدیة کانت عند العرب في الجاهلیة إبلًا لأَنها کانت أَموالَهم، فسمیت الدیة عَقْلًا**»؛ چون قاتل مکلّف می‌شد تا شتر را به‌عنوان دیه تا درب خانه ورثه مقتول سوق دهد: «**فَیَعْقِلُها بالعُقُل و یُسَلِّمها إلی أَولیائه**» و باز همو

می‌گوید: «**و أصل عَقْل مصدر عَقَلْت البعيرَ بالعِقال أَعْقِلُهُ عَقْلًا**»؛ ریسمانی است که به شتر می‌بندند و به این وسیله با ریسمان او را می‌کشند و می‌بندند: «**هو حَبْلٌ تُثْنى به يد البعير إلى ركبته فتُشَدُّ به**». «ابن اثیر» می‌نویسد: «أصل دیه در میان اعراب شتر بوده است، بعدها به طلا و نقره و گاو و گوسفند قیمت‌گذاری شده است». «از هری» درباره عاقله می‌گوید: «**و قَضَى النبيُّ، (صلى الله عليه و سلم)، في دية الخطإِ المَحْض و شِبْه العَمْد أَن يَغْرَمها عَصَبةُ القاتل**» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶۱). ازاین‌رو، در رابطه با مفهوم عاقله که چرا خویشاوندان نزدیک شخص جانی یا قاتل را عاقله نام‌گذاری کرده‌اند، این معانی و احتمالات وجود دارد:

۱. چون عقل به معنای «منع» است و خویشاوندان نزدیک قاتل با پرداخت دیه، حائل و مانع بین جانی و اولیای دم مقتول یا مجروح می‌شوند.
۲. عقل به معنای «حفظ کردن» آمده است و عاقله به کسانی گفته می‌شود که با پرداخت دیه، خاطی را از قصاص یا تعزیر حفظ می‌کنند.
۳. عقل به معنای «بستن» آمده و خویشان جانی، شترها را به‌عنوان دیه نزد اولیای دم برده و عقال می‌کنند؛ یعنی زانوان آن‌ها را می‌بندند و یا این‌که با پرداخت دیه، زبان اولیای دم را از تقاضای قصاص و غیره می‌بندند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۱، ص ۴۶۰).

بنابراین، مفهوم عاقله ناظر به اصطلاحی در سیر تاریخی خود از پرداخت دیه بوده است و چون در آغاز، هنگام پرداخت دیه به خانواده مقتول شترهایی را می‌بستند و تقدیم خانواده می‌کردند و از طرفی این پرداخت مانع از قتل و خون‌ریزی می‌گشت و نوعی مسؤولیت متقابل را ایجاد می‌کرد و نوعی مسؤولیت جمعی قبیله در برابر حوادث جنایت غیر عمدی تلقی می‌گردید، دیه عاقله گفته شده است.

جایگاه قرآنی دیه در قرآن

تردیدی نیست که قرآن مانند همه ادیان الهی به خون انسان بهای فراوان

می‌دهد و قتل انسان را به‌مثابه قتل همه جامعه می‌داند (مائده (۵): ۳۲)؛ چنان‌که نجات انسان و احیای او را حیات همه جامعه می‌داند. حال اگر قتل و جنایتی ناخواسته و از روی خطا اتفاق افتاد، باید به‌وسیله دیگری جبران شود؛ زیرا خاطی قصد نداشته و به‌صورت فیزیکی(غیر قابل برگشت) و قابل جبران نیست و از طرفی خانواده مقتول آسیب‌دیده است که باید جبران شود، ازاین‌رو، خداوند متعال در دو مورد دیه تعیین کرده است: یکی برای قتل خطای مؤمن و مسلمان و دیگری برای قتل اهل ذمه و در این باره فرموده است:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به‌اشتباه بکشد و هر کس مؤمنی را به‌اشتباه کشت، باید بنده‌ای مؤمن آزاد کند و به خانواده او خون‌بها پرداخت کند، مگر این‌که آنان گذشت کنند و اگر مقتول از گروهی است که از دشمنان شمایند و خود وی مؤمن است، پس آزادکردن بنده‌ای مؤمن کافی است و اگر مقتول از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون‌بها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند.

در دلالت این آیه ایجاباً و سلباً مطرح شده است. نکته ایجابی آن این است که اصل در پذیرش مسؤولیت خطا و جنایت، خود فرد خاطی است؛ زیرا با کلمه «مَن»؛ یعنی آن کس «**وَمَنْ قَتَلَ**» خطاب به او شده است. به همین دلیل با عطف کلمه «فاء» جریمه این کار را باید خود شخص پرداخت کند: **﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾**. از این جهت تردیدی نیست که هزینه دیه توسط شخص، مدلول آیه است. ظهور صریح این مسؤولیت با تعبیرهای هرچند مانند: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً﴾** و «**وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾** است که ظهور در توجه به خود شخص فاعل دارد؛ خصوصاً که می‌گوید اگر شخص

عاجز از انجام تکلیف است، می‌تواند به‌جای آزادکردن، دو ماه روز بگیرد. این گرفتن روزه از آن خود شخص خاطی است، نه عاقله او. البته منافاتی ندارد که کسی از طرف او مسؤولیت کار او را بپذیرد و متکفل دیه شود؛ مثل این‌که ضامن جریره باشد، ضمان ولاء باشد و یا عاقله و یا در شکل جدید و در طی قراردادی با افراد حقوقی.

اما جهت سلبی آن عدم ذکر افراد دیگر است با معیت آیاتی که سلب مسؤولیت از دیگران می‌کند و در باره آن در آینده بحث خواهد شد. البته مفسرانی؛ مانند «علامه طباطبایی» معتقدند که این آیه دلالتی به مسائلی چون تشخیص این‌که کشتن در چه شرایطی عمدی است؟ و چه وقت خطایی است؟ و این‌که دیه چقدر است؟ و اهل مقتول که دیه را باید به آنان داد، چه کسانی‌اند؟ و میثاق که اگر باشد، خون بها به اهل مقتول داده می‌شود و اگر نباشد داده نمی‌شود، چگونه میثاقی است، ساکت است و پاسخ همه این‌ها به عهده سنت است، نه به عهده فن تفسیر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۶۲)؛ چنان‌که «سید محمدحسین فضل الله» در ذیل این آیه بحثی را در تعیین مسؤول پرداخت دیه نکرده، به این دلیل که قرآن در باره آن ساکت است (فضل الله، ج ۷، ص ۴۰۰). در حالی که ممکن است که سکوت آیه این گونه تفسیر شود که خداوند تعمداً سکوت کرده و خواسته در مورد این پنج سؤال به مناسبت شرایط و احوال و زمان و نوع خطا، عقلای مناطق تصمیم بگیرند، چنان‌که در عصر ائمه این موارد به مناسبت آن احوال تعیین شده است.

اما «صادقی تهرانی»، صاحب «تفسیر الفرقان» در این باره یک‌بار در تفسیر می‌گوید این آیه صریحاً قاتل را مورد خطاب قرار می‌دهد: «و ترى ﴿دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ﴾ هي على العاقلة كما يقال؟ انها كأصل عادل ليست إلّا على القاتل، كما هو الظاهر كالنص من الآية ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾؛ أي فعليه تحرير رقبة دون من سواه، ثم ﴿وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ﴾ كذلك الأمر، فلو كانت الدية على غير القاتل لكان الواجب ذكره لأنه خلاف القاعدة المسلمة (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۷، ص ۲۴۷) و یک‌بار دیگر و به‌تفصیل؛ مانند

«ابوبکر اصم» معتقد است که این آیه در مقام بیان این است که در خطای محض، دیه از سوی خود جانی باید پرداخت شود و عاقله ضامن و مسؤول پرداخت دیه در قتل خطایی است. وی در این باره می‌نویسد: **﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، لاتعنی إلا علیه نفسه دون من سواه ثمّ (دیة مسلمة إلی أهله) و کذلک الامر، فلو کانت الدیة و تحریر رقبة علی غیر القاتل لکان الواجب ذکره، لأنه خلاف ضابطة العدالة والعقلیة السلیمة»** (صادقی تهرانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۳۹۷)؛ آیه قرآن کریم که می‌فرماید: هرکس مؤمنی را از روی خطا بکشد، باید بنده‌ای را آزاد کند، معنایی جز این ندارد که آزادکردن بنده به عهده خود قاتل است، نه غیر او، سپس این عبارت علامه هم که می‌گوید (علاوه بر آزادکردن بنده، دیه‌ای را به خانواده‌اش بپردازد)، باز همین معنا را دارد (پرداخت دیه بر عهده خود جانی است، نه غیر او). بنابراین، اگر پرداخت دیه و آزادکردن بنده بر عهده غیر قاتل بود، لازم بود که آن را ذکر کند؛ زیرا این حکم برخلاف ضابطه عدالت و عقل سلیم است.

«فخر رازی» در ذیل این آیه، از قول «ابوبکر اصم» و «جمهور خوارج» نقل کرده و می‌گوید: دیه واجب بر قاتل است، دلیل بر آن چند چیز می‌دانند: **یکی:** قول خداوند: **﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾** که تردیدی نیست که وجوب آزادکردن رقبه به شخص خاطی است که خود این کار را انجام داده و در آیه قبل بیان شده است: **﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً﴾** به همین دلیل دیه را هم کسی می‌پردازد که باید عبد را آزاد کند. **دوم:** این جنایت از او صادر شده و معقول نیست که به‌جز او مسؤول باشد. **سوم:** از عاقله نه جنایتی و نه شبه جنایتی صادر نشده است و اگر گفته شود او باید مسؤولیت داشته باشد که قرآن آن را بیان نکرده و در برابر فرموده است: **﴿لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾** (انعام (۶): ۱۶۴) و **﴿وَ لا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْها﴾** (انعام (۶): ۱۶۴) و نیز **﴿لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَت﴾** (بقره (۲): ۲۸۶) که اگر کسی خود رأساً قبول مسؤولیتی، نه به‌صورت فردی و نه به‌صورت جمعی نکرده معنا ندارد، باری برایش گذاشته شود. **چهارم:** وجوب دیه بر عاقله معتمد آن اخبار آحاد است و تخصیص عموم قرآن به خبر واحد جایز نیست؛ زیرا قرآن معلوم است و خبر واحد مظنون است و تقدیم مظنون بر معلوم غیر جایز است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق،

ج ۱۰، ص ۱۷۸).[۱]

بنابراین، در تفسیر این آیه هرچند نظر مشهور، بلکه اجماع فقهی فریقین پرداخت دیه از سوی عاقله و گویی روایات تخصیص آیه است، اما جهت دلالت روایات توجه نشده است. لذا در میان این دسته از مفسران اسلامی از گذشته‌های دور تا دوره معاصر بعضاً محل بحث و نظر بوده است. این مسأله در باره فقها نیز صادق است و اکثر فقها قائل به دیه عاقله بر اساس تخصیص آیه هستند، اما در میان فقهای معاصر، بعضاً خلاف این نظر وجود دارد؛ مثلاً یکی از فقهای معاصر شیعه می‌گوید با توجه به شرایط اجتماعی حاضر در اغلب جوامع بشری، اساساً موضوع عاقله منتفی است. پس حکم در مورد آن موضوع نیز منتفی خواهد بود. ایشان می‌نویسد: «مسؤولیت عاقله اختصاص به جامعه‌ای دارد که نظام قبیله‌ای بر آن حاکم باشد. بنابراین، در جامعه ما که چنین نظامی وجود ندارد و وابستگی حقوقی منتفی است، نمی‌توان بستگان جانی را مسؤول پرداخت دیه دانست؛ چنان‌چه در مسأله دچار شک گردیم و ندانیم که آیا چنین حکمی اختصاص به‌نظام قبیله‌ای داشته و یا اختصاص به چنین نظامی ندارد، مقتضای اصل، عدم مسؤولیت در صورت شک در مسؤولیت این است که هیچ‌یک از بستگان جانی چنین مسؤولیتی نداشته باشند» (مرعشی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۲۲۲).

روایات دال بر دیه عاقله

گفته شد روایاتی در حد استفاضه دلالت بر ضمانت عاقله دارند که به شرح زیر است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ

---

۱. البته این شبهه پیش از فخر سابقه داشته، «شیخ مفید» در کتاب خود متعرض می‌شود: «قد أنکر ضعفاء من أهل القبلة و کل من خالف الملة حکم الله (عز و جل) فی العاقلة و قالوا کیف یجوز أن یحکم الله علی قوم لما یقتلوا و لم یرضوا بالقتل و لا شارکوا فیه بالدیة و یعفی القاتل منها و نسبوا ذلک إلی الظلم و تعلقوا بقوله تعالی: ﴿وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾ و قوله: ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى﴾ و کانت الحجة علیهم کالحجة علیک فیما أنکرت و الشناعة منهم بالباطل کالشناعة منک علی الشیعة عما وقعت و تخرصت فیه الباطل و توهمت غیر الحق فی معناه و ظننت» (محمدبن محمدبن نعمان عکبری (شیخ مفید)، *مسائل الصاغانیة*، ص ۱۰۵).

جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، قَالَ: أُتِيَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِرَجُلٍ قَدْ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «مَنْ عَشِيرَتُكَ وَ قَرَابَتُكَ؟ [فَقَالَ: مَا لِي بِهَذَا الْبَلَدِ عَشِيرَةٌ وَ لَا قَرَابَةٌ قَالَ فَقَالَ:] فَمِنْ أَيِ الْبُلْدَانِ أَنْتَ؟ [قَالَ: أَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَوْصِلِ وُلِدْتُ بِهَا وَ لِي بِهَا قَرَابَةٌ وَ أَهْلُ بَيْتٍ قَالَ فَسَأَلَ عَنْهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام:] فَلَمْ يَجِدْ لَهُ بِالْكُوفَةِ قَرَابَةً وَ لَا عَشِيرَةً [قَالَ: فَكَتَبَ إِلَى عَامِلِهِ عَلَى الْمَوْصِلِ] أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ فُلَانَ بْنَ فُلَانٍ وَ حِلْيَتُهُ كَذَا وَ كَذَا قَتَلَ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَطَأً فَذَكَرَ أَنَّهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَوْصِلِ- وَ أَنَّ لَهُ بِهَا قَرَابَةً وَ أَهْلَ بَيْتٍ وَ قَدْ بَعَثْتُ بِهِ إِلَيْكَ مَعَ رَسُولِي فُلَانٍ وَ حِلْيَتُهُ كَذَا وَ كَذَا فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ قَرَأْتَ كِتَابِي فَافْحَصْ عَنْ أَمْرِهِ وَ سَلْ عَنْ قَرَابَتِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْمَوْصِلِ مِمَّنْ وُلِدَ بِهَا وَ أَصَبْتَ لَهُ قَرَابَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَاجْمَعْهُمْ إِلَيْكَ ثُمَّ انْظُرْ فَإِنْ كَانَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يَرِثُهُ لَهُ سَهْمٌ فِي الْكِتَابِ لَا يَحْجُبُهُ عَنْ مِيرَاثِهِ أَحَدٌ مِنْ قَرَابَتِهِ فَأَلْزِمْهُ الدِّيَةَ وَ خُذْهُ بِهَا نُجُوماً فِي ثَلَاثِ سِنِينَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ قَرَابَتِهِ أَحَدٌ لَهُ سَهْمٌ فِي الْكِتَابِ وَ كَانُوا قَرَابَتَهُ سَوَاءً فِي النَّسَبِ وَ كَانَ لَهُ قَرَابَةٌ مِنْ قِبَلِ أَبِيهِ وَ أُمِّهِ سَوَاءً فِي النَّسَبِ فَفُضَّ الدِّيَةَ عَلَى قَرَابَتِهِ مِنْ قِبَلِ أَبِيهِ وَ عَلَى قَرَابَتِهِ مِنْ قِبَلِ أُمِّهِ مِنَ الرِّجَالِ الْمُدْرِكِينَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى قَرَابَتِهِ مِنْ قِبَلِ أَبِيهِ ثُلُثَيِ الدِّيَةِ وَ اجْعَلْ عَلَى قَرَابَتِهِ مِنْ قِبَلِ أُمِّهِ ثُلُثَ الدِّيَةِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ قَرَابَةٌ مِنْ قِبَلِ أَبِيهِ فَفُضَّ الدِّيَةَ عَلَى قَرَابَتِهِ مِنْ قِبَلِ أُمِّهِ مِنَ الرِّجَالِ الْمُدْرِكِينَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ خُذْهُمْ بِهَا وَ اسْتَأْدِهِمُ الدِّيَةَ فِي ثَلَاثِ سِنِينَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ قَرَابَةٌ مِنْ قِبَلِ أَبِيهِ وَ لَا قَرَابَةٌ مِنْ قِبَلِ أُمِّهِ فَفُضَّ الدِّيَةَ عَلَى أَهْلِ الْمَوْصِلِ مِمَّنْ وُلِدَ وَ نَشَأَ بِهَا وَ لَا تُدْخِلَنَّ فِيهِمْ غَيْرَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ ثُمَّ اسْتَأْدِ ذَلِكَ مِنْهُمْ فِي ثَلَاثِ سِنِينَ فِي كُلِّ سَنَةٍ نَجْماً حَتَّى تَسْتَوْفِيَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِفُلَانِ بْنِ فُلَانٍ قَرَابَةٌ مِنْ أَهْلِ الْمَوْصِلِ- وَ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِهَا وَ كَانَ مُبْطِلًا (فِي دَعْوَاهُ) فَرُدَّهُ إِلَيَّ مَعَ رَسُولِي فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَأَنَا وَلِيُّهُ وَ الْمُؤَدِّي عَنْهُ وَ لَا أُبْطِلُ دَمَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ»[1] (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۷، ص ۳۶۴ ـ ۳۶۲).

۱. در شرح لمعه بعد از تضعیف روایت سلمه، می‌نویسد: «و قد روی أن النبیّ صلی الله علیه و آله: «فرض دیة امرأة قتلتها أخری علی عاقلتها و برء الزوج و الولد» انتهی. و کان الروایة من طرق العامّة فتدبر، «منه رحمه اللّه».

طبق این روایت مفصل «سلمة بن کهیل»، از اصحاب و خواص حضرت علی‌علیه‌السلام می‌گوید: فردی را خدمت حضرت آوردند که مرتکب قتل خطای محض شده بود که در کوفه عشیره و فامیلی نداشت و می‌گفت: اهل موصل هستم. حضرت به فرماندار موصل نامه‌ای نوشت و سرگذشت این مرد را بیان کرد، سپس فرمود: اگر اقوام و عاقله‌ای دارد، دیه این قتل را از آن‌ها بگیر و اگر ندارد، به عهده حکومت است.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ، بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوقَةَ، عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: «يَا حَكَمُ إِذَا كَانَ الْخَطَأُ مِنَ الْقَاتِلِ (أَوِ الْخَطَأُ) مِنَ الْجَارِحِ وَ كَانَ بَدَوِيّاً فَدِيَةُ مَا جَنَى الْبَدَوِيُّ مِنَ الْخَطَإِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ الْبَدَوِيِّينَ [قَالَ] وَ إِذَا كَانَ الْقَاتِلُ أَوِ الْجَارِحُ قَرَوِيّاً فَإِنَّ دِيَةَ مَا جَنَى مِنَ الْخَطَإِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ مِنَ الْقَرَوِيِّينَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۳۹۳).

در این روایت، اشاره به محدودیت قبول مسؤولیت عاقله شده، لذا قبول عاقله هم به‌عنوان تعهد محدود است: «إِذَا كَانَ الْقَاتِلُ قَرَوِيّاً، فَدِيَتَهُ مَا جَنَى به مِنَ الْقَرَوِيِّينَ».

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: «لَا تَضْمَنُ الْعَاقِلَةُ عَمْداً وَ لَا إِقْرَاراً وَ لَا صُلْحاً» (همان، ص۳۹۴).

ابوبصیر، یکی از یاران بزرگوار امام باقر علیه‌السلام از آن حضرت چنین نقل می‌کند: «لا تَضْمَنُ الْعاقِلَةُ عَمْداً وَ لا اِقْراراً وَ لا صُلْحاً»؛ عاقله ضامن دیه قتل عمد نیست؛ چه این که از اوّل حکم به دیه شده باشد و یا این که بعداً مصالحه به دیه کرده باشند. هم‌چنین ضامن دیه قتل خطأ، در صورتی که قاتل اقرار به قتل کند، نمی‌باشد. باز در حدیث «احول» آمده است که زن عاقله نیست: «إِنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ عَلَيْهَا مَعْقُلَةٌ وَ ذَلِكَ عَلَى الرِّجَالِ» (همان، ص ۳۹۳). در دسته‌ای دیگر از روایات، محدوده عاقله را مثل این‌که دیه جراحت خاطی در صورتی بر او لازم نیست که افزون بر ضخم رسیده به استخوان (موضحه) باشد. مثل مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ أَبِي مَرْيَمَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام أَنْ

لَا يُحْمَلَ عَلَى الْعَاقِلَةِ إِلَّا الْمُوضِحَةُ فَصَاعِداً وَ قَالَ مَا دُونَ السِّمْحَاقِ[1] أَجْرُ الطَّبِيبِ سِوَى الدِّيَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۳۶۵ ـ ۳۶۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۳۹۷).

«ابو مریم» در این روایت از امام باقر علیه‌السلام چنین روایت می‌کند: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام أَنْ لا يُحْمَلَ عَلَى الْعاقِلَةِ إِلاّ الْمُوضِحَةَ فَصاعِداً»؛ حضرت امیر مؤمنان علیه‌السلام حکم کرد که عاقله - در قتل خطای محض - جنایت موضحه[2] به بالا را ضامن است.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ـ أَنَّهُ قَالَ: «فِي الرَّجُلِ إِذَا قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ مِنَ الدِّيَةِ أَنَّ الدِّيَةَ عَلَى وَرَثَتِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَاقِلَةٌ فَعَلَى الْوَالِي مِنْ بَيْتِ الْمَالِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹، ص ۳۹۶).

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ علیه‌السلام فِي رَجُلٍ أَسْلَمَ ثُمَّ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً قَالَ: «أُقْسِمُ الدِّيَةَ عَلَى نَحْوِهِ مِنَ النَّاسِ مِمَّنْ أَسْلَمَ وَ لَيْسَ لَهُ مَوَالٍ» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۶۸۰ ـ ۶۷۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹، ص ۳۹۸).

صاحب وسائل معتقد است تقبل دیه از قبیل قبول دیه به‌صورت تعاقد و ضَمَانِ جرِیره یا محتمل می‌باشد که عاقله او مانند بخشی از مردم؛ یعنی حکومت است.

نکته دیگر در ادامه همان ایجاد محدودیت در دیه عاقله منطقه قبول مسؤولیت و مرز جغرافیایی آن است که در روایت «حکم بن عتیبه» به آن اشاره شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوقَةَ، عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: «يَا حَكَمُ إِذَا كَانَ الْخَطَأُ مِنَ الْقَاتِلِ (أَوِ الْخَطَأُ) مِنَ الْجَارِحِ وَ كَانَ بَدَوِيّاً فَدِيَةُ مَا جَنَى الْبَدَوِيُّ مِنَ

---

۱. سمحاق، مانند قرطاس- پوست نازک بالای استخوان سر است (مجدالدین فیروز آبادی، *قاموس المحیط* (سمحق)، ص ۲۶۴ ـ ۲۶۲).

۲. در اصل مونث اسم فاعل موضح از باب افعال به معنای کشف و ظهور می‌باشد، اما در اصطلاح، منظور از موضحه: «هی التی تکشف عن وجه العظم»؛ جراحتی که از گوشت بگذرد و استخوان را آشکار سازد. آنچه از متون فقهی و دیدگاه صاحب جواهر الکلام استفاده می‌شود، این است که ملاک عمق جراحات است، نه طول و عرض آن (محمد بن حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۴۳، ص ۳۲۵).

الْخَطَإِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ الْبَدَوِيِّينَ قَالَ وَ إِذَا كَانَ الْقَاتِلُ أَوِ الْجَارِحُ قَرَوِيّاً فَإِنَّ دِيَةَ مَا جَنَى مِنَ الْخَطَإِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ مِنَ الْقَرَوِيِّينَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹، ص ۳۹۸).

یکی از مسائل قلمرو دیه عاقله صورت ثبوت آن توسط بینه است، اما اگر خود خاطی اعتراف کرد، شاید به خاطر تبانی با خانواده مقتول دیگر خود مسؤول دیه است. لذا صاحب وسائل بَابی با عنوان: «أَنَّ الْعَاقِلَةَ لَا تَضْمَنُ إِلَّا مَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ فَإِنْ أَقَرَّ الْقَاتِلُ فَمِنْ مَالِهِ» اختصاص داده است. مثلاً در «دعائم الاسلام» از حضرت امیر علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «إِذا أَقَرَّ الرَّجُلُ بِقَتْلٍ خَطَأً وَجَراحَة فَعَلَيْهِ الدِّيةُ مِنْ مالِهِ فی ثَلاثَ سِنينَ، فَإِنْ شَهِدَ شُهُودٌ اَنَّ قَتْلَهُ خَطَأً فَقَدْ صَدَّقُوهُ وَ الدِّيَةُ عَلى عاقِلَتِهِ...» (مغربی، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۴۱۶) اگر شخصی به قتل خطای محض یا جنایتی غیر از قتل اعتراف کند، باید خودش دیه را از مالش در ظرف سه سال بپردازد، ولی اگر این مطلب توسط بینه شرعیه ثابت شود، دیه بر عهده عاقله است. مثل:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ آبَائِهِ علیهم السلام قَالَ: «لَا تَعْقِلُ الْعَاقِلَةُ إِلَّا مَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ قَالَ وَ أَتَاهُ رَجُلٌ فَاعْتَرَفَ عِنْدَهُ فَجَعَلَهُ فِي مَالِهِ خَاصَّةً وَ لَمْ يَجْعَلْ عَلَى الْعَاقِلَةِ شَيْئاً» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص ۳۹۹).

زیدبن علیّ بن الحسین علیه السلام از اجدادش نقل می‌کند که فرمودند: «لا تَعْقِلُ الْعاقِلَةُ إلاّ ما قامَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ»؛ عاقله (در خطای محض) تنها در صورتی ضامن است که جنایت با بیّنه ثابت شود. از موارد دیگر، الحاق نابینا در حکم قتل خطایی است که صاحب وسائل در باب دهم فرموده:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَلَاءِ، عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَأْسَ رَجُلٍ بِمِعْوَلٍ فَسَالَتْ عَيْنَاهُ عَلَى خَدَّيْهِ فَوَثَبَ الْمَضْرُوبُ عَلَى ضَارِبِهِ فَقَتَلَهُ قَالَ فَقَالَ أَبُوعَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «هَذَانِ مُتَعَدِّيَانِ جَمِيعاً فَلَا أَرَى عَلَى الَّذِي قَتَلَ الرَّجُلَ قَوَداً لِأَنَّهُ قَتَلَهُ حِينَ قَتَلَهُ وَ هُوَ أَعْمَى وَ الْأَعْمَى جِنَايَتُهُ خَطَأٌ يَلْزَمُ عَاقِلَتَهُ

يُؤْخَذُونَ بِهَا فِي ثَلَاثِ سِنِينَ فِي كُلِّ سَنَةٍ نَجْماً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْأَعْمَى عَاقِلَةٌ لَزِمَتْهُ دِيَةُ مَا جَنَى فِي مَالِهِ يُؤْخَذُ بِهَا فِي ثَلَاثِ سِنِينَ وَ يَرْجِعُ الْأَعْمَى عَلَى وَرَثَةِ ضَارِبِهِ بِدِيَةِ عَيْنَيْهِ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۷۵). وَ قَدْ حَمَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَلَى إِرَادَةِ الضَّرْبِ دُونَ الْقَتْلِ» (حلی، ۱۴۰۸ ق، ص ۷۹۹).

بخش دیگر از این روایات در الحاق رفتار کودک غیر بالغ به حکم خطایی است. این حکم عمد شامل مَعْتُوهٍ وَ مَجْنُونٍ وَ مست؛ یعنی سَکْرَانِ است. مثل این روایات که صاحب وسائل باب مخصوصی قرار داده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام قَالَ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام يَجْعَلُ جِنَايَةَ الْمَعْتُوهِ عَلَى عَاقِلَتِهِ خَطَأً كَانَ أَوْ عَمْداً. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۳).

«محمّد بن مسلم» از امام باقر عليه‌السلام در این روایت نقل می‌کند:

«كَانَ اَميرُ الْمُؤمنينَ عليه‌السلام يَجْعَلُ جِنايَة الْمَعْتُوهِ عَلى عاقِلَتِهِ خَطَأً كانَ اَوْ عَمْداً»؛ (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۳).

حضرت علی عليه‌السلام همواره ضمانت جنایت انسان مجنون را بر عهده عاقله‌اش قرار می‌داد؛ چه در قتل خطأ و چه در قتل عمد؛ چنان‌که در روایت دیگری شخص مزبور از امیر مؤمنان علی عليه‌السلام نقل می‌کند که حضرتش فرمودند: «لَيْسَ عَلَى الْعَاقِلَةِ دِيَةُ الْعَمْدِ وَ إِنَّمَا عَلَيْهِمْ دِيَةُ الْخَطَأِ» (مغربی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۴۱۵)؛ عاقله در قتل عمد، هیچ ضمانتی ندارد و فقط در قتل خطای محض ضامن دیه است: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام قَالَ: «عَمْدُ الصَّبِيِّ وَ خَطَؤُهُ وَاحِدٌ» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹، ص ۴۰۱)؛ عمد و خطای صبی یکسان است.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ، عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُّوبٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ عَلِيّاً عليه‌السلام كَانَ يَقُولُ: «عَمْدُ الصِّبْيَانِ خَطَأٌ (يُحْمَلُ عَلَى) الْعَاقِلَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۳؛

حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹، ص ۴۰۰).

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام فِي رَجُلٍ وَ غُلَامٍ اشْتَرَكَا فِي رَجُلٍ فَقَتَلَاهُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ خَمْسَةَ أَشْبَارٍ اقْتُصَّ مِنْهُ وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَلَغَ خَمْسَةَ أَشْبَارٍ قُضِيَ بِالدِّيَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۳ و ج ۴، ص ۲۸۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۴۰۱).

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ كَتَبَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ مَجْنُونٍ قَتَلَ رَجُلًا عَمْداً فَجَعَلَ الدِّيَةَ عَلَى قَوْمِهِ وَ جَعَلَ خَطَأَهُ وَ عَمْدَهُ سَوَاءً» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۴۰۲).

نمونه دیگر درباره برده‌ای است که برای آزادشدن خود قرارداد بسته که در اصطلاح فقهی به آن «عبد مکاتب» گفته می‌شود. صاحب وسائل بابی به این موضوع اختصاص داده و اندازه مسؤولیت خود او در جنایت خطایی به اندازه آزادی او است و بقیه به‌عهده ولی او است و اگر توان آن را ندارد، به عهده حکومت است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «فِي مُكَاتَبٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً قَالَ عَلَيْهِ دِيَتُهُ بِقَدْرِ مَا أُعْتِقَ وَ عَلَى مَوْلَاهُ مَا بَقِيَ مِنْ قِيمَةِ الْمَمْلُوكِ فَإِنْ عَجَزَ الْمُكَاتَبُ فَلَا عَاقِلَةَ لَهُ إِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۴، ص ۳۰۸ ـ ۳۰۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹، ص ۴۰۲).

صاحب کتاب «دعائم الاسلام» به نقل از امام صادق عليه السلام و آن حضرت از پدرانش نقل می‌کند که: «انّ اَمیرَ اَلْمُؤمنینَ عليه السلام قَضی فی قَتْلِ الْخَطَأ بِالدِّیَةِ عَلَی الْعاقِلَةِ وَ قالَ: تُؤَدّی فی ثَلاثَ سِنینَ، فی کُلِّ سَنَةٍ ثُلُثٌ». حضرت علی در قتل خطای محض چنین قضاوت فرمودند: دیه بر عهده عاقله است، طول سه سال و در هر سال یک سوم آن پرداخت می‌شود.

مسأله دیه عاقله اختصاص به روایات اهل بیت ندارد، بلکه در فقه اهل سنت

مطرح است و بلکه فقهای شیعه بر روال فقه آنان مستند به روایات اهل بیت علیهم‌السلام این مطالب را بیان کرده‌اند؛ چنان‌که امام «شافعی» که یکی از ائمّه چهارگانه اهل سنّت است، می‌گوید: روایتی یافتم که همه اهل علم آن را قبول دارند: «اَنَّ رَسُولَ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله قَضی فی جِنایَةِ الحُرِّ الْمُسْلِمِ عَلَی الحُرِّ خَطَأً بِمِائَة مِنَ الابِلِ عَلی عاقِلَةِ الجانی...» (نسائی، ج ۸، ص ۱۰۹؛ قرطبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص۲۷۳، ذیل آیه ۹۲ سوره نساء)؛ پیامبر گرامی اسلام درباره جنایت انسان مسلمان آزاد، بر انسان آزاد دیگری که قتل خطایی محض بوده، حکم فرمودند: عاقله جانی باید یک صد شتر به‌عنوان دیه بپردازد؛ یعنی بر اساس روایات نبوی منقول در منابع عامه، دیه عاقله پذیرفته شده است. این مسأله در اقوال دیگران نیز آمده است.[۱]

بنابراین، یکی از احکام فقهی در میان مسلمانان فریقین در بحث دیات، کیفر و جزای کشتن انسان بی‌گناه است؛ البته در صورتی که قتل «خطای محض» باشد؛ یعنی قاتل نه قصد کشتن مقتول را داشته و نه او را هدف قرار داده، بلکه هدفش چیز دیگری بوده، امّا اتفاقاً به مقتول اصابت کرده و او را کشته است. حکم این نوع قتل نیز دیه است، ولی دیه بر عهده «عاقله» است؛ یعنی خون‌بها در بین خویشاوندان مرد از طرف پدر تقسیم می گردد و طرز تقسیم دیه، برحسب توانایی و چگونگی امکانات آن‌ها است. نکته دیگر پس از بیان مفهوم، باید در آغاز مصادیق عاقله مشخص شود که دارای چهار مرتبه است و یک قسم، آن‌که عصبه و بستگان و خویشاوندان نسبی و ذکور آنان باشد، موضوع نظریات گوناگون قرار گرفته است و سه نوع دیگر که ولاء عتق، ضمان جریره و امام مسلمین باشد و در رتبه‌های بعد قرار دارد. محل این بحث و اشکال و شبهه تعارض با قرآن نیست و به همین دلیل، خیلی محل تضارب افکار نیست.

---

۱. در این باره، ابن رشد، می‌نویسد: «اتفق العلماء علی أن دیة الخطأ علی العاقلة ولا خلاف بینهم فی ذلک نقل ابن رشد، وابن المنذر الإجماع علی ذلک. قال ابن رشد فی بدایة المجتهد ونهایة المقتصد – (ابن رشد الحفید، ج ۲، ص ۳۳۷)؛ البته توجه داده که این حکم تخصیص آیاتی است که وزر هرکسی را به عهده خود می‌داند: لا خلاف بینهم أن دیة الخطأ تجب علی العاقلة وأنه حکم مخصوص من عموم قوله تعالی: ﴿ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری﴾ و من قوله (علیه الصلاة والسلام) لأبی رمثة وولده: لا یجنی علیک ولا تجنی علیه» (محمد ناصرالدین الالبانی، *إرواء الغلیل*، ج ۷، ص ۳۳)، رواه أبودود والنسائی.

نظریه نویسنده

هرچند در عصر بعثت در میان قبایل عرب توافقی بوده که مسؤولیت جمعی را مورد تأکید قرار می‌داده و قابل عمل هم بوده است، اما امروز این مسؤولیت الزاماً نمی‌تواند در آن روش پیشین عملی و قابل اجرا و مقبول جامعه باشد. در آن عصر، بیش‌تر مدیریت حوادث و اتفاقات به رئیس عشیره بوده است و پذیرش او پذیرش همه قبیله بوده است. امروز حتی پدر نمی‌تواند از طرف فرزندان خود تصمیم بگیرد تا چه رسد به بستگان درجه دوم و سوم. لذا اگر عقلا روش دیگری برگزیدند که این مسؤولیت را ایفا می‌کند و مشکل عملی کم‌تری دارد، نباید به روش پیشین اصرار داشت؛ زیرا نکته بسیار مهم این است که دیه عاقله در قرآن نیست و با این‌که مانعی برای ذکر دیه عاقله نبوده و در عرب جاهلی دیه عاقله در کنار روش‌های دیگر متعارف بوده،[1] سخنی از دیه عاقله به میان نمی‌آورد و در عصری که روش‌های دیگر برای دادن جریمه خطا و جبران آن بوده، این حکم را بدون اشاره به موضوع عاقله بیان کرده و این بیان‌نکردن معنادار است؛ چنان‌که اگر روایتی می‌گفت: غریبه‌ها باید دیه او را بپردازند، قطعاً مخالف صریح قرآن بود و اگر نوعی پیمان و قرارداد نانوشته در میان قبایل در قبال مسؤولیت شخص وجود نداشت که جانشین خاطی شود، مانند افراد غریبه و برخلاف عدالت بود. لذا ذکر روایات دیه عاقله، حداقل متعارض با ظاهر این آیه و آیات دیگر در تأکید بر مسؤولیت شخص خاطی است؛ هرچند که تأمین خسارت توسط دیگران و به نمایندگی از او مانند بستگان ذکور به دلیل نوعی تعهد ارتکازی مخالف قطعی آیه نیست.

---

۱. منظور از قتل خطأ محض آن است که قاتل هرگز قصد ارتکاب قتل را ندارد و در واقع؛ هم در قصد و هم در فعل، دچار خطا شده باشد؛ مانند این‌که به‌سوی حیوانی تیری بیافکند و آن تیر به انسانی اصابت نماید یا این‌که چاهی را حفر کند و انسانی در آن سقوط نماید. مرحوم صاحب جواهر (ره) در تبیین ضابطه قتل خطایی محض آورده است: «اما ضابط الخطأ ان یکون مخطئاً فیهما أی الفعل والقصد» (نجم الدین، جعفر بن حسن (محقق حلی)، *شرائع الاسلام*، ج ۴، ص ۲۲۷) ؛ ملاک در قتل خطأی محض آن است که قاتل در فعل و قصد هردو خطا کرده باشد. محقق حلی در «شرائع الاسلام»، ضمن بیان همین ملاک، مثال زده است، به این‌که شخصی تیری به‌سوی پرنده‌ای رها کند و به انسانی اصابت کند.

از سوی دیگر، به‌نظر می‌رسد، پاسخ داده‌شده موافقان دیه عاقله، ناظر به توافق جمعی میان مردمی باشد که در جنایت خطایی مسؤولیت جمعی آن را پذیرفته‌اند و لذا نامعقول نخواهد بود. منشأ بسیاری از احکام اجتماعی عرفی قرارداد اجتماعی است و این مسأله رویه عقلای عصر نزول بوده و ظاهراً توسط پیامبر و ائمه (به نقل این روایات) تأیید شده است.

از طرفی، چون لفظ عاقله در زمان صدور روایات مربوط، در معنا و موردی ظهور دارد که همبستگی‌های عشیره‌ای بین افراد در پرداخت دیه وجود داشته است که اگر در چنین ظهوری شک پدید آید، لفظ عاقله مجمل می‌گردد و با اجمال موضوع لازم است در حکم مخالف با اصل به قدر متیقن اکتفا شود و در غیر قدر متیقن به اصل لفظی قرآن و یا برائت بقیه از این تکلیف استناد کرد.

نکته مهم دیگر این است که به‌جز روایات که ناظر به توافق جمعی آن عصر بوده و عرف آن عصر می‌پذیرفته، دلیل معتبری بر مسؤولیت عاقله در جامعه ما وجود ندارد و اجماع اصحاب در چنین مواردی معتبر نیست که کسانی بگویند تخطی از این حکم، خلاف اجماع است؛ زیرا این اجماع یک اجماع مدرکی و تابع همین روایات است. به این جهت درجایی که عاقله وجود نداشته باشد و یا چنین مسؤولیتی مورد پذیرش جامعه قرار نگیرد و یا نقض غرض و باعث ازبین‌رفتن خون مجنی علیه شود، باید به عمومات ادله و در مقام اجرا به روش‌های دیگر که عقلا هم به آن روی آورده، مراجعه کرد.

از سوی دیگر، موارد نقض دیه عاقله و ابدی تصورکردن این حکم که بعضاً آن را بهترین قانون دانسته، در شرایط کنونی بسیار است. یکی از مشکلات آن ضایع‌شدن حق مجنی علیه و یا تحمیل بودجه فراوان به دولت است. مثلاً اگر دیه تنها جنبه کیفری داشته باشد و مسأله جبران خسارت واردشده به آسیب‌دیده، در جعل حکم لحاظ نشده باشد، این سؤال مطرح می‌شود که اگر خسارت‌های واردشده به آسیب‌دیده زیادتر از دیه باشد، چه کسی باید آن را بر عهده بگیرد؟ به‌طور مثال، مخارج بیمارستان و یا هزینه‌هایی که برای مداوای بیمار صرف‌شده و در نهایت مؤثر واقع نشده و منتهی به مرگ مجنی علیه شده، به عهده چه کسی

می‌باشد؟ آیا به عهده خانواده شخص آسیب‌دیده است؟ یا به عهده فرد خطاکاری است که دیه خود را پرداخت کرده و کیفر خود را دیده است؟ اگر چنین باشد، آیا این وجه اضافه بر وظیفه نیست؟ هم‌چنین اگر دیه جنبه کیفری داشته باشد و خطاکار عاقله ندارد یا عاقله او توانایی پرداخت دیه را ندارد و خود او هم قدرت پرداخت را ندارد، آیا حکم باز هم بر او مطابقت می‌کند؟ به‌نظر می‌رسد جواب این سؤال منفی باشد.

شبهات نظریه

ممکن است کسی بگوید درست است که عقلای امروز چنین توافقی نسبت به دیه عاقله ندارند، اما اولاً: عاقله از خاطی بسا ارث می‌برد و کسی که ارث می‌برد، در وقت زیان و خسارت هم باید پاسخ‌گو باشد. ثانیاً: خود آنان توافق ندارند، اما چون شرع چنین حکمی را بیان کرده، باید آن‌ها بپذیرند.

در پاسخ به شبهه اول، باید گفته شود: اولاً: همیشه ارثی نیست و همه طبقات در عرض هم ارث نمی‌برند تا دیه در برابر ارث باشد. ثانیاً: چه کسی گفته ارث انسان در برابر قبول خسارت است. در برابر روایات آمده، اما معارض با آن دسته از روایاتی است که اهل قبیله و عشیره و یا شهر و بوادی ذکر کرده است.

وانگهی در جایی که کسی به هر دلیلی ارث نمی‌برد، یا مثل ذمیان و یا اهل کل شهر؛ چنان‌که در روایت سلمه آمده است: «فَفُضَّ الدِّيَةَ عَلَى أَهْلِ الْمَوْصِلِ مِمَّنْ وُلِدَ وَ نَشَأَ بِهَا» یا کسانی که اقرار می‌کنند، با این‌که ارث می‌برند، باید قبول خسارت کنند و این خود دلیل بر این است که علت مسؤولیت عاقله ارث نیست تا کسانی بخواهند از این طریق توجیه کنند و الا باید در صورت اعتراف به خطا هم عاقله بپردازند؛ چون ارث می‌برند و این خود شاهد بر این است که وضع دیه عاقله به‌عنوان علت قبول مسؤولیت نیست. پذیرش جمعی و توافق ضمنی منشای قبول شده است، لذا در آنجا که اهل یک شهر است؛ مثلاً در روایت «سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ» در باره رجل اهل موصل می‌گوید: اگر قرابت و نزدیکی میان آن‌ها نبود، از اهالی شهر می‌گیرند: «وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ قَرَابَةٌ مِنْ قِبَلِ أَبِيهِ وَ لَا قَرَابَةٌ مِنْ قِبَلِ أُمِّهِ، فَفُضَّ الدِّيَةَ عَلَى أَهْلِ

الْمَوْصِلِ مِمَّنْ وُلِدَ وَ نَشَأَ بِهَا وَ لَا تُدْخِلَنَّ فِيهِمْ غَيْرَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ» که معلوم می‌شود، ملاک ارث نبوده است؛ زیرا مردم شهر وارث فرد نیستند؛ وگرنه معنا ندارد که بگوید: «وَ لَا تُدْخِلَنَّ فِيهِمْ غَيْرَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ».

در پاسخ به شبهه دوم اولاً: گفته می‌شود باید ثابت شود که این روایات وصف ابدی و دائمی دارند و افزون بر توافق عقلایی این حکم بیان شده تا حکم اسلام ابدی تلقی شود؛ در حالی که محتمل است، ملاک بیان، خود آیه باشد و این روایات وصف تاریخی دارند و شرایط و محیط قبیله‌ای و توافقات میان آنان در منطقه جزیرةالعرب بوده که با تغییر جغرافیایی؛ مثل ایران و مناطق اهل ذمه صورت دیگری پیدا کرده است و به‌مجرد شک در اطلاق حدیث و شک در مقام بیان‌بودن، نمی‌توان اطلاق ازمانی را جاری کرد.

ثانیاً: از برخی روایات استفاده می‌شود که معیار تعیین دیه عاقله همین توافق و قبول آن در میان مردم بوده است. مثلاً اهل ذمه با این‌که از همدیگر ارث می‌برند، باز حضرت در صحیح: أَبِی وَلَّادٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ امام صادق علیه السلام فرمود دیه متوجه خود آنان است و نه از میان افراد بیرون از آنان:

«لَيْسَ فِيمَا بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ فِيمَا يَجْنُونَ مِنْ قَتْلٍ أَوْ جِرَاحَةٍ إِنَّمَا يُؤْخَذُ ذَلِكَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَالٌ رَجَعَتِ الْجِنَايَةُ عَلَى إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّهُمْ يُؤَدُّونَ إِلَيْهِ الْجِزْيَةَ كَمَا يُؤَدِّي الْعَبْدُ الضَّرِيبَةَ إِلَى سَيِّدِهِ قَالَ وَ هُمْ مَمَالِيكُ لِلْإِمَامِ فَمَنْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ فَهُوَ حُرٌّ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص ۳۹۱).[1]

طبق این روایت، معاقله به این دلیل نفی شده که ظاهراً در میان آنان این توافق اعراب قبیله‌ای قبل از اسلام نبوده است و در صورت نداشتن به حکومت برگردانده می‌شود؛ زیرا آنان مالیات می‌پردازند و امروز هم که در همه حکومت‌ها این جریان مالیات جدای از خمس و زکات انجام می‌شود، این مسؤولیت در صورت نبودن بیمه وجود خواهد داشت. بنابراین، هیچ‌کدام از این شبهات کارساز

---

۱. «وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ وَ رَوَاهُ فِي الْعِلَلِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ» (طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، ص ۱۷؛ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۴۱؛ همو، *المقنع*، ج ۱، ص ۵۴۱).

برای بقای حکم عاقله در زمان فعلی نیست.

افزون بر این، در این زمینه حکم مشابهی نیز مطرح کرده‌اند که آن حکم عتق رقبه است و می‌گویند درست است که در حکم عتق رقبه، قیدی وجود ندارد که آن را به زمان و شرایط خاصی اختصاص دهد، اما مسلم است که این حکم مربوط به زمانی است که اساساً رقبه‌ای وجود داشته باشد. پس اگر اقتضای عصری مانند بسیاری از جوامع در عصر ما این باشد که رقبه وجود نداشته باشد، مسلماً حکم آن نیز منتفی است و این سخن هیچ منافاتی با «**حلال محمد حلال إلی یوم القیامة**» ندارد؛ زیرا هر حکمی تابع وجود موضوع خود در خارج می‌باشد. از سوی دیگر، باید به ملاک حکم نیز توجه شود که خود این بیان ملاک می‌تواند روشن‌گر تداوم حکم و یا عدم آن باشد.

کشف ملاک و جهت حکم

اکنون برای روشن‌شدن فلسفه امضای این حکم که پیش از اسلام بوده و امر تعبدی نبوده و عقلا به آن رسیده‌اند و شارع آن را تأیید کرده، باید ملاک جعل چنین حکمی را شناخت؟ آیا علت وضع دیه، تعیین کیفر برای عاملان جنایت‌های خطایی و شبه عمد است تا به‌واسطه آن، از این کار پیش‌گیری کند و مانع رواج چنین کارهایی شود و افراد مواظب باشند که مبادا خطا کنند، یا غرض شارع جبران خسارتی است که به صدمه‌دیده یا اولیای دم می‌رسد یا هردوی آن‌ها منظور است؟

طرح حکمت دیه عاقله در میان نویسندگان معاصر

بر اساس دیدگاه اکثر فقها، تشریع احکام اسلامی بر اساس مصالح و مفاسدی است که مورد نظر شارع بوده است و از مباحثی که درباره عاقله باید طرح شود، این‌که فلسفه دیه بر عاقله و کشف مصلحت این حکم غیر تعبدی چیست؟ در آغاز باید برای فهم ملاک به این شبهه توجه کرد که چرا تاوان قتلی را که دیگری مسبب آن بوده باید عاقله بپردازد؟ آیا اصل مسلم شخصی‌بودن مجازات که

می‌گوید: ﴿لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾ (انعام (۶): ۱۶۴)، هیچ‌کس بارکش و مسؤولیت کار خطای دیگری نیست، اینجا نادیده گرفته نشده است؟ آیا اصولاً روش‌های ادای حق و تحقق عدالت که شرع، مؤسس آن نبوده و در منابع تاریخی نقل شده، مستند به مصلحت و ملاکی نبوده است؟

در آغاز توجه به این نکته ضروری است که وقتی حکمی اجتماعی که قبل از اسلام وجود داشته و شارع آن را امضا کرده، باید بر اساس مصلحت و مفسده‌ای شناخته شده و معقول در عصر بوده باشد و نباید مصلحت پنهان داشته باشد. این مسلم است که پیش از اسلام، نوعی توافق و قرارداد اجتماعی بدون بیان رسمی و ثبت و ضبط بوده و از آنجا که در این روایات مرزبندی می‌شود که عاقله بوادی را اهل بوادی و عاقله شهری را اهل شهر می‌دهند و تسری جایز نیست، «إِذَا كَانَ الْقَاتِلُ قَرَوِيّاً، فَدِيَتَهُ مَا جَنَى به مِنَ الْقَرَوِيِّينَ»؛[1] یعنی اگر اتفاقات غیر عمدی در زندگی رخ می‌داد، تابع قبول و اتفاق عاقله همان منطقه و نه مناطق دیگر و روش برای جبران خسارت و پیش‌گیری از جرم منوط به قرارداد نانوشته آنان در نظر گرفته‌اند. به همین دلیل، امروز هم قبول مسؤولیت از سوی شرکت بیمه‌گذار تعیین محدوده می‌کند، در محدوده کارخانه، در محدوده کار یا رانندگی و یا در داخل کشور که این نشان‌گر طرفینی‌بودن تعهد و معقول‌بودن آن است.

به هرحال، در باره حکمت دیه عاقله، در میان مفسران و فقهای معاصر تحلیل‌های مختلفی در دفاع از این امضای حکم فقهی شده که شاید چهار حکمت را برای پرداخت دیه قتل خطایی با عاقله سرآمد این نکات دانست:

۱. همان‌طور که امروز فلسفه بیمه، مسؤولیت و تضامن متقابل برای کاهش فشار مشکلات بر خاطی و ضایع‌نشدن حق مجنی علیه است، در دیه عاقله در جوامع گذشته نیز همین فلسفه مسؤولیت قبیله و عشیره وابسته موجود است(مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۶). بنابراین، ضمان عاقله در آن عصر که دولت نقش کوچکی داشته، یا دولتی به معنای معهود نبوده، چنین نقشی ایفا می‌کرده و لذا شباهت فراوانی به عقد بیمه امروزی دارد. تفاوت آن تنها در این

۱. با تلخیص و نقل به معنا: (محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۲۹، ص ۳۹۳).

است که اگر ضمان عاقله، به اهالی شهر گسترش پیدا نکند، جنبه خانوادگی و خصوصی دارد، نه مانند بیمه که جنبه عمومی و قرارداد رسمی و مکتوب و برای تحفظ منافع و نوعی سوددهی برای کارگزار بیمه دارد.

۲. این ضمان در مواردی بسا در قبال با ارث است؛ یعنی اگر کسی در صورت فوت جانی ارث و منفعت می‌برد، حال که چنین مشکلی ایجاد شده، مسؤولیت دارد. خصوصاً آن‌که برخی از روایات به‌جای عاقله، تعبیر ورثه را به‌کار برده‌اند؛ مثل: «أَنَّ الدِّيَةَ عَلَى وَرَثَتِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص ۳۹۶). یا در روایت دیگر آمده است: «فَإِنْ كَانَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يَرِثُهُ لَهُ سَهْمٌ فِي الْكِتَابِ لَا يَحْجُبُهُ عَنْ مِيرَاثِهِ أَحَدٌ مِنْ قَرَابَتِهِ فَأَلْزِمُهُ الدِّيَةَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص ۳۹۳)؛ یعنی دیه بر عهده ورثه او، (جانی) است که این روایت ضمان عاقله را از مصادیق قاعده معروف (من له الغنم فعلیه الغرم) محسوب می‌کند؛ یعنی کسی که فایده (ارث) را می‌برد، باید خسارت (دیه) را نیز بپردازد؛ هرچند ممکن است از کسانی گرفته شود که با وجود طبقه اول در ارث، نوبت به آنان نرسد و یا این مسأله ارث تعلیل نباشد.

۳. پرداخت دیه از سوی عاقله، اثر بازدارندگی نیز دارد؛ زیرا وقتی اقوام بدانند که در قتل خطایی مسؤول پرداخت دیه هستند، همدیگر را به احتیاط دعوت می‌کنند. در حقیقت اخذ دیه از عاقله در جنایات خطایی و انعکاس آن در میان خانواده‌ها سبب می‌شود که همه به یکدیگر توصیه کنند که احتیاط‌های لازم را بنمایند و مراقب سهل‌انگاری در تمام زمینه‌ها باشند. بدون تردید این بازدارندگی اثر محسوس خواهد داشت.

۴. پرداخت دیه در قتل خطایی از سوی عاقله، موجب حفظ و احترام و ضایع‌نشدن خون مسلمان می‌شود؛ زیرا اگر پرداخت دیه به عهده عاقله نبود، ممکن بود در بسیاری از موارد، جانی توانایی پرداخت دیه را نداشته باشد و یا این‌که فرار کند و دسترسی به او میسر نباشد و خون مسلمان ضایع شود.

اما در باره حکمت اول که دیه عاقله، مسؤولیت و تضامن متقابل برای کاهش فشار مشکلات بر خاطی و ضایع‌نشدن حق مجنی علیه است، باید گفت که اگر آن شیوه امروز اجراپذیر نیست و یا همراه با مشکلاتی است که در موارد بسیار منجر

به پایمال‌شدن حق خانواده مقتول می‌گردد و غرض در روشی دیگر قابل اجرا است که خون و حق کسی ضایع نشود، به نکته روشی و کشف ملاک حکم کمک می‌کند و اگر در آن زمان قاعدتاً تعهد را رئیس قبیله و عشیره انجام می‌داد، امروز در غیاب آن نظم اجتماعی شرکت‌ها و مقررات تنظیم‌شده آن از سوی دولت‌ها در بیمه‌ها انجام می‌دهند و انتخاب دو رکن اصلی؛ یعنی بیمه‌گر و بیمه‌شونده تحقق می‌یابد. در این‌جا، اگر بخواهد دیه عاقله انجام شود، اساساً چنین تعهدی زبانی و ارتکازی را طرفین به یکدیگر نداده‌اند تا ملزم به تعهد آن باشند و بیمه خانوادگی لازمه‌اش آن است که عرف زندگی خانوادگی آن را اقتضا کند؛ در حالی که امروزه زندگی خانوادگی چنین چیزی را اقتضا نمی‌کند.

درباره حکمت دوم؛ یعنی ارث هم قبلاً توضیح داده شد و گفتیم ممکن است از کسانی گرفته شود که با وجود طبقه اول در ارث، نوبت به آنان نرسد و یا در این روایات مرزبندی فراتر از بستگان سببی و ذکور آنان می‌شود که مثلاً اگر از طبقه اناث هستند با این‌که ارث می‌برند، اما مسؤولیت ندارند و یا عاقله بوادی را اهل بوادی و عاقله شهری را اهل شهر می‌دهند و تسری جایز نیست، «إِذَا كَانَ الْقَاتِلُ قَرَوِيّاً، فَدِيَتَهُ مَا جَنَى به مِنَ الْقَرَوِيِّينَ»[1] که این می‌رساند ملاک جعل، نمی‌تواند ارث باشد و دیه در برابر ارث نیست و مسأله اعم از آن صورت است؛ یعنی اگر اتفاقات غیر عمدی در زندگی رخ می‌داد، تابع قبول و اتفاق عاقله همان منطقه و نه مناطق دیگر بود.

بنابراین، اشکالات تکیه بر ملاک ارث، اشکالات فراوانی دارد؛ مثلاً در قتل شبه عمد، همین فلسفه نمی‌تواند مستند برای ضامن‌بودن عاقله باشد. پس چطور در آنجا عاقله را ضامن ندانسته‌اند؟ و هم‌چنین در قتل خطایی که خود شخص اعتراف کند، یا در باره زنان خانواده، مگر همه ارث برای عاقله محسوب می‌شوند؛ قطعاً این‌گونه نیست؛ چون عاقله فقط شامل مردان می‌شود. پس چرا این مقابله در باره زنانی که از جانی ارث می‌برند، جاری نمی‌شود، خصوصاً این‌که همین حالت در باره قتل خطایی که از طریق اقرار ثابت شود، وجود دارد. پس چرا آنجا

۱. با تلخیص و نقل به معنا: (محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۲۹، ص ۳۹۳).

قائل به ضامن‌بودن عاقله نیستیم؟ لذا اگر نظر کسانی که ضمان عاقله را مقابل ارثی می‌دانند که از جانی می‌برد، صحیح باشد، منطقی آن است که هر فردی از افراد عاقله به همان اندازه سهم خود از ارث ضامن باشد؛ یعنی اگر جانی بمیرد، فردی که یک ششم از وی ارث می‌برد، این‌جا هم باید ضامن یک ششم دیه جانی باشد؛ در حالی که چنین نیست.

درباره حکمت سوم؛ یعنی نقش دیه عاقله در بازدارندگی از جرم و خطا؛ یعنی راننده در هنگام رانندگی احتیاط‌های بیش‌تری بکند، باید گفت که اتفاقاً اگر همه بدانند که در صورت ارتکاب جنایت، حتی با تذکر افراد خانواده در صورت خطا هم باید تاوان آن را دیگران بپردازند، این مورد بازدارندگی آن معلوم نیست، بیش‌تر از صورت تعهد بیمه‌ای باشد. کسی که ملزم به عقد قرارداد بیمه می‌شود، خصوصاً اگر در قانون تفاوتی میان بار اول و دوم و چندم گذشته شود، نیز نقش بازدارنده دارد و عواقب ناشی از آن وسیله کنترل خواهد شد. ازاین‌رو، بازدارندگی این حالت بیش از حالتی است که بیان شده است.

اما حکمت چهارم که به‌نظر می‌رسد، همین هم ملاک امضا بوده و پایه مهم برای وضع دیه عاقله فرض شده؛ زیرا در تمام روایات به‌صورت صریح و یا غیر صریح به این معنا اذعان شده است؛ یعنی ضایع‌نشدن خون مسلمان در روایات مطرح شده است. لذا باید گفت اگرچه پرداخت دیه با خود جانی هم باشد، باز هم خون مسلمان ضایع نمی‌گردد، اما چون گاه این غرامت سنگین است و در معرض طفره قرار می‌گیرد، با قرارداد بیمه این مسأله بهتر تضمین می‌شود و با فرض این‌که جانی فرار کند و در دسترس نباشد، اگر اموالی داشته باشد، دیه از بیمه و یا اموالش تأدیه می‌شود و اگر هیچ مالی نداشته باشد، مثل سایر دیون بر عهده‌اش می‌ماند تا به‌تدریج بپردازد و در نهایت، می‌توان راه دیگری برای پرداخت دیه چنین فردی که مقتضای زمان نیز همان باشد، در نظر گرفت.

پرسشی از ملاک نهایی جعل دیه عاقله

گفتیم مهم‌ترین ملاک برای وضع حکم دیه، تحفظ بر حق جنایت‌دیده با

مطمئن‌ترین راه برای جبران خسارت است و شارع از امضای این حکم، این مقصد و ملاک قابل دسترسی را در آن عصر در نظر گرفته است. در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا شارع تمهیدی در نظر گرفته که دیه در همه دوره‌های تاریخی جنبه جبرانی‌بودن خود را حفظ کند؟ هم‌چنین آیا شارع در باره دگرگونی ارزش اشیا و تحولات اقتصادی و هزینه‌های درمانی و معیشتی فرد خسارت‌دیده، راه‌کاری پیشنهاد کرده است تا خسارت او را جبران نماید؟

بدون شک، اگر ملاک جعل حکم، جبران خسارت باشد و ملاک جبران خسارت دست یافتنی و قابل تحصیل باشد، هم همین اصل کافی است؛ چنان‌که در روایات به آن تأکید شده است: «فَإِنَّهُ لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» (همان، ص ۳۹۵) و در روایت امیر مؤمنان آمده در نظام حکومتی که من هرگز خون مسلمانی را در هر صورت باطل نخواهم ساخت: «وَ لَا أُبْطِلُ دَمَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ». لذا این ملاک را باید مستند به نص کرد و به‌گونه‌ای به کلام خود شارع مرتبط نمود. در چنین مواردی نمی‌توان به حکمت و فلسفه کلی حکم تکیه کرد، بدون آن‌که از خود نصوص استناد شده باشد، بلکه باید مطمئن شویم، جبران خسارت در دیه مستند به نص و مستنبط از دستور شارع است.

نکته دیگری که در زمینه ملاک حکمِ دیه مطرح می‌شود، این است که اگر دیه جنبه تأمین خسارت داشته باشد، مسأله کیفر خطاکار مطرح است؛ به‌ویژه در جایی که خطای خاصی به‌طور مکرر از خطاکار سر بزند. به‌طور مثال، راننده‌ای در رانندگی دقت نمی‌کند، به همین علت، بارها تصادف کرده و به چندین نفر صدمه رسانده است، یا فردی سهل‌انگار است و در محیط کار دقت لازم را نمی‌کند و خطرات جانی می‌آفریند. حال آیا می‌توان افزون بر دیه، کیفری برای خطای او تعیین کرد؟ آیا قرآن نسبت به جعل این حکم نظری دارد؟ بدون شک، میان مسؤولیت حقوقی و کیفری باید تفکیک کرد. احکامی که پیش از اسلام سابقه داشته و در ظرف عرف و عادت و فرهنگ آن عصر، عمل می‌شده و اسلام به‌عنوان دینی واقع‌گرا آن‌ها را تأیید کرده است.

بنابراین، از آنجا که این نظام پرداختی دیه در زمان ما قابل اجرا نیست؛ برای

این‌که اساس و بنیان در این قانون وجود عاقله و خویشاوندانی است که دیه را تحمل کنند، ولی در زمان ما غالباً عاقله‌ای به این معنا که مسؤولیت بپذیرد، وجود ندارد و چنین روابط پیوسته و مسؤولیت‌شناسی عملی نیست و اگر بخواهد اجرا شود، با مشکلات بسیار و موجب ضایع‌شدن حق مجنی علیه می‌شود؛ چون زمانی عاقله وجود خارجی داشت که مردم نسب‌های خود را حفظ می‌کردند و به خویشاوندی اهمیت می‌دادند و خود را به قبایل و عشیره خودشان منتسب می‌کردند و افراد درجه دو و سه؛ مانند عمو و دایی و پسر عمو و پسرعمه روابط و ارتباط مسؤولیت‌شناسانه‌ای با هم داشتند و مسؤولیت ارتکازی عاقله، بدون ذکر آن مطرح بود؛ مانند خیار غبن و عیب که بدون ذکر آن در عقد ارتکازی است، ولی در جامعه کنونی این مطلب وجود خارجی ندارد، حتی افرادی که جد خودشان را بشناسند، اندک‌اند. لذا چاره‌ای نیست که یا دیه خطایی را بر خود جانی تحمیل کنیم و یا بگوییم دیه بر بیت‌المال است و یا روش‌های دیگری برای تأدیه حق، مانند نظام بیمه‌ای تعریف شود؛ چنان‌که در بسیاری از کشورها برای این مواقع تعریف کرده‌اند و از آنجا که ارجاع به شخص جانی بسا امکان‌پذیر نباشد؛ خصوصاً در خطاهای گسترده شرکتی و عمومی، در نتیجه موجب هدررفتن خون افراد می‌شود و همین‌طور تحمیل بر بیت‌المال هم موجب خالی‌شدن خزینه دولت می‌شود. پس بهتر این است که آن قانون عرفی قبل از اسلام، تبدیل به قانونی عرفی دیگر شود که دولت‌ها به‌جای قبایل، ناظر بر آن باشند و یک نظام بیمه مستقل و هم‌سو با کار و موقعیت شغلی؛ مثل کارگر، کارفرما، آژانس، راننده، خلبان، آتش‌نشان، پزشک و ده‌ها شغل در معرض خطا و آسیب وضع کند و مصرف آن را برای پرداخت دیه جنایت خطایی قرار دهد تا هم جانی با مبلغ اندک مسؤولیت را بپذیرد و متحمل دیه نشود و هم فشاری به بیت‌المال وارد نیآید. گاه مشکل این نوع خطاها وحشتناک است؛ مثلاً راننده اتوبوس در اثر غفلت تصادف می‌کند و بیش از ۴۰ مسافر را از بین می‌برد. خلبانی، در اثر خطای انسانی ۳۰۰ مسافر را به کام مرگ می‌برد، یا فردی بر اثر سهل‌انگاری موجب آتش‌سوزی در ساختمانی چندطبقه می‌شود و ده‌ها نفر را به

آتش می‌سپرد و خانواده‌هایی را داغدار و بی‌سرپرست می‌کند که عموماً چنین فردی نمی‌تواند پرداخت کند و پرداخت دولت هم بدون مسؤولیت خود شخص هم مقبول نیست و راه معقول آن‌که امروز عقلا چاره‌اندیشی کرده که همان بیمه است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، دیه عاقله روشی عقلایی در عصر نظام قبیله و مسؤولیت محدود جمعی و نوعی قرارداد ارتکازی بوده است. اگر در روایات به این موضوع صراحت ندارد، شواهدی بر این معنا وجود دارد که نشان می‌دهد در اصل مسؤولیت خاطی است و چون عاقله متکفل آن می‌شود، مسؤولیت دیه به آنان احاله داده شده است. حال اگر این روش امروز اجراپذیر نباشد و باعث ازبین‌رفتن حق اولیای دم شود، می‌توان از این روش به روش‌های دیگری که همین انتقال مسؤولیت را انجام می‌دهد، مراجعه کرد. نکته مهم و پاسخ به این شبهه که چگونه ما روایات عاقله را کنار می‌گذاریم با این‌که در ظاهر این روایات برای موقتی‌بودن و محدودبودن نیامده است، این است که چون در عصر نزول با این‌که این روش معمول بوده و مانعی برای ذکر آن نبوده در قرآن در اصل، مسؤولیت را متوجه خاطی کرده و دیه عاقله هم مطرح نشده است، وانگهی در بخش احکام اجتماعی (غیر تعبدی) این دسته از احکام تابع وجود ملاکات خودشان است که تأیید و امضای صاحب شریعت، به این معنا نیست که این حکم در این ظرف، قطعی و انحصاری و ابدی است، بلکه به این معناست که این روش در هنگامی که عهد و پیمان و قراردادی برای تضمین خطاهایی مرتکب جنایت نیست، این روش اشکالی ندارد. به‌طور مثال، اگر در فرهنگ جاهلی، روشی برای جبران خسارت در قتل‌های خطایی بوده که خانواده بزرگ قبیله آن را تأمین می‌کرده‌اند و نوعی تضمین برای هدرنرفتن خون یک انسان بی‌گناه است، دلیلی ندارد، این پذیرش ضمنی جامعه نفی شود و لذا اسلام این روش پسندیده را تأیید می‌کند و البته تأیید آن دلیل بر این نیست که روش‌های دیگر، برای جبران خسارت قتل‌های

خطایی غیر قابل جایگزین است. هر روشی؛ مانند صلح، ضمان جریره و ضمان ولاء و یا در امروز قراردادهای فردی و جمعی حقیقی و حقوقی که بتواند همین نقش را ایفا کند، مقبول است و ملاک برای جایگزینی اتخاذ روشی برای هدرنرفتن خون بی‌گناه است و چون امروز در میان عقلا جایگزین دیه عاقله از روشی دیگر استفاده شده، می‌توان برای جبران خسارت از روش بیمه استفاده کرد و آن راه را کنار گذارد. البته اگر است در آینده روش‌های دیگری از سوی عقلا ابداع شود که همین هدف را تأمین کند، باز مانعی ندارد.

منابع و مآخذ

۱. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۱۱ و ۱۵، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چ۳، ۱۴۱۴ ق.

۲. جزیری، عبد الرحمن و غروی، سید محمد و یاسر، مازح، **الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البیت**علیهم‌السلام، ج ۵، بیروت: دار الثقلین، ۱۴۱۹ ق.

۳. جوادعلی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، ج۵، بیروت: دارالعلم للملایین، چ۲، بی‌تا.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج ۲۹، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.

۵. محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ ق.

۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج ۱۵، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ ق.

۷. شیرازی، سید صادق حسینی، **التعلیقات علی شرائع الإسلام**، ج۲، قم: انتشارات استقلال، چ۶، ۱۴۲۵ق.

۸. صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**، ج۷، قم: فرهنگ اسلامی، چ ۲، ۱۴۰۶ ق.

۹. طباطبایی، محمدحسین، **ترجمه تفسیر المیزان**، ج۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه

قم، دفتر انتشارات اسلامی چ ۵، ۱۳۷۴.

۱۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **الخلاف**، ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.

۱۱. قرطبی، **الجامع لاحکام القرآن**، ج ۴، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ ق.

۱۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج ۴ و ۷، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ ق.

۱۳. فیروز آبادی، مجدالدین، **قاموس المحیط (سمحق)**.

۱۴. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، **القصاص علی ضوء القرآن و السنة**، ج ۲ و ۳، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ ق.

۱۵. مرعشی، سید محمدحسن، **دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام**، ج ۲، نشر میزان، ۱۳۷۹.

۱۶. مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، **دعائم الإسلام**، ج ۲، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، چ ۲، ۱۳۸۵ ق.

۱۷. مفید، محمّد بن محمد بن نعمان عکبری، **المسائل الصاغانیة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، **بحوث فقهیة هامة (المکارم)**، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۲ ق.

۱۹. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام**، ج ۴۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۲، ۱۳۶۵.

۲۰. فخر رازی، مفاتیح الغیب، دارالإحیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

واکاوی پرداخت دیه‌های متعدد به خاطر جنایت واحد[1]

چکیده

این مقاله نقد و واکاوی ماده ۵۴۴ قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۹۲ می‌باشد و در صدد اثبات جنایت از روی عمد یا خطا یا شبه عمد بر مجنی علیه واقع و مثلاً نخاع او قطع بشود و چند عضو از اعضای او از کار بیفتد در تمامی فرض‌ها حکم تعدد دیه نیست، بلکه در برخی از آنها یک دیه و پرستاری از مجنی علیه است و تعدد دیه در خطایی محض وجود ندارد.

واژگان کلیدی

دیه، متعدد وجنایت

---

۱. احمد عابدینی، استاد درس خارج حوزه علمیه اصفهان.

مقدمه

متن ماده ۵۴۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۲/۱ این است: «هرگاه در اثر یک یا چند رفتار، منافع متعدد زایل یا ناقص شود؛ مانند این‌که در اثر ضربه به سر، بینایی، شنوایی و عقل کسی از بین برود یا کم شود، هر یک دیه جداگانه دارد».

مثال روشن برای این ماده قانونی، رفتاری است که منجر به قطع نخاع از نزدیک گردن شود که در اثر آن دست و پا از کار می‌افتد، قدرت نگهداری ادرار و مدفوع از بین می‌رود، قدرت آمیزش جنسی و تولید فرزند از بین می‌رود و...، در اینجا آیا از نظر شرع و فقه شیعه، چندین دیه برای مجنی علیه به عهده جانی قرار داده شده است یا میان جنایت خطایی و عمدی تفاوت است؟

ظاهر این ماده این است که تفاوتی وجود ندارد. اما با رجوع به روایات و دلایل شرعی و عقلایی معلوم می‌شود چنین دیه سنگینی تنها بر عهده عامد است و جانی خطایی به دادن بیش از یک دیه معاف است؛ چون در بحث ضمان آمده است که هر فردی باید ضررهایی را که از او به دیگری رسیده، جبران کند. پس جانی موظف است مداوای این بیمار یا پرستاری او را در صورت عدم امکان مداوا به عهده بگیرد.

مباحثی که در ذیل می‌آید، حکم اولیه شرع و بدون درنظرگرفتن تعهدات بیمه است؛ زیرا ممکن است فردی جنایات متعدد خطایی خود را طبق قراردادی، بیمه کند. در اینجا شرکت بیمه موظف است بیمه را بپردازد؛ اگرچه مجنی علیه حق نداشته باشد آن را بگیرد.

دلالت روایات برحکم اولیه دیه

روایاتی که در این باب وجود دارد، یکی روایت ابی عبیده حذاء است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بِعَمُودِ فُسْطَاطٍ عَلَى رَأْسِهِ ضَرْبَةً وَاحِدَةً فَأَجَافَهُ حَتَّى وَصَلَتِ الضَّرْبَةُ

إِلَى الدِّمَاغِ فَذَهَبَ عَقْلُهُ. فَقَالَ: «إِنْ كَانَ الْمَضْرُوبُ لَا يَعْقِلُ مِنْهَا الصَّلَاةَ وَ لَا يَعْقِلُ مَا قَالَ وَ لَا مَا قِيلَ لَهُ فَإِنَّهُ يُنْتَظَرُ بِهِ سَنَةً فَإِنْ مَاتَ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ السَّنَةِ أُقِيدَ بِهِ ضَارِبُهُ وَ إِنْ لَمْ يَمُتْ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ السَّنَةِ وَ لَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهِ عَقْلُهُ أُغْرِمَ ضَارِبُهُ الدِّيَةَ فِي مَالِهِ لِذَهَابِ عَقْلِهِ [قُلْتُ لَهُ فَمَا تَرَى عَلَيْهِ فِي الشَّجَّةِ شَيْئاً؟. قَالَ:] لَا لِأَنَّهُ إِنَّمَا ضَرَبَهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً فَجَنَتِ الضَّرْبَةُ جِنَايَتَيْنِ فَأُلْزِمُهُ أَغْلَظَ الْجِنَايَتَيْنِ وَ هِيَ الدِّيَةُ وَلَوْ كَانَ ضَرَبَهُ ضَرْبَتَيْنِ فَجَنَتِ الضَّرْبَتَانِ جِنَايَتَيْنِ لَأَلْزَمْتُهُ جِنَايَةَ مَا جَنَتَا كَانَتَا مَا كَانَتَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِمَا الْمَوْتُ فَيُقَادَ بِهِ ضَارِبُهُ فَإِنْ ضَرَبَهُ ثَلَاثَ ضَرَبَاتٍ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ فَجَنَيْنَ ثَلَاثَ جِنَايَاتٍ أَلْزَمْتُهُ جِنَايَةَ مَا جَنَتِ الثَّلَاثُ ضَرَبَاتٍ كَائِنَةً مَا كَانَتْ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهَا الْمَوْتُ فَيُقَادَ بِهِ ضَارِبُهُ قَالَ وَ قَالَ فَإِنْ ضَرَبَهُ عَشْرَ ضَرَبَاتٍ فَجَنَيْنَ جِنَايَةً وَاحِدَةً أَلْزَمْتُهُ تِلْكَ الْجِنَايَةَ الَّتِي جَنَيْنَهَا الْعَشْرُ ضَرَبَاتٍ [كَائِنَةً مَا كَانَتْ]» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۷، ص۳۲۵).

سند این روایت خوب است و در فقه مورد عمل واقع شده است. در این روایت ضارب عمداً به سر مضروب زده و به همین دلیل، یک سال منتظر می‌ماند تا اگر مضروب مُرد، ضارب را قصاص کنند، ولی اگر نمرد ضارب تنها یک دیه می‌پردازد.

علت این‌که چیز بیشتری نمی‌پردازد، این است که ضارب بیش از یک ضربه نزده است و اگر ضربات متعدد زده بود، دیه‌های متعدد به عهده او می‌آمد. پس حکم به پرداخت دیه های متعدد مشروط به دو شرط است: ۱. عمدی بودن ضربه. ۲. متعددبودن ضربات.

روایت بعدی روایت ابراهیم بن عمر است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام قَالَ: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام فِي رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بِعَصاً فَذَهَبَ سَمْعُهُ وَ بَصَرُهُ وَ لِسَانُهُ وَ عَقْلُهُ وَ فَرْجُهُ وَ انْقَطَعَ جِمَاعُهُ وَ هُوَ حَيٌّ بِسِتِّ دِيَاتٍ» (همان).

لحن روایت به خوبی غیر خطایی‌بودن ضربات را می‌رساند؛ زیرا اسناد ضرب به ضارب، قصد داشتن او را می رساند. پس جنایتش از نوع خطای محض نیست. بنابراین، در اموری نظیر حوادث رانندگی که در آن قصد زدن به طرف مقابل

مطرح نیست، اثبات تعدد دیه به دلیل دیگری نیاز دارد و روایاتی که مثلاً برای چشم یک دیه، برای گوش یک دیه، برای بینی یک دیه، برای... یک دیه بیان کرده‌اند، نمی‌توانند دلیل بر تعدد دیه در مورد بحث ما باشند؛ زیرا بحث ما جایی است که با یک ضربه ناشی از یک تصادف، نخاع طرف قطع شده یا سرش ضربه دیده و چندین عضوش از کار افتاده است؛ در حالی که ظاهر آمدن روایت یا روایات در ابواب مختلف، ظهور در تعدد جنایات یا تعدد ضربات دارد.

از طرف دیگر، اگر برای جنایت خطایی ناشی از تصادف، قائل به تعدد دیه شویم، این قانون از سنخ قوانین جرم‌زا خواهد شد و نتیجه آن این می‌شود که اگر راننده ای از روی خطا با عابر پیاده تصادف کرد و احتمال داد که او ضربه مغزی یا قطع نخاعی شده است و در چنین حالتی چندین دیه به عهده او می‌آید، نفسش او را وسوسه می‌کند که برای رهایی از چنین مشکل بزرگ، با صحنه‌سازی، دوباره عمداً او را با حرکت دیگری بکشد یا به گونه ای مرموز در رساندن او به بیمارستان تعلل کند تا بمیرد؛ در حالی که قانون خوب نباید تحریک گر به سوی جرم باشد، بلکه اساساً قانون نوشته می‌شود تا از جرم جلوگیری کند و در صورت تخلف عمدی و تحقق یافتن جرم، مجرم را مجازات می‌کنند تا جرمی تحقق نیابد، آنگاه اگر قانونی جرم‌زا بود، خودش دلیل بطلان خودش خواهد بود.

در کتاب‌های فقهی نیز فقیهان در جاهای مختلفی که روایت وجود ندارد، تلاش می‌کنند دو دیه بر یک مجرم یا بر یک جرم ثابت نشود که در ذیل به برخی از آن عبارات اشاره می‌شود.

اشکال و پاسخ آن

یک انسان قطع نخاعی هزینه‌های فراوانی دارد که باید جبران شود. یک فرد در خانواده تا زمانی که موجود است، افراد خانواده از وجود او بهره می‌برند و وقتی کشته شد، دیه‌ای که به خانواده متوفی پرداخت می‌شود، جبران فقدان اوست. اما فرد قطع نخاعی از نظر مفیدبودن، وجود و عدم وجودش یکسان است. پس باید برای او دیه پرداخت، ولی از جنبه بیماربودن هزینه‌های فراوانی دارد که شاید از

چند دیه بیشتر شود. بنابراین، تعدد دیه برای قطع نخاعی عملی عادلانه است.

در اتلاف عمدی یا غیر عمدیِ اشیا و حیوانات، دلایل اثبات‌کننده ضمان دلالت می‌کند که اگر بتوان عین را ترمیم کرد و به صاحبش تحویل داد، بر هر چیز دیگری مقدم است و اگر سالم‌سازی ممکن نبود و چیز تلف‌شده از اشیا، دارای مثل است، تهیه مثل بر پرداخت قیمت مقدم است و در صورت فقدان مثل، نوبت به قیمت می‌رسد. بنابراین، اگر کسی شیشه لامپ ماشین یا پای الاغ کسی را شکست و امکان اصلاح یا معالجه آن وجود داشت، بر هر چیز دیگری مقدم است و باید آن را اصلاح یا معالجه کرد و به مالکش تحویل داد و اولاً و بالذات همین واجب است. حال آیا این وجوب در تمامی صورت‌هاست، حتی در صورت اجحافی‌بودن هزینه تعمیر یا در صورت اجحافی‌بودن، نوبت به مثل می‌رسد؟ مثلاً اگر تعویض شیشه لامپ دو برابر قیمت تعویض کل لامپ باشد، آیا باز تعمیر بر تعویض مقدم است یا در این صورت، نوبت به مثل یا قیمت می رسد یا میان عمد و خطا، یا غاصب و غیر غاصب تفصیل است و در صورت عمدی یا غاصب‌بودن، در صورت خواست صاحب مال، غاصب باید، ولو با دو یا سه برابر قیمت مال معیوب تعمیر شود و عین تحویل شود و تنها در صورت تعذر محض، نوبت به مثل می‌رسد و در صورت غیر عمد یا غیر مقصربودن مُتلف، زیادتربودن قیمت تعمیر از تعویض، مجوز تعویض است؟ اینها مباحثی است که در ضمان مطرح است.

ولی در انسان قیمت مطرح نیست، بلکه دیه مطرح است و در زمانی که دیه قرار داده شد، دیه مبلغ بسیار بالایی بود و هزینه‌های درمان‌های ممکن در آن زمان نسبت به دیه، بسیار ناچیز بود؛ به‌گونه‌ای که شاید هزینه‌های درمان به یک دهم دیه هم نمی‌رسیده است و امور معالجه‌پذیر معمولاً دیه ندارد، بلکه حکومت و یا ارش در آنها مطرح است. به عبارت روشن‌تر، در انسان نیز اگر عرفاً تعمیر، معالجه، درمان و اصلاح ممکن باشد، مسلماً بر هر چیز دیگری مقدم است و هزینه‌های آن به عهده جانی است، ولی اگر ممکن نبود یا ضربات بر سر بود که ضررهای مغزی آن به راحتی قابل محاسبه و قابل تعمیر نمی‌باشد، نوبت به دیه می‌رسد با این حساب معلوم می‌شود دیه برای خانواده مقتول یا مجنی علیه،

جبرات خسارت است؛ اگرچه برای قاتل نام‌های مختلفی به خود بگیرد. در این صورت، اگر فرد جوانی قطع نخاعی شد و به طور متعارف، زنده ماند و هزینه نگهداری او بیش از چند دیه باشد، این هزینه‌ها به عهده جانی است، ولو جنایت خطایی باشد؛ زیرا جنایت منتسب به اوست و این هزینه‌ها نباید بر مجنی‌علیه تحمیل شود. اما لزوم پرداخت این هزینه‌ها در این فرض، مجوِّز اثبات چندین دیه در همه جا نیست؛ چون تجویز چندین دیه نیازمند دلیل شرعی است که چنین دلیلی یافت نشد و روایات، ضرب عمدی و متعدد را شرط پرداخت دیه‌های متعدد دانسته‌اند که در مورد تصادف منجر به قطع نخاع که در کشور ما به وفور اتفاق می‌افتد، نه ضرب متعدد است و نه عمدی در کار است و فرضِ این‌که عمد نباشد و ضربات متعدد باشد، دور از ذهن است و اتفاق افتادنش بعید می‌نماید و فرض این‌که ضربات متعدد و عمدی باشد، همان است که در متن روایات گذشت.

اشکال و پاسخ آن

اصل، عدم تداخل است و طبق آن باید دیه‌های متعدد پرداخت شود و تفاوتی میان یک ضربه و چند ضربه و میان ضارب واحد و ضارب‌های متعدد و میان عمد و خطا نمی‌باشد.

اصل عدم تداخل، اصلی عقلایی است و باید دید عقلا کجا آن را جاری می‌کنند؟ و باز معلوم شود که در آن محدوده شرع نیز اشکالی نکرده است. موارد یقینی این اصل، جایی است که ضارب‌ها متعدد باشند و یا یک ضارب باشد و ضربات متعدد باشد و پس از هر ضربه، دیه آن گرفته شود، اما اگر ضربات پشت سر یکدیگر بود، می‌توان برای روایات قبلی دو حالت تصور کرد: یکی این که مضروب بمیرد، در این صورت، اولیای مقتول می‌توانند ضارب را به عنوان قاتل عمدی قصاص کنند یا بر مبلغی اعم از دیه یا کمتر و بیشتر از آن توافق کنند و فرض دیگر این‌که مضروب نمیرد و چندین عضوش از کار بیفتد که در این فرض، روایات چندین دیه را اثبات کردند و اصل عدم تداخل نیز بر همین دلالت دارد. اما بحث ما فعلاً این است که با یک ضربه، مثل تصادف، نخاع فردی قطع شود و

اعضای متعددی از کار بیفتد؛ یعنی یک سبب، موجب مسببات متعددی شود. پس اسباب متعددی نبوده تا تداخل کند یا نکند، بلکه یک سبب به نام تصادف یا قطع نخاع، محرومیت‌های فراوان یا مسببات فراوانی را به همراه داشته است که اگر بالاترین و بدترین صورت‌های آن؛ یعنی ازکارافتادن تمامی اعضا که همان مردن مجنی علیه است، اتفاق می‌افتاد، تنها یک دیه داشت و اگر یک عضو از کار می افتاد، آن هم یک دیه داشت. حال آیا وقتی چند عضو از کار افتاد، چند دیه دارد یا اکنون که بالاترین صورت اتفاق نیفتاده است، باز همان یک دیه را دارد؟ به نظر می‌رسد مورد ما از موارد شبهه مصداقیه عام است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه صحیح نیست. پس می‌گوییم تداخلی در کار نیست و دیه‌های متعددی در کار نیست. البته چون نمرده است تا دیه فقط جبران خسارت باشد و تنها یک عضو از کار نیفتاده تا طبق نص بر یک دیه حکم شود و مسلماً بر تنها یک دیه هم اکتفا نمی‌شود؛ زیرا به طور قطع کسی که چند عضوش از کار افتاده نمی‌تواند امور خود را اداره کند و نیازمند کمک دیگران است، هزینه‌های نگهداری چنین مجروحی به عهده جانی گذاشته می شود که تحمل آن امری عقلایی است؛ چون جبران ضررهای مجنی علیه به عهده جانی است، اما دلیلی بر ایجاب چندین دیه بر او وجود ندارد.

خلاصه کلام این‌که اگر با دید تعبد و تسلیم محض به روایات بنگریم، برای یک ضربه خطایی که چند عضو را از کار انداخته و مجنی علیه زنده مانده است، روایات ساکت است و اصل برائت بیش از یک دیه را نفی می‌کند و آیه یا روایت یا قاعده فقهی یا اصولی تعدد دیات را در این مورد اثبات نمی‌کند و ماده ۵۴۴ باید اصلاح شود و اگر از دید عقلایی وارد شویم، چون برای مرگ با یک ضربه عمدی حکمی وجود دارد و آن قصاص است و برای نابودشدن یک عضو از دید نص، یک دیه وجود دارد و برای میراندن خطایی نیز یک دیه وجود دارد. حالت متوسط این دو باید متوسط باشد. بنابراین، اگر نمرد و اعضای متعددش از کار افتاد، وجوب پرداختن یک دیه و هزینه‌های نگهداری او عادلانه است.

این روند که در نبود نص، امور عقلایی رعایت می‌شود، در بحث دیات

نمونه‌های فراوان دارد که به برخی اشاره می‌شود.

۱. در روایات برای دو دست یک دیه و برای یک دست نصف دیه قرار داده شده است؛ حال اگر تنها پنج انگشت قطع شود یا دست از مچ قطع شود یا دست از آرنج یا کتف قطع شود، دیه همین مقدار است؛ البته در برخی از موارد حکومت هم هست، ولی مقدار آن هرگز به دیه نمی‌رسد تا گفته شود برای دست‌ها دو دیه پرداخت شده است؛ یعنی پنج انگشت تنها نصف دیه آن فرد را دارد و قطع دست سالم او از مچ نیز همین مقدار از دیه را دارد و قطع دست سالم او از بازو دیه دارد و طبق قول اکثر، حکومت نیز دارد و قطع دست سالم از کتف نیز دیه و حکومت دارد، ولی مقدار حکومتش در این صورت، از مورد قبلی بیشتر است، ولی هیچ‌گاه مبلغ حکومت به دیه نمی‌رسد (حلی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص۲۶۷؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج۴۳، ص۲۴۶ـ۲۴۵). اما اگر کسی دستی را از مچ قطع کرد و دیگری یا همان فرد در زمان دیگر دست مقطوع را از آرنج قطع کرد، دیه دوم مطابق با دیه اول به عهده قاطع و به نفع مقطوع تعلق می‌گیرد و اگر سومی آن دست ناقص را از کتف قطع کرد، دیه سومی بدهکار می‌شود (حلی، ۱۴۲۰ ق، ج۴، ص۲۶۷؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج۴۳، ص۲۵۱). پس قطع یک عضو با یک ضربه، تنها یک دیه دارد و در برخی فروض مقداری اضافه با عنوان حکومت دارد، ولی قطع همان عضو در سه مرحله، سه تا از آن دیه را دارد. قطع پا یا پاها نیز همین طور است. در آوردن چشم‌ها نیز همین‌گونه است. اگر کسی با در آوردن چشم‌ها از حدقه موجب کوری مجنی‌علیه شد، تنها یک دیه انسان بدهکار است و اگر تنها بینایی او را گرفت و چشم‌ها در حدقه بود، باز یک دیه بدهکار است (حلی، ۱۴۲۰ ق، ج۴، ص۲۷۳؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج۴۳، ص۳۰۱). حال اگر چشمان فرد کور را این فرد یا دیگری از حدقه درآود، اختلافی است. طبق مشهور یک سوم دیه دارد و اگر قول به دیه هم وجود داشته باشد، به دلیل تعدد جنایات است. پس اگر فردی با یک ضربه، دو یا چند خسارت به یک فرد زد، تنها یک دیه بدهکار است و اگر مقدار حکومت در برخی فروض باشد، مقدار آن به‌گونه‌ای نیست که میزان پرداختی به دو دیه برسد.

نتیجه گیری

این مقاله در پی نقد ماده ۵۴۴ قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۹۲ می‌باشد و در صدد اثبات این است که اگر جنایت از روی عمد یا خطا یا شبه عمد بر مجنیٌ‌علیه واقع شده و مثلاً قطع نخاع بشود و چند عضو از اعضای او از کار بیفتد؛ در تمامی فرض‌ها حکم تعدد دیه نیست، بلکه در برخی از آنها یک دیه و پرستاری از مجنیٌ‌علیه است و تعدد دیه در خطایی محض وجود ندارد.

اگر با دید تعبد و تسلیم محض با روایات روبرو شویم، در اثر یک ضربه خطایی که چند عضو را از کار انداخته و مجنیٌ‌علیه زنده مانده باشد، روایات ساکت است، در اینجا اصل برائت بیش از یک دیه را نفی می‌کند و آیه یا روایت یا قاعده فقهی یا اصولی تعدد دیات در این مورد وجود ندارد و ماده ۵۴۴ باید اصلاح شود و اگر با نگاه عقلایی به مسئله ورود کنیم، چون برای مرگ با یک ضربه عمدی حکمی وجود دارد که آن قصاص است و برای نابودشدن یک عضو از دید نص، یک دیه وجود دارد و برای کشتن خطایی نیز یک دیه وجود دارد؛ بنابراین، اگر فرد در اثر ضرب فوت نکند اعضای متعددش بدنش از کار افتاده باشد، وجوب پرداختن یک دیه و هزینه‌های نگهداری او حکم عادلانه می‌باشد.

منابع و مآخذ

۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط- الحدیثة)**، چاپ چهارم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۵، ۱۳۶۳.

۳. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام**، ج ۴۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۵.

ضرورت برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان در نظام اسلامی[1]

چکیده

در حالی که فقهای فریقین اتفاق نظر دارند که دیه مسلمان هزار دینـار یـا ده هزار درهم یا صد شتر و... می‌باشد، اما در مورد دیه غیر مسلمان اختلاف کرده‌اند. برخی دیه آنان را برابر با دیه مسلمان می‌دانند و برخی تا هشتـصد درهـم پـایین آورده‌اند.

گرچه مقدار دیه در آیات قرآن تعیین نگردیده است، اما در برخی روایات، دیـه غیر مسلمان را کم‌تر از مسلمان دانسته‌اند. سه دسته روایت که منشأ سه دیـدگاه در میان فقیهان شیعه شده است، وجود دارد که فقها برای جمع میان آنها راه‌های گوناگونی را طی کرده‌اند.

۱. سید ابوالفضل موسویان، عضو هیأت علمی دانشگاه مفید قم.

در این مقال، پس از بیان دیدگاه‌ها و نقل روایات، به بررسی سه نظریه خواهیم پرداخت و در پایان بر این اساس که نظام شهری کنونی، نظام ملت ـ دولت است و شهروندان دارای حقوقی برابر هستند با نظام قبیله‌ای پیشین که هر کس تابع مقررات قبیله بود، کاملاً متفاوت است و روایات تساوی دیه ناظر به این گونه روابط می‌باشد.

واژگان کلیدی

دیه، دیه غیر مسلمان، دیه در جاهلیت

مقدمه

دیه مقدار معینی از مال است و نوعی از مجازات به حساب می‌آید، اما به خزانه دولت داخل نمی‌شود و به «مجنی علیه» تعلق می‌گیرد. به همین جهت، دیه با خسارت شباهت بیش‌تری پیدا می‌کند. خصوصاً این‌که دیه به حسب میزان صدمه وارده و هم‌چنین تعهد یا عدم تعهد جانی در ایراد صدمه متفاوت است.

فقهای امامیه و اهل سنت، متفقند که دیه مسلمان هزار دینار یا ده هزار درهم یا صد شتر و... می‌باشد، اما در مورد دیه غیر مسلمان اختلاف نظر دارند. مشهور فقهای شیعه ـ به‌جز چند نفر ـ قائلند دیه غیر مسلمان هشتصد درهم است و فقهای عامه نیز در این مسأله دیدگاه‌های مختلفی دارند.

برای بررسی موضوع، نخست به آرا و نظرات فقهای فریقین اشاره می‌کنیم، سپس ادله فقهای شیعه را مورد توجه و بررسی قرار می‌دهیم.

دیدگاه فقهای اهل سنت در مورد دیه غیر مسلمانان

فقیهان اهل سنت در مورد یهودی و نصرانی ۴ قول دارند:

«شافعیه» دیه یهودی و نصرانی و معاهد و مستأمن را ثلث دیه مسلمان می‌دانند، اما دیه مجوسی و خورشیدپرست و ماه‌پرست و بی‌دینان و... را که در پناه دولت اسلامی هستند، هشتصد درهم می‌دانند (جزیری، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۷۰).

«مالکیه» بر این باورند که دیه یهودی و نصرانی؛ چه عمد و چه خطا، نصف دیه مسلمان است. اما مجوسی و مرتد، هشتصد درهم می‌باشد (همان، ص ۳۷۱).

«حنبلی‌ها» دیه یهودی و نصرانی را که عمداً به قتل رسیده‌اند، برابر با مسلمان می‌دانند و اگر قتل خطایی باشد، نصف دیه مسلمان است و دیه مجوسی را هشتصد درهم می‌دانند (جزیری، بی‌تا، ج ۵، ص۳۷۲؛ ابن قدامه، ۱۴۰۳ ق، ج ۹، ص۵۲۷).

«حنفیه» معتقدند دیه مسلمان و ذمی برابر است؛ چه عمدی باشد و چه خطا (جزیری؛ بی‌تا، ج ۵، ص۳۷۱؛ ابی حنیفه، ۱۴۱۵ ق، ص۴۶). «ابن مسعود» از صحابه، «زهری» از تابعین و «ثوری» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۲۶۴). همچنین «علقمه»، «مجاهد»، «شعبی» و «نخعی» همین نظریه را داشته‌اند (ابن قدامه، ۱۴۰۳ ق، ج ۹، ص۵۲۷).

برخی نظرات آنان را در این سه نظریه خلاصه کرده‌اند:

۱. ابوحنیفه دیه ذمی و مستأمن را مانند دیه مسلمان می‌داند.
۲. مالکیه و حنابله دیه کتابی (یهود و نصاری) و معاهد و مستأمن را نصف دیه مسلمان می‌دانند.
۳. شافعیه دیه یهودی، نصرانی، معاهد و مستأمن را ثلث دیه مسلمان دانسته است (زحیلی، ۱۴۶۹ ق، ج۷، ص۵۷۱۶).

در مورد مجوس، نظرات مختلفی دارند. اکثر آنان؛ مانند «عمر»، «عثمان»، «ابن مسعود»، «سعیدبن مسیب»، «سلیمان بن یسار»، «عطاء»، «عکرمه»، «حسن»، «مالک»، «شافعی» و «اسحاق»، قائل به هشتصد درهم دیه هستند و «عمربن عبدالعزیز» دیه آنان را نصف می‌داند و «نخعی»، «شعبی» و «حنفیه» دیه آنان را برابر با مسلمان می‌دانند (همان).

دیدگاه فقهای شیعه در مورد دیه غیر مسلمانان

«صاحب جواهر الکلام» نظر مشهور فقیهان شیعه را چنین بیان کرده است:

«دیه ذمی آزاده [اعم از یهودی، مسیحی، مجوسی و معاهد] هشتصد درهم

است و در میان فقیهان شیعه در این مورد اختلاف نظر قابل توجهی وجود ندارد. بلکه در کتب «خلاف» و «انتصار» و «غنیه» و «کنزالعرفان» بر این نظر ادعای اجماع شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج۴۳، ص۳۸).

در عین حال، دیدگاه‌های دیگری در بین شیعه وجود دارد از جمله «شیخ صدوق» در کتاب «من لایحضره الفقیه» با توجه به اختلاف روایات معتقد است: «اختلاف روایات برای این است که افراد ذمی مختلفند. لذا اگر ذمی به همه مقررات ذمه پایبند بوده، دیه او چهارهزار درهم است، ولی هرگاه امام به وی پناه داده باشد و در عقد و عهد و ذمه او باشد و به پیمانها متعهد و پایبند باشد، دیه او برابر با دیه مسلمان است، ولی اگر رعایت پیمان ذمه را نکرده باشد، دیه هر کدام از آن‌ها اعم از یهودی، نصرانی و مجوسی هشتصد درهم است (صدوق، ۱۳۹۰ق، ج۴، ص۱۲۲).

هم‌چنین «ابن جنید» معتقد است که فقط دیه اهل کتاب که در ذمه پیامبرﷺ بوده و به تعهدات عمل کردند، چهارصد دینار یا چهارهزار درهم می‌باشد و بقیه هشتصد درهم است (علامه حلی، ۱۳۷۱، ج۹، ص۴۴۵).

بنابراین، فقهای شیعه از هشتصد درهم و چهارهزار درهم تا برابر با دیه مسلمان گفته‌اند.

ادله فقهای شیعه

مهم‌ترین دلیل فقها، روایاتی است که بر رأی مورد نظرشان دلالت دارند و اگر بعضاً به اجماع نیز تمسک شده از آنجا که مستند آنان روایات است، آن اجماع مدرکی است و نمی‌تواند دلیل مستقلی شمرده شود. لذا به بررسی روایات می‌پردازیم.

روایات

روایات باب را می‌توان با توجه به نظریات، به سه دسته تقسیم کرد. روایات هشتصد درهم، روایاتی که تفاوت بین ذمیان گذاشته است و روایاتی که به تساوی دیه دلالت دارند:

۱. روایات هشتصد درهم

این روایات که هم در باره ذمی و هم اهل کتاب؛ اعم از یهودی، نصرانی و مجوسی می‌باشد، عبارتند از:

عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج۲۹، ص۲۱۷)؛ ابن مسکان می‌گوید، امام صادق عليه السلام فرمود: دیه یهودی و نصرانی و مجوسی هشتصد درهم است.

مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: «دِيَةُ الذِّمِّيِّ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ» (همان، ص۲۱۸)؛ محمدبن قیس می‌گوید، امام باقر عليه السلام فرمود: دیه ذمی هشتصد درهم است.

عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ دِيَةِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ كَمْ هِيَ سَوَاءٌ؟ قَالَ: «ثَمَانُمِائَةِ ثَمَانُمِائَةٍ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ» (همان، ص۲۱۹)؛ علی بن جعفر می‌گوید از برادرم امام کاظم عليه السلام درباره یهودی و نصرانی و مجوسی پرسیدم آیا دیه آنان برابر است؟ فرمود: هر کدام از آنان دیه‌اش هشتصد درهم است.

عَنْ لَيْثٍ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ دِيَةِ النَّصْرَانِيِّ وَ الْيَهُودِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ فَقَالَ: «دِيَتُهُمْ جَمِيعاً سَوَاءٌ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ» (همان)؛ لیث مرادی می‌گوید از امام صادق عليه السلام از دیه نصرانی و یهودی و مجوسی سؤال کردم، فرمود: دیه همه اینان برابر است؛ هشتصد درهم، هشتصد درهم.

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ دِيَةِ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسِ قَالَ: «هُمْ سَوَاءٌ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ [قُلْتُ: إِنْ أُخِذُوا فِي بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ- وَ هُمْ يَعْمَلُونَ الْفَاحِشَةَ أَيُقَامُ عَلَيْهِمُ الْحَدُّ؟ قَالَ:] نَعَمْ يُحْكَمُ فِيهِمْ بِأَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ» (همان)؛ ابی بصیر می‌گوید از امام صادق عليه السلام در باره دیه یهودی و مسیحی و مجوسی پرسیدم فرمود: دیه آنان برابر است؛ هشتصد درهم. گفتم: اگر آنان در شهرهای مسلمان‌نشین در حال ارتکاب کارهای

ناشایست دستگیر شوند، آیا حد بر آنان جاری می‌شود؟ فرمود: آری، احکام مسلمانان بر آنان اجرا می‌گردد.

عن سماعه بن مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «بَعَثَ النَّبِيُّ صلى الله عليه و آله خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى الْبَحْرَيْنِ فَأَصَابَ بِهَا دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسِ فَكَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه و آله إِنِّي أَصَبْتُ دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى فَوَدَيْتُهُمْ ثَمَانِمَائَةِ دِرْهَمٍ ثَمَانِمَائَةٍ وَ أَصَبْتُ دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْمَجُوسِ وَ لَمْ تَكُنْ عَهِدْتَ إِلَيَّ فِيهِمْ عَهْداً فَكَتَبَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه و آله أَنَّ دِيَتَهُمْ مِثْلُ دِيَةِ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ قَالَ إِنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ» (همان)؛ سماعة بن مهران نقل می‌کند که امام صادق عليه السلام فرمود: پیامبر صلى الله عليه و آله خالد بن ولید را به سمت بحرین فرستاد و در آنجا خون گروهی از یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان را بر زمین ریخت. آن گاه به پیامبر صلى الله عليه و آله نامه نوشت که گروهی از یهودیان و مسیحیان را کشتم و به هر کدام هشتصد درهم دیه دادم و نسبت به زرتشتیان ـ که خون آنان را ریختم ـ از طرف شما دستوری نداشتم. پیامبر صلى الله عليه و آله در پاسخ نوشتند: دیه آنان مانند دیه یهود و نصاری است و فرمود: آنان اهل کتاب می‌باشند.

عَنْ لَيْثٍ الْمُرَادِيِّ وَ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ، جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ (ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ)» (همان)؛ لیث مرادی و عبد الاعلی نقل می‌کنند که امام صادق عليه السلام فرمود: دیه یهودی و مسیحی هشتصد درهم است.

دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ الْيَهُودِيَّ أَوِ النَّصْرَانِيَّ أُدِّبَ أَدَباً بَلِيغاً وَ غُرِّمَ دِيَتَهُ وَ هِيَ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ» (نوری، ۱۴۰۷ق، ج۱۸، ص۳۰۴)؛ دعائم الاسلام از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که فرمود: هرگاه مسلمانی، یهودی یا مسیحی را بکشد، به شدت تأدیب می‌شود و باید دیه او را بپردازد و آن هشتصد درهم است.

همان‌طور که ملاحظه شد، این روایات در باره یهودی، مسیحی، مجوسی و ذمی است. ظاهراً غیر از ذمی که در پناه اسلام است، در مورد اهل کتاب مقید به

بودن در جامعه اسلامی نبود و چه بسا بتوان از مفهوم دو روایت «ابوبصیر» و «سماعه» اطلاق فهمید که در هر جا باشند؛ چه در جامعه اسلامی و چه در بیرون از جامعه اسلامی، ولو معاهد نباشند، دیه آنان هشتصد درهم است.

برخی از روایات فوق صحیحه است.

۲. روایات تفاوت بین ذمیان

چند روایت به این مضمون وجود دارد که دیه غیر مسلمانان را چهار هزار درهم و هشتصد درهم می‌داند:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: «رُوِيَ أَنَّ دِيَةَ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ لِأَنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ»؛ (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۱۲۲)؛ روایت شده است که دیه یهودی، مسیحی و مجوسی چهارهزار درهم است؛ زیرا آنان اهل کتاب هستند.

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ دِيَةُ الْمَجُوسِيِّ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ [وَ قَالَ أَيْضاً] إِنَّ لِلْمَجُوسِ كِتَاباً يُقَالُ لَهُ جَامَاسُ»؛ (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۰، ص ۱۸۷)؛ ابی بصیر از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که فرمود: دیه یهودی و مسیحی چهارهزار درهم است و دیه زرتشتی هشتصد درهم و نیز فرمود: مجوس دارای کتاب هستند که به آن جاماس می‌گویند.

در این دو روایت تعارضی در مورد مجوسی وجود دارد. در روایت اول تفاوتی بین مجوسی با یهودی و مسیحی وجود ندارد، اما در روایت دوم دیه آنان متفاوت اعلام شده است.

البته این دو روایت از نظر سند ضعیف می‌باشند.

۳. روایات تساوی دیه

در چند روایت، دیه غیر مسلمان برابر با دیه مسلمان دانسته شده است. این روایات عبارتند از:

عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ دِيَةُ الْمُسْلِمِ» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج۲۹، ص۲۲۱)؛ ابان بن تغلب می‌گوید امام صادق علیه السلام فرمود: دیه یهودی و مسیحی و زرتشتی همان دیه مسلمان است.

عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ مِثْلُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ» (نوری، ۱۴۰۷ق، ج۱۸، ص۳۰۵)؛ امام صادق علیه السلام از پدرانشان، از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کنند که فرمودند: دیه یهودی و نصرانی مانند دیه مسلمان است.

عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ أَعْطَاهُ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله ذِمَّةً فَدِيَتُهُ كَامِلَةٌ. [قَالَ زُرَارَةُ: فَهَؤُلَاءِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام:] وَ هَؤُلَاءِ مَنْ أَعْطَاهُمْ ذِمَّةً» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج۲۹، ص۲۲۱)؛ زراره از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: هر کس پیامبر صلی الله علیه و آله ذمه‌اش را پذیرفته باشد، دیه‌اش کامل است. زراره می‌گوید: پرسیدم: کافران امروز چطور؟ فرمود: چه کسی [یا کسی که] به اینان ذمه داده است.

عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ مُسْلِمٍ قَتَلَ ذِمِّيّاً فَقَالَ: «هَذَا شَيْءٌ شَدِيدٌ لَا يَحْتَمِلُهُ النَّاسُ فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَةَ الْمُسْلِمِ حَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْ قَتْلِ الذِّمِّيِّ ثُمَّ قَالَ لَوْ أَنَّ مُسْلِماً غَضِبَ عَلَى ذِمِّيٍّ فَأَرَادَ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ يَأْخُذَ أَرْضَهُ وَ يُؤَدِّيَ إِلَى أَهْلِهِ ثَمَانِمَائَةِ دِرْهَمٍ إِذاً يَكْثُرُ الْقَتْلُ فِي الذِّمِّيِّينَ» (همان)؛ سماعه می‌گوید از امام صادق علیه السلام در باره کشتن ذمی توسط مسلمان پرسیدم فرمود: این امر دشوار است و مردم آن را تحمل نمی‌کنند. پس باید دیه مسلمان به خانواده ذمی پرداخت شود تا از کشتن اهل عراق و اهل ذمه دست بردارد. سپس فرمود: اگر بنا باشد هر مسلمانی که بر اهل ذمه خشمگین گردد، او را بکشد و زمین او را بگیرد و به خانواده‌اش هشتصد درهم بدهد، در این صورت کشتار اهل ذمه فراوان می‌شود.

در این روایات، تمام موارد؛ اعم از یهودی، مسیحی، مجوسی و ذمی ذکر شده است.

البته در روایت زراره این قید بیان شده بود که ذمی‌ای که در پیمان رسول خدا بوده است و اگر تعبیر «کامله» مفهوم داشته باشد، به این معناست که دیه هشتصد درهم و چهار هزار، کامل نیست و در روایت سماعه به این جهت برابر دانسته شده است که تبدیل به عادت نشود وگرنه دیه او هشتصد درهم می‌باشد.

دو روایت ابان و زراره صحیحه و روایت سماعه موثقه می‌باشد.

دیدگاه فقها در جمع بین روایات

برای رفع تعارض و ناسازگاری روایات با یکدیگر، فقیهان راه‌های مختلفی را طی کرده‌اند. در اینجا به بررسی راه حل‌های ارائه‌شده و توجیهی که هر گروه برای اثبات نظریه خود داشته‌اند، می‌پردازیم:

۱. طرف‌داران نظریه مشهور (هشتصد درهم)

طرف‌داران نظریه هشتصد درهم به‌طور طبیعی باید نسبت به دو دسته روایات دیگر که دلالت بر تساوی دیه و یا تفاوت در دیه غیر مسلمانان داشت، اعلام نظر کنند. هر کدام از فقیهان صاحب این نظریه به‌گونه‌ای با روایات دیگر برخورد کرده‌اند که ما در اینجا استدلالات آنان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) حمل روایات دیگر بر عادت قتل ذمیان

«شیخ طوسی» در دو کتاب «تهذیب» و «استبصار»، دو روایت (ابان بن تغلب و زراره) را که بر برابری دیه دلالت می‌کرد، بر موردی حمل کرده است که کسی بر کشتن آنان عادت کرده باشد. لذا امام می‌تواند به هر شکلی که بازدارنده باشد، اقدام کند؛ یک‌بار به دیه کامل و یک‌بار به چهارهزار و... و اما اگر چنین نبود، نمی‌تواند بیش از هشتصد درهم تعیین کند و بر این نظر به روایت سماعه استدلال کرده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج۴۲، ص۴۰).

طبق این نظر، با روایت سماعه می‌توان تعارض میان روایات مذکور را حل کرد و چنین نتیجه گرفت که اصل دیه هشتصد درهم است، اما اگر کسی بر کشتن ذمیان عادت کرده است، بر اساس تفاوتی که بین جانیان وجود دارد، می‌تواند مقدار دیه متفاوت باشد.

نقد

این‌که روایات تساوی دیه را حمل بر مورد عادت به قتل ذمیان نماییم و شاهدش را روایت سماعه بدانیم، به نظر نادرست است؛ زیرا در روایت سماعه فرض چنین نیست که آن فرد به این کار عادت داشت، بلکه می‌گوید اگر چنین حکم نشود، این برخورد با ذمیان عادت می‌شود و بین این دو سخن، فاصله بسیاری است. معنای این روایت این است که ابتدائاً و پیش از عادت به کشتن آنان، به اندازه دیه مسلمان از او گرفته می‌شود تا کسی مرتکب این عمل نشود.

البته برخی کلمه «ینکل» در روایت سماعه را به صورت معلوم خوانده‌اند که معنای آن این است تا همین فرد قاتل از این عمل باز داشته شود و برخی به صورت مجهول خوانده‌اند که معنای آن این می‌شود که دیگران از عمل بازداشته شوند. به هر حال، این روایت بر برداشتی که شیخ نموده، ظهوری ندارد (حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص۳۶۹) تا بتوان آن را شاهد جمع روایات دانست.

ب) حمل روایات دیگر بر تعزیر

صاحب جواهر می‌گوید: «ممکن است با برداشت (شیخ طوسی) مخالفت شود و آن را از باب دیه ندانیم، بلکه تعزیر یا مثل تعزیر بدانیم» (نجفی، ۱۳۶۲، ج۴۲، ص۴۰).

نقد

اگر مازاد بر مبلغ هشتصد درهم را تعزیر بدانیم، به‌طور طبیعی باید این مازاد به بیت المال پرداخت شود، نه به اولیای دم؛ در حالی که در این روایات مبلغ

چهارهزار درهم یا دیه کامل، باید به اولیای دم پرداخت شود.

ج) حمل روایات دیگر بر تقیه

صاحب جواهر هم‌چنین روایات برابر و چهار هزار درهم را حمل بر تقیه کرده است؛ چون موافق با اقوال عامه می‌باشد (همان، ص۳۹).

نقد

این که روایات چهار هزار و برابر را از باب تقیه بدانیم، نادرست است؛ زیرا اولاً: در صورتی این مطلب صحیح است که هیچ فقیهی از اهل سنت قائل به هشتصد درهم مطلقاً نباشد و نظرات آنان منحصر در همین دو نظریه باشد؛ در صورتی که در مورد مجوسی بجز حنفیه قائل به هشتصد درهم می‌باشند و در مورد یهودی و مسیحی، شافعیه قائل به ثلث [چهارهزار درهم] و مالکیه نصف و حنبلیه در صورت عمد، برابر و در صورت خطا قائل به نصف بودند. بنابراین، دیدگاه آنان متفاوت بوده است و به تمام موارد قائل دارند و نمی‌توان تنها دو دسته روایات را حمل بر تقیه نمود.

ثانیاً: این‌که تا یک اختلافی بین روایات به وجود آمد، حمل بر تقیه کنیم، صحیح نیست. مگر با این‌همه اختلافی که بین آنان است، چه مشکلی پیش می‌آمد که امام علیه السلام نظری را که با دیدگاه برخی از آنان همراهی دارد، اعلام فرمایند و بر آن نظر تا آخر ایستادگی نمایند؟! یا تصور کنیم امامان که در بسیاری از موارد به صراحت به مخالفت با آنان، دیدگاه‌های خود را بیان کرده‌اند از یک مسأله اختلافی بین آنان تقیه نموده باشند!

البته بدیهی است با این اختلافی که بین فقهای اهل سنت وجود دارد، حکومت نیز دارای یک نظر نبوده است.

د) امتیازات ویژه روایات هشتصد درهم

«صاحب مفتاح الکرامة» معتقد است، چون اخبار هشتصد درهم، امتیازات

فراوانی دارد از جمله: بیش‌تر و صحیح و با اصل موافق است و شهرت به اطلاق دارد و تأیید شده است. بنابراین، روایات دیگر توان برابری با این روایات را ندارند تا نیاز به جمع داشته باشند (حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص۳۶۹). لذا همه روایات مخالف هشتصد درهم را حمل بر تقیه نموده است (همان، ص۳۶۸).

نقد

در مورد تقیه پیش از این بیان شد، اما امتیازاتی که شمرده‌اند، نمی‌تواند مانع عدم توجه به روایات دیگر گردد؛ زیرا اولاً: کثرت روایات موجب مزیت نمی‌شود؛ در صورتی که روایات مذکور در حد تواتر نیست که موجب علم قطعی گردد و ثانیاً: در روایات دیگر، صحیحه وجود دارد، حداقل دو روایتی که دال بر تساوی دیه است، صحیحه می‌باشد و از این حیث با روایات هشتصد درهم برابری می‌کند.

ثالثاً: تمسک به اصل عدم وجوب، زاید بر هشتصد درهم در صورتی صحیح است که اماره‌ای وجود نداشته باشد؛ وگرنه با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد.

رابعاً: اگر منظور شهرت فتوایی است، بسیاری از اصولیین چنین شهرتی را حجت نمی‌دانند به ویژه این‌که در برابر آن روایاتی وجود دارند که وزانت بسیار بالایی دارند و این روایات از شخصیت‌های مورد اتفاقی مانند زراره و ابان بن تغلب نقل شده‌اند که از دیگر اصحاب ائمه برتر بوده‌اند.

۲. طرف‌داران نظریه تفاوت دیه ذمیان

«شیخ صدوق» غیر مسلمانان را به سه دسته تقسیم نمود و برای هر کدام حکم جداگانه‌ای قائل شده است: ۱. آنان که از سوی پیامبرﷺ و امامعليه‌السلام مورد عهد و پیمان واقع شده و بر شرایط پیمان وفادارند، دیه برابر با مسلمان دارند. ۲. آنان که شرایط عامه جامعه اسلامی را پذیرفته‌اند و پایبند هستند، دیه چهارهزار درهم دارند و ۳. همین گروه دوم، اگر تخلف ورزند، دیه هشتصد درهم دارند.

نقد

اولاً: این جمع، گرچه نسبت به کسی که با پیامبر و امام، پیمان بسته است و در روایت زراره به آن تصریح شده است که دیه برابر دارد، می‌تواند قید تلقی گردد و روایات مطلق را مقید نماید، ولی در روایت سماعه به صراحت این برابری در دیه را به‌منظور جلوگیری از تکرار دانسته است. پس نمی‌توان حکم تساوی دیه را منحصر در آن گروهی که با پیامبر و امام پیمان بسته‌اند دانست.

ثانیاً: این که بین روایات هشتصد و چهارهزار نیز شاهدی بر تفکیک یادشده وجود ندارد و همه آن روایات مطلق است یا در باره ذمی و یا در باره اهل کتاب، مگر بین ذمی و اهل کتاب تفاوت قائل شویم؛ در حالی که در روایت ابی بصیر این تفاوت بین یهودی و نصرانی با مجوس بود. در عین حال، هیچ شاهدی در این روایات بر پایبندی و عدم پایبندی به تعهدات ـ که منشای اختلاف گردد ـ دیده نمی‌شود.

ثالثاً: همان‌طور که پیش از این گفته شد، این روایات مورد استناد، از نظر سند ضعیف هستند و توان معارضه با روایات صحیح را ندارند.

۳. طرف‌داران نظریه تساوی دیه مسلمان با غیر مسلمان

طرف‌داران نظریه تساوی دیه مسلمان و غیر مسلمان[۱] به‌گونه‌های مختلفی به جمع روایات دست زده‌اند. در اینجا به دو استدلالی که بر این نظریه شده است، اشاره و سپس دلیل خود را بر این نظریه بیان می‌کنیم. این دلایل عبارتند از:

الف) برخی معتقدند که روایات هشتصد درهم مقدار دیه را در شرایط عادی برای اهل کتاب بیان کرده است، ولی بر اساس دو روایت صحیحه زراره و موثقه سماعه، حاکم اسلامی می‌تواند دیه را تا تساوی دیه مسلمان افزایش دهد؛ زیرا معنای ظاهر حدیث سماعه این است که حاکم اسلامی با ملاحظه مصلحت حفظ شأن و حیات اهل ذمه در جامعه اسلامی، هرگاه بخواهد می‌تواند دیه ذمی را به اندازه دیه مسلمان قرار دهد و اگر مسلمانی یکی از اهل ذمه را به قتل برساند او را

۱. از متأخرین، آیة الله صانعی، آیة الله هاشمی شاهرودی و آیة الله مکارم شیرازی در استفتائات چنین نظریه‌ای دارند.

ملزم به پرداخت دیه کامل یک مسلمان به اولیای ذمی می‌کند. دو تعبیر صدر و ذیل حدیث سماعه، شاهد این معنا است. در صدر حدیث آمده است: «**هذا شی ء شدید لایحتمله الناس**» و در ذیل حدیث آمده است: «**لو ان مسلما غضب علی ذمی فاراد ان یقتله و یاخذ ارضه و یؤدی الی اهله ثمانمأة درهم، اذا یکثر القتل فی الذمیین و من قتل ذمیا ظلما، فانه لیحرم علی المسلم ان یقتل ذمیا حراما ما آمن بالجزیة و اداها و لم یجحدها**».

این معنا نزدیک به مفاد صحیحه زراره از روایات دسته سوم است که در آن آمده است: «**من اعطاه رسول الله ﷺ ذمة فدیته کاملة...**». ممکن است مقصود روایت این باشد که هر کس از سوی پیامبر یا امام از آن جهت که ولی امر و حاکم شرعی هستند، قرار ذمه دائمی گرفته باشد؛ چنان که در مورد یهود و نصارای جزیرةالعرب این گونه بوده و پیامبر ﷺ به عنوان حاکم، ذمه کامل دائمی به آنان عطا کرد؛ به‌گونه‌ای که آنان همانند شهروندان اصلی با مسلمانان زندگی می‌کردند، دیه آنان نیز کامل خواهد بود.

این بدان معنا است که مقدار دیه اهل ذمه وابسته به کیفیت عقد امان یا ذمه‌ای است که از جانب حاکم اسلامی به آنان داده شده است. بنابراین، اگر ذمه کامل باشد؛ یعنی جان آنان همانند جان مسلمان محترم است و در این صورت، دیه آنان نیز کامل خواهد بود. مفاد این روایت که فرد نادری هم نیست، اطلاق روایات دسته نخست را مقید می‌سازد. علاوه بر این، چنان که درجای خود در علم اصول اثبات شده است، میزان، در باب اطلاق و تقیید، ملاحظه عناوین است، نه مصادیق و افراد خارجی.

از این گذشته، تقیید اطلاق روایات دسته نخست به موثقه سماعه و صحیحه زراره، یک جمع صحیح عرفی است؛ چرا که لسان موثقه سماعه و صحیحه زراره ظهور در اراده این معنا را دارد؛ بلکه زبان موثقه، زبان حاکم و ناظر بر روایات دسته نخست است؛ زیرا در روایات دسته نخست، مفروض و مسلم آن است که دیه ذمی، بدون مصلحت‌سنجی امام و حاکم، فقط هشتصد درهم است. بنابراین، روایت سماعه ناظر به روایات دسته نخست است تا چیزی به مضمون آن روایات بیفزاید و آن این که امام با درنظرگرفتن مصلحت عدم تضییع حقوقی که در

قرارداد ذمه به اهل ذمه داده شده است، می‌تواند دیه آنان را سنگین‌تر کرده و مسلمانی را که قاتل ذمی باشد، ملزم به پرداخت دیه کامل به اولیای مقتول کند و این از اختیارات حاکم است. البته به مقتضای این برداشت، تعیین مقدار دیه ذمی به دست امام و حاکم شرعی است و بر این اساس، اگر او مصلحت بداند، می‌تواند دیه ذمی را کم‌تر از دیه کامل تعیین کند تا به سقف هشتصد درهم برسد (شاهرودی، ۱۳۸۰، ص۳۱).

نقد

از ظاهر عبارات چنین برداشت شد که این یک حکم ثانوی است و بنا بر مصلحت می‌تواند دیه برابر تعیین گردد یا رقمی غیر از هشتصد درهم و در شراط عادی می‌تواند به همان رقم هشتصد درهم برگردد. این توجیه با روایت سماعه سازگار است، اما در روایت زراره به‌طور مطلق حکم شده بود که هر کس را پیامبرﷺ در ذمه قرار دادند، برابر است و گویا بین ذمه پیامبر با دیگران فرق گذاشته بود.

افزون بر این که در پیمان‌های پیامبرﷺ که بعد اشاره خواهیم کرد، دیه هر قومی طبق سنت خودشان تعیین گردیده است و همه آن‌ها دیه برابر با مسلمان نداشته‌اند.

ب) برخی بر این باورند که بین روایات، هیچ تعارضی نیست؛ زیرا روایات هشتصد درهم، حکم دیه اهل کتابی را بیان می‌کند که در ذمه اسلام نباشند، ولی روایات تساوی دیه، با توجه به نص صحیحه زراره یا حکومت این روایت بر روایات دیگر، ناظر به کسانی است که در ذمه اسلام هستند، با این توضیح که صحیحه زراره که بر برابری دیه ذمّی با دیه مسلمان دلالت می‌کرد، با بقیه روایات تعارضی ندارد؛ چون این صحیحه مانند نص است که دیه ذمیّ بالفعل با دیه مسلمان برابر است. ازاین‌رو، با دو روایتی که دیه ذمّی را هشتصد درهم می‌داند تعارض ندارد؛ زیرا در آن دو روایت در کلمه ذمی دو احتمال وجود دارد: یکی ذمی بالفعل و دیگری ذمی بالقوة و با وجود این احتمال، نمی‌توان ذمی را در آن دو روایت به

ذمی بالفعل حمل کرد تا تعارض صورت گیرد و اگر هم گفته شود که ذمی در آن دو روایت، ظهور در ذمی بالفعل دارد، باز هم ظهور صحیحه، اقوی و مانند نص است و بر آن دو روایت مقدم می‌شود و این یک جمع عرفی مسلم نزد فقهاست، پس تعارضی وجود ندارد.

و اما دو روایتی که اهل کتاب و عنوان یهودی و نصرانی در آن وجود دارد و دیه آنان را چهارهزار درهم می‌داند، به حکم حمل مطلق بر مقید، آن دو روایت حمل بر جایی می‌شود که اهل ذمه نباشند؛ چون اهل کتاب، اعم از ذمی بالفعل است، اگر نگوییم که صحیحه زراره لسانش، لسان حکومت است و تقدم دلیل حاکم بر دلیل محکوم جای بحث نمی‌باشد.

و اما روایتی که دیه یهودی، زرتشتی و مسیحی را دیه مسلمان دانسته نیز با همین وجه جواب داده می‌شود که منظور از آن‌ها، به حکم اطلاق و تقیید، اهل ذمه از یهود، مسیحی و زرتشتی می‌باشد. بنابراین، صحیحه زراره که دیه ذمی را برابر با دیه مسلمان می‌داند، با سه دسته دیگر تعارضی ندارد.

هم‌چنین صحیحه زراره با روایات هشت‌گانه که دیه یهودی، مسیحی و زرتشتی را هشتصد درهم می‌داند، قابل جمع است؛ زیرا در آن روایات، یهودی، مسیحی و زرتشتی به عنوان اوّلی خود؛ یعنی یهودی به ما هو یهودی و... آن حکم را داشت، لکن صحیحه زراره دیه آن‌ها را به عنوان مؤتمن و کسانی که رسول اللّه ذمه به آن‌ها عطا نموده، تعیین کرده است و نتیجتاً آن روایات مطلقه بر صحیحه زراره که قید ذمه دارد، حمل می‌شود و یا صحیحه بر آن‌ها حاکم می‌باشد.

از آنچه بیان شد، نتیجه می‌گیریم که تعارضی بین صحیحه زراره و بقیه روایات باب وجود ندارد؛ زیرا صحیحه بر آنها مقدم است، در نتیجه هر کسی که دارای ذمّه بالفعل باشد، دیه‌اش مساوی با مسلمانان است.

حال به حکم الغای خصوصیت و تنقیح مناط، همه کسانی که مؤتمن یا معاهد با مسلمانان هستند؛ چه عهدهای خصوصی و چه عهدهای بین المللی که متضمن احترام متقابل و حفظ حقوق یکدیگر است و یکدیگر را محترم و مؤتمن می‌دانند (و مسلمانان هم نسبت به دیگران چنین می‌باشند)، دیه آنان برابر با دیه مسلمان

می‌باشد؛ چه اهل کتاب باشند و چه نباشند، چه موحد باشند و چه غیر موحد.

ناگفته نماند که قواعد و اصول کلیه و آنچه از روایات خاصه استفاده می‌شود، نیز با این رأی موافق است؛ چون همان‌گونه که مالِ غیر مسلمان احترام دارد و ضمانتش با مسلمان تفاوت ندارد، می‌توان گفت حیات و جان او نیز چنین است. لذا به همین اعتبار می‌توان به عنوان اولویت قطعیه عرفیه، بر برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان استدلال نمود (صانعی، ۱۳۸۷، ج۳، ص۸۷ ـ۸۴).

ایشان در ادامه به مخالفت روایات هشتصد درهم با قرآن استناد کرده و می‌گوید: «اگر کسی این وجه جمع و تقریب را با همه وضوحش نپذیرد، باز هم نمی‌توان به استناد روایاتی که مستند فتوای مشهور است، بر طبق نظر مشهور فتوا داد؛ چون اولاً: روایاتی که دلالت می‌کند بر آن‌که دیه یهودی و زرتشتی و مسیحی هشتصد درهم است و یا روایاتی که دلالت می‌کند دیه آنان چهارهزار درهم است، به علت مخالفت با قرآن طرد می‌گردد و روایاتی که دلالت می‌کند دیه ذمی برابر دیه مسلمان است، به خاطر موافقتش با قرآن اخذ می‌گردد و ترجیح به موافقت کتاب در دو خبر متعارض، قبل از همه مرجحات است و بیان مخالفت و موافقت این روایات با قرآن، با مراجعه به آیه ۹۲ سوره نساء روشن می‌شود» (همان).

ولی ظاهراً این استدلال نا تمام است. لذا خود ایشان در آخر تصریح می‌کنند که «ناگفته نماند منشای اشکال و مخالفت با کتاب، مقدار دیه نیست تا گفته شود مقدار در کتاب بیان نشده، بلکه منشای اشکال و موافقت و مخالفت، اصل دیه می‌باشد (همان، ص۸۹).

ج) به نظر می‌رسد برای حل تعارض روایات و فهم بهتر آن‌ها، نخست مناسب است آیه ۹۲ سوره نساء مورد بررسی قرار گیرد، سپس به تاریخچه دیه توجه شود تا مراد روایات معلوم گردد.

نگاهی به آیه دیه

در آیه ۹۲ سوره نساء آمده است:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾؛ و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را ـ جز به اشتباه ـ بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون‌بها پرداخت کند، مگر این‌که آنان گذشت کنند و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند و اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون‌بها پراخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند و هر کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیاپی ـ به عنوان توبه‌ای از جانب خدا ـ روزه بدارد و خدا همواره دانای سنجیده کار است.

در این که مراد از عبارت ﴿وَ إِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِيثَاقٌ﴾ چیست؟ بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر این باورند که مراد، مؤمنی است که در بین معاهدان زندگی می‌کرده و کشته شده است و برخی می‌گویند مراد معاهدی است که کشته شده است.

مرحوم «طبرسی» هر دو نظریه را نقل کرده و برای هر نظریه نیز روایت آورده، اما مدعی است اصحاب ما، مقتول را مؤمن می‌دانند و می‌نویسد:

و اگر مقتول از مردمی باشد که میان شما و ایشان پیمانی است و آن‌ها با شما سر جنگ ندارند، بر عاقله قاتل لازم است که خون‌بهای او را به بازماندگانش بدهد و بر قاتل است به‌خاطر قتل، برده مؤمنی را به‌عنوان کفاره آزاد سازد. از امام صادق علیه‌السلام نیز همین طور روایت شده است.

و درباره این‌که آیا این مقتول باید مؤمن باشد یا نباشد، اختلاف کرده‌اند: ۱. «ابن عباس» و «زهری» و «شعبی» و «ابراهیم نخعی» و «قتاده» و «ابن زید» گویند مقتول کافر است، لکن قاتل باید به دین او احترام بگذارد، به‌خاطر عهدی

که در میان ایشان است. ۲. «حسن» و «ابراهیم» گویند مقتول مؤمن است، لکن قاتل دیه او را به بستگان مشرک او می‌دهد؛ زیرا ایشان با مسلمانان هم‌پیمانند. اصحاب ما نیز همین‌طور روایت کرده‌اند، جز این‌که گفته‌اند دیه را باید به بستگان مسلمان او بدهد، نه بستگان کافر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۱۴۰؛ طوسی، بی‌تا، ج۳، ص۲۹۲؛ حویزی، بی‌تا، ج۱، ص۵۳۲).

«علامه طباطبایی» دلیل این‌که مراد از مقتول در این فراز از آیه نیز مؤمن می‌باشد، سیاق آیه دانسته و معتقدند که در این جمله نیز (مانند موارد فوق) ضمیر در «کان» به مؤمنِ مقتول بر می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۳۹).

بر اساس این نظر، آیه مذکور صرفاً در مورد قتل مؤمن می‌باشد و نسبت به قتل غیر مسلمان ـ اعم از معاهد و ذمی ـ ساکت است.

«آیت‌الله صانعی» نظر دوم را تأیید می‌کنند و این‌که مرجع ضمیر (وان کان بینکم میثاق) را مقتول مؤمن بدانیم، ناصحیح شمرده و می‌گوید: «زیرا خود قرآن نسبت به کسی که در میان دشمنان است و کشته می‌شود قید مؤمن را آورده است ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، چنان که در صدر آیه هم قید مؤمن‌بودن مقتول را نیز آورده است و اگر مراد از مقتولِ همراه با میثاق، مقتول مؤمن بود؛ یعنی مؤمنی که بین اهل میثاق کشته شود، قطعاً باید قید ایمان ذکر می‌گردید، پس عدم ذکر آن حجت قطعیه و دلیلی روشن است که منظور از مقتولِ بین اهل میثاق، مقتولی است که خود هم اهل میثاق باشد» (صانعی، ۱۳۸۷، ج۳، ص۹۰ـ۸۹).

به هر حال، اولاً: به نظر می‌رسد، اگر مربوط به دیه مؤمن باشد، با توجه به شقوقی که در آیه شمرده وجهی برای این صورت باقی نمی‌ماند؛ زیرا مؤمن، چه در دارالاسلام و چه در دارالحرب کشته شود، حکمش بیان شده و تفاوتی بین قتل او در دارالمعاهدة با موارد پیشین نیست و حکم جدیدی وجود نداشت که بیان شود. لذا به نظر می‌رسد این فراز در رابطه با مقتول معاهد است.

ثانیاً: اگر همان‌طور که مشهور گفته‌اند، ضمیر کان در همه جا به مؤمن برگردد، خلاف ظاهر آیه است؛ زیرا یا تعبیر «و هو مؤمن» در صورت دوم (فان

کان من قوم عدو لکم و هو مؤمن) نیز نباید آورده می‌شد یا این‌که در صورت سوم نیز برای این‌که شبهه‌ای پیدا نشود، باز این قید (و هو مؤمن) آورده شود. در هر صورت، ضمیر در «کان» در هر دو جا به مقتول بر می‌گردد، ولی در مورد پیشین قید «و هو مؤمن» آمده بود، اما در اینجا نیامده است.

ثالثاً: بر اساس این آیه، دیه به ذمی و معاهد تعلق می‌گیرد و وجهی ندارد که پرداخت دیه صرفاً برای اهل کتاب باشد. ازاین‌رو، در جوامع کنونی نمی‌توان دیه را منحصر در ادیان رسمی دانست، بلکه هر کس در جامعه زندگی می‌کند و به مقررات نظام اسلامی پایبند است، عنوان معاهد بر او صدق می‌کند و از این جهت هیچ فرقی بین اهل کتاب و آنان وجود ندارد.

بنابراین، آیه اگرچه طبق نظر دوم، شامل معاهد و ذمی می‌شود و اثبات دیه برای آنان می‌کند، اما چون واژه «دیه» به صورت نکره آمده است، مقدار دیه نامعلوم است و از این جهت آیه ساکت است و نمی‌توان برای نظراتی که در مورد مقدار دیه گفته شده نفیاً و اثباتاً استفاده کرد و به عبارتی، آیه با هیچ‌یک از روایات باب مخالف نیست و یا نمی‌توان گفت با یک دسته از روایات موافق است.

در عین حال، اجمالاً می‌تواند ـ به دلیل نکره‌بودن ـ بر متفاوت‌بودن دیه دلالت نماید و ظهوری بر تساوی دیه ندارد.

تاریخچه دیه

در اینجا مناسب است اشاره‌ای به تاریخچه دیه در پیش از اسلام و پس از آن داشته باشیم تا روشن شود در همه زمان‌ها دیه بین اقوام و ملل متفاوت بوده است و شناخت این شرایط نقش اساسی در فهم روایات دارد. همان‌طور که به فرموده «مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی» دانستن فقه اهل سنت در فهم روایات شیعه نقشی جدی دارد.

«جواد، علی» درباره دیه در دوران جاهلی چنین می‌نویسد:

«یکی از دیدگاه‌های عرب این بود که حقوق افراد متفاوت است و بر اساس درجات انسانی و جایگاه افراد و قبیله‌شان تعیین می‌گردید. بنابراین، دیه پادشاه

بالاتر از دیه رئیس قبیله و دیه رئیس قبیله بالاتر از دیه دیگران بود. همین‌طور به حسب درجات آنان.

دیه رئیس قبیله‌ای که قوی‌تر بود، بیش‌تر از دیه رئیس قبیله ضعیف بود و همین‌طور دیه افراد قبیله‌ای از قبیله دیگر بیش‌تر بود. علت این تفاوت در حق دیه، این بود که حق در زمان جاهلیت بر اساس اعتبارات مذکور و جایگاه فرد تعیین می‌شد» (علی، ۱۹۷۸م، ج۵، ص۴۸۶ـ ۴۸۵).

عادت جاهلی این بود که روستایی از صحرانشین دیه قبول نمی‌کرد و همین‌طور صحرانشین از روستایی، بلکه هر طبقه‌ای ملزم بود از طبقه خودش دیه را بپذیرد (همان، ص۴۸۸).

بر این اساس، اختلاف دیه از ده شتر تا هزار شتر، به اختلاف قبایل و شخصیت‌ها بود (همان، ص۵۹۲).

اگر مقتول از افراد عادی قبیله، ولی از نژاد اصیل بود، دیه کامل و ده شتر بود و به آن «دیه صریح» می‌گفتند. اما اگر مقتول هم‌پیمان (حلیف) یا دورگه و مادرش کنیز بود (هجین) دیه او نصف دیه صریح؛ یعنی پنج شتر بود و [در هر صورت] دیه زن نصف دیه مرد بود (همان).

برخی از قبایل، دو دیه یا بیش‌تر می‌گرفتند، ولی به دیگران یک دیه می‌پرداختند؛ مانند قوم «حارث بن عبدالله بن بکر بن یشکر».

در بین «بنی قریظه» و «بنی النضیر» چنین بود که اگر بنی النضیر کسی از بنی قریظه را می‌کشت، کشته می‌شد، ولی اگر از بنی قریظه کسی از بنی النضیر را می‌کشت، دیه آن شصت شتر بار از خرما بود. این به‌خاطر منزلت و جایگاه‌شان بود (همان، ص۵۳۹).

در میان قریش، دیه ده شتر بود و جناب «عبدالمطلب» آن را تا صد شتر افزایش داد.[1] (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج۱۹، ص۱۴۱ و ۱۴۵).

مسأله دیه افرادی که در درگیری قبایل کشته می‌شدند و به اسارت می‌رفتند

۱. «ان عبدالمطلب سنّ فی الجاهلیة خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام... و سنّ فی القتل مائة من الابل فاجری الله ذلک فی الاسلام».

آنقدر مهم بود که از جمله اولین مسائل مطرح‌شده در اولین پیمان‌نامه میان پیامبرﷺ و قبایل مدینه بود که ظاهراً در همان ماه‌های اول ورود پیامبرﷺ به یثرب منعقد شد. متن نقل‌شده چنین است: «به نام خداوند بخشنده مهربان. این نوشته‌ای است از محمد پیامبرﷺ بین مؤمنان و مسلمانان از قریش و یثرب و هرکس که پیرو ایشان باشد و به آنان به پیوندد و با آنان جهاد کند. این‌ها یک امت هستند، جدا از دیگر مردمان، مهاجران از قریش به رسم و سنتی که در میان خود داشتند، دیه رد و بدل می‌کنند و فدیه اسیران خود را به‌طور متعارف و عادلانه در میان مؤمنان می‌پردازند و بنی عوف نیز به رسم و سنت خود دیه‌های پیشین خود را رد و بدل می‌کنند (ابن هشام، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۴۷؛ بیهقی، ۱۳۶۰، ج۸، ص۱۸۴).

این پیمان با «بنوحارث»، «بنوساعده» و ده ها قبیله به همین شکل بسته شد.

و در پیمان‌نامه‌ای که بین پیامبرﷺ و قبایل بسته شد، دیه هر جایی بر اساس همان مقداری که در جاهلیت و پیشینیان آنان گذاشته بودند، تعیین می‌گردید (علی، ۱۹۷۸م، ج۵، ص۵۹۵ ــ۵۹۴؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص۱۷).

«المهاجرون من قریش علی ربعتهم یتعاقلون بینهم... و بنو عوف علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الاولی و بنو الحارث علی ربعتهم... و بنو ساعده علی ربعتهم...». (منتظری، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۲۸۶).

«ربعه» ناظر به استقلال در روابط اجتماعی، آداب، رسوم و سنت‌های ویژه هر قبیله بوده است. در واقع، اجتماع عشایری، اساس روابط و تنظیم‌های شهری در یثرب بود. افراد یک قبیله دارای روابط مستحکمی چون ارث، عاقله و خویشاوندی بودند (صالح، ۱۳۹۱، ص۳۴).

از تکرار جمله «**علی ربعتهم یتعاقلون**» در مورد هر قومی، استفاده می‌شود که وضعیت اخذ و اعطای دیه در میان قبایل یکسان نبوده است.

در بندهای ۲۴ تا ۳۵ «عهدنامه پیامبر»، ضمن تصریح به نام قبیله‌های یهود، استقلال داخلی یکایک آنان را همانند یهود بنی عوف تضمین کرده است (فیرحی،

۱۳۸۶، ص ۱۳۱).

به عنوان مثال، بین اهل ذمه عاقله وجود نداشت. لذا در صورتی که خودشان مالی نداشته باشند، عاقله آنان امام مسلمین است. در صحیحه «أبی ولّاد» آمده است که امام صادق علیه السلام فرمودند:

«لیس فیما بین أهل الذّمة معاقلة فیما یجنون من قتل أو جراحة إنّما یؤخذ ذلک من أموالهم، فان لم یکن لهم مال رجعت الجنایة علی إمام المسلمین لأنّهم یؤدّون إلیه الجزیة کما یؤدّی العبد الضّریبة إلی سیّده حرّ» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج۲۹، ص ۳۹۱).

عاقله در بین اهل ذمه نیست. آن‌گاه که کسی مرتکب قتل یا جراحت می‌شد، از اموال او دیه پرداخت می‌شد. اگر ذمی مالی نداشته باشد، از سوی امام مسلمین دیه او پرداخت می‌شود؛ زیرا اهل کتاب جزیه پرداخت می‌کنند.

در مورد دیه نیز در آن دوران بین قبایل متفاوت بوده است و هر جایی به رسم خود اقدام می‌کرده‌اند و همین شیوه مورد پذیرش پیامبر صلی الله علیه و آله قرار گرفته است.

دیه در دوران کنونی

امروزه نیز در کشورهای مختلف دیه متفاوت است.

مثلاً در آلمان مقدار دیه را از ۲ تا ۱۲میلیارد تومان گفته‌اند؛ در حالی که در ایران دیه یک فرد ۲۰۰ میلیون تومان است؛ یعنی کم‌ترین رقم دیه در بین آنان ده برابر دیه مسلمان در فقه است.

هم‌چنین دادگاهی در «آمریکا» دولت «لیبی» را به پرداخت ۶ میلیارد دلار غرامت برای هواپیمای سرنگون‌شده در «لاکربی» محکوم کرد. برابر گزارشات، به هر نفر ده میلیون دلار یا مبلغی قریب ده میلیارد تومان؛ یعنی به هر نفر تقریبا بیش از ۶۶ هزار شتر پرداخت شد (۶۶۰ برابر دیه مسلمان در فقه).

هم‌چنین غرامت به ایران و خانواده‌های قربانیان حمله وحشیانه ناو آمریکایی وینسنس به هواپیمایی ایرباس جمهوری اسلامی ایران چنین بود که به هر نفر از شاغلین ۳۰۰هزار دلار (تقریباً معادل یک میلیارد و دویست میلیون تومان/۶ برابر

دیه مسلمان در فقه) و غیر شاغلین ۱۵۰هزار دلار (تقریباً معادل ششصد میلیون تومان) تعلق می‌گرفت.

نتیجه‌گیری

دیه در میان ملل مختلف امری عادی و طبیعی بوده است. همان‌طور که امروزه در کشورهای مختلف، دیه متفاوت است و اگر سانحه‌ای رخ دهد، هر کشوری بر مبنای خود، دیه را تعیین می‌کند.

این موضوع در نظام قبیله‌ای گذشته نیز جریان داشته است. در قبایل مختلف که دارای عادت و رسوم خاصی بودند، طبق همان سنن رایج عمل می‌کرده‌اند.

پیامبر عظیم الشأن اسلامﷺ نیز سنت عبدالمطلب در دیه را امضا کردند و حکم تعبدی خاصی در این رابطه نبوده است. بر این اساس، دیه مسلمان را هزار دینار یا صد شتر و... قرار دادند، اما نسبت به دیگران می‌توان همین مقدار را تعیین نمود یا بر اساس رسوم خودشان عمل کرد.

مثلاً به‌طور معمول، دیه هر فرد در بین اقوام گذشته حدود یک دهم دیه‌ای بوده است که عبدالمطلب تعیین نمود و در میان قریش، دیه یک‌صد شتر تعیین شد. پس در همان زمان به‌طور معمول دیه در میان قریش صد شتر و در میان اقوام دیگر تقریباً ده شتر بوده است.

این‌که به‌طور معمول دیه هشتصد درهم مطرح شده است، مقداری است که معمول آن روزگار در میان اقوام بوده است؛ یعنی همان دیه ده شتر که پیش از عبدالمطلب مرسوم بوده است. اما اگر در قرارداد ذمه مقدار خاصی مطرح می‌شد، طبق قرارداد باید عمل می‌گردید. این‌که در روایت زراره به قرارداد پیامبرﷺ اشاره شد، منظور از رسول خداﷺ شخص پیامبر نیست، بلکه حاکم مشروع مسلمانان مد نظر است و ناظر به همین مطلب است. لذا می‌توان گفت این روایت هیچ تعارضی با روایات هشتصد درهم ندارد و همان‌طور که پیش از این مطرح شد، نمی‌تواند از باب تقیه باشد.

به بیان دیگر، در شرایط عادی، دیه هشتصد درهم برای دیگران معمول و در

نظام قبیله‌ای آن روز پذیرفته شده بوده است، مگر این‌که طبق قرارداد، رقم دیگری تعیین گردد و این به اختیار حاکم اسلامی است که مقدار دیه را تعیین نماید. لذا روایت زراره حاکم بر روایات دیگر می‌باشد.

به عبارت دیگر، این حکم پیامبرﷺ یک حکم تعبدی که دلیل آن برای بشر مجهول باشد نیست، بلکه امری رایج بوده که مورد تأیید دین نیز قرار گرفته است.

در ساختار گذشته، قبایل دارای استقلال و آداب و رسوم خاص خود بودند، مانند کشورهای مختلف در روزگار کنونی و هر قبیله‌ای می‌توانست یک مقررات و الزاماتی داشته باشد که برای قبیله دیگر الزام‌آور نباشد. لذا می‌توان گفت برای این‌که قبایل در ذمه اسلام قرار گیرند، می‌شود دیه‌های مختلفی برای آنان طبق رسوم خودشان تعریف کرد. همان‌طور که می‌توانند دارای یک دیه به‌طور مساوی باشند. ازاین‌رو، لزومی ندارد روایات اهل کتاب را بر موردی حمل کنیم که در ذمه نبودند.

به عنوان نمونه در آن دوران، اهل ذمه از جهاد معاف بودند و بر مسلمانان بود که امنیت را برای آنان فراهم کنند و اگر نتوانند، از آنان دریافت می‌شد.

اما از آنجا که امروز در هر کشور، نظام ملت ـ دولت، حاکم است، در این نظامات ساختار سیاسی دارای حق انحصاری اعمال اقتدار مشروع در سرزمین مشخص است که آن را از ساختارهای سیاسی پیشین؛ مانند امپراطوری‌ها و حکومت‌های قبیله‌ای متمایز می‌کند و شهروندان به‌طور طبیعی دارای حقوقی برابر هستند و شکل جامعه یک‌پارچه می‌باشد و فرقی میان اهل کتاب و غیر آنان نیست؛ زیرا همه در یک جامعه با پذیرش حاکمیت و قوانین مورد قبول جامعه تحت هر عنوانی(ذمه یا مستأمن و یا معاهد) باشند، دارای یک حکم می‌باشند و دیگر نظام قبیله و اقوام حاکم نیست و یا کشورهای مختلف با حاکمیت‌های متفاوت نیستند. لذا هرگونه تبعیض و اختلاف در این امر مورد پذیرش نمی‌باشد و تبعیض و نابرابری تلقی می‌گردد.

ازاین‌رو، می‌توان روایات تساوی دیه را با نظام حاکم بر کشورها مناسب دانست و نمی‌توان در یک جامعه واحد دو قانون را حاکم کرد و میان شهروندان تبعیض و

اختلاف قائل شد.

در آیه مورد اشاره نیز تنها کسانی دیه نداشتند که وارثان آنان محارب و دشمن تلقی می‌شدند، نه دیگران.

منابع و مآخذ

۱. قرآن‌کریم.
۲. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، **المغنی والشرح الکبیر**، ج ۹، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳. ابن هشام، **السیرة النبویة**، ج۲، قم: انتشارات ایران، ۱۳۶۳.
۴. احمدی میانجی، علی، **مکاتیب الرسول**، ج۳، قم: دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.
۵. بیهقی، احمد بن حسین، **السنن الکبری**، ج۸، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۶۰.
۶. جزیری، عبدالرحمن، **الفقه علی المذاهب الاربعة**، ج۵، بیروت: دارالاحیاء، بی‌تا.
۷. حر عاملی، محمدبن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۱۹و ۲۹، تهران: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۱ق.
۸. حسینی عاملی، محمد جواد، **مفتاح الکرامة**، ج ۱۰، طبع قدیم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۹. حویزی، علی بن جمعه، **تفسیر نورالثقلین**، ج۱، قم: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
۱۰. زحیلی، وهبه، **الفقه الاسلامی و ادلته**، ج ۷، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۶ ق.
۱۱. صالح، احمد العلی، **دولت رسول خدا**، ترجمه هادی انصاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۱۲. صانعی، یوسف، **فقه و زندگی**، ج۳، قم: مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین، ۱۳۸۷.
۱۳. صدوق، محمد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، ج۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۵، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۳۹۱ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، ج۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن ابو جعفر، **التبیان**، ج۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن ابو جعفر، **الاستبصار فیما اختلف من الاخبار**، دارالکتب

الاسلامیه، قم، ۱۳۹۰ ق.

۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعة**، ج۹، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۱.

۱۹. علی، جواد، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۸م.

۲۰. فیرحی، داود، **تاریخ تحول دولت در اسلام**، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.

۲۱. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام**، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.

۲۲. نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل**، ج۱۸، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۷ق.

۲۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، «دیه اهل ذمه در نگاه فقها» **فصلنامه فقه اهل بیت**، ش۲۸، سال ۱۳۸۰.

۲۴. منتظری، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، نشر سرائی، تهران، ۱۳۸۶.

قانون دیه در جاهلیت و اسلام[1]

چکیده

ریشه‌یابی پاره‌ای از احکام امضایی اسلام که در جاهلیت وجود داشته است، به هر پژوهش‌گری کمک می‌کند تا شرایط زمانی و مکانی تشریع احکام را بداند. از مسائل مهم شریعت اسلام، قانون دیه می‌باشد و می‌دانیم که این قانون از احکام امضایی است که در جاهلیت به دست بزرگان عرب وضع گردیده است و مهم‌تر از آن دیه عاقله است. از پرسش‌هایی که در این عصر مطرح است، این که آیا مسائلی که در دیه مطرح می‌باشد، از قبیل نابرابری دیه زن و مرد و دیه مسلمان و غیر مسلمان و یا تفاضل دیه در ماه‌های حرام که در فقه آمده در شرایط امروز قابل اجراست؟این مقاله بیش‌تر به تاریخ تشریع و پیشینه دیه پرداخته تا از این رهگذر

۱. محمد تقی فاضل میبدی، پژوهشگر حوزه دین.

دریابد که این قانون با مسائل آن را در شرایط امروز باید چگونه دید؟

واژگان کلیدی

دیه، جاهلیت واسلام

مقدمه

از مسائل مهمی که از جاهلیت و اعراب پیش از اسلام به شریعت اسلام ورود پیدا کرد، قانون دیات بود. واژه «دیه» از «ودی» مشتق است. واو از اول واژه حذف گردید و در آخر آن حرف «ة» اضافه شد. مانند «عدة» که از وعد گرفته می‌شود. دیه به معنای پرداخت و یا به معنای عقل آمده است؛ چون عقل به‌معنای منع می‌باشد. دیه را از آن جهت عقل می‌گویند، چون مانع جرم می‌شود. «دهخدا» می‌گوید:

«دیه حق قتیل (مقتول) و آن مالی است که بدل نفس مقتول به ولی او داده شود و از باب تسمیه به‌مصدر است و گاه اطلاق شود بر بدل (اعضا) دست و پا و آن را ارش گویند و ارش نیز بر بدل نفس اطلاق گردد. (از اقرب الموارد) (از کشاف اصطلاحات الفنون). خون‌بها و آن هزار دینار است یا ده هزار درهم سیم یا صد اشتر. ج، دیات. (مهذب الاسماء) (ترجمان جرجانی). المال الذی هو بدل النفس. (تعریفات). سربها. (یادداشت مؤلف). دیه. دیت. در اصطلاح فقهی «دیه عبارت از مالی است که در مقابل جرح و قتل و نقص عضو باید جانی به مجنی علیه یا ورثه او بدهد و در اسلام در موارد مختلف دیه واجب است»

در عرب جاهلیت، این مال به نام‌های «عقل»، «ارش» و«دیه» نام برده می‌شد.

«العقل في كلام العرب الدية، سمّيت عقلاً؛ لانّ الدية كانت عند العرب في الجاهلية ابلا؛ لانها كانت اموالهم، فسمّيت الدية عقلاً؛ لانّ القاتل كان يكلف ان يسوق الدية الي فناء ورثة المقتول فيعقلها بالعقل ويسلمها الي اوليائه» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۶۰)؛ عقل در زبان عرب به معنای دیه است؛ زیرا دیه در نزد عرب جاهلی عبارت از شتر بود؛ چون اموال و

دارایی‌های آنان اغلب شتر بود و دیه را عقل نامیدند؛ برای این‌که قاتل موظف بود که شتران را به نزد اولیای مقتول برده و آنجا با عقال ببندد و تسلیم اولیای مقتول نماید.

«صاحب مفتاح الکرامة» از کتاب «مسالک» چنین نقل می‌کند:

«ربّما سمّیت الدیة عقلاً لغة؛ لمنعها من التجری علی الدماء، فان من معانی العقل المنع»؛ (عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۶۶). گاهی به جای دیه،واژه عقل به‌کار می‌رود؛ زیرا دیه مانع جرأت‌ورزیدن بر خون‌ریزی می‌گردد و یکی از معانی عقل، منع است.

شاید سخن صاحب مسالک اشاره به روایت زیر باشد:

محمد بن الحسن، باسناده عن السکونی، عن ابی عبدالله علیه السلام: «ان امیر المؤمنین کان یقضی فی کل مفصل من الاصبع بثلث عقل تلک الاصبع الا الابهام» (صدوق، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۱).

«آیت‌الله خوانساری (ره)» درباره این روایت چنین می‌گوید:

«الظاهر ان المراد بالعقل الدیة و ذکر فی وجه ان الدیة کانت ابلا تعقل بفناء ولی المقتول» (خوانساری، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۴۵).

«ابن منظور» در این خصوص می‌نویسد:

«العقل فی کلام العرب الدیة. سمیت عقلاً لأن الدیة کانت عند العرب فی الجاهلیة إبلاً لأنها کانت اموالهم فسمیت الدیة عقلاً لان القاتل کان یکلّف أن یسوق الدیة إلی فناء ورثة المقتول فیعقلها بالعقل ویسلمها إلی أولیائه و اصل العقل مصدر (عقلت البعیر بالعقال، أعقله، عقلاً) تثنی به ید البعیر إلی رکبتیه فتشدبه». (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۱۱، ص ۴۶۱).

قرآن کریم از میان سه واژه «عقل»، «دیه» و «ابل» کلمه دیه را برگزیده است. این کلمه در قرآن تنها دوبار در آیه ۹۲سوره نساء آمده است:

﴿وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ یَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ یَصَّدَّقُوا فَإِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَکُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ میثاقٌ فَدِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی

أَهْلِه»؛ هیچ مؤمنی مجاز نیست که مؤمن دیگر را به قتل برساند، مگر به اشتباه و خطا. اگر کسی به خطا مؤمنی را کشت، باید برده مؤمنی را آزاد کند و خون‌بهایی به خانواده مقتول بدهد، مگر آنکه آن‌ها ببخشند و اگر از دشمنان با ایمان شما بود، فقط برده مؤمنی را باید آزاد کند و اگر مقتول از قومی باشد که میان شما و آن‌ها پیمانی برقرار است، باید خون‌بهای او را به خانواده او بدهد.

در آیه شریفه اشاره‌ای به مقدار دیه نشده است و شرح آن به سنت موکول گردیده که مطابق آن دیه کامل هزار مثقال طلا یا یک‌صد شتر و یا دویست گاو و در صورت توافق، قیمت این حیوانات است. البته گزینه قیمت، اصل اولیه فقها نیست. غالب فقها شش گزینه را برای خون‌بها برگزیده‌اند. «ابن قدامه» از فقهای اهل سنت می‌گوید: «**ان الاصل فی الدیة الأبل لاغیر**» (ابن قدامه، ج ۱۱، ص ۵۳۶)؛ اصل در دیه صد شتر است و غیر آن درست نیست. ایشان اضافه می‌کند، اگر صد شتر یافت نشد، دینار جایگزین آن می‌شود، کسی که دینار ندارد، باید درهم پرداخت نماید؛ البته گاو و حله هم برخی اضافه کرده‌اند که در این‌جا مجال این بحث نیست.

تاریخچه دیه

«قبل از اسلام، دیه در میان اعراب و غیر اعراب شناخته می‌شد، ولی به میزان واحدی نبود و برای آن قانون یک‌سانی وجود نداشت. مقدار و نسبت آن از یک طرف به نفس و طرز فکر اشخاص خون‌خواه و از طرفی دیگر، به مقام و شخصیت مقتول بستگی داشت و بدین ترتیب مقدار آن کم یا زیاد می‌شد. هر قبیله سعی و تلاش می‌کرد که در عوض گرفتن انتقام از افراد قبیله، خون‌بها بدهد و همواره این امر باعث فخر و غرور قبیله‌ای می‌شد که افراد قبیله هرچه زودتر خون‌بها را از افراد قبیله خود جمع‌آوری و تحویل زیان دیده بدهند» (شامبیاتی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۰). دریافت جریمه مالی از کسی که فردی را به خطا به قتل می‌رساند و یا جراحتی بر او وارد می‌سازد و یا او را نقص عضو می‌نماید، از قوانینی نیست که

اسلام آن را تشریع کرده باشد. در روایت آمده است که «ابوطالب» پنج سنت را در جاهلیت وضع کرد و در اسلام نیز اجرا شد: یکی از آن‌ها دیه قتل بود. «... سَنَّ فِي الْقَتْلِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ فَأَجْرَى اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ». (صدوق، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۶۵). در روایتی دیگر چنین آمده است: «كانت الدية في الجاهلية ماة من الابل فاقرها رسول الله» (حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۹۳؛ کافی، ج ۷، ص ۲۸۰)؛ دیه جاهلیت صد شتر بود، پیامبر آن را در اسلام امضا کرد. «قبایل عرب در جاهلیت، نظام پرداخت دیه را برای حل و فصل منازعات خونی در میان خود می‌شناختند. پذیرفتن دیه یا ترک آن به خواست مجنی علیه یا عشیره او بستگی داشت و غالباً مردم جاهلیت به حق خود در انتقام و خون‌خواهی تمسک می‌کردند، ولی قبایل معتقد بودند اگرچه خون‌خواهی موجب تشفی قلب مجنی علیه یا عشیره او خواهد بود، اما ضرر وارد بر آنان را جبران نمی‌کند. ازاین‌رو، کوشیدند تا عوض برای آن به‌وجود آورند. لذا حکمیت جای آن را گرفت. از این‌جا ظاهر می‌شود که نظام پرداخت دیه نزد آنان اختیاری بوده است؛ زیرا برای جانی و قبیله او این امکان وجود داشت که با سازش و توافق مجنی علیه راضی شوند که قصاص را به فدیه و پرداختن مال تبدیل نمایند» (احمد ادریس، ۱۳۷۲، ص ۶۷ ـ ۶۶). هنگامی که دیه را به جای خون گذاشتند، در مقدار آن اختلاف شد تا عاقبت «میزان دیه از مقام و منزلت مجنی علیه در میان قبایل از نظر قوت و ضعف تأثیرپذیر بود و مقدار دیه عادی نزد طایفه قریش ده نفر شتر بود و پس از این، عدد به صد شتر بالا رفت» (همان).

بنابراین، دیه چیزی نیست که از احکام تأسیسی اسلام بوده باشد. در تمامی کشورهای آن روز، جریمه و یا خسارتی که به مجنی علیه پرداخت می‌شد، وجود داشته است. «و دیه امری است که در تمام قرون و اعصار، دانشمندان به آن توجه داشته‌اند و جامعه به آن نیز عمل می‌کرده است... و شرع مقدس این امر را امضا کرده و آن را به عنوان قانون الهی مطرح می‌کند» (صالحی، ۱۳۷۶، ص۳۱). «وضعیت جغرافیایی جزیرةالعرب بدین‌گونه بود که قبیله در آن نقش اساسی داشته و به همین جهت مسأله «ثار» مسأله مقدسی بود که عقیده داشتند، اگر

شخصی کشته می‌شد و قاتلش قصاص نمی‌شد، روح مقتول توسط پرنده‌ای در عذاب بود... وجود دو امر باعث پذیرش تدریجی نظام دیه شد: اولاً وقتی دو قبیله هم‌سنگ با هم برخورد می‌کردند، می‌دانستند که جنگ بین آن‌ها سال‌ها به‌طول می‌انجامد و ثانیاً قبیله ضعیف‌تر می‌دانست که به‌کلی از بین خواهد رفت، لیکن دیه در آن حال مشخص نبود و نسبت به اشراف و غیر اشراف قبیله فرق می‌کرد و دارای دیه‌های گوناگونی؛ مانند ملوک (برای اشراف)، صریح (برای افراد معمولی) و هجین (برای غلام و کنیز) و حلیف (برای هم‌پیمانان قبیله) بودند. مسأله دیگر این بود که برخی قبایل خود را نسبت به دیگران برتر می‌دانستند. بنابراین، اگر کسی از قبیله بالاتر کشته می‌شد، دیه بار می‌شد (به نقل از جزوه استاد سالاری؛ جواد علی، ۱۹۷۶، ج ۶، ص ۵۹۲).

«وذكر ان بعض حكام العرب كانوا يحكمون في الديات بمئة من الابل. وقد نسب بعضهم هذا الحكم الي (ابي سيارة العدواني)... قيل انه اول من جعل الدية مائة من الابل. ونسب بعض آخر هذا الحكم الي (عبد المطلب)، فقالوا انه اول من سن الدية مئة من الابل، فاخذت به قريش واعرب، واقره رسول الله في الاسلام» (همان، ص ۵۹۳)؛ برخی از حکام عرب پرداخت دیه را به صد شتر حکم می‌کرده‌اند و این را به «ابی سیاره عدوانی» از حکام قریش نسبت داده‌اند و گفته‌اند او نخستین کسی بود که به صد شتر حکم کرد و برخی دیگر این را به عبد المطلب نسبت داده‌اند و گفته‌اند او نخستین کسی بود که صد شتر را سنت کرد و پیامبر آن را در اسلام جاری ساخت.

از آن‌جا که دیه جایگزینی برای قصاص است، قرآن کریم قصاص را نیز از ادیان پیشین می‌داند و از قوانین بنی اسرائیل یاد می‌کند که در تورات مقرر گشته است: **﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾** (مائده (۵): ۴۵)؛ و (در تورات) بر بنی اسرائیل نوشتیم (حکم کردیم) که نفس را در مقابل نفس قصاص کنند، چشم را در مقابل چشم و

بینی را در مقابل بینی و گوش را به گوش و دندان را به دندان و هر زخمی را قصاص خواهد بود. پس هر گاه کسی به جای قصاص به صدقه (ودیه) راضی شود (نیکی کرده) و کفاره گناه او خواهد شد.

مفسران می‌گویند آیه قرآن داستان حکم قصاص در تورات را یاد می‌کند، ولی سیاق آیه چنان است که حکم مزبور در اسلام جاری است. فرق بارز اسلام و یهود در کیفردادن جانی یا قاتل این است که در اسلام دیه جایگزین قصاص می‌شود، ولی در شریعت یهود، این جایگزینی معنا ندارد. «در سفر خروج، اصحاح ۲۱ آمده است: هر کس انسانی را بزند و او بمیرد و یا هر کس از روی غدر و مکر شروع در قتل کسی کند یا پدر و مادر کسی را بزند، او کشته خواهد شد. بنابراین، کسی که عمداً انسانی را بکشد یا با مکر و غدر در کشتن او بکوشد، کشته می‌شود و این حکم قصاص در شرع یهود بدل ندارد، پس قاتل کشته می‌شود؛ هرچند زمانی دراز یا کوتاه بر آن گذشته باشد. برخلاف شریعت اسلام که بدل دارد و نیز به عفو و بخشش تشجیع می‌کند» (احمد ادریس، ۱۳۷۲، ص ۷۸، به نقل از تاریخ الشرایع مختار قاضی، ص ۱۲۴).

خون‌بها از قوانین جاری و جدی در میان عرب‌های پیش از اسلام بوده است. به دلیل جنگ‌های زیادی که میان قبایل واقع می‌شد و کشته‌ها و زخمی‌های زیادی بر جا می‌گذاشت، قوانینی وجود داشت تا راجع به حقوق مقتول و یا کسانی که عضوی از اعضای خود را از دست می‌دادند، حاکم شود:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ (بقره (۲): ۱۷۸)؛ ای افرادی که ایمان آورده‌اید، حکم قصاص در مورد کشتگان بر شما نوشته شده است؛ آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن.

این که آیه می‌فرماید: «کتب»؛ یعنی این قانون وجود داشته است. در برابر قانون موجود در قصاص، قرآن دو نکته اضافه کرده است: یکی این‌که در برابر یک قتل باید یک قتل صورت بگیرد. دوم این‌که اگر اولیای مقتول از قاتل و یا عاقله قاتل طلب دیه نمایند و یا از قصاص و دیه گذشت کنند، بهتر است:

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ، وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره (۲): ۱۷۹ ـ ۱۷۸)؛ پس اگر قاتل مورد عفو قرار گیرد و حکم قصاص او تبدیل به خون‌بها گردد، باید از راه پسندیده پیروی کند و در روش پرداخت دیه، حال پرداخت‌کننده را در نظر بگیرد و قاتل نیز به نیکی دیه را به ولی مقتول بپردازد و در آن مسامحه نکند، این تخفیف و رحمتی است از ناحیه پروردگار شما و کسی که بعد از آن تجاوز کند، عذاب دردناکی خواهد داشت و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد.

در این آیه واژه «دیه» به‌کار نرفته، اما از جمله «اداء الیه باحسان» پرداخت خون بها منظور است. اسلام در برخورد با پدیده قتل، راه میانه را در پیش گرفت و تلاش کرد تا قصاص را در حد امکان به دیه تبدیل نماید و یا از اسراف در قتل جلوگیری نماید.

عادت عرب جاهلی بر این بود که اگر کسی از قبیله آن‌ها کشته می‌شد، تصمیم می‌گرفتند تا آن‌جا که قدرت دارند، از قبیله قاتل بکشند و این فکر تا آن‌جا پیش رفته بود که حاضر بودند به خاطر کشته شدن یک فرد تمام طایفه قاتل را نابود کنند. آیه فوق نازل شد و حکم عادلانه قصاص را بیان کرد و در جای دیگر در عین این که قصاص را به رسمیت شناخته است و این حق را برای اولیای مقتول می‌پذیرد، اما در برابر یک قتل، بیش از یک قتل را جایز نمی‌شمارد:

﴿وَ لاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ (اسراء (۱۷): ۳۲)؛ و کسی که خداوند خونش را حرام (محترم) شمرده، نکشید، جز به‌حق! و آن کس که مظلوم کشته شده، برای ولی او سلطه (و حق قصاص) قرار دادیم، اما در قتل اسراف نکند؛ چرا که او (ولی مقتول) مورد حمایت است!

امام علی﵇ پس از این که به دست «ابن ملجم» ضربت خورد، برای این که اسراف در قتل که از آداب جاهلیت است، رخ ندهد، فرمود:

«یا بنی عبد المطلب لا الفینکم تخوضون دماء المسلمین خوضا تقولون قتل امیر المؤمنین، الا لا تقتلن بی الا قاتلی، انظروا اذا انا مت من ضربته هذه فاضربوه، ضربة بضربة، و لا تمثلوا بالرجل» (نهج البلاغه، وصیت ۴۷)؛ ای فرزندان عبد المطلب! مبادا بعد از شهادت من در خون مسلمانان غوطه‌ور شوید و بگویید امیر مؤمنان کشته شد و به بهانه آن خون‌هایی بریزید، آگاه باشید تنها قاتل من (عبد الرحمن بن ملجم مرادی) کشته خواهد شد.

حال آیا قصاص را به خون‌بها تبدیل کردن ـ که از شریعت اسلام است ـ در جاهلیت وجود داشته یا خیر؟ نظری قطعی در دست نیست. برخی می‌گویند در میان برخی اعقاب ابراهیم، تبدیل قصاص به دیه وجود داشته است، اما موسای پیامبر این عرف را از میان برد و فرمود: «از کسی که خواهان بازخرید مرگ خود شود؛ یعنی بخواهد به جای قصاص، خون‌بها بدهد، به هیچ وجه خون‌بها از او پذیرفته نشود، بلکه او باید فوراً بمیرد... دین یهود، گرفتن خون‌بها را جایز نمی‌داند، ولی مسیحیت دستور عفو داده، ولی اسلام که دو جنبه دنیوی و اخروی را در نظر دارد، حق قصاص را مقرر می‌دارد و در عین حال، اجازه عفو می‌دهد و به عفو و بخشش تحریص می‌کند» (خزائلی، ۱۳۵۳، ص ۴۰۵).

شریعت یهود در حجاز

از چه زمانی قوم یهود به سرزمین حجاز کوچیدند، روشن نیست. برخی گفته‌اند: «گمان می‌رود اینان ـ یهود- از موطن اصلی‌شان فلسطین در اثر برخورد با قیصر«تیتوس» که در سال ۷۰ میلادی معبدشان را خراب کرد، آواره شدند، به دنبال آن حمله قیصر «هادریانوس» در سال ۱۳۲ میلادی است که عده بیش‌تری را گریزاند و برخی به حجاز آمدند و بیش‌تر به یمن افتادند. حقیقت این که اسناد موثقی که به‌دقت مراحل کوچیدن آنان را به جزیرةالعرب، اعم از حجاز و یمن،

معلوم کند، در دست نداریم. حتی وضع مهاجرت‌شان در زمان «تیتوس» و «هادریانوس» هم کاملاً روشن نیست» (شوقی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷). بنا بر گواهی آیات قرآن، از آیین‌های رسمی پیش از اسلام در عربستان، آیین یهود بوده است. به‌گونه‌ای مسلمانان را دعوت می‌کند تا آن را به‌رسمیت بشناسند و آن‌ها به عنوان اهل کتاب یاد شده‌اند:

﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (جاثیه (۴۵): ۱۶)؛ و ما بنی اسرائیل را کتاب و حکومت و نبوت بخشیدیم و از روزی پاکیزه به آن‌ها عطا کردیم و آنان را بر جهانیان برتری بخشیدیم.

در قرآن آمده است که مسلمانان باید تمام انبیای الهی پیشین را قبول داشته باشند؛ در غیر این صورت، ایمان آنان کامل نیست (بقره (۲): ۲۸۵). در قرآن آیاتی نیز علیه یهودیان و سرزنش آنان آمده است. از آن مهم‌تر یاد کردن و نقد نمودن و پذیرفتن پاره‌ای از احکام یهود است:

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ﴾ (آل عمران (۳): ۹۳)؛ همه طعام از برای بنی اسرائیل حلال بود، مگر آن‌که حرام کرد اسرائیل بر خودش، پیش از آن‌که تورات فرو فرستاده شود، پس بگو بیاورید تورات را پس بخوانیدش، اگر شما راست‌گو هستید.

شباهت‌های میان یهود و اسلام، به‌ویژه در بخش قصاص که صریح قرآن است، قابل انکار نیست و پاره‌ای از قوانین در یهود و اسلام یکی هستند. قوانین یهود و اسلام بسیار مشابه هم و بر اساس مقابله به مثل هستند، ولی این قوانین در مقایسه با مسیحیت متفاوت است. در انجیل آمده که اگر کسی به شما سیلی زد، طرف دیگر صورت خود را نیز به سوی او برگردانید تا سیلی دیگری هم به شما بزند! نه تنها بحث مقابله به مثل نیست، بلکه صحبت از رحم و عطوفت بسیار است. در اسلام مقابله به مثل را به رسمیت می‌شناسد:

﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ

اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره (۲): ۱۹۴)؛ هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید. البته تأکیدی که اسلام بر عفو و گذشت دارد و آن را مقدم بر مجازات می‌شمارد، قابل توجه است.

قرآن می‌فرماید:

﴿وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّهِ﴾ (شوری (۴۲): ۴۰)؛ کیفر بدی، مجازات همانند آن است و هر کس گذشت نماید و اصلاح کند، پاداش او با خداوند است.

عاقله

حال که بحث دیه به میان آمد، سزاوار است بحث عاقله نیز مطرح شود؛ زیرا یکی از احکام دیگری که از جاهلیت وارد اسلام شد، دیه بر عاقله بود. عاقله، مؤنث عاقل از ماده عقل است که در زبان عربی به معنای منع، حفظ و بستن می‌باشد. عاقله در لغت به معنای نگه‌دارنده و مواظبت‌کننده است. «**العاقلة، هم العصبة، وهم القرابة من قبل الاب الذين يتحملون الديات. وقيل: القبيلة، الا انهم يحملون بقدر ما يطيقون**» (جواد علی، ۱۹۷۶، ج ۵، ص ۵۹۰)؛ عاقله نزدیکان پدری را گویند که متحمل دیات می‌شوند و یا قبیله‌ای که بقدر توانایی متحمل دیات است. در اصطلاح فقهی، نزدیکان و خویشاوندان شخصی هستند که مرتکب قتل غیر عمد و جرح مخصوص می‌شوند که بایستی دیه آن قتل و جرح را بپردازد. اکثریت فقهای شیعه بر این عقیده‌اند که عاقله ابتدا ضامن پرداخت است. بنابراین، هم حکم تکلیفی و هم حکم وضعی شامل وی می‌شود؛ یعنی اگر عاقله دیه را نپردازد، نه تنها شرعاً حقی را ادا نکرده، بلکه فعل حرام مرتکب شده است.

پیشینه حکم

این حکم نیز مانند حکم دیه از احکام تأسیسی اسلام نیست و از جاهلیت وارد اسلام شد. به روایت جواد علی: «به خاطر تبعیض‌هایی که میان اهل بادیه و اهل قریه وجود داشت، اهل قریه دیه اهل بادیه را عاقله نمی‌دانستند وبالعکس».

«ویظهر ان هذا الحکم الجاهلیین ایضا، او حکم بعض منهم في اصول دفع الدیات» (همان)؛ آشکار است که این حکم از احکام جاهلی است یا حکمی است که برای پرداخت دیات می‌کردند. در قرآن، اگر آیه‌ای در باره دیه وجود داشت، اما در مورد عاقله آیه‌ای وجود ندارد، جز این که اخباری به صورت خبر واحد آن را تأیید کرده است. کسانی مانند «فخر رازی» عاقله را برخلاف قرآن می‌دانند. در ذیل آیه: ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ﴾ می‌نویسد: «ابوبکر اصم و جمهور خوارج گفته‌اند دیه بر قاتل واجب است و اموری بر این مطلب دلالت می‌کند؛ زیرا که عاقله مرتکب جنایت و آن‌چه شبیه جنایت است نشده‌اند. در نتیجه به استناد آیات قرآن و روایت نباید چیزی بر عهده ایشان باشد. خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَ لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام (۶): ۱۶۴) و آیه: ﴿وَ لاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا﴾ (همان). ﴿ولها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت﴾ (بقره (۲): ۲۶۸). این آیات دلالت می‌کنند که دیه بر عهده جانی است» (فخر رازی، ج ۱۰، ص ۱۷۸). سخن فخر رازی چنین است: «ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني، فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل»؛ آزاد کردن بنده که از کفارات قتل غیر عمد است، بر گردن جانی یا قاتل و دیه نیز بر گردن قاتل است. دلیل این که دیه بر گردن عاقله نیست، چون أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية و لا ما يشبه الجناية، فوجب أن لا يلزمهم شيء للقرآن و الخبر، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾ (الأنعام (۶): ۱۶۴) و قال تعالى ﴿وَ لا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْها﴾ (الأنعام (۶): (۱۶۴) و قال: ﴿لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (بقره (۲): ۲۶۸) و أما الخبر فما روي أن أبا رمثة دخل على النبي (صلى الله علیه و سلم) و معه ابنه فقال (علیه الصلاة والسلام): «من هذا؟ فقال: ابني، قال: انه لا يجني عليك و لا تجني عليه»، اما في إيجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد، و تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز؛ لأنّ القرآن معلوم، و خبر الواحد مظنون، و تقديم المظنون على المعلوم غير جائز، و لأن هذا خبر واحد» (فخر رازی، ج ۱۰، ص ۲۳۲)؛ عاقله قاتل جرمی مرتکب نشده تا دیه بر عهده او باشد و قرآن کریم در طی چند آیه وزر و وبال هر گناهی را بر گردن شخص خطاکار می‌داند و کسانی که به اخبار استدلال کرده‌اند، این‌ها خبر واحد است و خبر واحد در این نوع مسائل حجت

نیست و اگر کسی بخواهد دست از عمومات قرآن که مسؤول هر گناهی را شخص گناه‌کار می‌داند، بردارد و آن‌را به خبر واحد تخصیص بزند، جایز نیست. بنابراین، از نظر فخر رازی ورود این قانون جاهلی در اسلام مورد پذیرش نیست. البته باید گفت که غالب فقهای شیعه دیه عاقله را پذیرفته و آن را در کتاب‌های خود آورده‌اند.

در میان فقهای شیعه، «آیت اللّه صانعی» در مورد دیه عاقله نظر دیگری دارد. ایشان در پاسخ به سؤالی در باره مواردی که دیه بر عهده عاقله است، می‌گوید: «به نظر این جانب، قدر متیقن از دیه بر عاقله، در مثل جایی است که عاقله در مسؤولیت حفظ قاتل از قتل و جرح و... مسامحه و بی مبالاتی نموده؛ مثل صغیری که ممیز نبوده و از نظر عقلا عاقله‌اش مسؤول پیش‌گیری او از قتل و ضرب و جرح می‌باشد و یا مثل دیوانه‌زنجیری که در این گونه موارد، ضمان جنایت‌های آن‌ها از باب اقوائیت سبب و دلالت روایات به عهده عاقله است، اما حکم به دیه در مطلق قتل خطایی، قطع نظر از آن که از جهت ادله و لسان اخبار ثابت نیست، اطلاقی که در مقام بیان این جهت باشد تا اطلاقش از این حیث محکم گردد، یا مشکل است یا ممنوع و عموم آن ادله، بر فرض ثبوت اطلاق، چون برخلاف آیه شریفه ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾ (انعام (۶): ۱۶۴) و برخلاف عقل که حکم به مضمون آیه است، می‌باشد؛ به خاطر مخالفت با قرآن و عقل و اصول مسلّمه شرعیه و عقلائیه که همه و همه همان مضمون کتاب الله است، حجت نبوده و قابل استدلال و احتجاج نیست و چون لسان آیه هم آبی از تخصیص است، رفع مخالفت با آن با مسأله تخصیص هم ناتمام و نادرست است» (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۵ ـ ۳۳۴). یکی از طرف‌داران این نظریه، آیت‌الله «محمد حسن مرعشی» است.

ایشان در یکی از مقالات خود با عنوان ضمان عاقله (مسؤولیت عاقله در پرداخت دیه)، با اشاره به این که یکی از انتقادهای وارد بر فقها در امر اجتهاد، استناد آن‌ها فقط به روایات و منابع فقهی دیگر، بدون توجه به شرایط زمانی و مکانی است، مسأله پرداخت دیه از طرف عاقله را همانند مسائل دیگری، چون

مسأله عتق رقبه حکمی می‌داند که دایرمدار وجود موضوع و شرایط آن باشد؛ یعنی به عنوان مثال، وقتی شارع می‌فرماید برای کفاره افطار روزه یک بنده آزاد کنید، این حکم متوقف بر وجود موضوع و شرایط خاص است. پس اگر امروزه موضوع بنده داری منتفی است، حکم آزادی بنده، سالبه به انتفای موضوع است.

ایشان حکم عاقله را نیز از همین قبیل می‌داند؛ یعنی چون با توجه به شرایط اجتماعی حاضر در اغلب جوامع بشری، اساساً موضوع عاقله منتفی است، پس حکم در مورد آن موضوع نیز منتفی خواهد بود. ایشان می‌نویسد: «مسؤولیت عاقله اختصاص به جامعه‌ای دارد که نظام قبیله‌ای بر آن حاکم باشد. بنابراین، در جامعه ما که چنین نظامی وجود ندارد و وابستگی حقوقی منتفی است، نمی‌توان بستگان جانی را مسؤول پرداخت دیه دانست. چنان‌چه در مسأله دچار شک گردیم و ندانیم که آیا چنین حکمی اختصاص به نظام قبیله‌ای داشته و یا اختصاص به چنین نظامی ندارد، مقتضای اصل عدم مسؤولیت در صورت شک در مسؤولیت این است که هیچ یک از بستگان جانی چنین مسؤولیتی نداشته باشند».

آیت‌الله مرعشی در ادامه همین بحث، معتقد است که لفظ عاقله در زمان صدور روایات مربوط، در معنا و موردی ظهور دارد که همبستگی‌های عشیره‌ای بین افراد در پرداخت دیه وجود داشته باشد. او حتی معتقد است که اگر در چنین ظهوری شک پدید آید، لفظ عاقله مجمل می‌گردد و با اجمال موضوع لازم است در حکم مخالف با اصل به قدر متیقن اکتفا شود و در غیر قدر متیقن، به اصل برائت استناد کرد. وی در نهایت می‌نویسد: «به هر حال، دلیل معتبری بر مسؤولیت عاقله در جامعه ما وجود ندارد و اجماع اصحاب در چنین مواردی معتبر نیست؛ زیرا این اجماع یک اجماع مدرکی است» (مرعشی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۲).

در منابع شیعی، چند روایت در این باب وجود دارد که حضرت علی‌ﷺ در قتل غیر عمد، دیه را بر عهده عاقله دانستند.

در قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲دیه عاقله را به این شرح وارد کرده‌اند:

«ماده ۴۶۸: عاقله عبارت از پدر، پسر و بستگان ذکور نسبی پدری و مادری یا پدری به‌ترتیب طبقات ارث است. همه کسانی که در زمان فوت می‌توانند ارث ببرند، به‌صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه می‌باشند».

«ماده ۴۶۳: در جنایت خطای محض در صورتی که جنایت با بینه یا قسامه یا علم قاضی ثابت شود، پرداخت دیه بر عهده عاقله است و اگر با اقرار مرتکب یا نکول او از سوگند یا قسامه ثابت شد، بر عهده خود او است، کیفر بدانیم».

«ماده ۴۶۶: عاقله، تنها مکلف به پرداخت دیه خطای محض است، لیکن ضامن اتلاف مالی که به طور خطایی تلف شده است، نمی‌باشد».

در این‌جا چند مطلب را باید روشن ساخت: ۱. آیه تا چه میزان ثابت می‌کند دیه قتلی که از راه خطا صورت گرفته است، از نظر اسلام به‌عهده عاقله می‌باشد؟ در آیه ۹۲ سوره نساء که راجع به دیه در قتل خطایی نازل گشته است، بر حسب ظاهر، جریمه و پرداخت دیه را بر گردن قاتل دانسته و واژه‌ای در قرآن به عنوان «عاقله» نیامده است. ۲. این که فردی جرمی مرتکب شود و دیگری خسارت آن را بپردازد، آیا بر خلاف عقل و آیات قرآنی نیست؛ به‌ویژه آیاتی که صراحت دارد، وزر و وبال عمل هر کسی را خود باید تحمل کند: ﴿وَ لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (فاطر (۳۵): ۱۸) و﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾(نجم (۵۳): ۳۸ ـ ۴۰) و ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ (نساء (۴): ۱۲۳).

در این‌جا مسأله‌ای که در میان حقوق‌دانان مطرح است، این است که آیا پرداختن دیه از سوی قاتل خطایی یا مجرم یک نوع مجازات و یا کیفر جانی است و یا یک نوع پرداخت غرامت است که باید به اولیای دم پرداخته شود؟ زیرا در قتل خطایی جرمی صورت نگرفته است. اگر پرداخت دیه را کیفر مجرم بدانیم، طبیعی است که کیفردادن غیر مجرم (عاقله) خود جرم و خلاف عدالت است.

برخی از حقوق‌دانان دیه را نوعی مجازات دانسته و قائل به کیفری‌بودن آن هستند. دلیل آنان نیز ماده ۱۲ قانون مجازات اسلامی است که به صراحت دیات را یکی از پنج قسم مجازات ذکر کرده است و در ماده ۱۵ و ۲۹۴ و بعضی دیگر از مواد، از کلمه جنایت و جانی در مورد شخص عهده‌دار مسؤولیت دیه نام برده

است. جز این‌که پرداخت دیه را نوعی تأمین غرامتی بدانیم که بر اولیای مقتول وارد گشته است، در این صورت، بستگان مقتول از باب تعاون که در جاهلیت مرسوم بوده است، به عنوان عاقله پرداخت دیه را تحمل می‌کنند. برخی بر آنند که در اسلام هر کسی باید کیفر جرم خود را خود تحمل نماید، مگر در مورد عاقله که از باب قاعده «ما من عام الا و قد خص» استثنا یافته است (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴؛ ولیدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷۹).

صاحب «مجمع البیان» بر این باور است که: «**لیس الزام الدیة للعاقلة علي سبیل مؤاخذة البري بالسقیم؛ لانّ ذلك لیس بعقبة، بل هو حکم شرعي تابع للمصلحة، وقد قیل: ان ذلك علي سبیل المئواسات والمعاونة**» (طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۳)؛ الزام عاقله از باب مجازات نیست، بلکه حکم شرعی است که به تبع مصلحت وضع گردیده است و برخی گفته‌اند که الزام عاقله از باب هم‌یاری و تعاون مالی است.

از نگاه این مفسر شیعی، عاقله می‌تواند قرار دادی باشد، که از باب تعاون مالی صورت گرفته تا اگر کسی به خطا کشته شد، خون او هدر نرود. شبیه بیمه‌های موجود در این روزگار است. اما دیه عاقله به شکلی که در فقه و یا سنت موجود است، نمی‌تواند در این روزگار کاربرد داشته باشد. بنابراین، قانون دیه از قوانینی است که از جاهلیت وارد اسلام شد و در روزگار خود یک قانون عقلایی تلقی می‌گشته است. اما در این روزگار با همان شیوه نمی‌تواند جزء قوانین دیه تلقی شود و این دیه است که می‌تواند جای آن را بگیرد.

نتیجه گیری

دیه حق قتیل (مقتول) بوده و آن مالی است که بدل نفس مقتول، به ولی او داده شود. در عرب جاهلیت، این مال به نام‌های «عقل»، «ارش» و «دیه» نامبرده و قانونی پذیرفته و شناخته شده بود. دیه عصر جاهلیت، میزان واحدی و قانون یکسانی نداشت.

دیه از احکام امضایی اسلام است و بسیاری از قوانین دیه مورد پذیرش واقع شد. ایده «عاقله» قانونی بود که به مدد اعضای قبیله و اعضای خانواده پرداخت

می‌شد. این قانون نیز به امضای اسلام رسید و عاقله بـه شـکلی کـه در فقـه و یـا سنت موجود است، نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای عصر ما باشد. به بیان دیگر قانون دیه از قوانینی است که از جاهلیت وارد اسلام شد و در روزگـار خـود یـک قـانون عقلایی بوده است اما در عصر ما آن شیوه پاسخگوی نیازهـای روز بـه فزونـی مـا نیست.

منابع ومآخذ

۱. قرآن کریم
۲. **نهج البلاغه**،صبحی الصالح، دارالهجرة (قم)
۳. ابن‌قدامه، عبدالله، **المغنی**، بیروت: دارالکتاب العربی، بیروت، بی‌تا.
۴. ابن منظور، **لسان العرب**، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸(بیروت)،
۵. احمدی، ذکر الله، **نهاد عاقله در حقوق کیفری و اسلام**، نشرمیزان، تهران،۱۳۸۱.
۶. احمد ادریس، **دیه**، ترجمه فیض گیلانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،۱۳۷۲.
۷. جواد علی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، دارالملایین، بیروت، ۱۹۷۶.
۸. حسینی عـاملی، سـید جـواد، **مفتـاح الکرامـة فـی شـرح قواعـد العلامـه**، موسـسه آل البیت،۱۳۷۷.
۹. خزائلی، محمد، **احکام قرآن**، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۵۳.
۱۰. خوانساری، سید احمد، **جامع المدارک**، مکتبة الصدق،۱۳۶۳(تهران).
۱۱. دهخدا، علی اکبر، **لغتنامه**، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۲. شام بیاتی، هوشنگ، **حقوق جزای عمومی**، انتشارات مجد، تهران،۱۳۹۲.
۱۳. شوقی ضیف، **تاریخ ادب عربـی**، ترجمه علیرضـا ذکـاوتی قراگزلـو، انتـشارات امیـر کبیر،۱۳۶۴.
۱۴. صانعی، یوسف، **منتخب الاحکام**، انتشارات میثم تمار، قم، ۱۳۸۶.
۱۵. صالحی، فاضل، **دیه یا مجازات مالی**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
۱۶. صـدوق، محمّـد بـن علـی بـن بابویـه قمـی، **مـن لایحـضره الفقیـه**، آسـتان قـدس رضوی،۱۳۶۶.

۱۷. طبرسی، امین الاسلام، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ ق.

۱۸. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، چاپ قدیم (دوجلدی)، بی ناشر، بی تاریخ.

۱۹. فخر رازی، **تفسیرکبیر**، دارالاحیاء التراث العربی (بیروت) بی‌تا.

۲۰. مرعشی، سید محمد حسن، **دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام**، نشرمیزان، تهران، ۱۳۷۹.

۲۱. ولیدی، محمدصالح، **حقوق جزای اختصاصی**، انتشارات امیر کبیر،۱۳۷۳.



چیستی دیه و آثار آن[1]

چکیده

دیه مقدر، مال معینی است که در شرع مقدس به سبب جنایت غیر عمدی بر نفس، عضو یا منفعت، یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد،مقرر شده است.

در کتب فقهای پیشینیان، بحث از چیستی و ماهیت مورد توجه نبوده است. دو دیدگاه در باره چیستی دیه در بین فقها وجود دارد: دیدگاه جبران خسارت بودن دیه که فقهای معاصر چون «آیت‌الله العظمی منتظری»ﷺ و«آیت‌الله العظمی صانعی» و... قائلند که دیه ماهیتی صرفاً مدنی دارد.

دیدگاه دوم، در مقابل طرف‌داران دیدگاه ماهیت مدنی دیه، عده‌ای از

۱. عبدالله امیدی فرد، عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

حقوق‌دانان نیز به «مجازات‌بودن دیه» قائل هستند و دیه را صرفاً یک کیفر جزایی می‌دانند. برخی از حقوق‌دانان، از جمله «دکتر ناصر کاتوزیان»، برای دیه ماهیتی دوگانه قائل و دیه را دارای جنبه کیفری و جنبه جبرانی می‌گیرد.

اعتقاد به ماهیت جبران خسارت برای دیه و پذیرش آن بهترین گزینه در این باره است.

واژگان کلیدی

دیه، چیستی و ماهیت

مقدمه

در اسلام راه‌کارهایی برای جبران خسارت و صدمات وارده بر افراد و اموال پیش‌بینی شده است که از صریح آیات و روایات و برخی قواعد فقهی قابل دریافت است.

۱. جبران خسارت وارده بر جان آدمی را تا آنجا که از سوی شرع تعیین شده دیه می‌نامند و در جایی که تعیین آن را به حاکم شرع سپرده از آن به (ارش) یاد می‌کنند.[۱]

آنچه در فقه شیعه از دیرباز معروف است، آن که مقدار و نوع جنس که باید خسارت‌زننده بپردازد، خود شرع تعیین کرده است.

معروف است که خون‌بها یکی از این موارد شش‌گانه است: هزار گوسفند یا صد شتر یا دویست گاو یا دویست حله یمنی یا هزار دینار یا ده هزار درهم است و جانی حق انتخاب دارد.[۲] در زمان حاضر، حکومت اسلامی به شخص

۱. مطابق ماده ۴۴۸و ۴۴۹ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲.

۲. از آنچه در کتاب‌هایی؛ مثل «مفتاح الکرامة » و «جواهر الکلام » بیان شده است، استفاده می‌شود که فقهای امامیه در باره مقادیر دیه کامل و روش انتخاب آن، دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی از این نظرات به شرح زیر است: الف) دیه کامل، یکی از انواع شش‌گانه (صد شتر، دویست گاو، هزار گوسفند، هزار دینار، ده هزار درهم و دویست حله) می‌باشد و این امر، مورد اجماع و تسالم فقهای عظیم الشأن است (محمد جواد حسینی عاملی، *مفتاح الکرامة*، ج ۱۰، ص ۳۵۶).

صدمه‌زننده این اختیار را داده که معادل مبلغی به پول رایج کشور به صدمه‌دیده بپردازد.[۱]

ما در این نوشتار نخست به بررسی ماهیت و چیستی دیه پرداخته و از میان دیدگاه‌های ارائه‌شده،دیدگاهی را برگزیدیم که دیه تنها جبران خسارت است، نه نوعی مجازات. پس با توجه به عرف و شرایط زمان و مکان دیه می‌تواند تغییر یابد.

دیه در لغت

«دیه» واژه عربی است، اصل آن «وَدی» بوده است که حرف «واو» حذف شده و حرف «ها» در آخر کلمه به‌جای آن قرار گرفته است؛ مانند هبه که اصل آن وهب است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج۲، ص ۲۸۳).

ودَی به معنای مختلفی هم‌چون جاری‌شدن چیزی، جاری‌شدن چیز مایع، نابودی و... آمده است (دهخدا، ج ۱۵، ۱۳۷۷، ذیل کلمه ودی). دیه به معنای خون‌بهای مقتول یا عضو نیز آمده است که به معنای اصلی کلمه نزدیک است؛ چون عامل خون‌بها ریختن و جاری‌کردن خون مجنی علیه است.

در «قاموس» دیه را این‌گونه معنا می‌کند: «دیه خون‌بهاست که حق کشته‌شده (قتیل) است» (فیروز آبادی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص۱۳۴۲).

«راغب» در «معجم الفاظ قرآن» می‌گوید: «**یقال لما یعطی فی الدم دیة**» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۵۱۸، ذیل کلمه وادی)؛ آنچه در خون (قتل) پرداخت می شود، دیه نام دارد.

در کتاب «لسان العرب» آمده است: «**الدیة: حق القتیل. الجوهری: الدیة واحدة الدیات و الهاء عوض من الواو...**» (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۵، ص ۳۸۳)؛ دیه حق مقتول است. جوهری می‌نویسد: دیه مفرد دیات است و «هاء» عوض از «واو» است. در فارسی به آن خون‌بها می‌گویند.

---

۱. ماده ۵۴۹، موارد دیه کامل همان است که در مقررات شرع تعیین شده است و میزان آن در ابتدای هر سال توسط رئیس قوه قضاییه به تفصیل بر اساس نظر مقام رهبری تعیین و اعلام می‌شود.

دیه در اصطلاح

«امام خمینی»ﷺ در تعریف دیه آورده است: «**و هی المال الواجب بالجنایة علی الحرفی النفس أو مادونها، سواء کان مقدراً أو لا و ربما یسمی غیرالمقدر بالأرش والحکومة و المقدر بالدیة**» (امام خمینی، ۱۳۹۰ ق، ج۲، ص۵۵۲)؛ دیه مالی است که به دلیل جنایت بر نفس فرد آزاد و یا کمتر از آن(نفس) واجب می‌شود؛ چه میزان آن معین باشد، چه نباشد و بسا مواردی را که میزان آن معین نباشد، ارش و حکومت نامیده و دیه معین را دیه نام‌گذاری کرده‌اند. تعریف حضرت امام تقریباً مشابه تعریف صاحب جواهر است.

در ماده ۴۴۸ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ اصطلاح دیه چنین تعریف شده است: «دیه مقدر، مال معینی است که در شرع مقدس به سبب جنایت غیر عمدی بر نفس، عضو یا منفعت، یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، مقرر شده است».

بحث از چیستی و ماهیت دیه در کتب فقهای پیشین چندان مورد توجه نبوده است. شاید بدان جهت بود که مدت‌های طولانی دامداری و کشاورزی شیوه درآمد افراد بود و شتر و گاو و گوسفند به سهولت در دسترس بوده است،اما سبک زندگی جوامع کنونی و تغییر شیوه زندگی و دشواری انتقال و داد و ستد شتر و گاو و گوسفند موجب گشت تا فقهای نواندیش به بازخوانی منابع و ادله این اقوال بنشینند. به‌هرحال، در میان دیدگاه‌هایی که از اندیشمندان فقه و حقوق در مورد ماهیت دیه مطرح شده در ذیل به اهم آنها می‌پردازیم.

الف) دیدگاه جبران خسارت‌بودن دیه

در میان صاحب‌نظران و حقوق‌دانان، عده‌ای هم‌چون آیت‌الله العظمی منتظریﷺ و آیت‌الله العظمی صانعی و... قائلند که دیه ماهیتی صرفاً مدنی دارد.

آیت‌الله منتظری در بیان این نظریه می‌نویسد: «دیه دارای اهداف متعددی می‌باشد؛ از قبیل جبران خسارت وارده و نیز پیش‌گیری از رفتارهایی که منجر به آسیب و زیان به دیگران می‌شود و در همه موارد، جنبه کیفری ندارد، بلکه نوعاً

جنبه جبرانی دارد؛ زیرا کیفر در موارد ارتکاب گناه، جنایت عمدی است؛ در حالی که در جنایت خطایی محض که هیچ‌گونه گناهی صورت نگرفته نیز دیه ثابت است (منتظری، ۱۴۲۹ ق، ص۳۷).

آیت‌الله صانعی در جواب استفتا در باره ماهیت دیه که آیا جعل آن از طرف شارع مقدس به عنوان مجازات بوده یا نوعی جبران خسارت تلقی شده است و هم‌چنین آیا عمد، شبه عمد یا خطای محض‌بودن جنایت در پاسخ تأثیری دارد؟ این‌گونه تحریر کرده‌اند: «به نظر می‌رسد که دیه را باید تأدیه خسارت و جبران ضرر و زیان مجنی علیه دانست که دارای جنبه حقوقی است، نه کیفری و جزایی که در موارد خطا و شبه عمد، با توجه به نبود عنصر عدوان و عدم تحقق جرم از سوی جانی، مجازات‌نبودن آن واضح است، علاوه بر آن که به‌کاربردن اصطلاح ارش که به معنای غرامت و جبران خسارت است، در پاره‌ای از موارد به‌جای دیه از سوی فقها و عدم سقوط آن با موت جانی و الزام دیگران به پرداخت، به عنوان عاقله در موارد دیگر،تماماً شواهدی بر جبران خسارت‌بودن دیه می‌باشد و اما در مورد قتل و جرح عمدی نیز که شارع کیفر قصاص را علیه جانی به نفع مجنی علیه و اولیای او قرار داده، انتخاب دیه که به معنای عفو از قصاص است، مجازات‌نبودنش روشن است» (صانعی، ۱۳۸۱، ج۱، ص ۲۵۶ ـ ۲۵۵).

«آیت‌الله مرعشی شوشتری» (ره) هم در این باره می‌گوید: «در روایت‌های وارده در دیات نیز ذکری از دیه به عنوان مجازات مطرح نگردیده است، بلکه از آن‌ها استفاده می‌شود که دیه برای جبران ضرر و زیان‌های بدنی تعیین شده است» (مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۱۸۹).

بسیاری از فقیهان اهل سنت نیز با صراحت، ماهیت دیه در قتل خطایی را جبرانی دانسته‌اند؛ مثلاً «شمس‌الدین سرخسی»، از فقیهان حنفی، ماهیت دیه را در قتل خطایی، صرفاً جبران خسارت مالی دانسته و بعد جزایی آن را رد نموده می‌گوید: «بی‌شک، خطا موجب عذر است، اما عذر جانی، حرمت جان مقتول را از بین نمی‌برد و تنها مانع مجازات او می‌شود. ازاین‌رو، شرع به جهت

جلوگیری از پایمال‌شدن خون مقتول، دیه را واجب نموده است» (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج۲۷، ص۱۲۵).

«عبدالله بن قدامه»، از فقیهان برجسته حنبلی نیز ماهیت دیه را جبرانی تلقی نموده، در تفاوت بین کفاره و دیه می‌نویسد: «همانا کفاره برای پوشاندن گناه جانی تشریع گردیده و با انجام‌دادن دیگری، گناه جانی پوشیده نمی‌شود و این با دیه متفاوت است؛ زیرا دیه برای جبران خسارت ناشی از جنایت تشریع شده است و این غرض به هر گونه‌ای و توسط هر کسی قابل حصول است» (ابن قدامه، بی‌تا، ج۹، ص ۴۹۸).

«محمدبن عبدالله» معروف به «ابن عربی»، از مفسران و فقهای بنام مالکی هم با صراحت بیش‌تری ماهیت دیه در قتل خطایی را تنها جبران خسارت معرفی کرده می‌گوید: «خداوند دیه را در قتل خطایی برای جبران خسارت ناشی از فعل جانی واجب کرده است، کما این‌که قصاص را برای جلوگیری از ارتکاب قتل واجب نموده است و دیه را بر عاقله قرار داده برای مدارا با جانی مرتکب خطا و این دلیل بر آن است که قاتل خاطی، مرتکب گناه و فعل حرامی نشده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج۲، ص ۴۷۴).

از نظر اینان دیه برای جبران ضرر و زیان‌های بدنی تعیین شده است، نه چیز دیگر. از این‌رو، از دیه با عنوان «غرامت مالی» تعبیر کرده‌اند (گرجی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵).

دکتر گرجی در کتاب دیات آورده است: «به نظر می‌آید که دیه را باید از قبیل تأدیه خسارت و جبران ضرر و زیان به‌شمار آورد که جنبه حقوقی و مالی دارد، نه کیفری و جزایی (همان، ۱۳۸۰، ص ۵۱).

در دیدگاه این گروه، دیات، ضمان مدنی است؛ یعنی دیه خواه در عوض قتل یا ضرب و جرح عمدی باشد که اولیای دم با مصالحه با جانی به جای قصاص خواستار آن گردیده‌اند و خواه در قبال قتل یا ضرب و جرح شبه عمد یا خطا باشد، در هر صورت جنبه مدنی دارد و خسارت است، نه مجازات (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۴، ص ۸۶؛ منتظری، ۱۴۲۹ق، ص۵۰).

دلایل طرف‌داران دیدگاه جبران خسارت‌بودن دیه

برای اثبات نظریه خسارت‌بودن دیه می‌توان از آیات و روایات و قواعد فقهی و حقوقی استفاده کرد.

آیات

در این مورد به آیه ۹۲و ۹۳ سوره نساء اشاره می‌شود:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا وَ مَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا. وَ مَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾؛ هیچ مؤمنی حق ندارد مؤمنی دیگر را بکشد، مگر به خطا، حال اگر کسی مؤمنی را به خطا به قتل برساند، باید (در کفاره آن) یک برده مؤمن را آزاد کند و خون‌بهایی هم به کسان او تسلیم نماید، مگر آن‌که خون‌خواهان آن را ببخشند و اگر ورثه مقتول مؤمن از مردمی باشد که بین شما و آنان عداوت و جنگ است، همان آزاد کردن برده مؤمن کافی است و اگر مقتول از قومی باشد که بین شما و آنان پیمانی برقرار است، باید برده‌ای مؤمن آزاد و خون‌بهایی به کسان او تسلیم کند و کسی که نمی‌تواند برده‌ای آزاد کند، به‌جای آن، دو ماه پی در پی روزه بگیرد. این بخشایشی از ناحیه خدا است که خدا همواره دانای فرزانه بوده است و هر کس مؤمنی را به عمد بکشد، جزایش جهنم است که جاودانه در آن باشد و خدا بر او غضب آرد و لعنتش کند و عذابی بزرگ برایش آماده دارد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در آیه نخست، پرداخت دیه، معلول یک عمل خطایی و اشتباهی ذکر شده است و نکته قابل توجه آن که هرچند قصد جنایت

نبوده،اما به آزادکردن برده دستور داده شده و ذکر پرداخت دیه در کنار آزادکردن برده به‌خوبی نشان‌گر آن است که پرداخت دیه فقط جبران خسارت است. در ادامه آیه، کاستن از میزان دیه را از طرف زیان‌دیدگان امری قابل قبول می‌داند. این نشانه‌ها فقط با جبران خسارت‌بودن دیه سازگاری دارد.

اما در آیه بعد که قتل عمدی را مطرح می‌کند، تعبیر «فجزائه» سخن از مجازات می‌راند؛ مطلبی که با حقوق جزا سازگاری دارد؛ زیرا در وقوع جرم، قصد، یکی از عناصر اصلی آن است و این قصد در قتل خطایی وجود ندارد.

روایات

از روایات می‌توان به وضوح این مطلب را استفاده کرد که دیه از باب جبران خسارت است، نه مجازات و شاید دلیل آن که دیه مردان نسبت به زنان بر اساس نظر فقهای مشهور شیعه فرق دارد و دیه حر با بردگان تفاوت دارد، با این بیان قابل توجیه باشد. ما برای اثبات جبران خسارت‌بودن دیه برخی از روایات باب اول «کتاب الدیات» از «وسایل الشیعة» را مرور می‌کنیم:

از متون روایی ما چنین استفاده می‌شود که پیش از ظهور اسلام (در جاهلیت) «عبدالمطلب» صد شتر را دیه قتل قرار داد و اسلام نیز آن را امضا کرد. در روایتی پیامبر اکرمﷺ به حضرت علی‌علیه‌السلام چنین فرموده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ آبَائِهِ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّﷺ لِعَلِيٍّعلیه‌السلام قَالَ: «يَا عَلِيُّ إِنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ سَنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خَمْسَ سُنَنٍ أَجْرَاهَا اللَّهُ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ [إِلَى أَنْ قَالَ:] وَ سَنَّ فِي الْقَتْلِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ فَأَجْرَى اللَّهُ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ وَ رَوَاهُ فِي (الْخِصَالِ) بِالْإِسْنَادِ الْآتِي عَنْ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۲۹، ص ۱۹۸)؛ ای علی! همانا عبدالمطلب در جاهلیت پنج سنت را بنا گذاشت که خداوند آن پنج سنت را در اسلام جاری کرد: تا آنجا که فرمود: و در قتل، سنت صد شتر را بنا نهاد که خداوند آن را در اسلام جاری دانست.

در این روایت به صراحت می‌گوید عبدالمطلب نخستین‌بار برابری خون‌بهای آدمی را با صد شتر اعلام نمود و اسلام هم آن را پذیرفت و امضا کرد.

وَ عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ فِي الدِّيَةِ قَالَ: «أَلْفُ دِينَارٍ أَوْ عَشَرَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ يُؤْخَذُ مِنْ أَصْحَابِ الْحُلَلِ الْحُلَلُ وَ مِنْ أَصْحَابِ الْإِبِلِ الْإِبِلُ وَ مِنْ أَصْحَابِ الْغَنَمِ الْغَنَمُ وَ مِنْ أَصْحَابِ الْبَقَرِ الْبَقَرُ» وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مِثْلَهُ (همان، ص۱۹۵).

در این روایت جمیل بن دراج می‌گوید دیه هزار دینار یا ده هزار درهم است؛ از دارندگان حلیه برای دیه حلیه گرفته می‌شود و از صاحبان شتر برای دیه شتر و از دارندگان گوسفند گوسفند دریافت می‌شود.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنِ الْحَلَبِيِّ وَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً قِيدَ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ أَنْ يَقْبَلُوا الدِّيَةَ فَإِنْ رَضُوا بِالدِّيَةِ وَ أَحَبَّ ذَلِكَ الْقَاتِلُ فَالدِّيَةُ اثْنَا عَشَرَ أَلْفاً أَوْ أَلْفُ دِينَارٍ أَوْ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ وَ إِنْ كَانَ فِي أَرْضٍ فِيهَا الدَّنَانِيرُ فَأَلْفُ دِينَارٍ وَ إِنْ كَانَ فِي أَرْضٍ فِيهَا الْإِبِلُ فَمِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ وَ إِنْ كَانَ فِي أَرْضٍ فِيهَا الدَّرَاهِمُ فَدَرَاهِمُ بِحِسَابِ (ذَلِكَ) اثْنَا عَشَرَ أَلْفاً» (همان، ص ۱۹۷ ـ ۱۹۶).

در این روایت عبدالله بن سنان می‌گوید: امام صادق در ضمن حکم قتل عمد و قتل خطایی... از جمله فرمودند در مناطقی که پول رایج آنجا دینار است، با دینار محاسبه و پرداخت شود و جایی که شتر یا گاو به سهولت در دسترس است، با شتر یا گاو پرداخت شود. در هیچ‌کدام از روایات فوق(حصر) مشاهده نمی‌شود. در روایت دوم، چون در آن زمان برابری هر دینار به ده درهم تغییر کرده بود، امام علیه السلام هر دینار به دوازده درهم ذکر فرموده‌اند.

مناسبت حکم و موضوع

با دقت در حکم دیه و موضوع آن این مطلب فهمیده می‌شود که پرداخت دیه برای صدمات وارده بر جان و تن افراد صرفاً جنبه جبرانی دارد، نه مجازات.

در روایات وارده در باب دیات، مجازات‌بودن دیه مطرح نگردیده، بلکه از آن‌ها استفاده می‌شود که دیه برای جبران ضرر و زیان‌های بدنی تعیین شده است؛ زیرا در این روایات اولاً: دیه در برابر ارش قرار گرفته است و از آن‌ها استفاده می‌شود که ارش برای جبران ضرر و زیان‌های وارده بر بدن در جایی که دیه تعیین نشده در نظر گرفته شده است. پس همان‌طور که ارش یک نوع جبران خسارت و ضرر بدنی به‌شمار می‌رود، دیه نیز باید به قرینه مقابله یک نوع جبران خسارت بوده باشد.

ثانیاً: وضع مجازات‌های اسلامی همیشه در مقابل معصیت و گناه می‌باشد؛ در حالی که دیه در مقابل فعل‌های خطایی و یا شبه عمد می‌باشد.

ثالثاً: در مواردی عاقله؛ مسؤول پرداخت دیه هستند، (در صورتی که قتل خطای محض باشد یا جانی صغیر و مجنون باشد و...) و در برخی موارد امام (دولت) مسؤول پرداخت دیه معرفی شده‌اند، معنا ندارد که این افراد به عنوان گناه‌کار ملزم به پرداخت دیه شده باشند و اگر دیه مجازات باشد، باید گفت که افراد بی گناه از نظر فقه اسلامی قابلیت تعقیب کیفری را دارند که این برخلاف عدالت و منطق عقل سلیم و فکر مستقیم است.

کاربرد واژه ضمان در مورد دیه

در برخی از روایات از دیه به ضمان تعبیر شده است و ضمان در مسؤولیت مالی ظهور دارد، نه مجازات. از جمله این روایت:

عن السکونی، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «قضی امیرالمؤمنین علیه السلام فی رجل دخل دار قوم بغیر اذنهم عقروه کلبهم قال علیه السلام لا ضمان علیهم و ان دخل باذنهم ضمنوا» (همان، ص ۲۵۴).

در این روایت می‌گوید: اگر کسی بدون دعوت قبلی به منزل کسی وارد شود و سگ صاحب‌خانه به وی آسیبی برساند، امام فرمود بر صاحب‌خانه ضمان و مسؤولیتی نیست. اما اگر با دعوت آن‌ها وارد خانه شد و آسیبی به وی رسید، آن‌ها ضامنند. به‌کاربردن ضمان در این روایات نشان آن است که دیه با جبران

خسارت‌بودن سازگار است.

هم‌چنین علمای فقه برای پاره‌ای از انواع دیه، در جایی که دیه در شرع، معین نشده اصطلاح «ارش» را به‌کار برده‌اند. از نظر اینان ارش به معنای غرامت و جبران خسارت است.

عدم وجود عناصر جرم در موارد دیه

۱. اگر دیه جنبه عقوبت محض داشته باشد، دیگران را نباید به پرداخت دیه جنایتی که از جانی سر زده است محکوم کرد، حال آن که در قتل و ایراد ضرب و جرح خطای محض، دیه بر عاقله است و در عمد و شبه عمد نیز اگر جانی فرار کند یا نتواند دیه را بپردازد، از سوی عاقله و در مواردی از بیت المال پرداخت می‌شود (مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷ ق، ج۱، ص۱۸۹).

۲. دیه که در موارد خطا و شبه عمد از جانی اخذ می‌شود، ممکن نیست جنبه کیفری داشته باشد؛ زیرا عمل مرتکب اصولاً جرم به معنای اخص و دقیق کلمه نیست؛ چراکه در جرم، عنصر روانی عدوان و تجاوز لحاظ شده و قصد آزاردادن و ارتکاب اعمال خلاف شرع و قانون در آن موجود است و قتل و جرمی که در آن مرتکب اصلاً قصد سویی نداشته و بر خلاف میل باطنی‌اش پدید آمده هرگز نمی‌تواند از قبیل جرم و جنایت محض به‌شمار آید (گرجی، ۱۳۸۰، ص۵۳ ـ ۵۱).

۳. در قتل یا جرح عمد که مجازات آن قصاص است، اولیای دم می‌توانند با جانی بر دیه تراضی کنند. با این تراضی، مجنی علیه یا اولیای دم، جنایت را عفو می‌کنند و جنبه کیفری (قصاص) را از میان می‌برند و تنها تأدیه خسارت ناشی از تلف جان یا عضو باقی می‌ماند که مال یا مبلغی بر مجنی علیه یا اولیائش به عنوان دیه پرداخت می‌شود، روشن است. اگر دیه را کیفر به‌شمار آوریم، با عفو منافات دارد.

۴. اگر دیه مجازات محض باشد، در صورت فوت جانی باید دیه ساقط گردد؛ حال آن‌که دیه ساقط نمی‌شود، بلکه مانند سایر دیون مدت‌دار حساب می‌شود و از ترکه جانی خارج و به مجنی علیه یا اولیای او پرداخت می‌شود.

۵. معمولاً در مسائل کیفری که مبلغی به عنوان جریمه گرفته می‌شود، عائد خزانه دولت می‌شود و به دولت تعلق می‌گیرد، نه به شخص مجنی علیه، اما دیه به مجنی علیه یا اولیای وی داده می‌شود. پس جنبه تاوان در آن غالب است (همان).

هم‌چنین برای اثبات این نظر، مؤیدات دیگری نیز ابراز شده است که آن‌ها را در زیر بیان می‌کنیم:

الف) در تعیین میزان دیه و اعمال آن، ضوابط و مقرراتی وجود دارد که ماهیت آن را به خسارت نزدیک‌تر می‌کند تا مجازات. برای مثال، طبق قانون مجازات اسلامی، دیه زن نصف دیه مرد است (ماده ۵۵۰ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲) و در دیه اعضا هنگامی که مقدار دیه بیش‌تر از یک سوم شود، دیه زن به نصف کاهش می‌یابد و یکی از توجیهات این امر آن است که ازبین‌بردن مرد یا اعضای بدن وی از نظر اقتصادی لطمه بیش‌تری به خانواده وی وارد می‌کند تا ازبین‌بردن زن یا اعضای بدن او؛ یعنی ملاک تعیین مقدار دیه، توان اقتصادی مجنی علیه است و این قرینه‌ای است بر این‌که دیه، نوعی جبران خسارت مالی است، نه مجازات.

ب) یک اصل مسلم شرعی و قانونی می‌گوید مجازات تنها در مورد کسانی اعمال می‌شود که شرایط عمومی تکلیف را داشته باشند. بنابراین، هرگز نمی‌توان مجازات را بر کودک، دیوانه و نظایر این‌ها تحمیل کرد؛ در حالی که این افراد به پرداخت دیه ملزم می‌شوند و پرداخت دیه از سوی ایشان (توسط عاقله) منتفی نیست. اگرچه این دیه از سوی شخص جانی پرداخت نمی‌شود؛ به‌گونه‌ای نیست که بتوان گفت مسؤولیت به کلی منتفی می‌شود.

ج) مجازات خود به خود بر جرم مترتب است و اعمال آن به درخواست مجنی علیه نیازی ندارد(مگر در موارد خصوصی)، حال آن‌که دیه چنین خصوصیتی ندارد و در صورتی مورد حکم قرار می‌گیرد که مجنی علیه یا قائم مقام وی آن را درخواست کرده باشد. این وضعیت، از خصوصیات خسارت است و اگر دیه مجازات بود، حکم بر آن به تقاضای افراد ذی‌نفع نیازمند نبود.

د) در اکثر مواردی که دیه لازم می‌شود کفاره نیز در کنار آن واجب است. اگر دیه مجازات بود، نیازی به کفاره نبود. این امر که شارع، کفاره را در کنار دیه واجب کرده است، بدین دلیل است که دیه صرفاً جبران خسارت است و شارع برای اعمال مجازات نسبت به جانی، کفاره را نیز واجب کرده است؛ البته پرداخت کفاره حکمی شرعی است که ضمانت اجرایی در قوانین موضوعه ندارد، اما در بسیاری موارد افزون بر پرداخت دیه، حکم به مجازات حبس یا جزای نقدی نیز داده می‌شود.

هـ) مقدار دیه در قتل شبه عمد و خطای محض یکسان است؛ در حالی که میزان تقصیر در قتل شبه عمد بیش‌تر از خطای محض است. این امر، بیان‌گر خسارت‌بودن دیه است؛ چون اگر دیه مجازات باشد، باید بر اثر تشدید و تقصیر، میزان دیه نیز تشدید شود.

و) اگر دیه مجازات باشد، باید بتوان هم‌چون سایر مجازات‌های نقدی، چنان‌چه مجرم به دلیل عجز از پرداخت بازداشت شود، به تناسب ایام بازداشت وی از مقدار دیه کسر گردد؛ حال آن‌که هیچ‌کس چنین چیزی را قبول ندارد (زراعت، ۱۳۷۸، ص ۴۱ ـ ۳۵).

۱. شهادت زنان فقط در دیات پذیرفته می‌شود، نه قصاص و سایر کیفرها. بنابراین، قبول شهادت زن در اعمال مستوجب دیه، نشان‌دهنده این است که دیه در زمره جرایم نیست؛ چراکه شهادت زنان بر خلاف مسائل مالی، در جنایت‌های عمدی موجب کیفر، پذیرفته نمی‌شود. این بدان معناست که هیچ فرقی میان دیه و هر حق مالی دیگر وجود ندارد.

۲. کفالت در دیات پذیرفته می‌شود، همانند پذیرش کفالت در مسائل غیر کیفری؛ در حالی که کفالت در جنایات موجب کیفر، پذیرفته نمی‌شود. این امر نیز بیان‌گر غیر کیفری‌بودن ماهیت دیه است (ادریس عوض، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳ ـ ۲۹۸ و ۳۷۰).

۳. در قتل و ضرب و جرح عمدی که کیفر آن قصاص است؛ چنان‌چه با عفو و گذشت مجنی علیه یا اولیای دم، قصاص ساقط شود، جانی مستحق تعزیر

می‌گردد. توضیح آن‌که در قصاص، حق الله و حق الناس با هم جمع شده است. از این‌رو، قصاص جانی به اجماع جمیع فقها غلبه می‌یابد و جانی باید قصاص گردد. اما در جایی که مجنی علیه یا اولیای وی حق خود را می‌بخشند و از اجرای قصاص صرف نظر می‌کنند، حق الله هم‌چنان باقی است و به همین سبب است که جانی تعزیر می‌گردد. پس نتیجه گرفته می‌شود دیه‌ای که در این صورت از جانی اخذ می‌گردد، مجازات نیست، بلکه جبران خسارت است؛ چراکه مجازات جانی همان تعزیری است که بر وی اجرا می‌گردد.

۴. کیفر به تعدد ضرر ناشی از فعل واحد غیر مشروع، متعدد نمی‌شود. ازاین‌رو، کیفر کسی که جمعی را بکشد، از کیفر قتل نفس واحد بیش‌تر نمی‌شود؛ در حالی که دیه با تعدد ضرر ناشی از فعل واحد، متعدد می‌شود؛ مثلاً هرگاه بر یک فعل، چند ضرر مترتب شود، به تعداد ضررها دیه واجب می‌گردد (همان، ص ۳۷۰ ـ ۳۵۳).

۱. از جمله شرایط و ارکان تحقق مسؤولیت مدنی، ورود ضرر و یا خسارت، ارتکاب فعل زیان‌بار و وجود رابطه سببیّت بین ضرر حاصل‌شده و فعل زیان‌بار است و این شرایط همگی در تحقق ضمان نیز وجود دارد؛ بدین صورت که باید فعل جانی به لطمات و صدمات بدنی یا جنایت بر اعضا و منافع مجنی علیه منجر شود و بین جنایت و صدمات و فعل جانی رابطه سببیّت وجود داشته باشد تا بتوان فاعل یا عاقله او را به پرداخت دیه حسب مورد محکوم کرد.

۲. در قواعد مسؤولیت مدنی، همان‌طور که فوت ضررزننده مانع از پرداخت خسارت به متضرر نمی‌گردد، بلکه مالی که به عنوان خسارت مدنی تعیین شده، باید از اموال متوفی اخذ گردد. در دیات نیز با فوت جانی دیه از ترکه او برداشته می‌شود و به مجنی علیه یا اولیای دم او پرداخت می‌شود.

۳. دیه نیز همانند قواعد مسؤولیت مدنی، چون از جمله حقوق الناس است و به مجنی علیه پرداخت می‌شود، جنبه خسارت دارد. از این‌رو، مشمول عفو، تخفیف یا تعلیق مندرج در قانون مجازات اسلامی نمی‌شود (درخشان نیا، ۱۳۷۶، ص ۵۱ ـ ۵۰).

تفاوت‌های موجود میان جزای نقدی و دیه

مهم‌ترین تفاوت‌های موجود میان جزای نقدی و دیه، نشان از جبران خسارت‌بودن دیه است که بدین شرح است:

۱. جزای نقدی، وجه نقدی است که محکوم علیه پرداخت می‌کند، ولی دیه، موارد شش‌گانه‌ای است که در شرع معین شده است.[۱]

۲. مجازات نقدی قابل اسقاط نیست، ولی دیه قابل اسقاط است و صاحب آن (مجنی علیه یا اولیای وی) می‌تواند از آن صرف نظر کند.

۳. موارد اعمال دیه صرفاً در مورد جنایت بر انسان و یا بعضاً حیوان می‌باشد، ولی جزای نقدی به عنوان نوعی مجازات تعزیری، دارای وسعت و قلمروی نامحدود است.

۴. اصل شخصی‌بودن مجازات‌ها که از اصول حاکم بر مجازات‌هاست، در مورد جزای نقدی رعایت می‌شود، اما این اصل در مورد دیه (خطای محض) به لحاظ تحمیل آن بر عاقله رعایت نمی‌شود. حتی در برخی از موارد، دولت در صورتی که شرایط عاقله برای پرداخت دیه فراهم نباشد، پرداخت آن‌ها را بر عهده می‌گیرد.[۲]

۵. مجازات نقدی، عفو، تعلیق، تخفیف و تشدید را می‌پذیرد؛ در حالی که دیه از این گونه تأسیسات حقوق جزای عرفی مستثنی می‌باشد (به جز مسأله تغلیظ دیه در ماه‌های حرام که تا یک سوم موجب تشدید دیه است).

۶. جزای نقدی مصالحه‌پذیر نیست؛ در حالی که میزان دیه می‌تواند به تراضی طرفین تعیین شود و کم‌تر یا بیش‌تر از میزان مقرر قانونی باشد.[۳]

۷. پرداخت دیه به مطالبه صاحب حق منوط است، ولی مجازات نقدی بدون درخواست مجنی علیه و متضرر از جرم معین می‌شود.

۸. در جریمه نقدی، اصل بر فوریت اجرا است، ولی در دیه، حسب مورد

---

۱. ماده ۴۴۸ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲.

۲. فصل چهارم قانون مجازات اسلامی از قانون ۴۶۲ تا ۴۷۰، مصوب ۱۳۹۲.

۳. رأی شماره ۲۱/۱۰/۱۳۶۲-۲۴ رأی وحدت رویه هیأت عمومی دیوان عالی کشور: «بسمه تعالی، به موجب تبصره ذیل ماده ۳ قانون دیات، پرداخت قیمت دیه به جای یکی از انواع آن با تراضی طرفین امکان‌پذیر است و دادگاه تکلیفی بر تعیین ارزش دیه ندارد».

مهلت‌های قانونی یک سال، دو سال و سه سال وجود دارد.[۱]

۹. جریمه نقدی به دولت اختصاص دارد و به خزانه واریز می‌شود؛ در حالی که دیه، حق مجنی علیه یا اولیای دم است.

۱۰. میزان دیه ثابت است، ولی جزای نقدی ممکن است دارای حداقل یا حداکثر باشد و به صورت نسبی تعیین گردد.

۱۱. روزهای بازداشت محکوم علیه به علت عدم پرداخت جزای نقدی از میزان آن می‌کاهد، اما در صورتی که محکوم علیه به علت پرداخت دیه بازداشت گردد، توقیف و از مبلغ دیه نمی‌کاهد.

۱۲. دیه برای جنایات خطای محض پرداخت می‌گردد، در موارد خطای محض، با توجه به عنصر روانی جرم (قصد سوء) موردی برای پرداخت جریمه نقدی وجود ندارد.

۱۳. هدف اولیه از دیه، رضایت خاطر و احقاق حق مجنی علیه یا اولیای دم است، ولی هدف اولیه از جریمه نقدی مبارزه با آشوب‌های اجتماعی و دفاع از جامعه است.

۱۴. نمی‌توان جریمه نقدی را بیمه کرد، ولی دیه را می‌توان در عقد بیمه به عنوان مورد بیمه تعیین کرد؛ توضیح آن‌که اصولاً مجازات‌ها را نمی‌توان بیمه کرد که از جمله آن‌ها جزای نقدی می‌باشد. حال اگر دیه نیز مجازات محض می‌بود، نباید به عنوان مورد بیمه در عقد بیمه تعیین می‌شد (قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲).[۲]

این تفاوت‌های اساسی بین دیه و جزای نقدی، آشکار می‌سازد که نمی‌توان دیه را مجازات نقدی قلمداد کرد.

ب) دیدگاه مجازات‌بودن دیه

در مقابل طرف‌داران دیدگاه ماهیت مدنی دیه، عده‌ای از حقوق‌دانان نیز معتقد

---

۱. ماده ۴۸۸ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲.

۲. برگرفته از چند سایت و قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ (حمید درخشان‌نیا، *ضرر و زیان ناشی از جرم*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی.

به «مجازات‌بودن دیه». به نظر اینان، دیه صرفاً یک کیفر جزایی است. ازاین‌رو، برخی از آن به «کیفر نقدی» تعبیر کرده‌اند. البته باید گفت که طبق این دیدگاه، دیه در جنایات شبه عمد و خطا، کیفر اصلی مرتکب است، ولی در جنایات عمدی، اگر اولیای مقتول یا شخص مجنی علیه با جانی به جای قصاص، در پرداخت دیه توافق و تصالح کنند، کیفر بدلی شمرده می‌شود. در ذیل به دلایل، مستندات و قرائنی که این گروه برای اثبات ادعای خود به آن استناد کرده‌اند، می‌پردازیم.

قرآن

طرف‌داران دیدگاه مجازات‌بودن دیه در بیان دلایل و مستندات خود به قرآن - آیه ﴿وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾ (شوری (۴۲):۴۰) استدلال کرده‌اند که به زعم آنان به مجازات‌بودن دیه اشاره دارد. مدلول آیه این است که هرگاه شخصی عمداً دست کسی را قطع کند، باید دست او را قطع کرد. پس زمانی که مجنی علیه بخواهد یک درجه تخفیف بدهد، چه باید بکند؟ شرع در اینجا با وضع دیه، راه تخفیف را معین کرده است؛ بدین‌گونه که در صورت رضایت، می‌توان از قصاص گذشت و دیه را گرفت. پس در حقیقت دیه هم نوعی مجازات تلقی شده است، اما مجازاتی خفیف‌تر.

برای پاسخ باید گفت تبدیل قصاص به دیه صرفاً حکمی از جانب شارع برای مجنی علیه است که اگر بخواهد، می‌تواند کلاً ببخشد یا دیه بگیرد؛ خواه به مبلغ کم‌تر از آن چه در شرع تعیین شده یا بیش‌تر و این تنوع اختیارات مجنی علیه، نشان‌گر جبران خسارت‌بودن است، نه کیفر.

قوانین

طرف‌داران دیدگاه فوق هم‌چنین به ماده۱۴ قانون مجازات اسلامی استناد کرده‌اند که دیه را در زمره مجازات‌ها منظور کرده است:

قتل عمد، موجب قصاص است و اگر قاتل عمدی فوت شود، قصاص ساقط

می‌شود. حال اگر اولیای دم با تراضی از قصاص صرف نظر کنند و در عوض مطالبه دیه قتل نفس نمایند، آیا به دنبال ساقط‌شدن قصاص، دیه هم ساقط می‌شود یا خیر؟ بدیهی است که اگر دیه را نوعی مجازات بدانیم، با فوت قاتل، دیه از بین می‌رود، ولی اگر دیه را نوعی جبران خسارت بدانیم، با فوت قاتل از بین نمی‌رود و از مال قاتل در صورت وجود مال یا از الاقرب فالاقرب و یا از بیت المال باید پرداخت شود. در صورتی که قانون‌گذار به صراحت، دیه را نوعی مجازات شناخته و در ماده ۲۵۹ قانون مجازات اسلامی سابق می‌گوید: «هرگاه کسی مرتکب قتل موجب قصاص شده است بمیرد، قصاص و دیه ساقط می‌شود».

باید گفت این در صورتی است که در زمان حیات جانی سخنی از تبدیل قصاص به دیه نشده و اصل بر قصاص بوده بدیهی است که با از بین رفتن زمینه قصاص؛ یعنی جان قاتل،موضوعی باقی نمی‌ماند تا تبدیل به دیه شود.

بعضی دیگر نیز در ذکر دلایل مجازات‌بودن دیه آورده‌اند:

با توجه به مصوبات قانونی قبل از اسلام، از قانون حمورابی گرفته تا قانون یهود و قانون‌های دیگر، مسأله دیه برای تنبیه متهم و دل‌جویی از مجنی علیه مطرح بوده و به عنوان مجازات و کیفر تلقی شده است. ازاین‌رو، شرع هم آن را نوعی مجازات دانسته است.

در جواب این بعض باید گفت مجازات‌بودن دیه اول کلام است و دلیلی بر لزوم تبعیت اسلام از قوانین و آیین‌های دیگر نداریم.

پس از تشریع دیه در شرع مقدس، دانشمندان حقوق اسلامی، دیات را در کنار مجازات‌های دیگر اسلامی و حدود، قصاص و تعزیرات ذکر کرده، آن‌را نوعی مجازات می‌دانند.

محقق حلی در شرایع بر اساس تقسیم موضوعات فقه به عبادات، عقود، ایقاعات و احکام، بحث دیات را از آن جهت در کنار حدود و قصاص قرار داد؛ چون در سه قسم دیگر منطقی نبود و معیار آن‌ها را نداشت و فقها این تقسیم‌بندی را پذیرفته و تا امروز رایج است. پس صرف کنار حدود و دیات‌بودن، نشان‌گر مجازات‌دانستن آن نیست.

اگر نظر عرف را در چیستی دیه‌ای که از جانی عمد در صورت گذشت اولیای دم و غیر عمد برای جنایتش گرفته می‌شود، جویا شویم، به این نتیجه می‌رسیم که مردم نیز معتقدند دیه یک نوع مجازات است که بر مجرم اعمال شده است.

بنای عرف بر آن است که در مقابل خسارت‌های وارده جبران شود. لذا بیش‌ترین موارد دریافت خسارت مربوط به مواردی است که از خسارت‌زننده تلقی مجرم‌بودن نمی‌شود.

در شرع مقدس، پدر را به دلیل قتل فرزندش قصاص نمی‌کنند. در اینجا شرع اهمیت رابطه پدری و فرزندی را با اهمیت قتل سنجیده و به دیه حکم کرده است؛ یعنی پدر باید دیه بپردازد و خودش هم حقی از این دیه ندارد. شرع مقدس در حقیقت می‌خواهد پدر را با این حکم مجازات کند، ولی با درنظرگرفتن رابطه پدری و فرزندی، در مجازات یک درجه تخفیف بدهد. بنابراین، می‌بینیم که دیه هم نوعی مجازات به‌شمار آمده است.

اولاً: ما قبول داریم که در شرع مقدس، مجازات مالی وجود دارد، اما کلیت آن را قبول نداریم. ثانیاً: امکان دارد همین مورد را هم از باب جبران خسارت بدانیم؛ هم‌چنان‌که اگر پدر خسارتی به اموال فرزندان خود بزند هرچند عمدی نباشد، ملزم است جبران کند و کسی نگفته این پرداخت از باب مجازات است. ثالثاً: در همین مورد هم می‌توانیم آزادکردن برده را به عنوان کفاره و مجازات وی محسوب کنیم.

شرع مقدس در مورد جنایت بر میت، دیه تعیین کرده است. البته جنایت به میت در تمام دنیا عملی خلاف و قابل تعقیب است و چون شخص مورد نظر مرتکب گناهی شد، طبق نظر شرع مقدس باید توبه کند و دیه هم بپردازد و این نشانه مجازات‌بودن دیه است.

بدون تردید آنچه در مقابل جنایت بر حیوانات پرداخت شود، از باب جبران خسارت است؛ هرچند با عنوان دیه از آن یاد شود. لذا عمد و خطا تفاوتی ایجاد نمی‌کند. البته از باب حرمت مال مسلمان، اگر عمد باشد، قاضی می‌تواند مجرم را تعزیز کند. اما در مورد جنایت بر میت، چون قصد و عمد وجود دارد، قطعاً

استحقاق عقوبت را دارد و در اینجا شارع مجازات مالی را هم مقرر کرده است.

وقتی هدف مجازات تنبیه مجرم باشد، می‌توان دیه را هم نوعی مجازات دانست؛ چون تنبیه او را در پی دارد.

یکی از تفاوت‌های اساسی مجازات و خسارت آن است که میزان خسارت برخلاف مجازات، در شرع و قانون مشخص نشده است، بلکه پس از وقوع سبب خسارت، میزان آن تعیین می‌شود. دیه نیز با توجه به این‌که دارای میزان و مقدار مشخصی است، طبیعتاً از نوع مجازات است و اگر جنبه خسارت داشت، نباید میزان معینی برای آن ذکر کرد.

چنان‌که قبلاً گفتیم، چون ارزش مالی انسان امر مجعولی است، خداوند بر اساس حکمت، مقداری مال را معین نموده است با کمی دقت معلوم است که این مبالغ و مقادیر لزوماً در ازای یک جسد یا عضو آدمی لحاظ نشده، بلکه بیش‌تر به یک نحوه جبران خسارت شباهت دارد که با فقدان شخصی برای بازماندگان تا اندازه‌ای برای کاهش و تسکین آلام بازماندگان مفید است و مجازات‌دانستن دیه در قانون، صرف برداشت نویسنده می‌باشد و ما چنین برداشتی نداریم و مجازات‌دانستن دیه نزد عرف، اول کلام است.

اگر دیه را خسارت به‌شمار آوریم، عوضی خواهد بود که در مقابل نفس یا اعضای بدن قرار می‌گیرد، اما طبیعی است که جان انسان آنقدر گرامی و ارزشمند است که هیچ مالی نمی‌تواند عوض آن قرار بگیرد. بنابراین، دیه را نمی‌توان به عنوان خسارت و در مقابل جان و اعضای بدن قرار داد؛ زیرا هیچ تناسبی میان عوض و معوض نخواهد بود.

پاسخ: اولاً: معنای جبران خسارت‌بودن آن است که منافع بالفعل یا بالقوه مقتول تا حدی جبران شود. ثانیاً: چون ذات انسان قابل قیمت‌گذاری نیست، احتمال دارد این مبلغ جبران منافع احتمالی باشد.

شباهت‌های عمده میان دیه و جزای نقدی را می‌توان مؤیدی برای این دیدگاه به شرح زیر بیان کرد:

۱. دیه مانند جزای نقدی در قانون پیش‌بینی شده و مقدار آن مشخص و

معین است.

۲. اگر محکوم علیه از پرداخت جزای نقدی امتناع ورزد، بازداشت می‌شود. این امر، در مورد امتناع از پرداخت دیه نیز صادق است.

۳. آیین دادرسی حاکم بر هر دو، آیین دادرسی کیفری است.

دلایل و قرائنی که ذکر شد، عمده دلایلی بود که طرف‌داران دیدگاه مجازات‌بودن ماهیت دیه به آن تمسک کرده‌اند؛ چون این موارد از نگاه قانون‌گذاران است، لزوماً نمی‌تواند دیدگاه شرع باشد و برداشت قانون‌گذاران است.

دیدگاه تفکیک در ماهیت دیه

برخی از حقوق‌دانان با توجه به آن‌که ماهیت دیه در همه موارد یکسان نیست، بلکه در حالت‌های مختلف ماهیت جداگانه‌ای دارد، در مورد چگونگی این تفکیک در ماهیت دیه، آرای مختلفی ارائه کرده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) یک صورت تفکیک بدین‌گونه است که برای دیه دو حالت متصور است:

۱. دیه‌ای که از سوی غیر جانی، مانند عاقله یا از بیت المال پرداخت می‌شود. این دیه ماهیت خسارت‌بودن را دارد و شائبه مجازات‌بودن در آن راه ندارد؛ زیرا هدف چنین دیه‌ای جبران خسارت‌های وارده بر مجنی علیه است، نه تنبیه عاقله. هم‌چنین پرداختن دیه از سوی عاقله، نه هدف مادی مجازات را تأمین می‌کند و نه هدف اخلاقی آن را.

۲. دیه‌ای که از سوی شخص جانی پرداخت می‌شود. این دیه خسارت کیفری است؛ یعنی چیزی که ویژگی‌های مجازات را دارد. چون مجازات است، می‌توان قاتل را در قبال عدم پرداخت آن بازداشت کرد.

ب) احتمال دیگر برای تفکیک در ماهیت دیه آن است که دیه بدل از قصاص (اعم از قهری یا قراردادی) مجازات مالی به‌شمار می‌رود، اما در سایر موارد خسارت محض است.

ج) احتمال سوم این است که دیه، چنان‌چه ناشی از جرم باشد، مجازات است، اما اگر ناشی از شبه جرم باشد، خسارت است.

اشکال وارد بر هر سه احتمال مذکور آن است که ماهیت دیه را با درنظرگرفتن شرایط و حالات دسته‌بندی می‌کند؛ در حالی که اولاً: دیه از امور اعتباری است و از امور حقیقی نیست. ثانیاً: چون از امور امضایی است، برای درک صحیح آن باید به عرف مراجعه کرد و عرف آن را نوعی جبران خسارت می‌بیند، نه مجازات؛ چون عناصر موجب جرم را نمی‌بیند. ثالثاً: هدف خردمندان از شناختن ماهیت موضوعات، سودجستن در استنباط حکم شرعی آن است. اما لحاظ‌کردن ماهیت‌های مختلف برای دیه کمکی به آن هدف نمی‌کند.

ایراد و اشکال عمده‌ای نیز بر دیدگاه تفکیک در ماهیت دیه وارد است و آن این‌که این دیدگاه، دیه را یک نهاد حقوقی مرکب دانسته و مانند یک شئ مرکب تجزیه‌ناپذیر، گاهی آن را مجازات و گاهی جبران خسارت تلقی کرده است. این امر، مانع از این می‌شود که بتوان این دیدگاه را نیز بر پایه موازین علمی و منطبق بر واقعیت دانست؛ چرا که دیه یک نهاد حقوقی بسیط و ساده است. برای دیه هر ماهیتی که در نظر گرفته شود، بدین لحاظ که بسیط است، باید چنان باشد که در تمامی حالات و شرایط قابلیت انطباق بر آن را داشته باشد. در این صورت است که ماهیت جامعی برای دیه بیان شده است.

دیدگاه ماهیت دوگانه دیه و دلایل آن‌ها

برخی از حقوق‌دانان، از جمله «دکتر ناصر کاتوزیان»، بر این عقیده استوارند که دیه؛ هم جنبه کیفری و هم جنبه جبرانی دارد. وی می‌گوید: «تلاش برای الحاق دیه به یکی از دو ماهیت کیفری و مدنی در نظامی ضروری است که مرز قاطعی میان مسؤولیت مدنی و کیفری وجود داشته باشد... در نظام کیفری‌ای که دارای مجازات قصاص است، مسؤولیت کیفری و مدنی آن مرز قاطع در حقوق کنونی را ندارد و بیش‌تر نهادها دو چهره دارد؛ هم حقوق عمومی در آن ملحوظ است که جنبه کیفری دارد و هم حقوق خصوصی زیان‌دیده. به همین جهت، نباید شگفت‌زده شد که چرا از روابط همسایگان و تصادم رانندگی و تقصیرهای پزشکی در قانون مجازات اسلامی سخن گفته شده است یا کیفر قتل را ولیّ دم انتخاب

می‌کند» (کاتوزیان، ۱۳۸۲، ص ۶۵).

طرف‌داران این دیدگاه دلایلی ارائه کرده‌اند از جمله دیه از یک سو مجازات است، به‌خاطر این‌که جزایی است مقدر و معین که در مقابل ارتکاب جرم مقرر شده است و از سوی دیگر، دیه خسارت مدنی و عوض است، به‌خاطر این‌که دیه مالی است که به‌طور کامل به مجنی علیه تعلق می‌گیرد.

دلیل دیگر این‌که اگر دیه تنها جبران خسارت جرم قتل و جرح باشد که به وسیله قربانی آن انتخاب می‌شود، باید پذیرفت که در جامعه اسلامی آنچه قصاص ندارد، مانند کشتن کافر و دیوانه، جرم نباشد و مرتکب تنها باید خسارت ناشی از فعل خود را جبران کند؛ در حالی که قانون این نتیجه نامعقول را رد می‌کند و با دادن عنوان قتل، اعمال یادشده را در زمره جرایم می‌آورد.

هم‌چنین طرف‌داران دیدگاه ماهیت دوگانه دیه برای اثبات نظر خود از قرائنی نیز سود جسته‌اند:

۱. موادی از قانون مجازات اسلامی، از دیه به عنوان خسارت و برخی موارد به مجازات‌بودن دیه اشاره دارد. برای حل این تناقض‌های ظاهری و جمع میان این موارد، بهترین راه آن است که دیه را دارای ماهیتی مرکب از مجازات و خسارت بدانیم.

۲. تأمل در ادله مجازات یا خسارت‌دانستن دیه نشان می‌دهد که نمی‌توان هیچ‌کدام را دلیل معتبر قانونی یا حجت شرعی دانست، بلکه هر کدام از آن‌ها قرینه‌ای است که دیدگاه مجازات و خسارت‌بودن دیه را تقویت می‌کند. ازاین‌رو، بهتر است از انحصار دیدگاه دست برداشت و هر دو دیدگاه را با یکدیگر تلفیق کرد.

۳. چون دیه مجازات محض یا خسارت محض نیست، بسیاری از صاحب‌نظران و مراجع رسمی به تناقض‌گویی افتاده‌اند؛ مثلاً اداره حقوقی قوه قضاییه در پاسخ به بعضی از استعلام‌های به‌عمل‌آمده، گاهی دیه را مجازات می‌داند و گاهی آن را دین و خسارت معرفی می‌کند که این تناقض، نشانه ماهیت مرکب دیه از مجازات و خسارت است.

طرف‌داران این دیدگاه قائل‌اند که انتقادهای وارد بر دو نظریه مربوط به وحدت ماهیت دیه و هم‌چنین انتقادهای ذکرشده در بالا همه نشان‌دهنده این است که دیه، ماهیتی دوگانه و مرکب دارد.

ازاین‌رو، اینان از طرفی دیه را مجازات می‌دانند که از ارتکاب جرم قتل و جرح و اتلاف جان و مال دیگران منع می‌شود و از طرف دیگر، آن را جبران ضرر و زیان شاکی قلمداد می‌کنند.

به باور آنان، در نظام کیفری اسلام، برای بیش‌تر نهادها ماهیت دوگانه وجود دارد. از یک طرف حقوق عمومی در آن‌ها لحاظ شده است و جنبه کیفری دارد و از طرف دیگر، حقوق خصوصی زیان‌دیده لحاظ شده و جنبه مدنی دارد. به همین سبب، می‌بینیم که در قانون مجازات اسلامی از روابط همسایگان و تصادم رانندگی و تقصیرهای پزشکی یا واگذاری کیفر قتل، به دست ولیّ دم سخن گفته شده است.

دیه نیز از اموری است که دارای ماهیتی دوگانه است. اینان هم‌چنین در پاسخ به اشکال چگونگی تحقق ماهیت دوگانه در یک موجود می‌گویند: هیچ اشکالی ندارد که در عالم حقوق، موجودی از جمله دیه، ماهیتی دوگانه داشته باشد؛ چراکه به‌طور کلی عالم حقوق، عالم اعتبار است و دیه نیز از امور اعتباری است و وحدت و کثرت ماهیت آن نیز ساخته ذهن و قراردادهای اجتماعی افراد است. پس در واقع دیه به اعتبارهای گوناگون ممکن است ماهیت کیفری داشته یا ماهیت مدنی و یا هر دو ماهیت را داشته باشد. بنابراین، با آنچه بیان شد، اشکال‌های وارده بر این دیدگاه نیز پاسخ گفته می‌شود.

بررسی و نقد این دیدگاه

قائل‌شدن به ماهیت ترکیبی دیه ظاهراً نشان از ناتوانی پاسخ به شبهات هر دیدگاه بوده و پذیرفتن این ماهیت در واقع مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه تلاشی برای شناخت ماهیت دیه به‌منظور یافتن راه‌کارهای مناسب برای حل معضلات

جامعه است و قول به ترکیب ماهیت دیه مشکلی را حل نخواهد کرد.

در استدلال‌های این دیدگاه استحکامی مشاهده نمی‌شود و از پاسخ‌های قبلی جواب آن‌ها روشن می‌شود.

نتایج خسارت‌بودن دیه

با توجه به آنچه گذشت و مهم‌ترین دلایل هر دیدگاه مورد بررسی قرار گرفت، به باور نویسنده این مقاله، دیه جبران خسارت است و پر واضح است که با خسارت‌دانستن دیه، آثار عملی بر آن مترتب است. مهم‌ترین آثاری را که می‌توان مطرح کرد:

الف) چون دیه ماهیت خسارت دارد، برابر قاعده کلی حاکم بر خسارت‌ها، دیه نباید مقدار معینی داشته باشد، بلکه میزان آن بر اساس صدمه و خسارتی که وارد شده است، تعیین می‌شود، اما این پرسش مطرح است که چرا مقدار دیه از طرف شارع تعیین شده است؟

در پاسخ باید گفت از آنجا که حقیقت آدمی و ارزش ذاتی او از اموری است که برای بشر مجهول است و هیچ‌گاه روشن نخواهد شد، پس بجا خواهد بود که خداوند حکیم برای جلوگیری از هرج و مرج، مقدار خسارت بر جان و اعضای بدن را مشخص کند.

ب) چون دیه ماهیت خسارت دارد، به نتیجه عمل توجه می‌شود و به این که عامل خسارت از شرایط تکلیف برخوردار است یا خیر، سوء نیتی در عمل داشته است یا نه و... توجهی نمی‌شود. لذا پرداخت آن به فرد زیان‌دیده همواره یکسان نیست. در مواردی شخص زیان‌زننده موظف به اداست و مواردی عاقله مسؤول پرداخت شده است. حتی در مواردی مسؤول پرداخت آن، دولت اسلامی معرفی شده است.

ج) از آنجا که دیه خسارت است و اگر اولیای دم صغیر باشند، قیّم می‌تواند هم‌چون سایر اموال مولی علیه تصرفاتی را که به مصلحت آن‌هاست، انجام دهد، حتی اگر این تصرف مساوی عدم اخذ دیه باشد.

تحلیل اخبار باب دیه

از «مفتاح الکرامة» و «جواهر» استفاده می‌شود که فقهای امامیه در باره دیه کامل و روش انتخاب، اتفاق نظر ندارند:

الف) مشهور فقها از قدیم تا عصر حاضر بر آنند که انتخاب یکی از موارد شش‌گانه (صد شتر، دویست گاو، هزار گوسفند، هزار دینار و دویست حله) با جانی است و مخیر است و فرقی بین صورت تساوی و اختلاف قیمت‌ها نیست. نظر «امام خمینی» در تحریر هم همین است:

> **«الظاهر أن الستة أصول في نفسها، وليس بعضها بدلاً عن بعض ولا بعضها مشروطاً بعدم بعض، ولا يعتبر التساوي في القيمة ولا التراضي، فالجاني مخير في بذل أيها شاء»** (امام خمینی، ۱۳۹۰ ق، ج۲، ص۵۵۵)؛ ظاهر این است که امور شش‌گانه دیات، هر کدام وظیفه اصلی است و جانی در انتخاب هر یک از آن‌ها مخیر است و رعایت تنویع ـ وجوب هر جنس بر دارندگان آن جنس ـ لزومی ندارد. بنابراین، هر کس می‌تواند هر نوعی را که بخواهد انتخاب کند، ولو این‌که قیمت‌ها مختلف باشد.

در مقابل، جمعی از فقها گفته‌اند: بر دارندگان نقدینه،درهم و دینار و بر شتردداران، شتر و بر گاوداران، گاو و بر گوسفندداران، گوسفند و بر بافندگان و پارچه‌داران حله واجب است و این قول مختار «صدوق» و «مفید» و «شیخ» در «نهایه» و «خلاف» و «مبسوط» و «سلار» در «مراسم» و «ابن حمزه» در «وسیله» و «قاضی ابن براج» است. ظاهراً قاضی ابن براج کفایت انواع شش‌گانه را منوط به تساوی قیمت آن‌ها می‌داند و صاحب جواهر این قول را خلاف فتاوا و اجماع منقول معرفی می‌کند.

اخبار مربوط به دیه

صاحب کتاب وسائل الشیعة، پیرامون مقادیر دیه کامله در باب اول و دوم کتاب دیات، ۲۳ روایت نقل نموده است که از نظر اشتمال بر مقدار دیه به شرح

زیر است:

مشتمل بر تمام انواع شش‌گانه، دو حدیث؛

بر پنج نوع (شتر، گاو، گوسفند، درهم و دینار)یک حدیث؛

بر چهار نوع (دینار، درهم، شتر و گوسفند)شش حدیث؛

بر سه نوع (شتر، دینار و درهم)چهار حدیث؛

بر سه نوع (شتر، گوسفند و گاو)سه حدیث؛

بر دو نوع (شتر و گوسفند)یک حدیث؛

بر دو نوع (درهم و دینار)یک حدیث؛

بر خصوص شتر چهار حدیث.

با نگاهی به روایات باب دیه می‌توان آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرد:

الف) دسته‌ای از روایات که جانی را ملزم می‌کند به پرداخت آنچه برخوردار است و حق انتخاب را نفی می‌کند؛ مثلاً از شخص گوسفنددار فقط گوسفند دریافت می‌شود و از فردی که پول نقد دارد، فقط پول نقد گرفته می‌شود. از قبیل صحیحه «عبدالرحمن» و «عبدالله بن سنان» در این دسته قرار می‌گیرند.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى يَقُولُ: كَانَتِ الدِّيَةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ فَأَقَرَّهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ إِنَّهُ فَرَضَ عَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِائَتَيْ بَقَرَةٍ وَ فَرَضَ عَلَى أَهْلِ الشَّاةِ أَلْفَ شَاةٍ ثَنِيَّةٍ وَ عَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ وَ عَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ عَشَرَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ عَلَى أَهْلِ الْيَمَنِ الْحُلَلَ مِائَتَيْ حُلَّةٍ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَمَّا رَوَى ابْنُ أَبِي لَيْلَى فَقَالَ كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ: «الدِّيَةُ أَلْفُ دِينَارٍ (وَ قِيمَةُ الدِّينَارِ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَ عَشَرَةُ آلَافٍ لِأَهْلِ الْأَمْصَارِ) وَ عَلَى أَهْلِ الْبَوَادِي مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ وَ لِأَهْلِ السَّوَادِ مِائَتَا بَقَرَةٍ أَوْ أَلْفُ شَاةٍ (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۲۹، ص ۱۹۴ ـ ۱۹۳).

این حدیث صحیح محسوب می‌شود؛ هرچند بنا به برخی از نقل‌ها موثقه می‌باشد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، به صراحت امضایی‌بودن دیه را پذیرفته و حکم حکومتی‌بودن از آن مشهود است؛ زیرا می‌گوید پیامبر، آن عادت جاهلی را

(صد شتر به عنوان خون‌بها) تثبیت نموده «و بر اساس شرایط زمان و مکان می‌گوید» برای گاوداران دویست گاو را خون‌بها قرار داد و برای گوسفندداران هزار گوسفند و برای کسانی که دارای طلا هستند، هزار دینار و برای کسانی که پول دارند، اما از نوع طلا نیست، ده هزار درهم و برای ساکنان یمن دویست حله یمنی را قرار داد. در ادامه «عبدالرحمن بن حجاج» این مطلب را که از «ابی لیلی» نقل شده از امام صادق‌علیه‌السلام پرسید امام، هرچند به ظاهر، نه آن را تأیید و نه آن را رد کرد، اما فرمود: امیرالمؤمنین این‌گونه فرموده‌اند دیه هزار دینار است و قیمت هر دینار ده درهم، اما برای اهالی شهرهای دیگر ده هزار درهم است و برای اعراب بیابان‌گرد صد شتر و برای اهالی روستا صد گاو یا هزار گوسفند می‌باشد. از هر دو بخش روایت به وضوح فهمیده می‌شود که تعیین نوع و مقدار دیه به شرایط زمان و مکان بستگی دارد و حکم پیامبر و امیرالمؤمنین هر دو حکومتی بوده است.

وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد عن الحلبي، وعن عبدالله بن المغيرة، والنضر بن سويد، جميعاً عن عبدالله بن سنان، قال: سمعت أبا عبدالله‌علیه‌السلام يقول: «من قتل مؤمنا متعمدا قيد منه، إلا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فان رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية اثنا عشر ألفا، أو ألف دينار، أو مائة من الابل، وإن كان في أرض فيها الدنانير فألف دينار، وإن كان في أرض فيها الابل فمائة من الابل، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفا» (همان، ص ۱۹۷ ـ ۱۹۶).

ب) دسته‌ای که حق انتخاب به جانی می‌دهد. در این مورد هفت روایت است. از جمله آن روایات:

وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن سنان، عن العلاء بن فضيل، عن أبي عبدالله‌علیه‌السلام أنه قال: «في قتل الخطأ مائة من الابل، أو ألف من الغنم، أو عشرة آلاف درهم، أو ألف دينار» (همان، ص ۱۹۶).

ج) دسته‌ای که فقط شتر را ملاک پرداخت معرفی می‌کند و بقیه را به عنوان برابری قیمت آن‌ها با شتر لحاظ کرده است:

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن عبدالله بن سنان، قال:

سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في حديث: «إن الدية مائة من الابل، قيمة كل بعير من الورق مائة وعشرون درهما، أوعشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كل ناب من الابل عشرون شاة» (همان، ص ۱۹۴).

د) دسته‌ای از روایات با اصل قراردادن شتر در صورت فقدان شتر، مواردی را به عنوان بدل ذکر می‌کنند، چهار روایت از جمله روایت ابی بصیر:

وبإسناده، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم، عن أبي جعفر، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: «دية الرجل مائة من الابل، فان لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فان لم يكن فألف كبش» (همان).

هـ) روایتی به جای شتر، دو هزار گوسفند را مطرح کرده است:

وعن الحسين بن سعيد، عن معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية العمد، فقال: «مائة من فحولة الابل المسان، فان لم يكن إبل فكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم» (همان، ص ۲۰۰).

و) صحیحه عبدالله بن سنان است که مبلغ دوازده هزار درهم را مطرح کرده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در باره ماهیت دیه گفته شد، اعتقاد به ماهیت جبران خسارت برای دیه و پذیرش آن بهترین گزینه در این باره است؛ چراکه دیه به عنوان یک نهاد حقوقی مستقل، جنبه مدنی دارد و خسارت‌ها و زیان‌های واردشده بر مجنی علیه یا اولیای وی را جبران می‌کند.

دیدگاه جنبه کیفری‌داشتن دیه مورد پذیرش نیست؛ همچنان که باور به ماهیت تفکیکی یا ماهیت دوگانه‌دانستن دیه قابل قبول نیست، دیه با مجازات‌های مالی به رغم برخی اشتراک‌ها و شباهت‌ها، تفاوت‌های زیادی نیز دارد که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت و به جنبه کیفری صرف برای دیه معتقد شد و آن را مجازات محض تلقی کرد.

با توجه به فتاوای فقها و روایات در باب دیه، می‌توانیم نتیجه بگیریم:

۱. عمده مستند فتاوای فقها همین روایات است و در این مورد، چون احتمال دارد اجماع مسند به این روایات باشد، نمی‌تواند حجت مستقل تلقی شود.

۲. هرچند روایات در شش دسته قرار می‌گیرند و بین آن‌ها تعارض مشاهده می‌شود، اما چنان‌که گفته شد، فقها از برخی از این روایات اعراض نموده و بدان فتوی نداده‌اند از جمله دسته پنجم و ششم.

۳. عمده تعارض، بین دسته اول است که حق انتخاب می‌دهد (دسته ب) با گروهی که حق انتخاب را نفی می‌کند (دسته الف)، اما دسته سوم و چهارم در واقع بیانی از حق انتخاب است. لذا در مجموعه دسته (ب) قرار می‌گیرند.

۴. در نحوه جمع بین این دو دسته، صاحب جواهر معتقد است که چون باب امتنان و تسهیل بر بندگان است، دسته دوم با دسته اول تعارض ندارد.

۵. نویسنده این مقاله بر این باور است که ما می‌توانیم به نحو دیگری بین این روایات جمع کنیم:

در واقع آنچه مهم است، اصل تعیین مبلغی برای خون‌بهای آدمی که چون قبلاً صد شتر رایج بوده و پیامبر هم آن را تثبیت و امضا نموده ما باید آن را اصل قرار دهیم.

البته احتمال دارد پیامبر این پایه صد شتر را به عنوان حکم حکومتی یا حکم اولی واقعی فرموده باشند؛ چون برای ما معلوم نیست، از باب دوران بین حکم واقعی و موقتی، همان حکم اولی را انتخاب می‌کنیم؛ زیرا حکم موقتی دلیل اضافه می‌خواهد که اصل، عدم آن است. پس اصل صد شتر را برای دیه می‌پذیریم، اما آیا لزوماً عین صد شتر ملاک است یا قیمت و معادل آن هم درست است. با توجه به روایات دسته دوم، می‌توانیم معادل آن را بپذیریم.

۶. آیا معادل صد شتر لزوماً یکی از آن شش مورد است یا حق داریم به موارد دیگر سرایت دهیم؟

با توجه به روایات فوق این مطلب استفاده می‌شود که برای صد شتر ناظر به زمان‌ها و مکان‌های صدر اسلام و نزدیک به آن زمان بوده است؛ چون می‌بینیم در روایت صحیح دقیقاً صحبت از قیمت شده یا در برخی روایات اشاره شده که به

شهرها توجه شود که کدام یک در دسترس است. مؤید دیگر آن‌که در روایات صحبت از حله یمن نشده، اما مشهور فقها به آن فتوی داده‌اند. جمعی از فقها به صراحت فتوی داده‌اند، طلا و نقره غیر مسکوک یا قیمت آن کفایت می‌کند.

۷. از آنجا که مدیریت جامعه اسلامی توسط ولی فقیه پذیرفته شده است،بدیهی است برای اداره جامعه و جلوگیری از اختلال نظام،ولی فقیه با مشورت کارشناسان اقتصادی باید مقدار دیه را به پول رایج کشور در اختیار افراد بگذارد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌قدامه، عبدالله، **المغنی**، ج ۹، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.
۳. ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبدالله، **احکام القرآن**، تحقیق علی محمد البجاری، ج ۲، قم: دار احیاء التراث، بی‌تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**؛ ج ۱۵، بیروت: دار الفکر للطباعة النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۵. ادریس عوض، احمد، دیه، تهران: ترجمه دکترعلیرضا فیض، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۶. فیروز آبادی، **القاموس المحیط**، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ ق.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، ج ۱، دمشق: دار العلم- الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۸. حسینی عاملی، محمدجواد، **مفتاح الکرامة**، ج ۱۰، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، بی‌تا.
۹. امام خمینی، سید روح الله، **تحریرالوسیله**، ج۲، نجف اشرف: مطبعة الآداب لنجف الأشرف الطبعة الثانیة، ۱۳۹۰ ق.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج ۲۹، تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۸۹ ق.
۱۱. درخشان‌نیا، حمید، **ضرر و زیان ناشی از جرم**، تهران: پایان‌نامه کارشناسی ارشد

حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۶.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ذیل کلمه ودی.
۱۳. سرخسی، شمس‌الدین، **المبسوط**، ج ۲۷، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۱۴. صانعی، یوسف، **استفتائات قضایی**، ج ۱، قم: میثم تمار، ۱۳۸۱.
۱۵. قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲.
۱۶. کاتوزیان، ناصر، **الزام‌های خارج از قرارداد ضمان قهری**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۳، ۱۳۸۲.
۱۷. گرجی، ابوالقاسم، **کتاب دیات**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۱۸. مرعشی، سیدمحمدحسن، **دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام**، ج ۲، تهران: نشر میزان، ۱۳۷۶.
۱۹. محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، ج ۴، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. منتظری، حسینعلی، قم: ارغوان دانش، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۲۱. زبیدی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ۲، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. زراعت، عباس، **شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی مبحث دیات و مقدار دیه نفس و اعضاء**، نشر جاودانه، ۱۳۹۵.

احکام دیه در فقه شافعی[1]

چکیده

از آن جایی که دین اسلام متضمن پاسخ‌گویی به همه نیازهای بشری و تأمین‌کننده قوانین و دستورات لازم جهت رفع مشکلات مختلف می‌باشد، در باب حفظ جان انسان‌ها و عدم تعرض به دیگران قوانینی را وضع نموده است. در زمان پیامبرﷺ و خلفای راشدین، به سبب حضور شارع و اجماع صحابه اختلاف کمتری درباره مسائل وجود داشت، اما بعدها به سبب نبودن حکومت اسلامی و پراکندگی فقها، اختلافات فقهی بیش‌تر شد. یکی از آن موضوعات، بحث دیه است که متأسفانه یکی از موضوعات بحث برانگیز و مورد اشکال و اعتراض است که

۱. جلال جلالی زاده، عضو هیأت علمی گروه فقه شافعی دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

فقها بدون توجه به اصل کرامت انسانی و اجرای عدالت و مساوات و نصوص قاطع دینی و صحیح، دچار تناقضات فراوانی در این باره شدند که لازم است فقهای امروزی با توجه به شرایط عصر حاضر، منصفانه و شجاعانه تلاش نمایند، این معضل را حل کنند. در این مقاله تلاش شده است نظرات و دیدگاه‌های امام شافعی و مذهب شافعیه مورد بررسی قرار گیرد و تفاوت‌های برخی از مسائل با دیگر مذاهب توضیح داده شود. دیه قبل از اسلام در بین عرب‌ها معمول بوده است و اسلام آن را تأیید کرده است و دیه در ارتباط با قتل خطا و شبه عمد بیش‌تر متصور است و جمهور فقها در پرداخت دیه مسلمان، ذمی یا مستأمن متفقند مذهب شافعی در خیلی از موارد با دیگر مذاهب متفق و در برخی موارد، اختلاف دارد.

واژگان کلیدی

دیه، فقه، شافعی، شافعیه، ارش، قتل خطا

مقدمه

دیه از «ودی» به معنای هلاک‌شدن گرفته شده است. «**أودی فلان**»؛ یعنی هلاک شد و چون از هلاک لازم می‌آید، بدین نام نامیده شده است. یا از «**ودیت القتیل أدیة، و دیاودیة**»؛ دیه‌اش را دادم و «**ائتدیت**»؛ یعنی دیه‌اش را گرفتم و «**دفلانا**»؛ یعنی دیه‌اش را بپرداز. اصل آن ودیه که از ودی گرفته شده است؛ مانند عده که از وعد وزنه که از وزن ساخته شده است؛ یعنی پرداخت دیه. «**ودی القاتل القتیل**» (یدیه) (دیة). هرگاه مالی را در مقابل جان کسی به ولی او بپردازند، مال دیه نامیده شده. تسمیه به مصدر و جمع آن دیات است. مثل هبه و هبات و عده و عدات (فیومی، ۱۴۰۵ق، ص۶۵۴؛ ابن منظور، ۱۳۷۶ق، ج۱۵، ص۳۸۳). در حدیث «**قسامه**» آمده است: «**فوداه من الابل الصدقة**»؛ یعنی پیامبر دیه مقتول را داد (ابن اثیر، 1364، ج۵، ص۱۷۷). دیه، عقل هم نامیده شده است؛ چون از ریختن خون جلوگیری می‌کند یا شتران را می‌بستند و سپس آن‌ها را به جلو در

ولیّ مقتول می‌بردند.

فقها تعاریف مختلفی از دیه نموده‌اند. شافعیه گفته‌اند: «مالی است که به سبب جنایت بر جان یا اعضای شخص آزاد واجب می‌شود. دیه در کل بر دو قسم است: دیه جان و دیه اعضا، منافع و جراحت‌ها. دیه جان در شرع مشخص شده و کم‌تر از آن یا دارای ارش است و یا تعیین آن به اجتهاد بر می‌گردد (سکحال‌الماجی، ۲۰۱۰م، ج۳، ص۲۰۱) که این نکته مهمی در اخذ تصمیم از سوی مجتهدان عصر حاضر است.

مشروعیت دیه

نظام دیه در میان عرب‌ها مرسوم بود و اسلام آن را ابقا نموده است. اما اصل در شرعی‌بودن دیه، کتاب، سنت و اجماع است. در کتاب خدا در باره دیه، آیه ۹۲ سوره نساء نازل شده است:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾.

و در سنت احادیث زیادی روایت شده‌اند که از آن جمله حدیث «عمرو بن حزم است:

أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابا فيه الفرائض والسنن والديات: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يودى وإما أن يقاد» (بخاری، ۲۰۰۳م، ص۲۱۴۸).

اجماع: همه فقها بر واجب‌بودن دیه متفقند.

حکمت: حکمت وجوب آن مصون داشتن‌جان و جسم انسان از تباهی و به‌هدررفتن است.

هرچند تعریف دیه متعلق به برخی از شافعیه است، اما از آن جایی که در بین انسان‌ها تقسیم‌بندی نموده و تنها دیه شخص آزاد را در نظر گرفته با کرامت انسانی مباینت دارد. در باره دیه و مشتقات و چگونگی پرداخت آن اختلاف زیادی

در بین مذاهب مختلف نیست، اما تلاش می‌شود نقاط برجسته مخالفت شافعیه با دیگر مذاهب مطرح و توضیح داده شود.

موجبات وجوب دیه

دیه به سبب جنایت بر هر انسان بی گناهی مستقیم یا بر اثر سبب غیر مأذون فیه واجب می‌شود. اما اگر شخص کافر حربی، قصاص و حد بر او واجب باشد و یا مرتد شود، دیه ندارد. در این‌که جانی صغیر، مجنون و یا کسی که قصد نداشته باشد و یا از روی خطا مرتکب جنایت شود، با هم در عدم دیه، تفاوتی ندارند. اما اگر جنایت به سبب عمل مأذون فیه باشد، مانند پزشک ماهر، اگر بدون تعدی و قصور بوده باشد، دیه بر او واجب نمی‌شود.

اصل دیه

علما در اصل دیه متفقند که دیه مرد مسلمان صد شتر است که از مال کسی که از روی عمد یا شبه عمد مرتکب قتل شده باشد، پرداخت می‌شود. اگر از قصاص به دیه منصرف شود، «امام مالک» معتقد به شبه عمد نیست، اما «شافعی» معتقد به شبه عمد است(یعنی زدن مقصود است، اما کشتن مقصود نیست) و چون بدون قصد بوده قصاص ساقط می‌شود و دیه سنگین می‌شود. شافعی معتقد است، اگر شتر موجود باشد، نباید مال دیگری پرداخت شود. اگر از نظر حسی و یا از لحاظ شرعی موجود نباشد؛ یعنی قیمت آن از حد معمول بیش‌تر باشد، پرداخت قیمت شتر با پول رایج کشور واجب است. دلیل آنان حدیث «عمرو بن شعیب» از پدرش، از جدش می‌باشد که گفته است: «خون‌بها در زمان پیامبرﷺ هشت‌صد دینار یا هشت هزار درهم بود تا این‌که «عمربن خطاب» به خلافت رسید و اعلام کرد بهای شتر گران شده است و گفت: کسانی که طلا دارند، باید هزار دینار و کسانی که نقره دارند، باید دوازده هزار دینار بپردازند. صاحبان گاو دویست رأس گاو و صاحبان گوسفند دوهزار گوسفند بپردازند» (ابوداود، ۲۰۰۳ م، ص۴۵۴۲).

وجوب دیه در قتل خطا و شبه عمد

علما متفقند که دیه در قتل خطا و شبه عمد واجب است و همین‌طور در عمدی که فاقد یکی از شرط‌های تکلیف باشد؛ مانند صغیر و مجنون. دیه بر دو قسم تقسیم می‌شود: مغلظه و مخففه. مخففه در قتل خطا و مغلظه در شبه عمد واجب می‌شود. اما دیه قتل عمد، هرگاه ولی دم از آن گذشت نماید، شافعی و حنابله معتقد به دیه مغلظه هستند. اما ابوحنیفه معتقد به دیه در قتل عمد نیست و بر مصالحه طرفین موکول شده است. کسانی که معتقد به قتل شبه عمد هستند، درباره دیه مغلظه اختلاف دارند. امام شافعی و «عطاء بن رباح» گفته‌اند: «سی شتر حقه(ماده شتری که وارد چهارمین سال شده)، سی جذعه (ماده شتری که وارد سال پنجم شده) و چهل شتر خلفه(حامله) می‌باشد. در نزد شافعیه کسانی که مهدور الدم هستند؛ مانند زانی محصن، تارک الصلاة، راهزن و صائل (مهاجم) دیه ندارند» (هیتمی، ۲۰۰۱م، ج۲، ص۴۳).

دیدگاه فقهای اهل سنت در پرداخت دیه جانی

حنفیه و مالکیه قائل به دیه هستند. چون او سزاوارترین فرد نسبت به یاری‌دادن خویش است، اما شافعیه گفته‌اند متحمل دیه نمی‌شود. شافعی در قتل شبه عمد، دیه را بر عاقله (خویشاوندان ذکور) واجب می‌داند (تیمی، بی‌تا، ج۲، ص۱۲۱۴). در زمان پیامبرﷺ دیه بر قبیله جانی واجب بود تا این‌که در زمان خلیفه دوم هنگامی که دیوان منظم شد، عاقیه را اهل دیوان قرار داد. حنفیه آن را پسندیدند، اما مالک و شافعیه با آن مخالفت کردند و معتقدند پس از پیامبرﷺ نسخی نیست و کسی حق ندارد حکمی را تغییر دهد (سید سابق، ۱۹۸۳م، ج۲، ص۴۷۱)؛ هرچند همه مذاهب در پرداخت دیه از سوی عاقله در سه سال متفقند، اما شافعی گفته است دیه‌ای که بر قاتل واجب است، باید فوراً پرداخت شود؛ چون تأخیر برای تخفیف و آسان‌گیری بر عاقله است و قتل عمد محض به آن ملحق نمی‌شود. امام شافعی دیه را به‌طور کامل بر عاقله لازم می‌داند؛ چه کم یا زیاد و برحسب مرتبه قرابت در بین آنان تقسیم می‌شود؛ چون

پیامبرﷺ دیه را بر عاقله لازم دانسته، نه جانی. بر شخص غنی یک دینار و بر فقیر نیم دینار واجب است و اگر قاتل عصبه نداشته باشد، دیه از بیت المال پرداخت می‌شود؛ زیرا پیامبرﷺ فرموده است: «و أنا ولی من لا ولی له» (طباطبایی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۱، ص ۱۰۰) و اگر خانواده‌اش فقیر باشند و نتوانند دیه را بپردازند، از بیت المال پرداخت می‌شود و همین‌طور اگر مسلمانان در جنگ شخصی را به ظن این‌که کافر است بکشند و معلوم شود که مسلمان است، دیه‌اش از بیت المال پرداخت می‌شود. هم‌چنین اگر شخصی در ازدحام کشته شود، دیه‌اش از بیت المال پرداخت می‌شود؛ چون مسلمانی است که با عمل مسلمانان کشته شده است. شافعی گفته است پیامبر دیه «یمان» پدر «حذیفه» را که در جنگ احد از سوی مسلمانان کشته شده بود، پرداخت کرد. پس نظر شافعی این است که دیه قتل خطا باید از سوی عاقله پرداخت شود، اما حنفیه در زمان حاضر دیه را از مال شخص جانی لازم می‌داند. شافعی گفته است، اگر عاقله نداشته باشد، از بیت المال پرداخت می‌شود (ابن قدامه، ۱۹۶۹م، ج۷، ص۷۸۸).

موارد سنگین شدن دیه

اگر شخصی در حرم و یا در حال احرام و یا در ماه حرام مرتکب قتل شود و یا یکی از محارم خود را بکشد، آیا دیه سنگین و مغلظ می‌شود؟ ابوحنیفه گفته است: در همه این موارد تغییر نمی‌کند. مالک می‌گوید تنها در مورد کشته‌شدن فرزند به دست پدر سنگین می‌شود. امام شافعی قتل در حال احرام را سنگین نمی‌داند (شافعی، بی‌تا، ج۶، ص۲۲). شافعیه گفته‌اند اگر دیه با طلا و نقره پرداخت شود، تغلیظ نمی‌شود؛ چون طلا و نقره در سنگین‌شدن دیه نقشی ندارند و سنگین‌شدن دیه در نزد آنان تنها با دندان‌های شتر است (نووی، ۱۹۷۵م، ج۷، ص۱۲۰). در تداخل موجبات دیه مغلظه؛ مانند این‌که در ماه حرام و در حرم مکه خویشاوند محرم خود را بکشد. امام شافعی گفته است تداخل موجب سنگین‌تر شدن دیه می‌شود و به وسیله یکی از آن‌ها سنگین می‌شود (دمشقی، ۱۳۹۳، ص۳۲۴). شافعی در دیه خطا به جای «ابن مخاض»،

«ابن لبون» را مقرر کرده است.

دیه در قتل عمد

گفته شد که دیه در قتل شبه عمد و خطا واجب است و قتل عمد موجب قصاص است، اما اگر اولیای دم از قصاص گذشتند و خواستار دیه شدند، حنفیه و مالکیه گفته‌اند با مصالحه انجام می‌شود؛ یعنی قاتل رضایت می‌دهد. شافعیه گفته‌اند دیه بدل از قصاص است؛ خواه قاتل راضی باشد و یا نباشد. پس دیه مجازات بدل است (عزازی، ۲۰۱۲م، ج۴، ص۴۷۴).

دیه اعضا

ائمه متفقند در مورد هر زخمی که امکان قصاص در آن باشد، قصاص انجام می‌شود، اما اگر قصاص به خاطر سببی ممکن نباشد، دیه واجب می‌شود و اگر جنایت خطا باشد، دیه واجب می‌گردد و نیز اگر جنایت موجب ازاله منفعت باشد، دیه کامل واجب می‌گردد و اگر بعضی از منفعت را زایل نماید، ارش واجب می‌شود که بر دو قسم است: قسمی که در شرع مشخص شده است و قسمی که با اجتهاد قاضی است که حکومت عدل نامیده می‌شود و در ده مورد از زخم‌ها چون امکان قصاص در آن‌ها وجود ندارد، قصاص انجام نمی‌شود که عبارتند از: ۱. خارصه (زخمی که پوست را می‌شکافد). ۲. دامیه (زخمی که خون از آن جاری می‌شود). ۳. باضعه (زخمی که گوشت را می‌شکافد). ۴. متلاحمه (زخمی که در گوشت فرو می‌رود) و ۵. سمحاق (زخمی که در بین آن و استخوان پوست نازکی می‌ماند). در مذهب شافعی در این پنج قسم حکومت واجب است و نباید به ارش موضحه برسد که دیه آن پنج شتر است. شافعی در باره اعضای ناقص بدن نظرش اندکی با دیگر پیشوایان فقهی متفاوت است. شافعیه برآنند که ازدست‌دادن احساس و شعور، تنها موجب حکومت می‌شود (نووی، ۲۰۰۰ م، ج۱۹، ص۱۲۴)، اما در زخم موضحه، اگر موجب ازبین‌بردن عقل شد، به سبب موضحه ارش و به سبب از بین بردن عقل، دیه کامل لازم است (سبکی، ۳۴۴ ق، ص ۸۸).

اقسام اعضا

اعضای بدن در بحث دیه بر چهار قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اندام‌هایی که در بدن نظیر و مانندی ندارند؛ مانند بینی، زبان که دیه کامل به آن‌ها تعلق می‌گیرد.

۲. اندام‌هایی که زوج هستند؛ مانند دست‌ها، گوش‌ها، چشم‌ها و پاها. اگر جنایت بر یکی از آن صورت گیرد، دیه کامل و اگر بر یکی از آن‌ها باشد، نصف دیه تعلق می‌گیرد. شافعیه در باره چشم نابینا معتقدند نصف دیه تعلق می‌گیرد؛ چون احادیث، تفاوتی قائل نشده‌اند.

۳. اندام‌هایی که چهار تا هستند؛ مانند مژه‌ها، شافعیه در باره ابروها گفته‌اند حکومت عدل تعلق می‌گیرد؛ چون ازدست‌دادن زیبایی بدون سلب منفعت است. درباره مژه‌ها هم چنین دیدگاهی دارند (عزازی، ۲۰۱۲م، ج۴، ص۴۷۵).

۴. اندام‌هایی که ده تا هستند. شافعی معتقد است دیه هر انگشت یک دهم دیه است و دیه دندان را پنج شتر می‌داند. هم‌چنین درباره دندانی که بر اثر ضربه‌زدن سیاه می‌شود حکومت را لازم می‌داند (نووی، ۱۹۷۵م، ج۷، ص۱۴۷). آنچه که محل سؤال و انتقاد است، این است که چگونه دیه یک انسان باید صد شتر باشد، اما دیه هر دندان پنج شتر است و مجموع دندان‌ها؛ یعنی دیه ۳۲ دندان ۱۶۰ شتر می‌شود که فقها در این باره سکوت کرده‌اند.

دیه زن و مرد

همه مذاهب متفقند که دیه زن نصف مرد است، اما در باره جراحات، اختلاف دارند. شافعی در مذهب جدید گفته است در زخم‌ها یک‌سان نیستند و در زخم‌ها؛ چه کم یا زیاد، نصف مرد است (دمشقی، ۱۳۹۳، ص۳۲۷). در مسأله پاره کردن فرج زن، شافعی گفته است دیه بر او لازم است، حتی اگر با زن اجنبی هم باشد (شیرازی، ۱۹۹۷م، ص ۵۳۳)، اما این دیدگاه مورد تأیید بسیاری از علمای معاصر نیست. شخصیت‌هایی؛ مانند «شیخ محمد غزالی» معتقدند که دیه زن و مرد در قرآن یک‌سان است و اعتقاد به تفاوت آنان مخالفت با قرآن است. مرد در مقابل

زن و زن در مقابل مرد بالعکس کشته می‌شود. پس دیه آن‌ها یک‌سان است و حدیثی که در باره دیه زن روایت شده که دیه زن نصف دیه مرد است، صحیح نیست و «بیهقی» گفته است اسنادش ثابت نیست و در آن انقطاع است و چنین حدیثی در صحیحین و یا یکی از آن‌ها وجود ندارد. نویسنده در ادامه می‌گوید فقه حنفی به عدالت و اعلامیه حقوق بشر نزدیک‌تر است؛ چون همه انسان‌ها بدون توجه به سیاه و سفید، برده و آزاده و کفر و ایمان یک‌سانند و قاعده تعامل با مخالفین آن است که هرچه بر آن‌هاست بر ما هم هست و هرچه به ضرر آن هاست، به ضرر ما هم هست، پس چگونه خون آنان به هدر می رود؟ (غزالی، ۲۰۰۰م، ص۷۰) حدیثی که امام مالک در کتاب «الموطأ» از «ربیعة بن عبدالرحمن» روایت کرده است که گفته از «سعید بن المسیب» پرسیدم دیه انگشتان زن چگونه است؟ گفت در یک انگشت ده شتر، در دو انگشت دو شتر، و در سه انگشت سه شتر. پرسیدم در چهار انگشت چند شتر؟ گفت بیست شتر. گفتم هنگامی که جراحتش شدید و مصیبتش بیش‌تر می‌شود، دیه‌اش کم‌تر می‌شود؟! پرسید شما عراقی هستی؟ گفتم عالمی محقق یا جاهلی دانش آموز هستم. سعید گفت برادر زاده‌ام این سنت است (یعنی در حکم حدیث مرسل است) (سکحال المجاجی، ۲۰۱۰م، ج۳، ص۲۲۲). متأسفانه برخی از فتاوا و یا منقولات از برخی از فقها را به عنوان نص پذیرفته و هیچ‌گونه شک و تردیدی در این باره به خود راه نداده‌اند؛ در حالی که این حدیث مرسل است و بسیاری از فقها احادیث مرسل را حجت نمی‌دانند؛ درصورتی که راویانش مجهول و یا ضعیف باشند.

دیه زن و مرد غیر مسلمان

فقها درباره دیه زن و مرد غیر مسلمان اختلاف دارند. ابوحنیفه گفته است دیه آن‌ها در عمد و خطا بدون هیچ تفاوتی با مسلمان یک‌سان است. شافعی گفته است در قتل عمد و خطا، بدون هیچ‌گونه تفاوتی دیه آن‌ها یک سوم دیه مسلمان است. شافعی گفته است دیه زرتشتی در قتل عمد و خطا هشت‌صد درهم است

(دمشقی، ۱۳۹۳، ص۳۲۸). شافعی دیه بت‌پرست و زرتشتی معاهد یا مستأمن را یک پانزدهم دیه مسلمان می‌داند و دلیل ایشان عمل به اقل ما قیل است (سید سابق،۱۹۸۳م، ج۳، ص۴۷۷). دلیل حنفیه در یک‌سان‌بودن دیه مسلمان و ذمی ۹۲ سوره نساء می‌باشد «**وإن كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله و تحرير رقبة مؤمنة**» (نساء (۴): ۹۲). جالب است که «معمر» از «زهری» روایت نموده که دیه یهودی و مسیحی و اهل ذمه در زمان پیامبرﷺ «ابوبکر»، «عمر»، «عثمان» و علی با مسلمان یک‌سان بوده است (ابن رشد، ۲۰۰۴م، ج۲، ص۱۹۷).

دیه جنین

هرگاه جنین به سبب جنایت بر مادرش عمداً یا از روی خطا بمیرد و مادرش نمیرد؛ چه بعد از تولد بمیرد و یا در شکم مادرش بمیرد، فقها درباره آن دچار اختلاف شده‌اند. شافعی گفته است اگر در شکم مادرش بمیرد، باید یقین پیدا کرد که روح در آن دمیده شده است و در این‌جا دیدگاه شافعی ترجیح داده می‌شود؛ چون اصل، برائت ذمه و عدم غره است، ولی اگر زنده به دنیا آمد، تنها غره لازم است (تیمی، بی‌تا، ج ۲، ص۱۲۲۹). آنچه که محل تأمل است، این‌که چرا باید در بین جنین زن مسلمان با زن غیر مسلمان تفاوت باشد؛ در حالی که پیامبرﷺ می‌فرماید: «**كل مولود يولد على الفطرة ولكن أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**» (نووی، ۲۰۰۰ م، ج ۱۹، ص ۲۲۳).

قسامه

آنچه که در قتل خطا واجب است، دیه است؛ چون قصاص ندارد و در قسامه دیه ثابت می‌شود و قسامه هم به عنوان قتل خطا محسوب می‌شود. شافعی گفته است، اگر گروهی با هم درگیر شوند و در بین آنان کشته‌ای پیدا شود و قاتل آن مشخص نباشد و امر آن مشخص نباشد، دیه لازم می‌شود. شافعی آن را قسامه می‌داند و ابوحنیفه آن را بر عاقله قبیله واجب می‌داند و مالک بر متنازعین، اما شافعی گفته است، اگر بر شخص و یا بر طایفه‌ای ادعا کردند، دیه بر آنان لازم

است و در غیر این صورت، دیه و قصاص لازم است (سید سابق، ۱۹۸۳م، ج۳، ص۴۸۰).

قتل پس از گرفتن دیه

هرگاه ولی دم دیه را تحویل گرفت، جایز نیست بعد از آن قاتل را بکشد. شافعی گفته است مانند کسی است که در ابتدا کسی را کشته باشد که اگر ولی بخواهد، او را می‌کشد و اگر بخواهد، او را می‌بخشد (همان، ص۴۸۱).

ندادن دیه از سوی بیت المال

اگر قاتل قتل خطا عاقله نداشته باشد و گرفتن دیه از بیت المال ممکن نباشد، بنا بر قول کسانی که معتقدند دیه از بیت المال واجب است، شافعی در یکی از قول‌هایش گفته است بر قاتل چیزی لازم نیست؛ چون دیه از ابتدا بر عاقله لازم بوده است؛ زیرا از غیر آنان مطالبه نمی‌شود و بر دیگران واجب نیست. بنابر قول دوم شافعی دیه بر قاتل واجب است و اگر از قاتل ساقط شد، به سبب جایگزینی عاقله بوده است (زیدان، ۱۹۹۴م، ج۵، ص۳۷۶).

دیه به سبب دادزدن

اگر کسی بر سر کودک یا سفیهی که بر پشت دیواری است، داد زند و او بیفتد و بمیرد یا کودک یا شخص بالغ، عقلش را از دست بدهد یا امام زنی را به مجلس قضا احضار کند و آن زن از ترس، سقط جنین کند یا عقلش زایل شود، ابوحنیفه گفته است به‌طور کلی هیچ‌کس در این مورد ضامن نیست، اما شافعی گفته است در همه این موارد دیه بر عهده عاقله است، مگر در حق شخص بالغی که سقوط کرده است که در این مورد عاقله ضامن نیست.

دیه تصادف دو مرکب سوار

اگر دو مرکب سوار با هم تصادف کنند و بمیرند، شافعی گفته است از ترکه هر

یک از آن دو، نصف دیه دیگری پرداخت می‌شود، اما در مذهب شافعی بر عاقله هر یک از آن‌ها نصف دیه دیگری است. شافعی در قول دیگری گفته است خون آن دو و چهارپایانشان به هدر رفته است؛ چون مانند بلای آسمانی کار آنان نبوده است (دمشقی، ۱۳۹۳، ص۳۲۸).

نتیجه‌گیری

به‌نظر می‌رسد در عصر حاضر یک بازنگری کلی درباره دیه در همه مذاهب لازم است و برخی از نظرات و دیدگاه‌ها با کرامت و عدالت انسانی و نتایج علمی سازگار نیست و از لحاظ عقلی و روح و مقاصد شریعت، برخی دیدگاه‌های فقهی قابل توجیه نیست؛ زیرا با پیشرفت علوم و شناخت بیش‌تر از اعضا و تسلط پزشکان بر تشخیص اعضا و منافع آن‌ها نمی‌توان دیه برخی از اعضا را معادل کل بدن انسان دانست. لذا یک بازنگری درباره دیه که مطابق با مقتضیات زمان و مکان باشد، لازم است؛ همان‌گونه که برخی از خلفا تغییراتی را انجام داده‌اند و از آن جایی که اکثر احکام دیه از طریق اخبار آحاد روایت شده‌اند، ضرورت دارد که با روش علمی و فقهی کامل، بار دیگر بر اساس آسیب‌های کلی و جزئی نسبت به فرد، از جهت توانمندی و منافع، مورد بررسی قرار گیرند. «تقی الدین حصنی» درباره ایرادهایی در باره مسائل مربوط به دیه به‌ویژه تغلیظ دیه دارد و از این‌که افزون بر مقدار دیه، عمل صحابه و با اجتهاد آنان بوده و این امور اجتهادی نیست و باید توقیفی باشد[1] و «ابن حجر» در کتاب «التلخیص» گفته است حدیث «**دیة المرأة نصف دیة الرجل**» در حدیث «عمرو بن حزم» نیست و اسنادش قابل اعتماد نمی‌باشد (عسقلانی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۱۳۲۵). با بررسی آیات و احادیث مربوط به این موضوع می‌بینیم که در آیات، تنها به ذکر دیه و یا کفاره پرداخته و احادیث مربوط به دیه چنان با یکدیگر متعارض و یا از ضعف و تناقض برخوردارند که نمی‌توان به آن‌ها استناد کرد. به‌نظر می‌رسد با توجه به سهل‌شدن زمینه اجتهاد در مسائل مربوط به دیه، مجتهدان بهتر می‌توانند در زمینه‌های مختلف مربوط به

۱. کفایة الخیار /۵۷۵.

دیه با توجه به توانایی اشخاص و موقعیت مالی و همین‌طور پیشرفت علم پزشکی و مداوای جراحات و زخم‌ها و تشخیص میزان از کارافتادگی و نقص جسمی و معلولیت جسمی و یا روحی که به آسانی صورت می‌گیرد، اجتهاد نمایند بویژه پزشکی قانونی می‌تواند در این باره بیش‌تر کمک نماید.

منابع و مآخذ

۱. ابن اثیر، مجدالدین، بن محمد، **النهایة فی غریب الحدیث والأثر**، ج ۵، قم: اسماعیلیان، چ۴، ۱۳۶۴.
۲. ابن رشد، **بدایة المجتهد**،ج۲، قاهره: دارالحدیث، ۲۰۰۴م.
۳. ابن قدامه، عبدالله، **المغنی**،ج۷، قاهره: مکتبة الجمهوریة، ۱۹۶۹م.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۱۵، بیروت: دارصادر، ۱۳۷۶ق.
۵. ابوداود، سلیمان بن اشعث، **سنن ابوداود**، بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۳ م.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح بخاری**، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۳م.
۷. طباطبایی، سید علی بن محمد، **ریاض المسائل (ط - الحدیثة)**، ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۸ ق.
۸. دمشقی، ابوعبدالله محمدبن عبدالرحمان، **رحمة الأمة فی اختلاف الأئمة**، برگردان، جلال جلالی زاده، شیراز: ایلاف، ۱۳۹۳.
۹. زیدان، عبدالکریم، **المفصل فی أحکام المرأة و البیت المسلم**، ج۵، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ۳، ۱۹۹۴م.
۱۰. سبکی، علی، **تکمله المجموع**، مصر: مطبعه التضامن الاخوی مصر، ۳۴۴ ق.
۱۱. سکحال المجاجی، محمد، **المهذب من الفقه المالکی**، ج۳، دمشق: دارالقلم، ۲۰۱۰م.
۱۲. سید سابق، **فقه السنة**، ج۲ و۳، بیروت: دارالفکر، چ۴، ۱۹۸۳م.
۱۳. شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادریس، **الأم**، ج۶، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۱۴. شیرازی، ابواسحاق ابراهیم بن علی، **التنبیه**، بیروت: شرکة دار الارقم، ۱۹۹۷م.
۱۵. عزازی، ابو عبدالرحمن عادل بن یوسف، **تمام المنة فی فقه الکتاب و صحیح السنة**، ج۴، قاهره: دار ابن الجوزی، ۲۰۱۲م.

۱۶. عسقلانی، حافظ بن حجر، **التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر**، ج۴، مکة المکرمة: مکتبة نزار، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. غزالی، محمد، **تاریخه و جهوده و آراؤه**، عبدالحلیم عویص، دمشق: دارالقلم، ۲۰۰۰م.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد بن علی، **مصباح المنیر**، دارالهجرة، قم: ۱۴۰۵ ق.
۱۹. نووی، ابوزکریامحی الدین، **المجموع شرح المهذب**، ج۱۹، بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۰م.
۲۰. النووی، ابوذکریا، **روضة الطالبین**، ج۷، دمشق: المکتب الاسلامی، ۱۹۷۵م.
۲۱. هیتمی، شهاب الدین ابن حجر، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج ۲ و ۴، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۱م.

دیه در فقه حقوق بشر[1]

چکیده

دیه؛ هم یک موضوع جامعه‌شناختی است، هم تاریخی و نیز یک موضوع فقهی، مذهبی و حقوق بشری است. در این مقاله به دیه از منظر حقوق بشری پرداخته می‌شود. نگارنده با الهام از واپسین‌نظریه‌ها و اجتهادات استاد عالیقدر و فقیه بی بدیل «حضرت آیت‌الله منتظری»، اصطلاح فقه حقوق بشر را برای تمایز با فقه رایج پیشین به کار می‌برد. فقه حقوق بشری آن است که شالوده اصلی آن بر کرامت انسان بماهو انسان در برابر فقه تقلیل‌گرا است که کرامت انسان را به مؤمنان فرو کاسته و در واقع مبتنی بر کرامت مؤمنان است، نه کرامت انسان و به عبارت دیگر، «غیر مؤمن» را انسان نمی‌شناسد.

---

۱. عمادالدین باقی، پژوهشگر حوزه اجتماعی و دینی.

نگارنده تعمد دارد اصطلاح فقه سنتی را به کار نبرد؛ زیرا این اصطلاح واجد نوعی ارزش‌داوری و اغواگر است و از سویی، فقیه عالیقدر نیز یک فقیه سنتی بود. لذا مرجح آن است که «فقه رایج پیشین» یا «فقه تقلیل‌گرا» را در برابر فقه حقوق بشر به کار ببریم.

فقه حقوق بشر؛ یعنی فقهی که رکن رکین آن کرامت انسان بماهو انسان است و مبنا و معیار حاکم بر احکام فقهی را تشکیل می‌دهد و کرامت «انسان بماهو انسان» مبنای درون‌دینی دارد و باید کل فقه سنتی بر پایه آن دگرگون و بازآفرینی شود. استاد ما فرمودند: «ما مطلب را مطرح کردیم و تتبع آن را به فضلا وامی گذاریم من تقاضا دارم که چون فرصت تتبع پیدا نکردم، این سؤال که انسان کرامت ذاتی دارد یا نه را تتبّع کنند».

حضرت «آیت‌الله صانعی» نیز با اجتهاد نوینی در باره برابری دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان، راه بازنگری را گشوده‌اند و چون در کتابچه مستقلی منتشر شده حاجتی به تکرار نیست و طالبان را بدان ارجاع می‌دهم.

با التفات به این‌که دیه، انتقاداتی را در میان برخی حقوق‌دانان و فعالان حقوق بشری برانگیخته و آن را مصداق تجارت جان و انسان تلقی کرده‌اند، مقاله «دیه در فقه حقوق بشر» ضمن آسیب‌شناسی دیه و پرداختن به: ۱. ابهام در ماهیت. ۲. دیه‌های نجومی. ۳. اخاذی در پوشش دیه و ۴. نارسایی‌های قوانین موجود در ایران، به این پرسش‌ها می‌پردازد که به‌راستی دیه چیست؟ آیا تنافری با حقوق بشر دارد؟ ماهیت آن مجازات است یا جریمه؟ اگر در شمار مجازات‌ها است، آیا از نوع مجازات‌های ناقض کرامت انسان است؟

در این گفتار، از مطالعات کتابخانه‌ای و تأملات و نیز تجارب عملی، توأمان بهره گرفته شده است.

واژگان کلیدی

فقه، حقوق بشر، فقه حقوق بشر، کرامت انسان، مجازات، فقه تقلیل‌گرا

مقدمه

طیف گسترده‌ای از مباحث در باره دیه وجود دارد؛ مانند ملاک‌های تعیین میزان دیه بر مبنای نرخ شتر، تفاوت دیه زن و مرد، تفاوت دیه مسلمان و غیر مسلمان، شراکت در دیه، دیه جنایت بر میت، دیه جنین، دیه منافع؛ مانند دیه صوت و گویایی و چشایی و بویایی، شنوایی، بینایی و زایل‌کردن عقل و... برخی از این موضوعات به‌ویژه تفاوت‌ها در میزان دیه زن و مرد و مسلم و غیر مسلم از منظر حقوق بشری جای گفت و گو دارند، اما در چارچوب این نوشتار، در رتبه پسین قرار دارند. در این گفتار، بحث درجه نخست در باره دیه جنایت (دیه نفس و عضو) است، صرف نظر از فروعات آن.

دیه؛ هم یک موضوع جامعه‌شناختی است، هم تاریخی، هم‌چنین یک موضوع فقهی و حقوق بشری نیز هست، اما نتایج مطالعات جامعه‌شناختی و تاریخی به مدد مطالعات حقوق بشری و فقهی نیز می‌آیند و بالعکس. برای مثال، دیه از منظر جامعه‌شناختی و تاریخی یک موضوع متغیر است و احکام آن نیز می‌تواند تغییر کند. مثلاً در احکام فقهی«دیه بر عاقله» که در قوانین ایران نیز تضمین شده، نزدیکان و خویشاوندانِ پدریِ شخصی که مرتکب قتل غیر عمد و جرح می‌شود، باید دیه آن قتل و جرح را بپردازند و دیه مقتول بر شخص قاتل واجب نیست و خویشاوندان پدری که از فرد، ارث می‌برند ضامن هستند.

این حکم در جامعه امروز که دیگر مانند گذشته «خانواده گسترده» وجود ندارد و خانواده‌های کوچک و «خانواده هسته‌ای»، فراوانی چشم‌گیری یافته‌اند و دیگر روابط و وابستگی‌های خویشاوندی و قبیله‌ای گذشته وجود ندارد، حکمی غیر قابل اجرا است. برخی فقها گفته‌اند این حکم مربوط به اجتماعات قبیله‌ای است، اما بعضی دیگر می‌گویند شاید مصالحی داشته باشد که ما نمی‌دانیم. «مرحوم مطهری» در بیان علت تشریع حکم، آن را نوعی بیمه تلقی می‌کرد و در واقع آن ارث برای جبران همین خسارت‌ها به وارثان می‌رسید (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۶۵). پس از مطهری برخی از فقهای دیگر؛ مانند «مکارم شیرازی» و برخی حقوق‌دانان هم دیه عاقله را از نوع بیمه تضامنی دانسته‌اند (حیدری، ۱۳۸۴، دوره

۱۲، ش۴۵، ص۲۰۵ـ ۱۷۵). بنابراین، نخستین شرط بحث این است که احکام دیه را لایتغیر ندانیم و نیازمند بحث و نقد و اجتهاد بشناسیم.

از سویی، ادعای اجماع در باره تنصیف دیه زن، سست است و مخالفان زیادی دارد(عیساوی و نجم الدین، ۱۴۲۲ق ـ ۲۰۰۳ م، ص۳۵۵-۳۵۴) و مغایر با حقوق بشر نیز هست، اما برخی می‌کوشند برای آن فلسفه‌تراشی کنند(علیان نژادی: makarem.ir). هم‌چنین ادعای اجماع در نابرابری دیه مسلم و غیر مسلم نیز سست است. «حنفی‌ها» می‌گویند دیه مجوس؛ اعم از این‌که ذمی باشد یا غیر ذمی یا مستأمن، با دیه مسلم برابر است، اما «مالکی» و «شافعی» و «حنبلی» و «امامیه» دیه مجوس را ثلث یا خمس دیه مسلم می‌دانند (عیساوی و نجم الدین، ۱۴۲۲ق ـ ۲۰۰۲ م، ص۳۶۶) و این فتوا افزون بر عدم توافق و اجماع، نشان می‌دهد که موقعیت جغرافیایی و تعلقات قومی در فتوا اثر داشته و امامیه که جزو اعراب عراق بودند با بقیه مذاهب همسو بودند و حنفی‌ها که ایرانی‌تر بودند، فتوای متفاوتی داشته‌اند.

تعاریف

قانون مجازات اسلامی در ماده ۴۸۸، دیه را این‌گونه تعریف می‌کند: «دیه مقدر، مال معینی است که در شرع مقدس به سبب جنایت غیر عمدی بر نفس، عضو یا منفعت، یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، مقرر شده است».

تفاوت حقوق کیفری و حقوق مدنی هم روشن است و هر دانشجوی حقوق، نخستین چیزی که می‌آموزد، همین تفاوت‌هاست که حقوق کیفری در برابر حقوق مدنی است. به‌جز حقوق کیفری، همه قوانین دیگر به حقوق مدنی مشهور هستند. حقوق مدنی شامل قانون مسؤولیت مدنی از قبیل تجاوز و آسیب‌رساندن به حریم خصوصی، قانون مالکیت و قانون قراردادهاست. تفاوت میان حقوق کیفری و مدنی مهم هستند؛ چون رسیدگی‌های کیفری و مدنی مجزا هستند.

حقوق کیفری	حقوق مدنی
جرم به عنوان تجاوز به حقوق عامه(حق الناس). مجازات چون زندان و اعدام. حکومت به عنوان دادستان. دلیل: بیش از شک منطقی.	جرم عملی غیر قانونی به عنوان تجاوز به حقوق خصوصی. مجازات به عنوان جبران(نه زندان یا مرگ). شخص مضروب و زیان‌دیده به عنوان شاکی یا مدعی. دلیل: قوت مدارک.

(Hofman:43 وهافمن: ۱۰۵-۱۰۴).

اما در این بحث، برای تعیین ماهیت دیه ناگزیریم پاسخ به جرایم را تقسیم‌بندی کنیم، نه خود جرایم را. منظور از تنبیه، اعم از کیفرهای سخت و فیزیکی؛ مانند زندان، اعدام، دستبند الکترونیکی و هم‌چنین تنبیه‌های نرم؛ مانند جریمه مالی و محرومیت‌های اجتماعی است و منظور از مجازات و کیفر، همان تنبیه‌های سخت است و جریمه را از مصادیق تنبیه‌های نرم در نظر می‌گیریم. با این پیش‌فرض‌ها به بحث می‌پردازیم. جریمه‌ها fines برای تخلف و کیفر punishment برای جرم است.

چون واژگان دقیقی برای این دو نوع تعریف نشده و با وجود این‌که در انگلیسی Punishment هم به معنای تنبیه و هم مجازات است، لذا تعریفی را برای مرزگذاری بین واژگان و مفاهیم پایه قرار می‌دهیم. جرم شامل جنایت و جنحه است. البته این تفکیک، اعتباری است و چنین نیست که این تفکیک به دقت در همه نظام‌ها و به صورت یک‌سان رعایت شود. تداخل دوایر مجازات‌ها و جریمه‌ها در جوامع مختلف، کم و زیاد می‌شود؛ چنان‌که در ایران تخلف از قوانین راهنمایی و رانندگی تخلف است و یک امر کیفری به شمار نمی‌آید و سازوکار تنبیهی آن جریمه مالی است، ولی در آمریکا جرم است و در نظام قضایی مورد رسیدگی قرار می‌گیرد و در بیش‌تر پرونده‌های تخلف جدی، قاضی جریمه‌ها را با زندان یا تنبیهات دیگری ترکیب می‌کند(همان، ص۳۱۹)، اما روش تنبیهی غالب در آن جریمه است.

تعریف دیه

این‌که نهاد حقوقی دیه از کجا و چگونه پدید آمده چندان روشن نیست، اما تاریخ آن نشان می‌دهد که یک ابداع بشری برای رفع و رجوع خصومات بوده است. آنچه مسلم است، دیه پیش از اسلام رواج داشته و گفته می‌شود «اردشیر، شاهنشاه ساسانی، سنتی را پایه‌گذارد که مطابق آن در برابر جراحت، غرامت و دیه بستانند تا بدین وسیله ظالم دچار رنج و مرارت نشود و مظلوم منفعت حاصل کند»(خزایی، ۱۳۹۵، ص۸۴). در برخی از تواریخ نیز آمده است، «عبدالمطلب»، دیه را که یک شتر بود، بر اثر قرعه‌ای که به نام فرزندش «عبدالله» در آمد و چند بار تکرار کرد، تا صد شتر رسانید و همین رسم ماندگار شد.[۱] این نقل در «تفسیر طبری» و در «سیره ابن هشام» آمده است (صدوق، ۱۳۸۲، ج۱، ص۹۷-۹۳؛ طبری، ۱۳۶۳، ج۳، ص۷۹۴ ـ ۷۹۳ و ۷۹۷). هرچند آقای «علی اکبر غفاری» مترجم فارسی کتاب «من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق»، (۳۰۵-۳۸۱ق) در توضیحی بلند ذیل این روایت، آن را با ذکر ادله‌ای از نظر سند ضعیف، از نظر متن، پریشان‌گویی، افسانه، غیر قابل اعتماد، داستان‌سرایی دانسته است[۲] (صدوق،

---

۱. ماجرای به نظر ساختگی و خیلی معروف از داستان نذر عبدالمطلب این است که گفته شده در جریان حفر چاه زمزم وقتی مخالفت قریش و اعتراض‌های ایشان را نسبت به خود دید و مشاهده کرد که برای دفاع خود تنها یک پسر دارد، نذر کرد که اگر خداوند ده پسر به او داد، یکی را در راه خدا در کنار خانه کعبه قربانی کند و چون چند سال بعد ده پسر پیدا کرد که یکی از آنها «حارث بن عبد المطلب» بود، وقتی خواست ادای نذر کند، برخی برادران داوطلب شدند به جای عبدالله ذبح شوند و بالاخره به پیشنهاد مردم و فرزندان و خویشان عبدالمطلب کار به قرعه کشی میان شتران عبدالمطلب و عبدالله رسید و قرار شد اگر قرعه بنام شتران در آمد، آن ها را بجای عبد الله قربانی کنند، ولی اگر باز هم به نام عبد الله در آمد، به عدد شتران بیفزایند و قرعه را تجدید کنند تا وقتی که قرعه بنام شتران افتد. عبد المطلب دستور داد ده شتر آوردند و قرعه زدند، اما بنام عبد الله افتاد. ده شتر دیگر افزودند و هم چنان هر بار ده شتر اضافه کردند و قرعه زدند تا وقتی که عدد شتران به صد شتر رسید. همین عدد مبنای دیه انسان قرار گرفت و ماندگار شد. البته شاهد بحث ما قسمتی است که مربوط به دیه نفس است (صدوق، *خصال*، ج۱، ترجمه جعفری، ص۹۷-۹۳ و ترجمه فهری ص۶۷-۶۶ و ترجمه کمره ای ص۹۵-۹۴ و نیز طبری، ج۳، ص ۷۹۴ ـ ۷۹۳ و ۷۹۷). شیخ صدوق افزون بر این‌که مشروح این داستان را در عیون و خصال از امام صادق روایت کرده، در من لا یحضره الفقیه نیز در «باب تعیین حکم با قرعه» به این روایت از قول امام باقر علیه السلام اشاره کرده است.

۲. غفاری می نویسد: «این خبر از نظر سند ضعیف است؛ زیرا «حمّاد بن عیسی» در تمام کتب موجوده بلا واسطه از «حریز» نقل می‌کند و حریز خود، شیخ اجازه اوست و در این حدیث مع الواسطة از وی نقل کرده است. دیگر این‌که حریز از اصحاب امام صادق و موسی بن جعفر علیهما السلام است و گویند از امام صادق بیش از دو حدیث نقل ←

← نکرده و امام باقر﵇ را درک نکرده است و در این حدیث بلا واسطه از امام باقر﵇ روایت کرده، لذا سند عیب دارد و به اصطلاح مضطرب است و ظاهراً باید حماد بن عیسی از حریز از شخصی که از امام نقل کرده باشد و تحریف شده و بنا بر این، حدیث مرسل است، و امّا از نظر متن عبد اللّه را پسر آخر شمرده و حال آن که «حمزة بن عبد المطلب» با رسول خدا هم سنّ است و او یا «عباس بن عبد المطلب» کوچک‌ترین فرزند عبد المطلب است؛ چنان که کتب انساب عرب ذکر کرده‌اند و البتّه پاره‌ای بیش از ده پسر گفته‌اند و تا سیزده تن نام برده‌اند. ولی این قول مورّخین قرون بعد است، نه از علمای انساب عرب و از گفته‌هاشان پیداست که رجماً بالغیب و پریشان سخن گفته‌اند، نه از روی اطلاع؛ زیرا غالباً نوشته‌اند که عبد اللّه کوچک‌ترین فرزند بود با این‌که قائلند که نذر این بود که چون خداوند به عبد المطّلب ده پسر دهد، یکی یا آخرین را قربانی کند و آخرین به‌هر صورت یا حمزه و یا عبّاس است و این قبیل سخن‌ها افسانه است، نه مطلب قابل اعتماد.

باری آنچه در این باره، یعنی در باره ذبح عبد اللّه و داستان او گفته شده اگر دقیق بررسی شود، مشخص می‌شود که از قصّه‌هایی است که داستان‌سرایان سنی منش پرداخته‌اند و جملگی از کسانی هستند که عبد المطلب را مشرک می‌دانند؛ چون این کار یعنی نذر نمودن به قربانی کردن فرزند بنا به صریح آیات قرآنی منحصر به مشرکین بوده است و از موّحدین کسی را این چنین نذری نیست و حضرت ابراهیم﵇ نیز نذر نکرد، بلکه چنان که صریح آیات است از طرف خداوند به انجام این کار مأمور گشت و قرآن خود در مقام تشنیع و توبیخ مشرکین می‌فرماید: ﴿كَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَ لِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ- الى قوله- فَذَرْهُمْ وَ ما يَفْتَرُونَ﴾ (انعام (۶): ۱۳۷)؛ و این چنین در نظر بسیاری از مشرکان عمل قربانی فرزند را رؤسای بتکده‌ها نیکو نشان دادند تا آنان را از دینشان به راه غلط ببرند- تا آنکه فرمود: آنها را در همان ضلالت‌شان واگذار و با آنچه از این خرافات می‌بافند رها کن.

جالب این که در ذیل این آیه، مفسران غیر شیعه جملگی گفته‌اند که آیه در شأن عبد المطّلب است و تنها او را مصداق واقعی و اولیه آیه دانسته‌اند و ساده لوحان نیز بدون تأمّل پذیرفته‌اند؛ در حالی که عبد المطّلب از حنفا است؛ یعنی از کسانی است که در زمان خود تنها موحّد بوده، چنان که در حدیث صحیح کافی از «زرارة بن اعین» از امام صادق﵇ است که فرمود: «یحشر عبد المطّلب یوم القیامة امّة وحده، علیه سیماء الأنبیاء و هیبة الملوک» (فیض، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۶۹۴) ؛ عبد المطلب در روز قیامت خود تنها وارد محشر خواهد شد؛ در حالی که دارای قیافه انبیا و هیبت پادشاهان است. یعنی هنگامی که مردم فوج فوج و صف بندی شده به محشر احضار می‌شوند، او خود به تنهایی با آن متانت و بزرگواری و هیبت وارد می‌شود؛ چرا که در زمان خود به توحید و دین حقّ در میان قریش و طایفه و اهل دیار خویش منفرد بود و هم‌کیش نداشت. یا احادیث دیگری در این باره که در باب «تاریخ مولد النّبی کتاب» کافی ذکر شده است و نیز عبد المطلب دارای سنت‌های بسیاری است که همه را اسلام امضا کرده و مورّخین ذکر کرده‌اند؛ از قبیل تحریم شرب خمر و حرمت زنا و معیّن کردن صد تازیانه حدّ برای آن و بریدن دست سارق و تبعید زنان عشرتکده‌دار و نهی و جلوگیری از زنده به گور کردن دختران و حرمت نکاح زنانی که با انسان محرمند و نهی از بام خانه وارد شدن و جلوگیری از عریان طواف کردن کعبه و لزوم وفای به نذر و حرمت ماه‌های چهارگانه داشتن و خصم را در صورت سر باز زدن از حقّ به مباهله خواندن و تعیین دیه کامل به یک‌صد شتر و ... که این‌ها دلالت بر فکر روشن و عظمت روح و بزرگی و کرامت نفس و اندیشمندی او می‌کند و از این رو، رسول خداﷺ بدو مباهات می‌کرد و با کمال سر بلندی در مقابل دشمن می‌فرمود: «أنا النّبی لا کذب أنا ابن عبد المطّلب» (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۷۴)، و مردی با این شخصیت ممتاز و عقل سرشار که با ابرهه چنان رفتاری کرد که او را به حیرت انداخت و جان خود و همه مردم شهر را از آسیب در امان داشت و در آن موقعیت حساس که دل همه سیاست مداران را به وحشت می‌انداخت با کمال قدرت نفس از کنار آن گذشت و تا نابودی دشمن←

۱۳۶۷، ج۴، ص۱۱۴-۱۱۱)، ولی آقای «جعفر سبحانی» در کتاب «فروغ ابدیت» این داستان را مسلم دانسته و نشانه عظمت عبد المطلب خوانده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۴).

اما آنچه برای ما مهم است، این است که چه در همان زمان جعل حکم و چه در زمان امضای آن توسط پیامبر اسلام و چه پس از آن، آیا نهاد دیه تنافری با حقوق بشر دارد و ماهیت آن مجازات است یا جریمه؟

←چیزی از دست نداد! چگونه چنین نذری می‌کند و قتل کودک معصومی را موجب تقرب به خدا می‌داند و بسیار کودکانه است که فکر کنیم کار نادرست و مخالف فطرتی، اگر برای رضای خدا انجام شود درست است و صواب و امّا اگر برای بت‌ها باشد آن وقت شر و فساد است، قرآن این عمل را از سنت‌های مشرکان می‌شمرد و عبد المطّلب نه مشرک بود و نه تابع مشرکین و نذر کشتن فرزند و قطع رحم کاملاً احمقانه است؛ چه برای خدا و چه برای بت و او به حقیقت از امثال این گونه تهمت‌ها مبرّا است و به نظر می‌رسد که وی نذر کرده بود که چنانچه خداوند به او ده فرزند نرینه عنایت فرماید، برای هر کدام به مرور زمان ده شتر عقیقه و قربانی کند و این عمل را پس از فرزند آخری یا قبل از او انجام داد و افرادی با غرض‌ورزی آن را داستانی بدین صورت درآورده، ترویج کردند و ساده‌لوحان بدون تأمّل پذیرفتند و نقل کردند و رفته رفته در کتب حدیث داخل شد و مورد استفاده مفسّرین اهل سنت که آبای پیغمبر را مشرک می‌دانند، قرار گرفت؛ چنان چه از «زمخشری» تا «سیّد قطب» همه در ذیل آیه شریفه: ﴿وَ كَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ تا آخر مصداق حقیقی و اوّلیه آن را عبد المطّلب می‌شمرند و در یکی - دو روایت که صدوق در خصال نقل کرده آمده است که رسول‌خدا ﷺ فرمود: «أنا ابن الذّبیحین»؛ یعنی من فرزند دو ذبیح هستم، این روایات را که در ضمن سند آن «عبد اللّه بن داهر احمری» است و وی را ضعیف گفته‌اند و دیگر «ابن بطّه» است که استاد صدوق علیه الرّحمه احادیثش را ردّ کرده و گفته است وی در نقل مسانید مخلّط است، و «أبو قتاده» و «وکیع جرّاح» که هر دو سنّی مشربند و توثیق هم نشده‌اند- نمی‌توان پذیرفت خصوصا اگر بر خلاف اصول مذهب باشد و در یک حدیث در همان کتاب آمده که مراد از ذبیحین اسماعیل و اسحاق است، چه اسحاق پس از قضیّه اسماعیل تمنّا می‌کرد و غبطه می‌خورد و می‌گفت: کاش این امتحان برای من هم پیش می‌آمد تا من نیز مانند برادرم درجاتی نزد خداوند کسب می‌کردم، خداوند به همین تمنّای وی ارج نهاد و به فرشتگان فرمان داد او را در آسمان ذبیح بخوانید و رسول خدا ﷺ به اعتبار این که عمّ را «أب» خوانند، فرمود: من فرزند دو ذبیح هستم، ذبیح آسمان و ذبیح زمین؛ هر چند که هیچ کدام در واقع ذبح نشده‌اند و البتّه قصّه ذبح عبد اللّه را بزرگان شیعه هم مانند «ابن شهر آشوب» نقل کرده‌اند، ولی باید دانست که ابن شهر آشوب، تضمین صحّت اخبار آن کتاب را نکرده جز این‌که در مقدّمه فرموده است، من در این کتاب اخباری را نقل می‌کنم که در کتب هر دو فرقه سنّی و شیعه موجود است و این بدان معنا نیست که آنچه در آن ذکر شده صحیح باشد و با مراجعه مختصری به آن کتاب مطلب روشن می‌شود؛ چون در آغاز گوید: عبد المطّلب می‌پنداشت که قربانی کردن فرزند بهترین راه تقرّب به خداوند است و نحن نجلّ ساحة عبد المطّلب عن ذلک، بالجملة، اگر ما فرض کنیم هنگام قرعه‌کشی و قربانی حمزه یا عبّاس سه ساله بوده‌اند، باید عبد اللّه را دارای زن و فرزند بدانیم؛ چون نوشته‌اند عبّاس دو سال قبل از میلاد رسول خدا ﷺ به دنیا آمد و حمزه برادر رضاعی آن حضرت بود، و بسیار از حق دور رفته‌ایم، اگر بپنداریم عبد المطّلب پسر همسر و فرزندار خود را به تصوّری واهی به قربانگاه کشیده باشد» (شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه علی اکبر غفاری، ص۱۱۴-۱۱۱).

هرچند دیه، جریمه، جزای نقدی و دَین تفاوت‌هایی دارند، اما در این‌جا فارغ از تفاوت‌های آن‌ها صرفاً تفاوت ماهوی مجازات با دَین و جریمه یا کیفری و غیر کیفری‌بودن مورد نظر است. «دَین» مال کلّی ثابت بر ذمهٔ شخص برای دیگری است؛ مانند مهریه، قرض و نفقه. در علم حقوق، دو دسته جرایم کیفری و جرایم غیر کیفری(یا مدنی) از هم تفکیک می‌شوند. در نتیجه مجازات‌ها نیز کیفری یا غیر کیفری هستند. «مجازات کیفری از نظر حقوقی دارای آثار خاصی است که در مورد برخی تخلفات، مانند تخلفات ساختمانی مصداق ندارد. برای مثال، طبق اصل «شخصی‌بودن مجازات‌ها» مجازات‌ها فقط نسبت به شخص مجرم قابل اعمال است؛ در صورتی که در جرایم ساختمانی ممکن است شخصی غیر از متخلف به پرداخت جریمه محکوم شود» (نوری، ۱۳۹۴). برای مثال آنچه در تبصره‌های ۳ و ۴ ماده ۱۰۰ قانون شهرداری- کمیسیون ماده ۱۰۰ مأخوذ از این ماده است - آمده است.

انتقادات و آسیب‌شناسی دیه

با این حال، «دیه» انتقاداتی را در میان برخی حقوق‌دانان و فعالان حقوق بشری برانگیخته است. با توجه به این‌که کارکرد ذاتی قانون و حقوق، تحقق عدالت است، اگر به ایرادات مطرح‌شده پاسخی داده نشود و یا ایرادات ذکرشده برطرف نشوند، عدالت قربانی می‌شود. پاره‌ای از انتقادات از این قرارند:

۱. تردد «دیه» بین مجازات و جریمه. ۲. شخصی‌کردن جرم. ۳. تجارت جان. ۴. دیه‌های نجومی و ۵. اخاذی در پوشش دیه.

۱. تردد «دیه» بین مجازات و خسارات: از آنجا که مشخص شدن ماهیت مجازاتی یا غیر مجازاتی دیه آثار و پیامدهایی در رسیدگی قضایی دارد، این ابهام؛ چه در قوانین و چه در فتاوا منشای مشکلاتی شده است. من صرف نظر از جزئیات و فروعات بحث، یکی از نقدها را این می‌دانم که هنوز این موضوع که دیه ماهیت کیفری دارد یا مدنی و جبران خسارت بزه دیده مشخص نشده؛ در حالی که آثار مهمی دارد. ایراد اساسی که مسبب ایرادات دیگر است، قانون مجازات

اسلامی است. درباره خسارتی یا کیفری‌بودن دیه:

الف) اگر دیه ماهیت خسارت داشته باشد، برابر قاعده کلی حاکم بر خسارت‌ها، دیه مقدار معینی نخواهد داشت، بلکه میزان آن بر اساس صدمه و خسارتی که وارد شده است، تعیین می‌شود، اما اگر ماهیت مجازات داشته باشد، بر اساس اصل قانونی‌بودن مجازات‌ها باید میزان و مقدار آن دقیقاً در قانون مشخص شده باشد.

ب) اگر دیه ماهیت خسارت داشته باشد، به نتیجه عمل توجه می‌شود و به این‌که عامل خسارت از شرایط تکلیف برخوردار است یا خیر، سوء نیتی در عمل داشته است یا نه و... توجهی نمی‌شود، اما اگر ماهیت مجازات داشته باشد، به درصد تقصیر و شرایط تکلیف نیز توجه می‌شود.

ج) اگر دیه خسارت صرف باشد و اولیای دم صغیر باشند، قیم می‌تواند هم‌چون سایر اموال مولی علیه تصرفاتی را که به مصلحت آن‌هاست، انجام دهد، حتی اگر این تصرف مساوی عدم اخذ دیه باشد، اما اگر دیه مجازات باشد، نگرفتن دیه به منزله عفو جانی است و چنین حقی برای قیم وجود ندارد.

د) اگر دیه مجازات باشد، جزء ترکه متوفی قرار می‌گیرد؛ چون در زمان حیات متوفی به وجود آمده است، اما اگر خسارت باشد، جزء ترکه محسوب نمی‌شود؛ زیرا این خسارت برای جبران ضرر متوفی نیست و متوفی وجود ندارد تا ضررش جبران شود، بلکه برای جبران ضرر ورثه متوفی می‌باشد. بنابراین، جزء اموال ورثه در می‌آید و به اموال متوفی افزوده نمی‌شود.

هـ) اگر دیه ماهیت مجازات داشته باشد، رسیدگی به آن بر اساس دادرسی کیفری صورت می‌گیرد و اگر ماهیت خسارت داشته باشد، بر اساس دادرسی مدنی انجام می‌شود.

و) اگر دیه مجازات باشد، حق انتخاب جانی توجیه محکمی نخواهد داشت؛ زیرا قواعد مربوط به مجازات، آمرانه است و حق انتخاب در آن مفهومی ندارد.

ز) اگر دیه مجازات باشد، طبیعتاً باید از بسیاری قواعد مربوط به مجازات هم‌چون تعدد جرم، تکرار جرم، تعلیق، عفو، مرور زمان و... برخوردار باشد.

ج) اگر دیه مجازات باشد، با فوت جانی قرار موقوفی تعقیب صادر می‌شود و

اگر خسارت باشد، فوت جانی تأثیری در آن ندارد.

ط) اگر دیه مجازات باشد، حکم به آن نیازی به درخواست مجنی علیه یا اولیای دم ندارد. اما اگر خسارت باشد، دادگاه نمی‌تواند بدون درخواست ایشان حکم به دیه بدهد (کوهی اصفهانی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۶۱-۱۵۷؛ علوی و کریمی نیا، ۱۳۹۰).

۲. **شخصی کردن جرم:** در جرایم جنایی(قتل و نقص عضو) طبق شریعت اسلام و قوانین ایران، بزه دیده در برابر سه گزینه قرار دارد. نخست: بخشش بدون دیه. دوم: گرفتن دیه که نوع نازل‌تری از بخشش در ازای دریافت خون‌بها است. سوم: قصاص که نوعی تلافی‌کردن یا انتقام است. فعالان حقوق بشری می‌گویند: «در قوانین ایران جنایات سنگینی چون قتل و نقص عضو، جرم خصوصی تلقی می‌شوند و مسأله رسیدگی به جنایاتی از این قبیل به حد دعاوی مالی بین افراد تقلیل می‌یابد. سرنوشت مجرم به‌دست قربانی یا ولی دم سپرده می‌شود تا قصاص یا عفو کند و جامعه هیچ مسؤولیتی در قبال جنایات ضرب و جرح و قتل برای خود نمی‌شناسد». به بیان دیگر، قتل یا ضرب و جرح در این نظام قانونی به یک امر خصوصی بین مجرم و قربانی کاهش داده می‌شود و به قراردادی که طرفین به آن راضی می‌شوند، بستگی خواهد داشت. در این نظام حقوقی، به قربانی این مسؤولیت داده شده تا با انتخاب دل‌بخواهی خود بین گزینه اول یا دوم نقش جامعه را بازی کند و به شکل بی‌رحمانه‌ای مجازات را بر دوش قربانی می‌اندازد و او مجبور به چنین انتخابی می‌شود؛ در حالی که جامعه و دولت است که وظیفه دارد امنیت شهروندان را تأمین کند. امروزه دیگر جامعه قبیله‌ای وجود ندارد که قتل و جنایت در آن به صورت خانوادگی یا قبیله‌ای حل و فصل شود و حکومت یا جامعه مسؤولیتی در قبال ارتکاب جرم و تعقیب و مجازات مجرم (به جز تسهیل کار انتقام و قصاص) برای خود نشناسد (باقرزاده، ۱۳۹۰ و شیدمهر، ۱۳۹۰).

۳. **تجارت جان:** یکی دیگر از انتقاداتی که به دیه وارد می‌شود، این است که آن را مصداق تجارت جان و خرید و فروش انسان تلقی کرده‌اند؛ در حالی که از دیدگاه حقوق بشری، جان و پیکره انسان قابل قیمت‌گذاری نیست. حتی قرآن نیز

در آیه ۳۲ سوره مائده ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْس اَوْ فَساد فِي الاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النّاس جَميعاً﴾ ارزش جان یک انسان را برابر با همه بشریت می‌داند و دیه نمی‌تواند جبران‌کننده آن باشد. به همین دلیل، حتی اگر در قدیم تفاوت بازده اقتصادی زن و مرد دلیل نابرابری دیه بود، اما این معیار نمی‌تواند فلسفه تنصیف دیه برای همیشه باشد؛ زیرا این معیار با حکم کلی ارزش حیات آدمی در تضاد است. واگذاری تصمیم‌گیری درباره جان و اندام مجرم به اختیار اولیای دم یا عدم واگذاری، مشکلاتی در اَشکال گوناگون به‌وجود می‌آورد. یکی از این مشکلات، نوسان شدید خون‌بهاست که از بی قانونی آغاز می‌شود تا دیه‌های نجومی. این مسأله نیز برخاسته از نامشخص‌بودن ماهیت دیه از نظر کیفری یا مدنی‌بودن و نیز عدم سازگارکردن نهاد دیه با نگرش‌های حقوق بشری است.

۴. دیه‌های نجومی: به‌جز آن‌که برخی اصولاً دیه را حتی در اندازه مقررشده در قانون، مصداق تجارت جان می‌دانند، یکی از دلایلی که دیه، وجهه ضد حقوق بشری پیدا کرده رواج دیه‌های نجومی و فراتر از قانون است؛ در حالی که جریمه و خسارت یک امر پذیرفته شده است.

صدها نمونه که برگرفته از گزارش‌های مطبوعاتی و برخی میدانی و مبتنی بر مشاهدات شخصی است، این خصوصیات را نشان می‌دهند که در بسیاری از موارد، یک: غالباً قصد قبلی و برنامه‌ریزی برای ارتکاب قتل در کار نبوده است. دو: نوسان وسیع دیه از ۱۵۰ میلیون تا یک و نیم میلیارد تومان و سوم این‌که خانواده زندانی فقیر بوده و همه هستی‌شان را فروخته و به زیر خط فقر سقوط کرده‌اند تا محکوم را از قصاص نجات دهند و باز هم کسر آورده و از مردم استمداد کرده‌اند.

۵. اخاذی در پوشش دیه: به‌تازگی سبک تازه‌ای مشاهده شده که به‌خاطر فقر و درماندگی در ایران، رو به افزایش است. در خبرها نمونه‌هایی از اخاذی دیه‌ای مشاهده شده است. برای مثال، این خبر که پدری به‌خاطر گرفتن دیه، بچه‌اش را جلوی ماشین انداخت(سحبانیوز، ۱۶مرداد ۱۳۹۶). در جامعه‌ای که افراد زیادی آگهی فروش کلیه و اعضای بدن خود را می‌دهند، این کار دور از انتظار نیست.

دیه در قرآن و سنت اجتماع

آنچه به عنوان انتقادات و آسیب‌ها گفته شد، چیزی است که در سنت اجتماع و در قوانین وجود دارد؛ در حالی که در قرآن، پس از آن‌که توصیه به عفو می‌کند، می‌افزاید اگر هم خواستید، عفو مطلق نکنید و دیه بگیرید: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ (بقره (۲): ۱۷۸)؛ به معروف عمل کنید و احسان کنید.[۱] اما در ایران، قوانین مشکل دارند و دست اولیای دم را در همه چیز باز می‌گذارند.

اگر به توصیه قرآن رفتار می‌شد، این مشکلات بلاموضوع می‌گردید؛ زیرا قرآن می‌گوید اگر دیه هم نگیرید، بهتر است، اما علاقمندی به منافع، مانع می‌شود که مردم به توصیه و ترجیح تأکیدی قرآن عمل کنند. در عین حال، به‌طور مطلق دیه را منتفی نکرده است و منتفی‌کردن مطلق آن نیز طبق مطالعات و مشاهدات میدانی می‌تواند حقوقی را ضایع کند. ما در عمل مشاهده کرده‌ایم که دیه نیز در مواردی دارای خیر بوده است. نمونه‌هایی از این قبیل کم نیستند که مقتولی شرور، ولی خانواده‌اش درستکار و در عین حال، فقیر بوده‌اند و درباره دیه هم سخت‌گیری نکرده‌اند و مبلغ دیه می‌توانست زندگی فلاکت‌بار آن‌ها را که بی سرپرست شده بودند، نجات دهد.

ارزیابی و نقد

در باره انتقاد اول، نکته باریک این است که خود دیه هم به اصلی و بدلی تقسیم می‌شود. «دیه اصلی دیه‌ای است که با قتل شبه عمد و یا خطای محض،

---

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (بقره (۲): ۱۷۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! درباره کشتگان، بر شما [مقرّرات] قصاص نوشته شده است که آزاد در برابر آزاد، برده در برابر برده و زن در برابر زن. پس هرکس از جانب برادر [دینی]خود، چیزی [از حق قصاص] به او بخشوده شود [و قصاص به خونبها تبدیل شود، هم درگذرنده از قصاص باید دریافت خون بها را] به شیوه پسندیده پیگیری کند و [هم بخشوده‌شده باید خون‌بها را] به نیکی [و خوبی] به او بپردازد. [در] این [فرمان]، تخفیف و بخشایشی از پروردگار شماست. از این‌رو، هرکه پس از آن [که عفو کرد، تعدی کند، برای او عذابی دردناک خواهد بود.

اصالتاً ثابت می‌شود. دیه بدلی، همان دیه بدل از قصاص به شمار می‌آید؛ یعنی در جایی که حکم اصلی و اولی قصاص است، اما به دلیل فقدان یکی از شرایط قصاص و یا به دلیل توافق جانی و اولیای دم، دیه پرداخت می‌شود» (علوی و کریمی نیا، ۱۳۹۰) و البته این‌که دیه اصلی (یعنی در خطای محض و شبه عمد) از نوع مجازات‌ها نیست و جنبه جبرانی دارد، پذیرفتنی‌تر است و اشکال در مورد دیه بدلی است که آیا از نوع کیفری است یا جبران خسارت؟

دیه بدلی به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف) دیه بدلی اختیاری.

ب) دیه بدلی قهری.

خود این هم یک تبعیض و نابرابری بدون توجیه است. جرم واحد است، ولی یکی مجاز است مازاد بر دیه قانونی بگیرد و دیگری مجاز نیست. در واقع قانون راه را برای انتقادات دوم تا چهارم باز کرده است.

در باره این‌که ماهیت دیه چیست، چهار نظریه وجود دارد. گروهی از حقوق‌دانان دیه را دارای ماهیتی صرفاً مدنی و برخی دیگر آن را واجد ماهیتی صرفاً جزایی بیان کرده‌اند. برخی نیز با تفصیل در این خصوص در مواردی دیه را دارای جنبه مدنی و در مواردی دیگر واجد جنبه کیفری دانسته‌اند. گروهی از حقوق‌دانان نیز ماهیتی دوگانه برای دیه در تمام حالات و موارد آن پذیرفته‌اند (در باره این چهار دیدگاه و دلایل آن‌ها بنگرید به: میرمدرس، ۱۳۹۲، دوره ۲۰، ش ۷۷، ص ۵۲ ـ ۲۴؛ کوهی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲-۱۶۹).

موارد اشتراک و اختلاف با کیفر و جبران خسارت دارد. به همین دلیل، برخی بعضی دیه‌ها را خسارتی و بعضی هم مجازاتی دانسته‌اند. در برابر آن کسانی که معتقدند یک نهاد حقوقی نمی‌تواند دوگانه عمل کند، می‌گویند دیه؛ هم ماهیت مجازاتی دارد، هم مدنی. این نظر هم مشکلی را حل نمی‌کند؛ چون نمی‌گوید رسیدگی به جرم در کجا انجام شود، در دادگاه کیفری یا مدنی؟

در قوانین ایران البته دیه، یک امر کیفری تلقی شده لذا در صورت تصالح و توافق، رقم آن به‌دست اولیا است؛ در حالی که اگر از قبیل خسارت‌ها باشد، تعیین

رقم در انحصار اولیا نیست و نظر نگارنده این است که اگر دیه از نوع جبران خسارت باشد، واقعیت این است که باز هم به هیچ عنوان قادر به جبران حیات یا عضو ازدست‌رفته نمی‌شود و ارزش حیات آدمی قابل اندازه‌گیری نیست. دیه مجازات هم نیست؛ زیرا یک تنبیه سخت نیست، یک تنبیه نرم و جریمه است که میان مجازات و خسارت قرار می‌گیرد. دیه نهاد سومی است که جنبه مدنی آن برتری دارد. ازاین‌رو، در تفسیم‌بندی کلی حقوق کیفری و حقوق مدنی در شمار حقوق مدنی قرار می‌گیرد؛ چه آن را خسارت بدانیم، چه دین و هرچیز دیگر، اما اگر ماهیت جبرانی نداشته باشد، بدون تردید مجازاتی هم نیست.

جریمه پولی است که از مجرم گرفته می‌شود و نوعی مجازات نقدی است. دیه در عین حال که نوعی از جریمه‌ها است، اما با جزای نقدی هم تفاوت‌هایی دارد، ولی مجازات‌ها شامل انواعی از محرومیت و محدودیت فیزیکی از حبس تا اعدام بوده‌اند. ممکن است مجازاتی جنبه مالی داشته باشد؛ چنان‌که تخلفات راهنمایی و رانندگی در آمریکا در زمره جرایم است، ولی واکنش به آن منحصراً مجازات کیفری نیست و دو صورت دارد: «جرم و مجازات» و «جرم و جریمه». اگر جریمه مالی را از مجازات‌های جایگزین بشماریم، لازمه‌اش این است که معتقد باشیم ماهیت آن کیفری است، اما دلایل و شواهد نشان می‌دهد که چنین نیست.

هرچند آیه ﴿جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾ (شوری (۴۲): ۴۰) را دلیل بر مجازاتی‌بودن دیه گرفته‌اند، اما به نظر من این آیه دو بخش دارد: بخش اول؛ یعنی پیش از دیه، مجازات است که با «عفی و اصلح» مجازات ساقط شده و به جریمه تبدیل می‌شود.

مجازات غالب در دوران باستان کشتن و قطع عضو بود، حتی برای سرقت، اما به مرور زمان به این نتیجه رسیدند که «تنسر گفت بریدن دست دزد هیچ‌کس را سودی نمی‌شود و با چنین مجازاتی نقصانی فاحش در میان مردم پدید می‌آید» (خزایی، ۱۳۹۵، ص۸۴). لذا به جای نقص عضو، زندان و دیه مقرر گردید. قانون دیه باعث کاهش خون‌ریزی‌ها و تلافی به‌مثل می‌شد. دیه بدل از قصاص یا تاوان نقص عضو، یک مجازات مالی تخفیف‌یافته از مجازات قصاص است که زمینه نفی

کیفر بدنی و غیر کیفری کردن مجازات را فراهم می‌کند.

در دوران قدیم، دیه به عنوان مجازات برای تاوان‌دادن به خانواده زیان‌دیده در نظر گرفته شد به‌خصوص که ارزش اقتصادی فرد، ملحوظ می‌گردید. به همین دلیل، بین دیه مرد و زن تفاوت وجود داشت. در قرآن نیز آمده است: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾.[1] دیه، به زن و بچه مقتول داده می‌شود؛ چون نان‌آوری را از دست داده‌اند.

هنگامی که دیه مقررشده برای زن نصف می‌شود؛ در حالی که به شوهر او کامل داده می‌شود و این مسأله نشان می‌دهد که دیه از نوع کیفری و مجازاتی نیست؛ چون مجازات باید یک‌سان باشد. از سوی دیگر، احکامی مانند دیه عاقله نشان می‌دهند در دوره اسلامی نیز دیه از نوع مجازات‌ها نبوده است؛ زیرا دیه عاقله با اصل شخصی‌بودن جرم و مجازات تناقض دارد.

آنچه مسلم است، دیه در ابتدا به عنوان نوعی مجازات و در دل دوران نظام تنبیهی ابداع شد، اما ظرفیت این را داشت که در نظام تنبیهی مدرنیته به عنوان عنصری با انگیزه و ماهیت جبرانی و جریمه‌ای، غیر کیفری و ترمیمی ادامه حیات دهد.

برآیند سخن این‌که اگر هم دیه در ابتدا ماهیت مجازاتی داشته، اما در مرور زمان جزء مجازات‌هایی قرار گرفته که می‌توانست تغییر ماهیت بدهد و ماهیت جریمه‌ای و غیر کیفری پیدا کند؛ برخلاف اعدام و قصاص که نمی‌تواند تغییر

---

۱. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را-جز به اشتباه- بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون‌بها پرداخت کند، مگر این‌که آنان گذشت کنند و اگر[مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و[خود] وی مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند[و پرداخت خون بها لازم نیست] و اگر[مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون بها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند و هر کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیاپی-به عنوان توبه‌ای از جانب خدا- روزه بدارد و خدا همواره دانای سنجیده‌کار است.

ماهیت دهد و فقط می‌توان مجازات دیگری را جایگزین این نوع مجازات کرد.

مشکل این است که «حقوق» جنبه قراردادی دارد، اما دیه را یک حکم شرعی لایتغیر می‌دانند که شارع مقرر کرده و الآن در پی کشف ماهیت آن بر می‌آیند و این‌که چون شارع میزانی را تعیین کرده، نتیجه می‌گیرند که دیه یک امر کیفری است و به این توجه ندارند که اصل آن یک امر عرفی و امضایی بوده که شارع تأیید کرده و نباید به این خاطر با آن معامله احکام لایتغیر کرد. امروزه که دنیا به سوی پارادایم انسانی‌ترکردن مجازات‌ها رفته و جریمه و مجازات‌های نرم را جایگزین مجازات‌های سخت می‌کند، دیه را برای سازگارکردن با پارادایم جدید، باید یک امر غیر کیفری و قابل انعطاف دانست و تعیین میزان آن را از انحصار اولیا در آورد. در صورت عرفی دیدن آن، راه تساوی زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان هم هموار می‌شود.

در احکام عبادی گفته می‌شود که ممکن است این احکام، مصالح خفیه داشته باشند، اما احکام اجتماعی، مصالح و مفاسد آشکار دارند و تابع مصالح و مفاسد و تغییرپذیرند.

انتقاد دوم درباره کاهش موضوع به یک حق شخصی نیز انتقاد موجهی است و انتقاد سوم؛ یعنی مسأله دیه‌های نجومی و عوارض خانمان‌برانداز آن نیز از پیامدهای آن است.

درباره انتقاد چهارم، البته در قوانین ایران از جنبه عمومی جرم، مجازاتی مقرر شده است و در صورت بخشش مجرم، آن را اجرا می‌کنند. در ماده ۶۱۲ کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده) آمده است: «هر کس مرتکب قتل عمد شود و شاکی نداشته یا شاکی داشته، ولی از قصاص گذشت کرده باشد و یا به هر علت قصاص نشود، در صورتی‌که اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد، دادگاه مرتکب را به حبس از سه تا ده سال محکوم می‌نماید. تبصره: در این مورد معاونت در قتل عمد، موجب حبس از یک تا پنج سال خواهد بود».

به عبارت دیگر، اگر در انگلیس حبس ابد، در نروژ ۲۱ سال[۱] در فرانسه حداکثر تا ۳۰سال، در آفریقای جنوبی برای قتل غیر عمد ۵سال و برای قتل عمد حداکثر ۱۵ سال مجازات حبس مقرر کرده‌اند، در ایران فقط از جنبه عمومی جرم، مجازاتی بسیار کم‌تر تعیین شده است، ولی چون قتل را جرم شخصی تلقی کرده‌اند، تصمیم در باره حیات مجرم را به‌دست اولیای دم می‌سپارند و به آن‌ها اختیار قصاص می‌دهند. اگر مجرم در پی توافق و رضایت شاکی، دیه بپردازد یا بدون دیه بخشیده شود، آزاد می‌شود. به همین دلیل، تمایل به قصاص، بیش‌تر می‌شود؛ در حالی که اگر مجازات از جنبه عمومی جرم بالاتر برود و اختیار اولیای دم محدود شود، بسیاری از مشکلات در قصاص و دیه حل می‌شوند.

به عبارتی دیگر، قصاص یا دیه در قانون مجازات اسلامی از الگوی خاصی تبعیت می‌کند. از این الگو که حکومت فقط داوری می‌کند، نه اجرا. لذا باید به این پرسش پاسخ داد که آیا وظیفه تشخیص جرم و اجرای مجازات(قضاوت و اجرا) هر دو را باید به حکومت و دستگاه قضایی سپرد یا این‌که می‌توان این دو را تفکیک کرد؟

در این شیوه که حکومت فقط قضاوت می‌کند، خانواده اولیای دم هستند که باید اعدام را اجرا کنند یا چهارپایه را از زیر پای مجرم بکشند و اگر خانواده این کار را انجام ندادند، مأمورین زندان به نیابت از آن‌ها انجام می‌دهند.

سیستم غربی بیان‌گر حذف کامل خانواده مقتول است و آن‌ها فقط در مقام

---

۱. متن ماده قانون در نروژ:

Drap i norsk strafferett[rediger | rediger kilde[1]
I norsk strafferett, og i straffeloven av 1902 , brukes begrepet drap, og man skiller mellom overlagt drap (tilsvarer det eldre uttrykket «mord»), forsettlig drap og uaktsomt drap. Overlagt drap har en strafferamme på 21 års fengsel[2], mens uaktsomt drap har en strafferamme pa tre års fengsel, eller seks ars fengsel dersom handlingen ble foretatt under særdeles skjerpende omstendigheter. [3] Foreldelsesfristen for drap i Norge er 25 år
(https://no.m.wikipedia.org/wiki/Drap).

قانون گرون لو مصوب ۱۹۰۲ میلادی:

kaveh poori. No. HP: murder in Norwegian criminal law [edit | edit source] in Norwegian criminal law, and in the penal code of 1902 , used the term murder, and one distinguish between premeditated murder (corresponding to the older phrase "murder"), intentional murder and manslaughter. premeditated murder have punishable 21 -year prison [2], while manslaughter have punishable on three-year prison, or six-year prison if the action was taken during the exceptional aggravating circumstances [3] limitation period for murder in Norway is the age of 25 .

شاکی حق اقامه دعوا دارند، اما در مقام مجازات، دیگر هیچ ولایتی ندارند و اجرای مجازات بر عهده قوه قضاییه است، درست بر عکس ایران. سیستم ایران حذف کامل حکومت در مقام اجرا و اختیار به دست اولیای دم است و حکومت فقط مجری خواست آن‌هاست.

تجربه هر دو نشان می‌دهد که حذف کامل، مطلوب نیست. قتل، یک حق اجتماعی و شخصی است و حق فردی و خصوصی نباید به اندازه‌ای باشد که حق اجتماعی را زایل کند. قتل و اعدام، گرچه حق شخصی باشد، اما می‌تواند کشتن را عادی کند. «یکی از مسائل مهمی که باید در باره مجازات اعدام مد نظر قرار گیرد، مفهوم «سرایت اجتماعی» است که «امیل دورکیم» جامعه‌شناس، مطرح کرده است. در اعدام و به‌ویژه اعدام در ملأ عام راه حل مشکل حذف آدم‌های بد از صحنه روزگار معرفی می‌شود و وقتی چشم و روح و روان آدم‌ها به کشتن عادت کرد، ممکن است کشتن، حتی به عملی لذت‌بخش هم تبدیل شود. سرایت یا واگیری اجتماعی به معنای انتقال و گسترش نسبتاً خودبه‌خودی برخی پدیده‌های مرتبط با روان‌شناسی جمعی است. به‌طوری‌که از این طریق بتوان به‌راحتی به پخش عقاید، امیال، احساسات، عواطف و سایر گرایش‌ها، در محیطی که پذیرا باشد، پرداخت. ازهمین‌رو، کشتن می‌تواند تبدیل به یک عادت شود و به هر سطحی تسری پیدا کند» (باقی، ۱۳۹۵، ش ۲۵۸۱، ص۱۲). وقتی که کشتن عادی شد، این جامعه است که از تجویز کشتن زیان می‌بیند. جمع حق شخصی و اجتماعی در این است که حق اولیای دم، نه در «اصل مجازات» و نه در «نحوه مجازات»، بلکه در «اندازه مجازات» باشد. در نحوه آن مثلاً این‌که بگویند داغ کنید و شکنجه کنید یا اعدام کنید. اندازه مجازات مثلاً مدت نگهداری در حبس و اصل مجازات؛ یعنی این‌که آن‌ها نمی‌توانند بگویند مجرم را عفو و آزاد کنید؛ زیرا از جنبه عمومی جرم باید مجازات دیگری مقرر کرد و عفو اولیای دم ساقط‌کننده مطلق مجازات نیست. این موضوع در قوانین ایران هم پذیرفته شده است و اگر اولیای دم مجرم را عفو کنند، حکومت از جنبه عمومی جرم، مجازاتی را برای وی مقرر می‌کند. اما حق دارند بگویند قاتل در زندان بماند. این حق در قانون

پیش‌بینی نشده؛ در حالی که موافق قرآن است. هرچند به گمان من از برخی مواد قانونی می‌توان استفاده کرد که غیر مستقیم این حق را هم می‌تواند تضمین کند. در «ماده ۳۶۱ قانون مجازات اسلامی آمده است: «اگر مجنیٌ‌علیه یا ولی دم، گذشت و اسقاط حق قصاص را مشروط به پرداخت وجه‌المصالحة یا امر دیگری کند، حق قصاص تا حصول شرط، برای او باقی است». این نشان می‌دهد ولی دم می‌تواند اسقاط حق قصاص را مشروط به نگهداری قاتل در زندان کند.

یکی از مشکلات بزرگ نظام حقوقی ایران در زمینه اعدام، وجود قوانینی است که در اصل به‌جای دنباله‌روی شهروندان و قضات از قانون، بالعکس قانون را دنباله‌روی آنان می‌سازد. در نظام حقوقی ایران حکم قاتل یا مرگ است یا آزادی. در نظام حقوقی ایران قاتل باید قصاص شود، مگر آن‌که اولیای دم گذشت کنند. در این‌صورت مجرم با پرداخت خون‌بها یا بدون آن آزاد می‌شود. البته از جنبه عمومی جرم معمولاً بین ۳تا۱۰ سال(ماده۲۰۸ قانون مجازات۱۳۷۵) حکم زندان صادر می‌شود که می‌تواند مشمول عفو حکومتی هم قرار گیرد. این حکم مرگ یا آزادی برای قاتل از این روست که در قانون هیچ مجازات دیگری پیش‌بینی نشده است؛ مثلاً این‌که اولیای دم، اگر تمایل به قصاص نداشته باشند و بخواهند درخواست تبدیل مجازات را به حبس بنمایند، با وجود این‌که ظاهراً هیچ منع شرعی ندارد، اما قانونی برای آن وضع نشده است؛ زیرا گفته می‌شود شرع چنین مجازاتی را مقرر نکرده است و اولیای دم را میان «قصاص» یا «عفو» یا «دیه» مخیر ساخته است. این در حالی است که اگر طبق منطق خود حکومت، قصاص حق اولیای دم باشد(که در جای دیگری پیرامون این‌که حق جامعه است یا حق اولیای دم یا حق حکومت به تفصیل سخن گفته‌ام)، اولیای دم به استناد این حق، مجاز به تبدیل مجازات نیز هستند. بدون این‌که پرسش زیر را متهم به قیاس کنیم، چگونه است که اولیای دم حق بر جان دارند، اما حق بر حبس که تخفیف مجازات و مطلوب شارع است، ندارند؛ حال آن‌که از باب مصالحه مانعی ندارد و بلکه مطلوب‌تر است که از باب شؤون حکومتی دانسته و این حق را برای اولیای دم در قانون منظور کنیم.

وجود چنان قانونی سبب شده است که برخی اولیای دم که تمایل به کشتن مجرم ندارند، به دلیل این‌که اگر رضایت به عدم قصاص دهند، مجرم پس از مدت کوتاهی آزاد می‌شود و عواطف بازماندگان مقتول را جریحه‌دار می‌سازد، مجبور می‌شوند قصاص کنند؛ زیرا مجبور شده‌اند میان قصاص و آزادی قاتل یکی را انتخاب کنند؛ در حالی که اگر مجازات، منحصر به قصاص نبود و امکان مجازات زندان طولانی را داشتند، از قصاص سر باز می‌زدند و حکم قرآنی عفو را ترجیح می‌دادند و به‌نظر می‌آید عفو به معنای گذشت از قصاص است، نه الزاماً گذشت از مجازات (که اولیا البته می‌توانند از هر نوع مجازاتی هم گذشت کنند)؛ زیرا علاوه بر گذشت از قصاص یا عفو، گزینه دیه نیز مطرح شده که نوعی جریمه مالی است و اکنون در نظام حقوقی ایران در احکام تعزیری جریمه بدل از حبس معمول است که به تشخیص قاضی، حبس بدل از جریمه هم می‌تواند انجام شود.

گرچه اهمیت‌بخشیدن به حقوق خصوصی، از شاخص‌های حقوق مدرن و پیشرفته به‌شمار می‌آید و در حقوق اسلامی هم اجازه سلطه غیر بر حق خصوصی داده نمی‌شود، اما مسأله جان انسان‌ها(اعم از مجرم و غیر مجرم) از چنان اهمیتی برخوردار است که استثنائاً در این مورد به بهانه‌های مختلف این حق خصوصی به سود حقوق عمومی محدود شده است. از جمله این‌که طبق فقه اهل سنت، اگر اولیای دم چند نفر باشند و یکی از اولیای دم عفو کند، دیگر قصاص ساقط می‌شود، ولو این‌که بقیه خواهان قصاص باشند. فقط در فقه شیعه است که با رضایت همه اولیای دم قصاص ساقط می‌شود و اگر یکی از آن‌ها عفو کرد، سایر اولیای دم می‌توانند با پرداخت دیه، قصاص را اجرا کنند.

بدون شک اولیای دم اولی در حق قصاص هستند، اما نه صاحب مطلق حق؛ زیرا اجرای این حق نباید مزاحم با مصلحت برتر و عمومی باشد. برای تحقق یک حق باید هم مقتضی موجود و هم مانع مفقود باشد. بالأخره در هنگام تزاحم، ترجیح احدی از مصلحتین که اهم است، ضروری است و حکومت باید در این میان با وضع قانون، راه را برای امکان ترجیح اهم باز بگذارد.

قوانین کنونی سبب شده است که مصالح عمومی تمام کشور و نظام قضایی

تابع احساسات یک یا چند نفر به عنوان اولیای دم گردد. مصلحت جامعه بر خواست فرد مقدم است و نمی‌توان مصلحت یک ملت و نظام را قربانی خواسته افرادی کرد که حس انتقام و حق مجازات مجرم را به نحو دیگری هم می‌توانند ارضا کنند و این راه عبارت است از خلع ید از اولیای دم و وضع مجازات جایگزین حبس برای اعدام.در واقع باید حق اولیای دم مقید به شروطی شود که اجازه ندهد این حق مطلق شده و با مصالح عمومی در تعارض قرار گیرد. روحانیت در دوران گذشته تجربه حکومت نداشت و اعمال حق حکومت و حق جامعه میسر نبود و می‌توانستند به نحو انتزاعی این حق را به‌طور مطلق متعلق به اولیای دم بدانند؛ در حالی که چه از دیدگاه مصلحت عمومی و چه از دیدگاه فقه حکومتی باید مصلحت نظام و یا جامعه را مقدم قرار داد. در فقه اهل سنت و نیز در فقه شیعه، علی‌رغم نص صریح قرآن در خصوص حق اولیای دم ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً﴾ (اسراء (۱۷): ۳۳)، اما مشهور فقها اذن حاکم را نیز در استیفای حق و اجرای حکم به جهت حفظ نظم عمومی و عدم اختلال آن که مصلحتی برتر است، شرط دانسته‌اند و این شاهدی بر این است که حق اولیای دم مطلق نیست و مصلحت عمومی نیز باید محط نظر باشد. علاوه بر سنت و ادله دیگر فقها، در همان آیه از ﴿وَ لاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (همان) و نیز عدم اسراف در قتل سخن رفته و در آیات دیگری از عدم تعدی و ظلم نسبت به مجرم سخن گفته شده است. لذا طبق دلیل فوق و نیز قاعده عقلائیه، ضرورت نظم عمومی و جلوگیری از هرج و مرج در مجازات و ممانعت از روش خودسرانه باید این کنترل‌ها توسط مرجع ثالثی صورت می‌گرفت که مانند بازماندگان، اسیر عواطف خویش و حس انتقام‌جویی و در معرض تعدی نیستند.

از نظر دینی و تاریخی، دلایل و شواهدی وجود دارد که حتی در امر قصاص؛ با وجود آن‌که فقها از سلطه حق اولیای دم سخن می‌گویند، اما در موارد زیادی حکم قصاص در صدر اسلام توسط خود پیامبر اسلام و جانشینان وی اجرا نشده و حتی بدون جلب موافقت و رضایت اولیای دم از قصاص جلوگیری کرده‌اند و در مواردی هم دیه را از محل بیت المال پرداخت کرده‌اند (تفصیل بحث در کتاب

حق حیات).

تصریح قرآن به این‌که اولیای دم اختیار دارند قاتل را یا قصاص کنند یا خون‌بها بگیرند یا عفو کنند، دلیل بر این نیست که قانون‌گذار صرفاً اولیای دم را بین قصاص یا عفو مخیر کند. طبق فهم ارائه‌شده از ادله قرآنی، می‌توان در قانون، چهار گزینه را منظور داشت و گزینه حبس طویل‌المدت به‌جای اعدام را هم پیش‌بینی کرد که در این‌صورت هم مخالفتی با قرآن ندارد، بلکه با قرآن موافق‌تر است و هم این‌که جلوی اغلب اعدام‌ها به استناد حق خصوصی‌بودن قصاص گرفته می‌شود. بنابراین، از نخستین گام‌های اصلاحی در قوانین جزایی، افزودن گزینه چهارم: «حبس به جای قصاص» است که اولیای دم بتوانند از نظر قانونی این راه را برگزینند. گرچه بر اساس دلایل قرآنی و فقهی مذکور در این تحقیق، اگر در نهایت و پس از ارتقای جامعه به درجات عالی‌تر روحی و اخلاقی، به‌طور کلی از اولیای دم خلع ید شده و قصاص و اعدام تعطیل شود نیز هیچ مغایرتی با قرآن ندارد (باقی، ۱۳۹۵، ش۲۵۸۱، ص۱۲).

این‌که سه گزینه منصوص در قرآن کریم از باب حصر منطقی است یا عقلی و منحصرنبودن به این سه گزینه به این معناست که وقتی می‌گوییم از صفر تا صد؛ یعنی تمام نقاط را شامل می‌شود. از تهران تا زاهدان؛ یعنی تمام نقاط این مسیر و این نقاط جزء لایتجزا بوده و قابل انکار و صرف‌نظرکردن نیستند. از این‌رو، گزینه‌های سه‌گانه در واقع بیان‌گر طیفی است که کف آن عفو و سقف آن قصاص برابر است و زندان، مجازات اخف و جایگزین است که وقتی اجازه دیه و عفو داده شد، این مجازات هم جزء لایتجزا است. دیه در قرآن، نه عفو است، نه مجازات، بلکه نوعی مجازات رقیق‌شده و تقلیل‌یافته به جریمه است و بعدها در دوره مدرن، ماهیت مجازاتی آن را از دست داده است. هنگامی که قرآن می‌گوید: عفو یا دیه یا قصاص، بنابراین، عفو و جریمه و مجازات را تعیین کرده است، اما همین دیه در صورت واگذاری مطلق به اولیای دم، مسبب هرج و مرج و بی قانونی می‌شود و گاهی از مجازات‌کردن، بدتر و ساقط‌کننده خانواده مجرم از هستی است و این برخلاف عرف است. همین مسأله است که چهره ضد حقوق بشری و ضد اخلاقی

به دیه بخشیده است. وقتی که در عرف حقوقی، دیه مشخص شده باید قانون دست اولیای دم را برای مازاد بر آن ببندد. برای این‌که طمع دیه، ترجیح دیه را بر قصاص ساقط نکند، باید گزینه‌های دیگری مانند حبس را مقرر کرد که هم مجازات است و هم الزام‌کننده و تشویق‌کننده اولیای دم به دیه و عفو.

نسبت دیه با حقوق بشر

دیه رسمی است که از پیش از اسلام به عنوان راهی برای جلوگیری از ادامه خشونت و تکرار کشتن وجود داشته است. درست است که خون‌بها رسمی کهن است و شاید فلسفه نخستین آن حقوق بشری نبوده و برخی می‌گویند نسبتی با مدرنیته ندارد، پس در دنیای مدرن هم باید وانهاده شود، اما نگارنده معتقد است، همان‌طور که دموکراسی یک مفهوم و نهاد باستانی است و در درازای زمان دگردیسی و تکامل یافته و امروزینه شده، خون‌بها نیز نهاد حقوقی کهنی است که می‌تواند امروزینه شود. حکم دیه، اگر امضایی هم باشد، نشان می‌دهد در زمان‌های دور نیز بشر چنین فهمی داشته و در پی راهی برای کاهش کشتن بوده است و ما که گویی کبر و غرور تجدد مسخرمان کرده است، باید در فهم خویش از گذشته و ادعای جاهلیت و میل به کشتار و قساوت در آنان تجدید نظر کنیم. آمار قساوت‌ها و جنایت‌های دنیای مدرن، دلیل کافی برای لزوم این تجدید نظر است.

نهاد اصلاح‌شده دیه با فقه حقوق بشر تنافر ندارد. فقه حقوق بشری آن است که شالوده اصلی آن بر کرامت انسان بماهو انسان است و هر حکمی با کرامت انسان در تضاد باشد، مخالف فقه حقوق بشر است، ولو این‌که با فقه تقلیل‌گرا موافق باشد.

اصل دیه به‌مثابه تنبیه غیر مجازاتی با حقوق بشر تعارضی ندارد، اما فروع آن مانند نابرابری‌ها و نیز سلطنت مطلقه برای اولیای دم و قربانیان و هم‌چنین سازوکارهای اجرایی آن مغایرت‌هایی با کرامت انسان و حقوق بشر دارد که باید مورد بازنگری قرار گیرد.

دیه به معنای جریمه و جبران خسارت، نه مجازات و به صورت رعایت «معروف» و «عرف» و «ضابطه‌مندشدن» و با خلع ید از سلطه مطلق اولیای دم، تنافری با حقوق بشر ندارد به‌ویژه که دیه از جنس مجازات‌های سالب حیات یا عضو نیست، بلکه در جهت کاهش این نوع مجازات‌های خشن است و عمده انتقاداتی که متوجه آن شده و انتقادات درستی هم هست، به روش‌های اجرای آن باز می‌گردد، نه به ماهیت آن.

بر فرض که هر انتقادی به دیه وارد باشد، مهم این است که در شرایط کنونی و با قوانین کنونی، یکی از راه‌های نجات محکومان به قصاص، «خون‌بها» است. ما نمی‌توانیم به امید این‌که روزی قانون تغییر کند، در مورد جان کسانی که همین اکنون در معرض خطر هستند، بی‌تفاوت باشیم. باید از همه فرصت‌ها و روزنه‌های موجود برای نجات جان آنان استفاده کرد. یکی از این فرصت‌ها، دیه است.

برخی این انتقاد را وارد می‌کنند که مبارزه با اعدام از طریق جلب رضایت برای دیه، مبارزه‌ای حقوق بشری نیست؛ زیرا اصل اعدام را پذیرفته، سپس در پی جلب رضایت و تأمین دیه است. ضمن این‌که از نظر تاکتیکی در شرایطی که مجازات اعدام جریان دارد و هدف ما نجات جان انسان است، حتی از این طریق هم مانعی ندارد، ولی پذیرفتن دیه و تلاش برای تأمین دیه محکومان یا جلب رضایت و تبدیل قصاص به دیه، لزوماً به معنای قبول‌داشتن نفس مجازات اعدام نیست. هم‌چنین دیه به دلیل جنبه دوگانه آن می‌تواند در قامت یک مجازات جایگزین ظاهر شود؛ گرچه از نظر عدالت کیفری مورد این انتقاد واقع می‌شود که وقتی کسی مرتکب جرم سنگینی به‌نام قتل شد، این‌که یا اعدام شود یا آزاد، عادلانه نیست. این‌که کسی بتواند با پرداخت دیه از مجازات بگریزد، خلاف اصل عدالت است. البته درباره دیه در قتل غیر عمد، این اشکال وارد نیست، بلکه در قتل عمد و نقص عضو است که می‌تواند مطرح شود. لذا افزودن گزینه چهارمی به عنوان زندان در برابر قتل: ۱. قصاص. ۲. دیه. ۳. زندان و ۴. عفو که تفصیل بحث در کتاب حق آمده است، می‌تواند راه‌کاری برای کاهش مجازات قصاص باشد.

هم‌چنین مشکل دیه‌های نجومی، ریشه در نظریه سلطنت مطلقه اولیای دم

دارد که در نتیجه قانون، دست آنان را برای اخذ دیه‌های فراقانونی باز می‌گذارد؛ چنان‌که ماده ۲۵۷ قانون مجازات اسلامی سابق می‌گوید: «قتل عمد موجب قصاص است، لکن با رضایت ولی دم و قاتل به مقدار دیه کامله یا به کم‌تر یا زیادتر از آن تبدیل می‌شود»[1] و در قانون جدید از مصالحه با مرتکب جرم سخن می‌گوید. اگر این اشکال برطرف شود، نهاد دیه می‌تواند به‌مثابه یک روش جایگزین برای برخی از مجازات‌های سخت قرار گیرد.

مطالعات و تحقیقات نشان می‌دهند، مجازات جریمه از سایر مجازات‌ها چون زندان و اعدام کارآمدتر بوده است. «سزار بکاریا» نخستین کسی است که در رساله بسیار مهم «جرائم و مجازات‌ها» به دلایل نفی مجازات اعدام پرداخته است. او در رساله خودش که سال ۱۷۶۴ میلادی منتشر شد، کیفرهای نقدی و مصادره را از تبعید هم سنگین‌تر می‌داند و معتقد است باید مواردی را پیش‌بینی کرد که متناسب با جرم، بشود تمام یا قسمتی از اموال را مصادره کرد و در موارد دیگر، به هیچ مصادره‌ای دست نزد. البته او به این نکته هم توجه دارد که این مجازات نباید به نحوی باشد که خانواده مجرم را به‌ستوه آورد (بکاریا، ۱۳۸۰،ص ۸۱-۸۰) و سنت دیه که راهی برای جایگزین‌کردن جریمه به‌جای مجازات قصاص است، پیشینه‌ای درازتر دارد. امروزه روش‌های مالی در رویارویی با جرایم، گسترش یافته و بیش از گذشته در مجازات‌ها راه یافته و ماهیت مجازات‌ها را تغییر داده است.

نتیجه‌گیری

دیه به‌مثابه یک موضوع چند وجهی جامعه شناختی، تاریخی، فقهی و حقوق بشری به شیوه رایج در فقه سنتی در قانون مجازات اسلامی راه یافته است؛ در

---

۱. قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ ماده ۳۴۷: «صاحب حق قصاص در هر مرحله از مراحل تعقیب، رسیدگی یا اجرای حکم می‌تواند به‌طور مجانی یا با مصالحه، در برابر حق یا مال گذشت کند».

ماده ۳۵۹: «در موارد ثبوت حق قصاص، اگر قصاص مشروط به رد فاضل دیه نباشد، مجنیٌ‌علیه یا ولی دم، تنها می‌تواند قصاص یا گذشت نماید و اگر خواهان دیه باشد، نیاز به مصالحه با مرتکب و رضایت او دارد».

ماده ۳۶۱: «اگر مجنیٌ‌علیه یا ولی دم، گذشت و اسقاط حق قصاص را مشروط به پرداخت وجه‌المصالحة یا امر دیگری کند، حق قصاص تا حصول شرط، برای او باقی است».

حالی که انتقادات چندی بدان وارد است. مانند: ۱. تردد «دیه» بین مجازات و جریمه. ۲. شخصی‌کردن جرم. ۳. تجارت جان. ۴. دیه‌های نجومی. ۵. اخاذی در پوشش دیه.

دیه اولاً: یک حکم عرفی و اجتماعی است که شارع آن را تأیید کرده است. ثانیاً: دیه نهادی کیفری نیست و اگر در آغاز جنبه کیفری داشته در گذر زمان تغییر ماهیت داده و در شمار خسارت‌ها و جریمه‌ها قرار می‌گیرد، اما برخلاف خسارت‌ها مقدارش از لحاظ قانونی مشخص شده است. در هر صورت؛ چه آن را خسارت، چه دین و غیره بدانیم، مسلماً در شمار حقوق مدنی قرار می‌گیرد، نه حقوق کیفری.

دیه با کیفیتی که مبتنی بر شخصی‌کردن جرم و مجازات باشد و در انحصار اولیای دم قرار گیرد، منجر به سایر ایراداتی می‌شود که آن را متنافر با حقوق بشر نشان می‌دهد؛ در حالی که دیه راهی سنتی و کهن برای کاستن از مجازات‌های سنگین جانی و بدنی بوده است. بنابراین، نهاد اصلاح شده دیه به‌ویژه فروع آن با لحاظ کردن اصل کرامت انسان، تعارضی با حقوق بشر نخواهد داشت.

منابع و مآخذ

۱. ابن اثیر، مجدالدین، بن محمد، **النهایة فی غریب الحدیث والأثر**، ج ۵، قم: اسماعیلیان، چ۴، ۱۳۶۴.

۲. بکاریا، سزار، **رساله جرائم و مجازات‌ها**، ترجمه دکتر محمد علی اردبیلی، تهران: میزان، ۱۳۸۰.

۳. باقی، عمادالدین، **فلسفه سیاسی اجتماعی آیت‌الله منتظری**، تهران: سرایی، ۱۳۹۴.

۴. صانعی، یوسف، **فقه و زندگی، برابری دیه(زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)**، ج۳، قم: انتشارات میثم تمار،۱۳۸۴.

۵. **قانون مجازات اسلامی**، مجلس شورای اسلامی، مصوب ۳۹۲.

۶. خزایی، یعقوب، **فرآیند ساخت‌یابی نهاد زندان (از مشروطه تا پایان پهلوی اول)**، تهران: اگه، ۱۳۹۵.

۷. طبری، محمدبن جریر، **تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج۳، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.

۸. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، **الامالی**، دارالثقافه، قم، ۱۴۱۴ ق.

۹. حیدری، عباسعلی، «نگاهی به مسؤولیت عاقله در پرداخت دیه»، **مجله فقه**، دوره ۱۲، ش ۴۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.

۱۰. سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیت**، ج ۱، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

۱۱. سروش، عبدالکریم، **بسط تجربه نبوی**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.

۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، **خصال**، ترجمه یعقوب جعفری، تهران: نسیم کوثر، ۱۳۸۲.

۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، **من لا یحضره الفقیه**، ترجمه علی اکبر غفاری، ج ۴، تهران: صدوق، ۱۳۶۷.

۱۴. کوهی اصفهانی، کاظم، «بررسی ماهیت حقوقی دیه»، **مجله تخصصی الهیات و حقوق**، ش۱۹ بهار ۱۳۸۵. (مقاله دیگری با مشخصات زیر عیناً برگرفته از کوهی اصفهانی با اندکی تغییرات، اما به نام مولفان دیگری در وب در دسترس است: علوی، سید حسین و محمد مهدی کریمی نیا، «بررسی ماهیت دیه از منظر فقه و حقوق»، ص ۲۷-۱، ۱۳۹۰:

15. http://www.rafatinaeeni.com/Portal/Cultcure/Persian/CategoryID/14806/CaseID/89254/71243.aspx.

۱۶. میرمدرس، سید موسی، «مفهوم و ماهیت دیه از منظر فقه و حقوق اسلامی»، **فصلنامه فقه(کاوشی نو در فقه اسلامی)**، دوره ۲۰، ش ۷۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.

۱۷. هافمن، دنیس، **قضاوت آمریکایی (آشنایی با سیستم کیفری آمریکا)**، ترجمه: محمدحسین باقی و عمادالدین، تهران، سرایی،۱۳۸۲.

۱۸. عیساوی، ابراهیم و نجم‌الدین، عبدالله، **الجنایة علی الاطراف فی الفقه اسلامی**، دبی: دارالبحوث الاسلامیة، ۱۴۲۲ق-۲۰۰۲م.

19. Hoffman, dennise, Criminal Justic, U. S. IDG books worldwide,INC.

۲۰. تارنماها: سحبانیوز، ۱۶مرداد ۱۳۹۶، پدری به خاطر گرفتن دیه، بچه‌اش را جلوی

ماشین انداخت:

21. http:// 127,0,0,1 : 8580 /do/za_Z/ 3 vzwvLYNt 3 /s-rH/-I/-H/ 4 UHW/

۲۲. علیان نژادی، ابوالقاسم، **فلسفه تنصیف دیه زنان**، مراجعه نخست: ۱۰شهریور۱۳۹۵ مراجعه دوم: ۱۰ آبان۱۳۹۶.

23. http://makarem.ir/main.aspx?lid=0 &typeinfo=1 &catid=25445 &pageindex=0 &mid=252863 .

۲۴. باقی، عمادالدین، «به‌خاطر عروسک‌های تو نه به‌خاطر انسان‌های بزرگ»، روزنامه شرق، ش ۲۵۸۱، پنج شنبه ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۵.

۲۵. باقرزاده، حسین، «گذشت آمنه و درسی برای فعالان حقوق بشر»، سه‌شنبه ۱۱ مرداد ۱۳۹۰ – ۲ اوت ۲۰۱۱ م: http://www.jamali.info/alternate/030811_61

۲۶. شیدمهر، نیلوفر، رادیو زمانه، «انتقام و بخشش از سه زاویه و نیم»، چهارشنبه, ۲۸-۲-۱۳۹۰:

27. http://archive.radiozamaneh.com/society/humanrights/2011/05/18/4081

۲۸. نوری، عشقعلی، همشهری ۱۸خرداد۱۳۹۴، https://goo.gl/JFdoz6

۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن، **الوافی**، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.



تحلیل و نقد قواعد تسبیب در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲[۱]

چکیده

تسبیب در جنایت آن است که کسی سبب تلف‌شدن یا مصدومیت دیگری را فراهم کند و خود مستقیماً مرتکب جنایت نشود؛ به طوری که در صورت فقدان رفتار او، جنایت حاصل نمی‌شد. روابط پیچیده جهان امروز در حوزه عوامل منجر به صدمات علیه نفس، عضو و منافع اشخاص؛ به سادگی روابط زمان صدور روایات یا زمان تألیف کتب فقهی تا یکصد سال پیش نیست. صنعتی شدن جوامع به همراه خود مخاطرات فراوانی را هم نسبت به جسم و جان آدمیان به همراه داشته است که قتل سالیانه حدود ۲۰ هزار نفر در اثر حوادث رانندگی و... نشانه کوچکی از آن است. مانند آنکه چاهی بکند و کسی در آن بیفتد و آسیب ببیند.

۱. حسن پور بافرانی، عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان.

در قانون مجازات اسلامی به صراحت این دو قسم؛ یعنی تسبیب محض از حالت اجتماع سبب و مباشر تفکیک نشده که ممکن است باعث خلط مبحث و بدفهمی شود. بر این اساس، توصیه می‌شود در بازنگری قانون مجازات اسلامی این مهم انجام شود.

واژگان کلیدی

قواعد تسبیب، نقد و قانون مجازات اسلامی

مقدمه

روابط پیچیده جهان امروز در حوزه عوامل منجر به صدمات علیه نفس، عضو و منافع اشخاص، به سادگی روابط زمان صدور روایات یا زمان تألیف کتب فقهی تا یک‌صد سال پیش نیست. صنعتی‌شدن جوامع به همراه خود مخاطرات فراوانی را هم نسبت به جسم و جان آدمیان به همراه داشته است که قتل سالیانه حدود ۲۰ هزار نفر در اثر حوادث رانندگی، نشانه کوچکی از آن است. حوادث ناشی از برق‌گرفتگی، حریق در اثر مواد اشتعال‌زا در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها و میادین نفتی و ذوب آهن و غیره از این موارد هستند. امروزه نمی‌توان با مثال ساده کندن چاه توسط شخصی و گذاردن سنگ توسط دیگری در کنار آن و وضع حکم ضمان سبب مقدم در تأثیر، حکم تمامی مصادیق قتل‌های تسبیبی در اثر حوادث ناشی از کار در ساختمان‌ها، کارگاه‌ها و کارخانه‌ها و حتی بیمارستان‌ها را تعیین کرد. گاهی پیش می‌آید که عوامل متعدد و پیچیده‌ای به نحو سبب در ارتکاب قتلی دخالت دارند و حذف تمامی آن اسباب از قلمرو ضمان و تعیین حکم ضمان سبب مقدم در تأثیر، نهایت بی‌انصافی و بی‌عدالتی است. هم‌چنان‌که علیرغم وجود چنین حکمی در ماده ۳۶۴ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰ به صورت مطلق و بدون استثنا و وجود آن در ماده ۵۳۵ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، البته با اقتدار کم‌تر نسبت به قانون مصوب ۱۳۷۰ و با وجود استثناهایی نسبت به قلمرو اعمال آن، باعث نشد تا دادگاه‌ها به آن عمل کنند. دادگاه‌ها بدون استثنا

این موارد را به کارشناسان مربوطه ارجاع می‌دهند و کارشناسان نیز به جهت منصفانه‌ندانستن حکم مقرر در این مواد و بدون توجه به آن‌ها معمولاً تمامی اسباب؛ اعم از مقدم یا مؤخر در تأثیر یا حدوث و اعم از عرضی یا طولی را به نوعی در بحث ضمان مسؤول قلمداد کرده و دادگاه‌ها هم اصولاً همان نظر کارشناسی را مبنای صدور حکم قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، این احکام تدوین‌شده توسط مقنن، جز جوهری بر کاغذ اثر دیگری ندارد. به نمونه‌ای از رویکرد دادگاه‌ها در این خصوص در قسمت پایانی مقاله اشاره خواهد شد. مثال دیگر برای نشان‌دادن اهمیت بحث قانون‌گذاری در این حوزه، حکم ضمان عاقله در جنایات بالتسبیب است که هر چند در لایحه پیشنهادی قوه قضاییه به مجلس (ماده ۱۱-۴۱۴) و حتی ماده تصویب‌شده در کمیسیون حقوقی و قضایی مجلس (ماده ۴۷۵) تصریح شده بود که مسؤول پرداخت دیه در جنایات تسبیبی، خود مرتکب است، اما شورای نگهبان بدون توجه به نظرات معتبر فقهی و واقعیات جامعه مبنی بر زیر بار نرفتن عاقله برای پرداخت دیه و فقط به صرف فتوایی در «تحریرالوسیلة» مانع تصویب نهایی آن شد. این درحالی است که بدون وجود این ماده هم دادگاه‌ها در جنایات تسبیبی خود مسبب را رها نمی‌کنند که به دنبال عاقله او بگردند. ازاین‌رو، لازم است به شکلی به استخراج نظرات فقهی در این حوزه پرداخت که قانون نهایتاً قابل اجرا باشد و دادگاه‌ها با طیب خاطر آن را اجرا کنند و به تعبیر دیگر، از ابتدا مرده متولد نشود. لذا در این مقاله پس از ذکر تعریف تسبیب، به حالات مختلف از جمله اجتماع سبب و مباشر و مصادیق مختلف اجتماع اسباب اشاره شده و در لابه‌لای مباحث، ضمن حفظ حالت آموزشی-پژوهشی بحث، رویکرد مقنن در اتخاذ قواعد از منابع فقهی و به عبارت دیگر، نحوه نگارش قانون هم مورد نقد قرار می‌گیرد.

۱. تعریف تسبیب

دخالت در ارتکاب جنایت علیه تمامیت جسمانی اشخاص؛ اعم از جنایت علیه نفس یا عضو یا منافع، ممکن است به شکل مباشرت یا تسبیب باشد. در ماده

۴۹۴ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ آمده است: «مباشرت آن است که جنایت مستقیماً توسط خود مرتکب واقع شود». در مباشرت، جانی در صحنه ارتکاب جرم حضور دارد و عملیات اجرایی جنایت؛ مثلاً قتل را بدون واسطه و شخصاً انجام می‌دهد.[۱] اما گاهی این دخالت به شکل با واسطه است؛ به این صورت که جانی عمل مخاطره‌آفرینی را انجام می‌دهد که این عمل باعث ایجاد صدمه به مجنی‌علیه می‌شود. این حالت که تسبیب نامیده می‌شود، می‌تواند صور و حالات مختلفی داشته باشد که در ادامه به طرح آن‌ها می‌پردازیم. در ماده ۵۰۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ آمده است: «تسبیب در جنایت آن است که کسی سبب تلف‌شدن یا مصدومیت دیگری را فراهم کند و خود مستقیماً مرتکب جنایت نشود؛ به‌طوری که در صورت فقدان رفتار او، جنایت حاصل نمی‌شد؛ مانند آن‌که چاهی بکند و کسی در آن بیفتد و آسیب ببیند». به‌نظر می‌رسد که بتوان تسبیب در جنایت را به‌طور خلاصه به «ارتکاب جنایت باواسطه» تعریف نمود. به بیان دقیق‌تر؛ مثلاً در قتل بالتسبیب، قاتل بنا به دلایلی شخصاً و مستقیماً مرتکب قتل نشده و آن را با توسل به واسطه‌ای انجام می‌دهد. به عنوان مثال، شخص با کندن چاهی در مسیر مجنیٌ‌علیه و پوشاندن دهانه آن باعث می‌شود که مجنیٌ‌علیه درون چاه افتاده و بمیرد. یا با ریختن سم در غذا یا آب او، او را به قتل می‌رساند. در هر دو مثال مذکور، جانی مستقیماً مجنیٌ‌علیه را به قتل نرسانده، بلکه با توسل به واسطه‌ای؛ یعنی چاه یا سم که سبب بشمار می‌آیند، او را به قتل رسانده است. بدیهی است در ارتکاب قتل باواسطه یا بالتسبیب، برعکس قتل

۱. مثال‌های آن در حالات عمدی؛ مانند آن‌که فردی با دستان خود گلوی دیگری را فشار داده و او را می‌کشد یا با مشت به گیج‌گاه دیگری ضربه وارد کرده و او را می‌کشد. یا فردی که دیگری را از فراز ساختمانی بلند به طرف پایین پرتاب می‌کند. حتی ممکن است مباشر در ارتکاب قتل عمدی از وسیله‌ای مانند آن‌که با چاقو یا تفنگ یا سنگ و ... دیگری را بکشد. در این موارد هم قتل واقع‌شده، قتل به مباشرت است. به جهت آن‌که قاتل در صحنه ارتکاب جرم حضور داشته و مستقیماً و بدون واسطه عملیات اجرایی قتل را انجام می‌دهد. این مثال‌ها می‌توانند حالت‌های غیر عمدی هم داشته باشد؛ مانند آن‌که شخصی به قصد شکار پرنده‌ای تیری را رها کرده که به انسانی اصابت کند و او را بکشد یا فردی که از پشت بامی بشکه‌ای را به طرف پایین پرتاب کرده فردی که با موتور در حال حرکت سریع است، در مسیر آن قرار گرفته و صدمه ببیند یا تمامی مصادیق جنایات علیه نفس یا عضو یا منفع در اثر تقصیر رانندگی.

بالمباشره نیازی به حضور جانی در صحنه ارتکاب جرم در لحظه وقوع قتل هم نیست. ارتکاب قتل از طریق افعال معنوی (ماده ۵۰۱ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲) نیز قتل، سببی و نه مباشرتی است؛ مانند آن‌که فردی خبر ناگواری را به صورت تلفنی یا حضوری به دیگری بدهد و مخاطب با شنیدن آن دچار وحشت و اضطراب شده و بمیرد.

بدیهی است از حیث تحقق قتل عمدی، تفاوتی بین مباشرت و تسبیب نیست و چنانچه ضوابط قتل عمدی وجود داشته باشد؛ یعنی مسبب، قصد قتل را داشته باشد یا از روی اراده، عملی را که نوعاً کشنده بشمار می‌آید، نسبت به مجنیٌ‌علیه انجام داده باشد، قتل واقع‌شده قتل عمدی است. در غیر این صورت، قتل واقع‌شده به شرط عدوانی (غیر مجاز) بودن رفتار ارتکابی مسبب، غیر عمدی است. در ذیل به بیان دو مطلب مهم دیگر در ارتباط با بحث تسبیب می‌پردازیم:

۱-۱. تفکیک «تسبیب محض» از «اجتماع سبب و مباشر»

در مثال‌های فوق (حفر چاه و تسمیم) در کنار مسبب، مباشری وجود ندارد. به عبارت دیگر، بحث فوق، بحث تسبیب، به تنهایی است. اگر در کنار مسبب، مباشری هم وجود داشته باشد، بحث اجتماع سبب و مباشر که بحث مستقل دیگری است و متعاقباً راجع به آن بحث خواهیم کرد، مطرح خواهد شد. البته ذکر این نکته هم خالی از فایده نیست که در دو مثال مطروحه فوق هم، از لحاظ واقعی و فلسفی، مباشر وجود دارد و خود مجنیٌ‌علیه است. مثلاً در مثال چاه، کسی که خودش با لغزش درون چاه افتاده و کشته شده، مباشر است و حافر هم مسبب است. یا در مثال تسمیم، خود شخصی که غذای آلوده به سم را می‌خورد، مباشر است و مسبب هم کسی است که غذا را آلوده به سم کرده است. بدیهی است در این دو مثال، با توجه به جهل مباشر به وجود چاه یا سم و این‌که مباشر، خودِ مجنیٌ‌علیه است، از جهت بررسی حقوقی و قضایی، این نوع مباشرت مورد اعتنا واقع نشده و به حساب نمی‌آیند. در عین حال، در جایی که مباشر؛ یعنی کسی که با لغزش درون چاه افتاده یا سم را خورده است، عالم به وجود چاه یا سم

باشد، این بررسیِ دقیقِ موضوع، اثر حقوقی خود را داشته و مورد اعتنا واقع می‌شود. مثلاً وقتی شخصی که سم در غذای او ریخته شده، متوجه وجود سم شده و آن را عالماً و عامداً می‌خورد، نمی‌توان سبب را قاتل بشمار آورد. یا وقتی شخصی که چاهی در مسیر او حفر شده، متوجه وجود چاه شده و عالماً و عامداً خود را درون آن می‌اندازد، نمی‌توان حافر؛ یعنی سبب را قاتل به‌شمار آورد. در واقع در این دو مثال اخیر، مجنیٌ‌علیه خود قاتل خود است و دست به خودکشی زده است.

در قانون مجازات اسلامی به صراحت این دو قسم؛ یعنی تسبیب محض از حالت اجتماع سبب و مباشر تفکیک نشده که ممکن است باعث خلط مبحث و بدفهمی شود. بر این اساس، توصیه می‌شود در بازنگری قانون مجازات اسلامی این مهم انجام شود.

۱-۲. ثمره تفکیک بین مباشرت و تسبیب

این‌که جنایت واقع‌شده از باب تسبیب باشد یا مباشرت، واجد اثراتی است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

ثمره اول: تقسیم سه‌گانه قتل عمدی، شبه عمدی و خطای محض، مخصوص باب مباشرت است و این تقسیم، در تسبیب جایگاهی ندارد (نجفی، ۱۳۶۷، ج۴۳، ص۹۷؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص۳۶۶؛ میرزای قمی، 1413، ص ۷۹-۷۵). در باب تسبیب دو نوع قتل بیش‌تر وجود ندارد: یا قتل ارتکابی در صورت وجود ضوابط قتل عمدی، عمد است یا شبه عمد و قتل خطای محض در این مورد جایگاهی ندارد (مرعشی، ۱۳۷۴-۱۳۷۳، ص۱۴). اداره حقوقی قوه قضاییه نیز در پاسخ به این سؤال که قتلِ ناشی از حوادث کار که بر اثر عدم رعایت نظامات دولتی واقع شود، آیا قتل مذکور از موارد قتل شبه عمد یا خطای محض است یا خیر؟ در نظریه شماره ۷/۲۳۰۷ مورخ ۱۳۷۰/۷/۱۴ گفته است: «فوت افرادی که به علت عدم رعایت نظامات دولتی از ناحیه کارفرما دچار حادثه و فوت می‌شوند، موجب ضمان و مشمول ماده ۲۳ قانون دیات (ماده ۵۰۶ قانون مجازات

اسلامی، مصوب ۱۳۹۲) است و دیه آن بر عهده مسبب است و در این موارد که از باب تسبیب است، نه جنایت[۱]، عنوان عمد و شبه عمد و خطای محض و تعلق دیه به عاقله جاری نیست» (شهری و ستوده جهرمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص۳۰۲). در حال حاضر چنین قتل‌هایی مصداق ماده ۵۰۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ (تسبیب) و بند (پ) ماده ۲۹۱ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ (قتل شبه عمدی ناشی از تقصیر مرتکب) است. بر این اساس، فرض وجود خطای محض در مورد قتل‌های بالتسبیب منتفی است.

ثمره دوم: اثر دوم تفکیک بین بحث سبب و مباشر آن‌که در تسبیب با توجه به فقدان جایگاهی برای قتل خطای محض، همیشه خود جانی ضامن پرداخت دیه است.[۲] به تعبیر صاحب جواهر: «از ظاهر سخن فقیهان استنباط می‌شود که سبب موجب دیه آن چیزی است که موجب ضمان نمی‌شود، مگر در مال مسبب؛ به‌گونه‌ای که عاقله عهده‌دار چیزی نیست» (نجفی، ۱۳۶۷، ج۴۳، ص۹۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ج۳، ص۳۶۶؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۶۵۶). هم‌چنین به تعبیر میرزای قمی در «جامع الشتات»: «فقها تصریح کرده‌اند به این‌که در اسباب، دیه بر عاقله نیست. چنان که ابن ادریس در «سرائر» تصریح کرده و ظاهر آن اجماع است و هم‌چنین علامه در قواعد و تحریر و غیر آن و گویا خلافی هم در آن نباشد» (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج۹، ص۷۹). در حالی‌که در قتل‌های بالمباشرة، حداقل در حالت قتل خطای محض، گاهی اوقات عاقله عهده‌دار پرداخت دیه است. در ماده ۴۶۲ قانون مجازات اسلامی آمده است: «دیه‌ی جنایت عمدی و شبه عمدی بر عهده خود مرتکب است». هم‌چنین ماده ۴۶۳ آمده است: «در جنایت خطای محض، در صورتی که جنایت با بیّنه یا قسامه یا علم قاضی ثابت شود، پرداخت دیه بر عهده عاقله است و اگر با اقرار مرتکب یا نکول او از

---

۱. منظور از جنایت در این‌جا همان مباشرت؛ یعنی واقع‌شدن قتل به‌صورت مستقیم توسط جانی است (ابوالقاسم بن محمد حسن میرزای قمی، *جامع الشتات فی اجوبة السؤالات*، ص ۷۹-۷۵).

۲. توضیح این که در ثمره اول گفته شد اساساً قتلی به نام خطای محض در تسبیب نیست؛ در حالی که در ثمره دوم، بحث آن است که اساساً در هیچ حالتی عاقله عهده‌دار پرداخت دیه نیست. بدین ترتیب، این دو، هرچند مرتبط با هم‌اند، در عین حال یکی هم نیستند.

سوگند یا قسامه ثابت شد، بر عهده خود اوست»[۱].

به هر حال، در ماده ۱۱-۴۱۴ لایحه قانون مجازات اسلامی (ارسال‌شده از طرف قوه قضاییه به مجلس شورای اسلامی) که در مسیر تصویب در کمیسیون حقوقی و قضایی مجلس شورای اسلامی به ماده ۴۷۵ تغییر پیدا کرد، به این مهم توجه شده بود. در این ماده گفته شده بود: «مسؤول پرداخت دیه یا ارش در جنایات تسبیبی، جانی است». این ماده با استناد به فتوایی از «تحریرالوسیلة» مورد ایراد شورای نگهبان قرار گرفت و در جهت تأمین نظر شورای نگهبان حذف گردید. ایراد شورای نگهبان نسبت به این ماده چنین بود: «ماده ۴۷۵ عموم جنایات تسبیبی نسبت به خطای محض، خلاف موازین شرع شناخته شد (به ذیل مسأله ۱۰ المبحث الثانی فی الاسباب تحریرالوسیلة مراجعه شود)». این مسأله به شرح ذیل است: «اگر در ملک غیر، بدون اذن مالک یا در خیابان، بدون رعایت مصلحت عابرین آتشی بیفروزد و این آتش به محلی که در آن اشخاص یا اموال باشند، سرایت کند، نسبت به اموال ضامن است و نسبت به اشخاص با فرض عمدی‌بودن و عدم امکان فرار آن اشخاص، قصاص ثابت است و در حالت شبیه عمد، دیه از مال خودش و در حالت خطای محض، دیه بر عاقله‌اش ثابت است» (امام خمینی، بی‌تا، ص۶۹۵). در حالی که به‌نظر می‌رسد مؤلف تحریرالوسیلة در موقع نگارش این مطلب التفات نسبت به تسبیبی‌بودن قضیه نداشته است و به فرض التفات هم، این دیدگاه با آنچه در فقه نسبت به ضمان در جنایات تسبیبی وجود دارد که در فوق به برخی از آن‌ها اشاره شد، تفاوت دارد و دیدگاه معتبری در مقابل آن‌ها نیست؛ مضافاً که حسب دیدگاه برخی از فقیهان، محکومیت عاقله به پرداخت دیه اساساً خلاف اصل است و نیاز به تصریح دارد. به تعبیر یکی از فقیهان: «ضامن‌دانستن عاقله، خلاف قواعد عقلی و شرعی است و لذا جز در موارد منصوص و مورد اتفاق، ضمانی بر عاقله استقرار نمی‌یابد» (خوانساری، ۱۴۰۵ق،

---

۱. این‌که مسؤولیت عاقله برای پرداخت دیه تا چه اندازه منطبق بر مبانی حقوقی و منطقی است، نیاز به بررسی مستقل دارد (سید محمد حسن مرعشی، *دیدگاه‌های نور در حقوق کیفری اسلام*، ج ۱، ص۲۲۸-۲۱؛ سید مصطفی محقق داماد، *قواعد فقه (بخش جزایی)*، ج۴، ص۱۶۹).

ج۷، ص۲۳۷)[۱]. لذا بر عکس نظر فقهای شورای نگهبان، این ماده پیشنهادی (۱۱-۴۱۴) تنها خلاف موازین تحریرالوسیلة (نه شرع) بوده است[۲]. به هر حال، امروزه در غیاب چنین ماده‌ای هم دادگاه‌ها در موارد قتل‌های تسبیبی حکم به ضمان عاقله نمی‌دهند، ولی در جهت شفافیت بیش‌تر و جلوگیری از تعارض سیاست جنایی قضایی با سیاست جنایی تقنینی، بهتر آن است که در موقع بازنگری، این ماده مجدداً به قانون مجازات اسلامی افزوده شود.

ثمره سوم: آن‌که در مباشرت، جانی مطلقاً ضامن است؛ چه مرتکب تعدی و تفریط (تقصیر) شده یا نشده باشد. در حالی‌که در تسبیب، جانی صرفاً در صورت تعدی و تفریط (تقصیر) ضامن است. در برخی از صور قتل خطای محض ـ که مخصوص باب مباشرت است ـ به رغم این‌که نمی‌توان هیچ تقصیری را منتسب به قاتل دانست، اما او (یا عاقله‌اش) ضامن به‌شمار می‌آیند. به عنوان مثال، فردی که مجوز حمل سلاح دارد، وارد جنگلی که در آن فصل، شکار در آن مجاز است، شده و حیوانی را از دور دیده و به قصد شکار آن، تیری را به سوی او پرتاب می‌کند که در این زمان شکارچی دیگری از کمین خود بیرون آمده و در معرض تیر او قرار گرفته و کشته می‌شود. در این مثال، هیچ‌کدام از عناصر تقصیر؛ یعنی بی‌احتیاطی، بی‌مبالاتی، عدم مهارت و عدم رعایت نظامات دولتی هم وجود ندارد، اما جانی (یا عاقله او) به‌دلیل قتل خطای محض، براساس مقررات فقهی و قانونی ضامن به‌شمار می‌آیند. برعکس در قتل بالتسبیب، جانی فقط در صورتی که مرتکب تعدی و تفریط (تقصیر) شده باشد، ضامن به‌شمار می‌آید. دقت در مواد

---

۱. ایشان در جای دیگری (در مورد ضمان قاتل مست) هم گفته‌اند: «تحمیل دیه بر عاقله، امری خلاف اصل است و ظاهراً اتفاق نظر آن است که قتل شخص مست یا موجب قصاص یا موجب دیه از مال خود مست است و این نظر که از باب خطای محض، عاقله عهده‌دار پرداخت دیه باشد، قائلی ندارد» (سید احمد خوانساری، *جامع المدارک*، ج۶، ص۲۰۴).

۲. بدیهی است معیار شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی در اتخاذ نظریه‌های فقهی باید فراتر از یک کتاب فقهی و حتی اکثریت و اقلیت (مشهور و غیر مشهور) باشد. مقنن باید توجه داشته باشد که اتخاذ کدام نظریه فقهی، مصالح جامعه را بیش‌تر تأمین کرده و در هماهنگی بیش‌تر با سایر اجزای نظام حقوقی است. بدیهی است هر کدام که اخذ شد، مغایرتی با موازین شرعی ندارد. برای مطالعه مفصل در این خصوص (ر.ک: حسن پوربافرانی، «تقصیر پزشکی (از تعریف و مصادیق تا نحوه اجرا)»، ش ۴۳، ص۹۰-۶۱).

۵۰۷ تا ۵۳۷ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ که متخذ از منابع فقهی است، کاملاً مؤید این مطلب است. از جمله در ماده ۵۰۸ قانون مجازات اسلامی، مصوب۱۳۹۲ آمده است: «هر گاه شخصی یکی از کارهای مذکور در ماده ۵۰۷ این قانون(حفر گودال، گذاشتن چیز لغزنده یا هر عمل مستعد ایراد صدمه) را در ملک خویش یا مکانی که در تصرف و اختیار اوست، انجام دهد و سبب آسیب دیگری گردد، ضامن نیست...»؛ زیرا شرط ضمان مسبب، عدوانی‌بودن فعل اوست و در این مثال، فعل مالک در ملک خودش بوده و عدوانی به‌شمار نمی‌آید. با این حال، اگر مالک بدون آگاهی‌دادن به شخصی مبنی بر این که مثلاً جدیداً گودالی در باغ خود کنده، او را دعوت به باغ نماید و میهمان درون گودال افتاده و صدمه ببیند، در این‌جا ضامن است؛ زیرا او را به محیط مستعد صدمه بدون هشداردادن فرا خوانده است. در ذیل همین ماده آمده است: «... مگر این‌که شخصی را که آگاه به آن نیست، به آن‌جا بخواند و به استناد آن، جنایتی به وی وارد گردد». حکمت وجود شرط عدوان برای ضمان مسبب هم آن است که در موارد زیادی ممکن است در اثر رفتار کاملاً مجاز و معمولی دیگران قتلی واقع شود. مثلاً فرزند خانمی در اثر تصادف فوت کرده و شخصی خبر فوت را به مادر وی که بیماری قلبی دارد و خبردهنده از آن مطلع نیست، می‌دهد و مادر در اثر هیجان و اضطراب سکته قلبی می‌کند و می‌میرد یا شخصی متعصب به محض شنیدن خبر شکست تیم محبوبش دچار اضطراب شده و می‌میرد. بدیهی است در این موارد که رفتار خبردهنده مطابق معمول عرف بوده و خبردهنده هم از وضع بیماری قلبی مخاطب آگاه نیست، به جهت فقدان شرط عدوان، کسی ضامن نیست.

ذکر یک استثناء: همان‌طور که گفته شد، اصل کلی آن است که مباشر، حتی در صورت عدم تقصیر هم ضامن به‌شمار می‌آید. در عین حال، این اصل کلی، یک استثنا هم دارد و آن، قتل‌های ناشی از تخلفات رانندگی است. در قتل‌های ناشی از تخلفات رانندگی، قتل واقع‌شده بدون تردید قتل بالمباشرة است که براساس اصل کلی، جانی بایستی، اعم از این‌که مرتکب تعدی و تفریط شده باشد یا خیر، ضامن به‌شمار آید. در حالی‌که قانون مجازات اسلامی در ماده ۵۰۴ مقرر می‌دارد: «هرگاه راننده‌ای که با

داشتن مهارت و سرعت مجاز و مطمئن و رعایت سایر مقررات در حال حرکت است، در حالی که قادر به کنترل وسیله نباشد و به کسی که حضورش در آن محل مجاز نیست، بدون تقصیر برخورد نماید، ضمان منتفی... است»[۱].

علاوه بر این، خود ماده ۷۱۴ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۵ نیز که رکن قانونی قتل‌های ناشی از تخلفات رانندگی به‌شمار می‌آید، صرفاً در صورت وجود تقصیر (بی‌احتیاطی، بی‌مبالاتی، عدم رعایت نظامات دولتی یا عدم مهارت راننده) او را ضامن به‌شمار آورده است.

۲. اجتماع سبب و مباشر

یکی دیگر از صور دخالت در ارتکاب جنایت، وقتی است که در ارتکاب آن، هم سبب و هم مباشر عالماً و عامداً دخالت دارند. در این صورت، اصل بر ضمان مباشر است، مگر آن‌که سبب اقوای از آن باشد (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۲۵۷؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج۴۳، ص۱۴۵). ماده ۳۶۳ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰ نیز به تبعیت از این دسته از فقیهان، در این خصوص مقرر می‌داشت: «در صورت اجتماع مباشر و سبب در جنایت، مباشر ضامن است، مگر این‌که سبب اقوای از مباشر باشد». ماده ۵۲۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ که جایگزین آن ماده شده است، می‌گوید: «هرگاه دو یا چند عامل، برخی به مباشرت و بعضی به تسبیب در وقوع جنایتی تأثیر داشته باشند، عاملی که جنایت مستند به اوست، ضامن است و چنانچه جنایت مستند به تمام عوامل باشد، به‌طور مساوی ضامن می‌باشند، مگر تأثیر رفتار مرتکبان متفاوت باشد که در این صورت، هر یک به میزان تأثیر رفتارشان مسؤول هستند. در صورتی که مباشر در جنایت بی‌اختیار، جاهل،

---

۱. پیش از این نیز رأی وحدت رویه ردیف ۱۵/۶۲ هیأت عمومی دیوان عالی کشور به شمار ۱۳ مورخ ۱۳۶۲/۷/۶ در مورد قتل‌های شبه عمدی ناشی از تخلفات رانندگی مقرر می‌داشت: «چنانچه قتل خطئی باشد و کسی که ارتکاب آن به او نسبت داده شده هیچ‌گونه خلافی مرتکب نشده باشد و وقوع قتل هم صرفاً به لحاظ تخلف مقتول باشد، راننده مسؤول نبوده و بالنتیجه رأی شعبه ۲۱ دادگاه کیفری ۲ مشهد به اتفاق آراء تأیید می‌شود. این رأی برطبق ماده ۳ اضافه شده به قانون آیین دادرسی کیفری، مصوب سال ۱۳۳۷ برای کلیه دادگاه‌های جزایی و شعب دیوان‌عالی کشور در موارد مشابه لازم‌الاتباع است».

صغیر غیر ممیز یا مجنون و مانند آن‌ها باشد، فقط سبب ضامن است».

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، این ماده حداقل در ظاهر قضیه حکم متفاوتی نسبت به ماده ۳۶۳ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰ دارد. ماده ۳۶۳ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰ در صورت اجتماع سبب و مباشر در وقوع جنایت، اصل را بر ضمان مباشر می‌دانست؛ در حالی که ماده ۵۲۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ «عاملی که جنایت مستند به اوست» را ضامن می‌داند. بدیهی است این نحوه بیان، حاکی از آن است که جنایت می‌تواند مستند به هر کدام از «سبب» یا «مباشر» یا «هردوی آن‌ها» باشد. در عین حال، پر واضح است که در حالت اجتماع سبب و مباشر، جنایت اصولاً مستند به مباشر است و استثنائاً می‌توان جنایت را مستند به سبب یا هر دو دانست؛ زیرا اصولاً سبب از حیث تأثیر مادی نمی‌تواند در وقوع جنایت با مباشر که علت وقوع جرم است، برابری کند. با این اوصاف در تبیین ماده ۵۲۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ می‌توان سه نکته را در قالب یک اصل (نکته اول) و دو استثنا (نکته دوم و سوم) بیان داشت:

نکته اول این‌که هر چند ماده مذکور امکان استناد جنایت به هرکدام از سبب و مباشر را می‌پذیرد، ولی اصولاً در چنین حالتی، جنایت مستند به مباشر است. مانند حالتی که (الف) چاهی را حفر کرده و (ب)، ثالثی را داخل آن بیندازد و یا (الف) آتشی را روشن کرده و (ب) ثالثی یا مال وی را داخل آن بیندازد. در این حالات، عرف جنایت را مستند به مباشر می‌داند، نه سبب. بر همین اساس، ماده ۳۳۲ قانون مدنی نیز مقرر داشته است: «هرگاه یک نفر سبب تلف مالی را ایجاد کند و دیگری مباشر تلف‌شدن آن مال بشود، مباشر مسؤول است، نه مسبب، مگر این که سبب، اقوا باشد؛ به نحوی که عرفاً اتلاف مستند به او باشد». بدین ترتیب، در حالتی که (الف) با تبانی با (ب) توافق کنند که (الف) چاهی حفر نموده تا (ب)، (ج) را داخل آن بیندازد و (ج) در اثر این عمل بمیرد یا (الف) با تبانی با (ب) توافق کنند که (الف) سمی را داخل دارویی ریخته و (ب) آن را به (ج) بخوراند یا آن را به او تزریق نماید، (ب) مباشر به‌شمار آمده و او قاتل عمدی محسوب می‌شود و (الف) از این حیث ضمانی ندارد. حداکثر آن است که می‌توان

(الف) را تحت عنوان معاونت در قتل عمدی و طبق مواد ۱۲۶ و ۱۲۷ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ قابل مجازات دانست.

نکته دوم این‌که در حالت اجتماع سبب و مباشر، گاهی اوقات بدون هیچ تردیدی جنایت مستند به سبب است و آن حالاتی است که سبب اقوای از مباشر است. اگر سبب اقوای از مباشر باشد، مباشر ضمانی ندارد و سبب ضامن به‌شمار می‌آید. حالاتی که سبب اقوای از مباشر به‌شمار می‌آید، عبارتند از: الف) جاهل‌بودن مباشر؛ به عنوان مثال، اگر در مثال فوق (الف) بدون اطلاع (ب) دارو یا آمپول (ج) را آلوده به سم کرده و (ب) بدون اطلاع از وجود سم در دارو یا آمپول، آن را به (ج) بخوراند یا به او تزریق نماید، (ب) ضامن به‌شمار نمی‌آید؛ چون نسبت به وجود سم در دارو یا آمپول جاهل است و به‌دلیل جهل او، سبب اقوای از آن به‌شمار می‌آید. ب) مجنون‌بودن مباشر. ج) صغیر غیر ممیزبودن مباشر. د) حیوان‌بودن مباشر. مثال هر سه مورد فوق می‌تواند آن باشد که مثلاً عاقل بالغی، مجنون یا صغیر غیر ممیزی را با دادن اسلحه‌ای به او تحریک یا امر به ارتکاب قتل دیگری نموده یا حیوانی را تحریک به حمله به دیگری نماید. هـ) بی‌اختیاربودن مباشر؛ مانند وقتی که فردی دیگری را به نحو وحشتناکی بترساند و او بی‌اختیار خود را پرت کرده و روی دیگری افتد و باعث صدمه به او شود (ماده ۴۹۹ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲). بدیهی است در این حالات، به دلیل مجنون، صغیر، حیوان یا بی‌اختیاربودن مباشر، سبب اقوای از آن‌ها به‌شمار می‌آید و صرفاً سبب ضامن است. ذیل ماده ۵۲۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ هم در این خصوص می‌گوید: «... در صورتی که مباشر در جنایت بی‌اختیار، جاهل، صغیر غیر ممیز یا مجنون و مانند آن‌ها باشد، فقط سبب ضامن است».

نکته سوم این‌که گاهی هم در حالت اجتماع سبب و مباشر و بر خلاف قاعده ممکن است جنایت مستند به هر دو باشد. مانند وقتی که شخصی فردی را به شدت مجروح کرده (مباشر) و دیگری هم به او غذای سمی می‌دهد (مسبب) و مرگ (با اعلام نظر پزشکی قانونی) در اثر سرایت هر دو؛ یعنی جراحت و سم واقع می‌شود. در این مثال، جنایت مستند به سبب و مباشر، هر دو است. در واقع در

این مثال، سبب و مباشر در عرض همکدیگر تأثیرگذاری در وقوع جنایت می‌کنند و براین اساس، ضمان آن‌ها نیز به صورت مساوی یا حسب میزان تأثیر است. آن قسمت از ماده ۵۲۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ هم که می‌گوید: «چنانچه جنایت مستند به تمام عوامل (مباشرت و تسبیب) باشد، به‌طور مساوی ضامن می‌باشند، مگر تأثیر رفتار مرتکبان متفاوت باشد که در این صورت، به میزان تأثیر رفتارشان مسؤول هستند». ناظر به همین حالت، تأثیرگذاری سبب و مباشر در عرض همدیگر است.اما وقتی که تأثیرگذاری سبب و مباشر در طول همکدیگر است؛ مانند آن‌که کسی چاهی حفر کند و دیگری فرد ثالثی را درون آن بیندازد، یا کسی آتشی روشن کند و دیگری فرد ثالثی را درون آن افکند، قائل‌شدن تأثیر هم‌سان و در نتیجه ضمان یک‌سان با مباشر برای سبب، اساساً درست نیست؛ زیرا در این موارد چنان‌که در نکته اول بیان گردید، سبب را یارای هم‌وزنی با مباشر در ایجاد علت تلف نیست. در واقع سبب، فراهم‌شدن شرایط است، ولی علت تلف، اقدام مباشر است. با توجه به مطالب فوق این فرض که در حالت اجتماع سبب و مباشر، اساساً مباشر مسؤولیتی نداشته و فقط سبب ضامن باشد، منتفی است. آری این حالت همان‌طور که در نکته دوم به آن اشاره شد، در یک صورت امکان‌پذیر است و آن وقتی است که سبب به دلیل جهل، جنون، صغر یا بی‌اختیاری مباشر اقوای از او باشد[1].

۱. از توجه به (نکته دوم) مبحث فوق می‌توان این قاعده را به دست آورد که در سبب عمدی اقوای از مباشر، سبب خواهان ارتکاب جرم است و آن را از طریق افراد جاهل یا فاقد قوه تمیز انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، مسبب عمدی، رکن روانی جرم؛ یعنی قصد قتل را داشته و رکن مادی آن را از طریق مباشر جاهل یا مجنون یا... انجام می‌دهد. بنابراین، در درستی دو مثال ذیل که به عنوان نمونه‌هایی از سبب عمدی اقوای از مباشر توسط یکی از نویسندگان ذکر شده تردید جدی وجود دارد: «زنی که توسط دیگری با خودرو ربوده شده است، برای فرار از دست وی، خود را از خودرو در حالت حرکت به بیرون پرتاب می‌کند، [یا] زنی که برای فرار از تهاجم و تعرض دیگری خود را از طبقه بالا به پایین می‌اندازد» (حسین میرمحمدصادقی،حقوق کیفری اختصاصی (جرائم علیه اشخاص)، ص۴۹). در این دو مثال، رباینده یا شخصی که قصد تجاوز دارد، اساساً قصد قتل ندارد، هم‌چنین قصد انجام عمل نوعاً کشنده‌ای هم ندارد. لذا نمی‌توان قتل عمدی را به او نسبت داد. آری در صورتی که ترس ایجادشده در اثر عمل مهاجم باعث سلب اختیار و مانع تصمیم‌گیری او شده و او خود را در این حالت پرتاب کند، می‌توان مهاجم را از باب تسبیب محض (نه اجتماع سبب و مباشر) و به استناد ماده ۴۹۹ قانون مجازات اسلامی، صرفاً ضامن دیه او به‌شمار آورد.

۳. جمع مباشرین

یکی از حالات دخالت در جنایت، حالتی است که چند مباشر در ارتکاب قتل دخالت دارند. مثلاً به جای یک نفر، چند نفر فردی را به قتل برسانند. به عنوان مثال، او را از ارتفاع بلند به طرف پایین پرتاب نمایند یا چند نفر هر کدام جرح کشنده‌ای به او وارد نمایند و مرگ در اثر سرایت همه جرح‌ها رخ دهد. این حالت، همان حالت شرکت در قتل خواهد بود که بحث از آن خارج از موضوع مقاله حاضر است.

۴. ایجاد یک سبب توسط چند نفر

حالت دیگر دخالت در جنایت ممکن است به این شکل باشد که چند نفر، یک سبب را ایجاد نمایند. طبق ماده ۵۳۳ ق.م.ا: «هرگاه دو یا چند نفر به نحو شرکت، سبب وقوع جنایت یا خسارتی به دیگری گردند؛ به‌طوری که آن جنایت یا خسارت به هردو یا همگی مستند باشد، به‌طور مساوی ضامن می‌باشند». به عنوان مثال، وقتی چند نفر با قصد قتل دیگری با هم چاهی در مسیر او حفر کرده و او در آن افتاده و بمیرد یا وقتی که چند نفر با هم غذا یا آب دیگری را آلوده به سم نمایند و او بمیرد. این حالت هم مشمول حکم کلی شرکت در قتل تسبیبی خواهد بود. نکته قابل ذکر در این خصوص آن است که بر خلاف ماده ۵۲۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ (اجتماع سبب و مباشر) که در موارد تأثیر هم‌زمان، ولی متفاوت سبب و مباشر در وقوع جنایت، ضمان را حسب میزان تأثیر، متفاوت می‌دانست، این ماده (ایجاد یک سبب توسط چند نفر) ضمان همه ایجادکنندگان سبب را مساوی می‌داند. دلیل آن هم روشن است و آن این که در این حالت «یک سبب» باعث قتل شده و صحبت از تفاوت تأثیر آن با عوامل دیگر منتفی است، لیکن ایجادکنندگان آن متعددند که به صورت مساوی ضامن‌اند.

۵. ایجاد چند سبب توسط چند نفر

حالت دیگر دخالت در جنایت وقتی است که چند نفر چند سبب را ایجاد

نمایند. اسباب ایجادشده در این حالت ممکن است در عرض هم یـا در طـول هـم واقع بشوند که به‌شرح ذیل مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

۵-۱. اسباب ایجادشده در عرض هم

در این حالت چند نفر چند سبب را ایجاد کرده که از جهت تأثیر، در کنار هم واقع شده‌اند. مانند آن‌که شخصی به قصد قتل، غذای فردی را آلوده به سم کـرده و دیگری آب او را آلوده به سم نماید و مرگ در اثر سرایت هر دو واقع بشود. ایـن حالت هم مشمول حکم کلی شرکت در قتل تسبیبی (ماده ۱۲۵ و وحدت مـلاک از ماده ۵۳۳ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲) است.

۵-۲. اسباب ایجادشده در طول هم

در این حالت چند نفر چند سبب را ایجاد کـرده کـه از حیـث تـأثیر در طـول همدیگر واقع می‌شوند. مثال مشهور در این حالت آن اسـت کـه (الـف) چـاهی را حفر نموده و (ب) در کنار آن سنگ یا چیز لغزنده‌ای قرار دهـد و در اثـر برخـورد مجنیٌ‌علیه با سنگ یا چیز لغزنده، کنترل خود را از دست داده و درون چاه سقوط نماید. در این‌که در این حالت کدام‌یک از حفرکننده چاه یا گذارنده سنگ یا چیـز لغزنده ضامن هستند، نظرات گوناگونی توسط فقیهان ارائه شده است که ذیـلاً بـه دو نظریه مهم‌تر در این خصوص اشاره می‌شود. مشهور فقیهان، نظریه سبب مقدم فی التأثیر را پذیرفته و کسی را که تأثیر کار او در وقوع جنایـت مقـدم بـر تـأثیر اسباب دیگر باشد، ضامن می‌دانند. به عبارت دقیق‌تر، ایشان در مثال فوق گذارنده سنگ را ضامن می‌دانند، نه کننده چاه (امام خمینی، بی‌تا، ص ۶۹۷؛ شهید ثـانی، ۱۳۶۷، ج۲، ص۴۲۷؛ حـسینی روحـانی، ۱۴۱۴ق، ج۲۶ ص۲۳۰). در «تحریـر الوسیلـة» و «شرح لمعه» استدلالی برای این نظر بیان نشده، اما برخی از فقهـایی که معتقد به این نظریه‌اند، در تعلیل این حکم مـی‌گوینـد دخالـت سـبب اول در تحقق قتل، قطعی است؛ در حالی که دخالت سبب دوم محل تردید است و لذا در مقام تردید، حکم اثر سبب اول که یقینـی اسـت، استـصحاب مـی‌گـردد (نجفـی،

۱۳۶۷، ج۴۳، ص۱۴۶).

به اعتقاد صاحب جواهر: «اگر کسی عدواناً چاهی بکند و دیگری چاقویی در آن کار بگذارد و ثالثی سنگی را در کنار چاه قرار دهد و رهگذری به سبب برخورد با سنگ، درون چاه افتد و چاقو به او اصابت نماید، در این حال، گذارنده سنگ همانند کسی است که او را به چاه پرت کرده است»[1] (همان). دقت در عبارت اخیر، نشان‌دهنده این است که ایشان گذارنده سنگ را در حکم مباشر می‌داند؛ گویی گذارنده سنگ، عابر را به درون چاه پرتاب کرده است. برخی از فقها در پای‌بندی به این نظر تا آن‌جا پیش رفته‌اند که معتقدند، اگر کسی چاه کم‌عمقی حفر نماید و دیگری آن را عمیق نماید، ارجح ضامن‌بودن شخص اول است (امام خمینی، بی‌تا، ص۶۹۸).

برخی از فقیهان دیگر (اقلیت) در این خصوص ضمن انتقاد به نظریه مشهور، معتقد به نظریه‌ی تساوی ضمان اسباب شده‌اند. آیت‌الله خویی که در این خصوص معتقد به نظریه‌ی تساوی در ضمان هستند، در ردّ نظریه مشهور می‌گویند: «دلیلی بر آن‌چه اشهر بین اصحاب است، وجود ندارد، جز آن‌چه گفته شده است: اثر سبب اول استصحاب شده و بر سبب دوم رجحان داده می‌شود. در حالی‌که این گفته درست نیست و اساساً در این‌جا محلی برای استصحاب نیست؛ زیرا برای سبب اول قبل از سبب دوم اثری نیست (تا ضمان حاصل از آن استصحاب شود)، بلکه جنایت مستند به هر دو سبب است. در نتیجه هر دو سبب به‌صورت مساوی ضامن بوده و وجهی برای ترجیح جنایت سابق بر جنایت لاحق نیست» (خویی، ۱۹۷۶م، ج۲، ص۲۶۰). مرحوم آیت‌الله مرعشی شوشتری هم قیاس گذاردن سنگ به پرت‌کردن را که در نظریه صاحب جواهر آمده بود، مع‌الفارق دانسته و مقتضای قاعده تسبیب را ضمان هر دو سبب می‌دانند (مرعشی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۱۵۲).

به‌نظر می‌رسد نظریه دوم نظریه منصفانه و عادلانه‌تری است. به‌خصوص آن‌که به تعبیر دکتر گرجی در انتقاد از نظریه مشهور: «ارکان استصحاب خصوصاً متعلّقِ

۱. «فانّ الواضع حینئذٍ کالدافع فی البئر المزبورة».

یقین و شک مشاهده نمی‌شود؛ چرا که معلوم نیست با تأثیر سبب اول حتماً مرگ حاصل می‌شود تا آن را استصحاب کنیم و حکم به ضمان صاحب این سبب کنیم» (گرجی، ۱۳۸۰، ص۱۰۸).

قانون‌گذار در مواد ۵۳۵ و ۵۳۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ ضمن پای‌بندی به نظریه مشهور، استثنائاتی را در جهت محدودیت قلمرو شمول آن ایجاد کرده است. طبق صدر ماده ۵۳۵: «هرگاه دو یا چند نفر با انجام عمل غیر مجاز در وقوع جنایتی به نحو سبب و به صورت طولی دخالت داشته باشند، کسی که تأثیر کار او در وقوع جنایت قبل از تأثیر سبب یا اسباب دیگر باشد، ضامن است؛ مانند آن‌که یکی از آنان گودالی حفر نماید و دیگری سنگی در کنار آن قرار دهد و عابری به سبب برخورد با سنگ به گودال بیفتد که در این صورت کسی که سنگ را گذاشته ضامن است...». در این قسمت از ماده، مقنن نظریه مشهور را که همان ضمان سبب مقدم در تأثیر است، پذیرفته است. با این حال، مقنن به شرح ذیل سه مورد را از اعمال قاعده ضمان سبب مقدم در تأثیر استثنا کرده است که مورد اول و سوم از ابداعات قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ است:

استثنای اول: بنا به تصریح ذیل ماده ۵۳۵، عبارت از وقتی است که هردو سبب مقدم و مؤخر در تأثیر «... قصد ارتکاب جنایت داشته باشند که در این صورت شرکت در جرم محسوب می‌شود». دو نکته در ارتباط با این استثنا نیاز به ذکر دارد: نکته اول این‌که برای اعمال این استثنا بر عکس آن‌چه در استثنای سوم گفته می‌شود، تفاوتی نمی‌کند که اسباب ایجادشده هم‌زمان یا با فاصله زمانی ایجاد شده باشند. بنابراین، اگر سببی دو روز پس از سبب اول ایجاد شده باشد و هر دو قصد ارتکاب جنایت داشته باشند، هر دو ضامن بوده و شریک جرم محسوب می‌شوند. نکته دوم این‌که در حالتی که یکی از اسباب (نه هر دو) قصد ارتکاب جنایت داشته باشند، باز قاعده؛ یعنی ضمان سبب مقدم در تأثیر حاکم است. بدین ترتیب، اگر سبب مقدم در تأثیر با قصد جنایت سبب را ایجاد کرده باشد، طبق قاعده قاتل عمدی است، ولی اگر سبب مؤخر در تأثیر حتی به قصد

ارتکاب جنایت، سبب را ایجاد کرده باشد، قاتل نبوده و هیچ ضمانی بر عهده او نیست؛ زیرا بنا به فرض قانون، استناد عرفی بین عمل او و سلب حیات منتفی است و در این حالت فقط می‌توان سبب مقدم در تأثیر را قاتل غیر عمدی به‌شمار آورد، مگر این‌که سبب مؤخر در تأثیر، هم‌زمان مصداق استثنای سوم (سبب مؤخر در حدوث) هم باشد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

اما نقد مبنایی وارده بر این استثنا آن است که قواعد تسبیب را به هم ریخته است؛ زیرا در تسبیب، ساختار و قدرت اثرگذاری سببی بر سبب دیگر از حیث تأثیر مادی مطرح است و توجهی به قصد مسبب نمی‌شود. توجه به قصد برای تعیین عمدی یا غیر عمدی بودن در مرحله بعدی است. به عبارت دیگر، از حیث ساختار مادی، ابتدا باید سبب مسؤول از حیث تأثیر مادی و استناد عرفی، شناسایی شده و سپس حسب عمدی یا غیر عمدی بودن رفتارش با او برخورد شود. در عین حال، شاید به جهت غیر منصفانه بودن حکم پذیرفته‌شده در ماده ۵۳۵ (یعنی ضمان مقدم فی التأثیر) مقنن خواسته است دامنه شمول آن را با ذکر موارد استثنا کاهش دهد. به هر حال، در وضع فعلی، اگر در حالت اجتماع اسباب طولی، هر دو سبب مقدم و مؤخر، قصد ارتکاب جنایت داشته باشند، قاعده ضمان سبب مقدم فی التأثیر جای خود را به قاعده تساوی ضمان خواهد داد و مورد مثل حالت اجتماع اسباب عرضی از مصادیق شرکت در جرم سببی خواهد بود.

استثنای دوم: حالتی است که در صدر ماده ۵۳۵ با ذکر عبارت: «هرگاه دو نفر با انجام عمل غیر مجاز خود» ذکر شده و ماده ۵۳۶ هم با تفصیل بیش‌تر به بیان آن پرداخته است و آن این‌که ضمان سبب مقدم فی‌التأثیر در حالتی حاکم است که هر دو سبب ایجادشده در طول هم به نحو عدوانی (غیر مجاز) باشند. طبق این ماده: «هرگاه در مورد ماده ۵۳۵، این قانون عمل یکی از دو نفر غیر مجاز و عمل دیگری مجاز باشد، مانند آن‌که شخصی وسیله یا چیزی را در کنار معبر عمومی که مجاز است، قرار دهد و دیگری کنار آن چاهی حفر کند که مجاز نیست، شخصی که عملش غیر مجاز بوده، ضامن است». بدین ترتیب، اگر یکی از

دو سبب ایجادشده عدوانی نباشد، فقط سبب عدوانی، صرف نظر از این‌که مقدم فی‌التأثیر باشد یا مؤخر فی التأثیر، ضامن خواهد بود. بنابراین، در فرضی که (الف) در باغ خود (که تصرفش در آن مجاز است)، سنگی کار بگذارد و (ب) در کنار آن چاهی حفر نماید و فردی در اثر برخورد با سنگ، درون چاه افتاده و بمیرد، صرفاً ضمان متوجه حافر است؛ چون فقط عمل او به نحو عدوانی است. در این حالت، ضمان متوجه واضع سنگ نیست؛ هرچند سبب، مقدم فی‌التأثیر است؛ زیرا تصرف این فرد در ملک خودش بوده و مجاز است. خلاصه این‌که شرط ضمان در تسبیب، عدوانی‌بودن رفتار مسبب است، لذا سبب غیر عدوانی خود به خود کنار می‌رود و فقط سبب یا اسباب عدوانی ضامن‌اند.

استثنای سوم: ذیل ماده ۵۳۶ است که طبق آن: «هرگاه در مورد ماده ۵۳۵ این قانون... عمل شخصی پس از عمل نفر اول و با توجه به این که ایجاد آن سبب در کنار سبب اول موجب صدمه‌زدن به دیگران می‌شود، انجام گرفته باشد، نفر دوم ضامن است». این قسمت از ماده وقتی قابل اعمال است که اسباب ایجاده‌شده از لحاظ زمان ایجاد، یکی پس از دیگری ایجاد شده باشد. بنابراین، اگر اسباب ایجادشده هم‌زمان ایجاد شده باشند، مشمول قاعده کلی پذیرفته‌شده در ماده ۵۳۵؛ یعنی ضمان سبب مقدم در تأثیر باقی خواهند ماند، اما اگر اسباب ایجادشده دارای تقدم و تأخر زمانی باشند، مشمول این استثنا قرار خواهند گرفت. در واقع در حالت تقدم و تأخر زمانی، مقنن قاعده ضمان سبب مؤخر در حدوث (زمان ایجاد) را پذیرفته است. بنابراین، اگر کسی سنگی را در محل عبور عابران کار گذارد (مقدم در حدوث) و دیگری پس از او در کنار این سنگ چاهی حفر کند (مؤخر در حدوث) و کسی در آن بیفتد و بمیرد، هرچند طبق ماده ۵۳۵ کسی که سنگ را کار گذاشته باید ضامن باشد، اما مقنن با ایجاد این استثنا فقط حفرکننده چاه را که با وجود سنگ، یعنی عاملی لغزنده، در کنار آن چاهی حفر کرده (سبب مؤخر در حدوث) ضامن می‌داند. بر عکس آن هم صادق است. اگر کسی چاهی حفر کند (مقدم در حدوث) و دیگری در کنار آن سنگ یا چیز لغزنده دیگری قرار دهد (مؤخر در

حدوث)، باز سبب مؤخر در حدوث؛ یعنی گذارنده سنگ به تنهایی ضامن است. البته در این حالت اخیر، گذارنده سنگ؛ هم مصداق سبب مؤخر در حدوث و هم مصداق سبب مقدم در تأثیر است. رویکرد مقنن در جهت ضامن‌دانستن سبب مؤخر در حدوث، شاید به این جهت باشد که ایجاد سببی در کنار اسباب مستعد ایجاد خسارت دیگر، امکان وقوع جنایت و کیفیت صدمات وارده را چندین برابر می‌کند.

در پایان مبحث اجتماع طولی اسباب و به عنوان جمع‌بندی به‌نظر می‌رسد که مقنن نتوانسته است مبنای واحدی را از بین نظریات مختلفی که در کتب فقهی وجود داشته، بپذیرد. هرچند در ماده ۵۳۵ قاعده ضمان سبب مقدم در تأثیر را پذیرفته، اما در استثنای اول به فرض وجود قصد جنایت، تن به پذیرش نظریه تساوی اسباب داده و در استثنای سوم هم نظریه سبب مؤخر در حدوث را پذیرفته است. به عبارت دقیق‌تر، قاعده ضمان سبب مقدم در تأثیر را با بیان استثنای سوم فقط به حالتی که هم‌زمان دو یا چند سبب ایجاد شده باشد، محدود کرده است و با استثنای اول باز هم به حالتی محدود کرده دو یا چند سبب به قصد جنایت ایجاد نشده باشند. به قول اصولیین اقدام مقنن در این خصوص مصداق تخصیص اکثر است.

نتیجه‌گیری

نحوه نگارش قانون در خصوص قواعد و احکام تسبیب و به‌خصوص نحوه ایجاد قاعده و استثنا در موضوع اجتماع اسباب طولی (ماده ۵۳۵ و ۵۳۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲) قابل دفاع نیست و به‌خصوص در حوزه جرایم غیر عمدی، جواب‌گوی مصادیق گسترده، متنوع و پیچیده امروزی حوادث ناشی از کار و تخلفات رانندگی هم نیست. افزون بر این دشواری تشخیص اسباب عرضی از طولی، به رغم حکم متفاوت قانونی آن که در اولی تساوی ضمان و در دومی اصولاً ضمان سبب مقدم در تأثیر است، باعث شده که معمولاً دادگاه‌ها در موارد دخالت اسباب متعدد (خواه در عرض هم و خواه در

طول هم و خواه مقدم یا مؤخر در تأثیر یا حدوث)، تمایل به آن پیدا کنند که با اخذ نظریه کارشناسی با توجه به تأثیر عرفی دخالت این اسباب، آن‌ها را ضامن به‌شمار آورند. به عبارت دیگر، زیربنای حکم دادگاه‌ها در این موارد معمولاً نظریات بازرسان اداره کار و کارشناسان رسمی دادگستری و... است و اینان هم چندان توجهی به این مقررات ندارند. به عنوان نمونه فقط به یک پرونده از مجموع گسترده پرونده‌هایی که در این خصوص، هر روزه در دادگستری مطرح می‌شود، اشاره می‌کنم: خانمی (الف) برای احداث بنای چهار طبقه خود، قراردادی را با آقای (ب) تنظیم می‌کند. آقای (ب) هم برای انجام عملیات سفت‌کاری قراردادی را با آقای (ج) که متخصص قالب‌بندی (آلموتور کار) بوده، تنظیم می‌کند. آقای (ج) در حالی که برای بستن آلموتور طبقه سوم به همراه کارگرانش اقدام می‌کرده، در اثر رهاکردن تخته‌ای که آن را از پایین به کارگرش که در بالا بوده، داده است، دچار صدمه در قسمت گردن و نخاع می‌گردد. ظاهر قضیه آن است که کارگری که تخته را رها کرده، مباشر و خود او که تخته را به کارگری که خودش استخدام کرده، داده است، سبب است. در حالی که دادگاه پرونده را به کارشناس ارجاع داده که کارشناس اول، به میزان ۷۰ درصد آقای (ج) و ۳۰ درصد آقای (ب) را ضامن دانسته و اساساً به نقش کارگر توجهی نداشته است. با اعتراض آقای (ب) پرونده در هیأت سه نفره کارشناسی مطرح شده و این هیأت، آقایان (ب) و (ج) را به میزان ۵۰ درصد مقصر دانسته است. مجدداً با اعتراض آقای (ب) پرونده در هیأت ۵ نفره مطرح شده که این هیأت هم هر کدام از آقای (ب) و آقای (ج) را به میزان ۵۰ درصد مقصر دانسته است. مجدداً آقای (ب) که خود را به هیچ وجه مقصر نمی‌دانسته و نقشی را برای خود قائل نبوده، اعتراض کرده که این بار هیأت ۷ نفره، برای اولین بار پای خانم (الف)؛ یعنی مالک را هم به وسط کشیده و هر کدام از آقای (ب) و آقای (ج) را به میزان ۴۵ درصد و خانم مالک (الف) را هم به میزان ۱۰ درصد مقصر قلمداد کرده که دادگاه هم دیگر به اعتراض آقای (ب) و خانم مالک (الف) توجه نکرده و عیناً طبق نظر کارشناسی ۷ نفره حکم

صادر کرده است.[۱] از دقت در این حکم معلوم می‌شود که مباحث فقهی واردشده به قانون، چندان جایگاهی نزد کارشناسان و دادگاه‌ها ندارد و این مطلوب نیست که قانون مورد توجه قرار نگرفته و به عبارت دیگر، سیاست جنایی قضایی در تعارض با سیاست جنایی تقنینی قرار گیرد.[۲]

برای فائق‌آمدن بر چنین امر نامطلوبی توصیه می‌شود که مقنن به فکر اصلاح و نگارش مقرراتی عادلانه، منصفانه و شفاف باشد. ضمن آن‌که حذف ماده ۱۱-۴۱۴ که به موجب آن در جنایات تسبیبی خود قاتل (نه عاقله‌اش) ضامن دیه است، بلاوجه بوده و در بازنگری قانون مجازات اسلامی باید مورد توجه قرار گیرد. در حالت اجتماع سبب و مباشر نیز به‌نظر می‌رسد دست‌کاری مقنن در حکم قبلی (یعنی اصل‌بودن ضمان مباشر، مگر این‌که سبب اقوای از آن باشد) و ایجاد این استثنا که در مواردی ممکن است هر دو (هم مباشر و هم سبب)، با توجه به این که تفکیکی بین سبب و مباشر عرضی از طولی نشده، مبهم است و باید شفاف‌سازی به عمل آید.

---

۱. دادنامه شماره ۸۹۰۹۹۷۰۳۵۲۸۰۱۳۶۶ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۵ شعبه ۱۰۲ دادگاه عمومی جزایی اصفهان، در پرونده کلاسه ۸۹۰۸۹۷: «در خصوص اتهام آقای (ب) و خانم (الف) دائر بر عدم رعایت نظامات و مقررات ایمنی در حین کار منتهی به ایراد صدمه بدنی غیر عمدی نسبت به آقای (ج)، متهم ردیف اول به میزان ۴۵ درصد و متهم ردیف دوم به میزان ۱۰ درصد تقصیر، دادگاه با عنایت به کیفرخواست صادره از دادسرای عمومی و انقلاب شهرستان اصفهان و شکایت شاکی خصوصی (یعنی همان آقای ج) و گزارش بازرس اداره کار و امور اجتماعی و نظریه هیأت هفت نفره کارشناسان رسمی دادگستری و... بزه انتسابی به وی محرز و مسلم بوده و مستنداً به مواد ۹۵ و ۱۷۶ قانون کار و ماده ۲۹۴ و تبصره ۳ ماده ۲۹۵ و مواد ۴۳۰ و ۴۷۶ و... هر یک از متهمین را بر اساس میزان تقصیر متهم ردیف اول به میزان ۴۵ درصد و متهمه ردیف دوم را به میزان ۱۰ درصد از یک فقره دیه کامل بابت شکستگی ستون فقرات در ناحیه مهره‌های پنجم و ششم گردنی که منتهی به سستی و ریزش ادرار گردیده است و دو فقره دیه کامل بابت ناتوانی جنسی و ناتوانی در کنترل ادرار و مدفوع و ۲۴ درصد دیه کامل بابت ارش محدودیت حرکتی در اندام فوقانی راست که منجر به نقص عضو گردیده است و ۹ درصد دیه کامل بابت ارش محدودیت حرکتی در اندام تحتانی راست و دو درصد دیه کامل بابت ارش آسیب نسج نخاع ناحیه گردن و دو درصد دیه کامل بابت ارش زخم بستر میان دو سرین و هر دو پاشنه در حق آقای (ج) محکوم می‌نماید...».

۲. البته روحیه کارشناس‌محوری دادگاه‌ها هم در جای خود مورد نقد جدی است و نباید به بهانه کار کارشناسی، کارشناس به نوعی مبادرت به صدور حکم کند. این روحیه دادگاه‌ها که به‌خصوص امور پزشکی بسیار پررنگ است، به نوعی خلاف اصل ۱۵۶ قانون اساسی هم است که صدور حکم را از وظایف دادگاه‌ها دانسته است. برای مطالعه مفصل در این خصوص (ر.ک: حسن پوربافرانی، *«تقصیر پزشکی (از تعریف و مصادیق تا نحوه اجرا)»*، ش۵، ۲۵-۱۹؛ پژوهشگاه قوه قضاییه، *تحقیقات قضایی*، ج۴، ص ۱۱۲-۱۱۰).

منابع و مآخذ

۱. ابن ادریس حلی، محمد، **السرائر**، ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.

۲. خمینی، سید روح ا...، **تحریرالوسیلة**، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، بی‌تا.

۳. پژوهشگاه قوه قضاییه، **تحقیقات قضایی**، ج۴، تهران: انتشارات مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضاییه، ۱۳۹۵.

۴. پور بافرانی، حسن، «تقصیر پزشکی (از تعریف و مصادیق تا نحوه اجرا)»، **فصلنامه آراء**، ش۵، تابستان ۱۳۹۶.

۵. شهید ثانی، زین الدین، **الروضة البهیة فی شرح المعة الدمشقیة**، ج ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ۳، ۱۳۶۷.

۶. حسینی روحانی، سید محمد صادق، **فقه الصادق**، ج ۲۶، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۴ق.

۷. فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، **إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، ج ۴، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.

۸. خوانساری، سید احمد، **جامع المدارک**، ج ۶ و ۷، قم: چاپ اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.

۹. خویی، سیدابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، ج ۲، نجف اشرف: مطبعة الاداب، ۱۹۷۶م.

۱۰. دادنامه شماره ۸۹۰۹۹۷۰۳۵۲۸۰۱۳۶۶ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۵، شعبه ۱۰۲ دادگاه عمومی جزایی اصفهان، پرونده کلاسه ۸۹۰۸۹۷.

۱۱. شهری، غلامرضا و ستوده جهرمی، سروش، **نظریات اداره حقوقی قوه قضاییه در زمینه مسائل کیفری**، ج ۱، تهران: انتشارات روزنامه رسمی، ۱۳۷۳.

۱۲. گرجی، ابوالقاسم، **دیات**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.

۱۳. میرزای قمّی، ابو القاسم بن محمد حسن، **جامع الشتات فی أجوبة السؤالات** (للمیرزا القمی)، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ ق.

۱۴. محقق حلی، ابوالقاسم، **شرائع الاسلام**، ج ۴، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.

۱۵. محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه (بخش جزایی)**، ج ۴، تهران: مرکز نشر اسلامی، ۱۳۷۹.

۱۶. مرعشی، سید محمد حسن، **تقریرات درس متون فقه جزایی**، دوره دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران: سال تحصیلی، ۱۳۷۴-۱۳۷۳.

۱۷. مرعشی شوشتری، محمد حسن، **دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام**، ج ۱ و ۲، تهران: نشر میزان، ۱۳۷۳.

۱۸. میرمحمدصادقی، حسین، **حقوق کیفری اختصاصی (جرائم علیه اشخاص)**، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۶.

۱۹. **نامه مفید**، ش ۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۸۳.«نقد رویه شهرت‌گرایانه در سیاست جنایی تقنینی ایران (بحث قصاص و دیة نفس)».

۲۰. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام**، ج ۴۲ و ۴۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۳، ۱۳۶۷.

ماهیت دیه و ارش[1]

چکیده

دیه جبران خسارتی که به خسارت دیده یا خانواده وی پرداخت می‌گردد و همچنین نوعی مجازات محسوب می‌شود. هدف قانون دیه جبران خسارت و عقوبت می‌باشد.

بین دیه زن و مرد تفاوت وجود دارد و دیه زن نصف مرد است و نزد تمام مذاهب اسلامی در طول اعصار و قرون پذیرفته و معمول‌به بوده و هست.

واژگان کلیدی

دیه، ارش و فقه شافعی

---

۱. عبدالحلیم قاضی، استاد حوزه علمیه اهل سنت دارالعلوم زاهدان.

مقدمه

«ماهیت دیه و ارش» گزاشی از ماهیت دیه و ارش در فقه امام شافعی است که توسط عبدالحلیم قاضی بر اساس منابع دست اول فقه شافعی تدوین گردیده است.

ماهیت دیه و ارش

الف) آیا دیه جبران خسارت است یا نوعی مجازات است؟

در این‌جا لازم است بررسی شود که دیه در اسلام دیه عقوبت و مجازات است یا عوض مالی، یا هر دو؟ روایات در این باره متفاوت است:

۱. تعریف عقوبت: «**الجزاء الذي يستحقه الجاني نظير ما وقع عنه منه من معصية لأمر الشارع، أو نهيه سواء أكان هذا الجزاء مقدراً من قبل الله سبحانه وتعالى، حقاً لله، أو للعبد، أو كان مقدراً من قبل ولي الأمر بما خول الله له من سلطة**» (حفناوی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۰).

۲. بعضی از فقها، آن را عوض مالی، جبران خسارت مالی که دامن‌گیر خانواده مقتول شده می‌دانند.

«علامه مصطفی زرقاء»، فقیه معاصر می‌گوید: «**وتعليل ذلک في ما يظن هو أن الدية إنما هي تعويض عن الضرر المالي الذي يصيب أهل القتيل في القتل الخطاء...**» (زرقاء، ص ۳۹۰).

اهداف قانون عقوبت و رعایت وضعیت مالی جانی

۱. «**علاج الجاني لإصلاح سلوكه**»؛ اصلاح رفتار و تربیت فرد جانی.

۲. نهادینه کردن عدالت و اصلاح در جامعه.

۳. حفاظت ضروریات بشری.

۴. کنترل و ممانعت از بروز و تکرار چنین حوادث در جوامع بشری.

این امر متفق علیه است که «عقاب» با تمام انواع و اشکال آن نوعی تکلیف، فشار و ایذاء بر جانی می‌باشد تا او اصلاح شده و دست به جنایت مجددی نزند (حفناوی، ۱۴۰۶ق، ص۱۹۶).

از طرفی دیگر، وجوب ادای دیه بر عاقله دال بر چه چیزی است؟

وجوب دیه بر عاقله احتمال جبران خسارت و عوض مالی و عقوبت هر دو را دارد.

۱. چون عاقله از وظیفه خود شانه خالی کرده‌اند و جانی را قبل از ارتکاب عمل از ارتکاب جرم باز نداشته‌اند، موظف به پرداخت دیه می‌باشند تا از این به بعد کوتاهی نکنند: «**علی أن العاقلة یتحملون باعتبار تقصیرهم وترکهم حفظه ومراقبته وخصوا بالضم لأنه إنما قصر لفوته بانصاره فکانوا هم المقصرین**» (ابن عابدین).

۲. اما طرفداران نظریه جبران خسارت می‌گویند عاقله جرمی را مرتکب نشده‌اند و جانی هم که با آنان مشورت نکرده چرا باید آنان را کیفر داد، بلکه این پرداخت دیه توسط عاقله نوعی حمایت و کمک از جانی است تا پرداخت دیه بر وی سنگینی نکند. پس دیه نوعی جبران فوت و خسارت مالی به خانواده مقتول می‌باشد: «**الدیة في الشرع اسم للمال الذي هو بدل للنفس، والأرش اسم للواجب فیما دون النفس**».[۱]

وفي رد المحتار: «قدم القصاص، لأنه الأصل، وصیانة الحیاة و الأنفس فیه أقوی، والدیة کالخلف له، ولهذا تجب بالعوارض کالخطاء وما في معناه، معراج. (قوله: الدیة في الشرع الخ) وفي اللغة وصدر ودی القاتل المقتول إذا أعطی ولیه المال الذي هو بدل النفس» (ابن عابدین).

قبل از اسلام خویشاوندان قاتل به خاطر همدردی، نیکوکاری و جوانمردی در پرداخت دیه همکاری می‌کردند و در اسلام، هم شریعت بر آن صحه گذاشته است.

چنان‌که کسی بر اثر حوادث دچار زیان مالی می‌شود، مردم با او هم‌یاری و مواسات می‌کنند (همان).

اما دیه اهداف دوگانه‌ای را دنبال می‌کند؛ برای اولیای مقتول جبران خسارت و عوض مالی بوده و برای نظام عاقله و خانواده قاتل، عقوبت و مجازات بر بی کفایتی آنان، بر جلوگیری از ارتکاب و وقوع جرم در جامعه است؛ زیرا افرادی چون زنان، خردسالان، دیوانه‌ها که از اهل نصرت و بازدارنده نبوده‌اند، در لیست عاقله داخل

---

۱. *الدرالمختار*، الهندیه.

نیستند. بنابراین، آنان مجازات و مکلف به پرداخت دیه نشده‌اند، اما اگر صرف جنبه عوض مالی و جبران خسارت می‌داشت، باید آنان مکلف به هم‌یاری، تعاون و مواسات می‌شدند.

«فالنساء والذرية ممن له حظ في الديوان، وكذا المجنون لا شيء عليهم في الدية» (همان).

فقیه و حقوق‌دان معاصر «علامه عبدالقادر عودة» در کتاب «التشريع الجنائی الإسلامی» بحث ۲۱۵ تکافؤ می‌نویسد: «اساس تکافؤ نزد فقهای اسلام دوچیز است: ۱. حریت؛ ۲. اسلام.

اما نزد «ابوحنیفه» اساس تکافؤ فقط حریت است، نه اسلام. بنابراین، دیه غیر مسلمان کتابی با مسلمان، دیه غیر مسلمان غیر کتابی (مجوس، بت‌پرست، آفتاب‌پرست) با مسلمان برابر است».

استدلال ابوحنیفه در برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان

قال الله تعالی: ﴿وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ (نساء (۴): ۹۲).

برای تمام انواع قتل دیه مطلق ذکر شده است. رسول الله ﷺ دیه کل ذی عهد فی عهده را هزار دینار تعیین کرده‌اند.

«وروي أن عمرو بن أبي أمية الضمري، قتل منافقين فقضى رسول الله ﷺ فيهما بدية حرين مسلمين». «وعن الزهري أنه قال: قضى أبوبكر وعمر في دية الذمي بمثل دية المسلم».

«وروي عن ابن مسعود، أنه قال: دية أهل الكتاب مثل دية المسلمين، ثم إن وجوب كمال الدية أساسه كمال حال القتيل، فما رجع إلى أحكام الدنيا وهي الذكورة والحرية والعصمة وقد وجد كل هذا، أما الكفر فلا يؤثر في أحكام الدنيا» (کاشانی، ج ۷، ص ۲۵۵).

آیا اعیان ستّه خصوصیت دارد یا خیر؟

اعیان ستّه به غیر از شتر، همگی اصل و مبنا در دیه نیستند، بلکه اصل شتر، در نبود شتر، قیمت آن به طلا، نقره یا دویست گاو، یا دو هزار گوسفند، دویست

حله یمانی یا پول برآورد شود، به اولیای مقتول پرداخت شود؛ چنان که در کتب فقهی و غیره آمده است (عوده، ج ۲، ص ۲۰۶).

قصاص بین مرد و زن، مسلمان و غیر مسلمان، خردسال و بزرگ‌سال

در بحث قتل عمد که حکم آن وجوب قصاص است، در اسلام فرقی بین مرد و زن، مسلمان و غیر مسلمان، خردسال و بزرگ‌سال دیده نمی‌شود؛ چون قصاص در مقابل ازهاق روح، دم معصوم و بی گناه بوده، نه عوض مالی از آن و قوله تعالی: «النفس بالنفس، یدل علی أن المماثلة في قصاص النفس إنما تکون بإزهاق النفس» (عثمانی، ۱۴۲۶ق، ج۲، ص۲۰۲).

جمهور فقهای مذاهب اسلامی معتقدند که: «إن القصاص یجري بین الرجال والنساء في النفس باتفاق الأئمة الأربعة وجمهور أهل العلم».

وحکي عن علي والحسن، وعطاء وعثمان البتي انهم قالوا: «یقتل الرجل بالمرأة، ولکن یعطی أولیاؤه نصف الدیة، لأن دیتها نصف دیة الرجل...».

دلیل جمهور

«وحجة الجمهور قوله تعالی: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، و قوله تعالی: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ (بقره(۲):۱۷۸) مع عموم سائر النصوص، وما مر قبل باب واحد أن رسول الله ﷺ رض رأس الیهودي بجاریة (دختر بچه) وأدلة اخری کثیرة» (همان).

در آیه فوق کلمات کلیدی «النفس بالنفس، الحر بالحر، الیهودي، جاریة» حائز اهمیت‌اند و بیان‌گر عدم تفاوت «یک شخص با شخص دیگر، یک آزاده وجیه و شریف با آزاده وضیع و فرومایه، یهودی با مسلمان، مرد و زن» در باب قصاص هیچ تفاوتی ندارند، عوض هم قصاص می‌شوند.

پس جنسیت و دین موجب برخورد دوگانه در باب قصاص نیست.

قصاص اعضا

فقهای مذاهب اسلامی در باب قصاص اعضای انسانی اختلاف نظر دارند.

«امام مالک»، «شافعی»، «احمد» (رحمهم الله تعالی) معتقد به اجرای قصاص در اعضا می‌باشند.

امام ابوحنیفه می‌گوید: «قصاص در اعضا و اطراف جاری نمی‌شود؛ چون در بحث اطراف «تکافؤ و مماثلة» معتبر است؛ به این دلیل که فرد سلیم الأعضاء در مقابل ناقص العضو و شل، تام الخلقة در مقابل ناقص الخلقة قصاص عضو نمی‌شود».

دلیل جمهور

بخاری از حدیث خواهر ربیع استدلال کرده‌اند که مراد از لفظ «انسان» مرد بوده و قصاص در اطراف نافذ است: «**لأن أخت الربيع جرحت إنسانا، والمتبادر منه الرجل، فحكم رسول الله ﷺ بينهما بالقصاص، فهذا يدل على أن القصاص يجري بينهما في الأطراف أيضاً**».

اما «علامه ظفر احمد عثمانی تهانوی» (رحمه الله) در کتاب «إعلاء السنن»، جلد ۱۸، صفحه ۱۱۰ این استدلال را رد کرده و می‌گوید لفظ «انسان» شامل مرد و زن است و هیچ دلیلی وجود ندارد که فرد مجروح مرد بوده است.

در روایات «حُمید» در «بخاری» آمده است: «**أنها كسرت ثنية جارية**»؛ خواهر ربیع دندان دختر بچه‌ای را شکست و این روایات با روایت مبهم ثابت در این باب متصل آمده که بیان‌گر اتحاد جریان، با یک سیاق متحد و راوی واحد می‌باشد و جارح و مجروح هر دو مؤنث‌اند و آن حضرت از این بابت به قصاص حکم نمود که هر دو یک جنس و قصاص بین دو مؤنث بود.

از این واقعه نمی‌توان استدلال کرد که قصاص بین مرد و زن در اعضا و اطراف جاری و شرعی است (عثمانی، ۱۴۲۶، ج۲، ص۲۱۱).

رفع تعارض بین این روایات در خصوص جریان ربیع

تعارض در روایات مسلم با روایات بخاری در جریان ربیع از سه جهت ثابت است:

۱. در روایت مسلم، جانی خواهر ربیع ذکر شده و در اکثر روایات بخاری خود ربیع معرفی شده، نه خواهرش.

۲. در روایت مسلم جنایت «فقط جرح» و در اکثر روایات بخاری «شکستن دندان» ذکر شده است.

۳. در روایت مسلم حالف «أم الربیع» و در اکثر روایات بخاری حالف «انس بن نضر، عموی مالک بن انس و برادر ربیع» آمده است. رأی امام «نووی» هم بر این است که دو جریان متغایر باهم‌اند، ولی حمل دو روایت بر تعدد جریان بعید می‌نماید؛ زیرا ۱. روای یکی است. ۲. سیاق جریان متحد است.

و علامه ظفر احمد عثمانی در اعلاء السنن، جلد۱۸، صفحه ۱۱۰ آورده است که جریان متحد بوده و روایت حُمید در بخاری تفسیر روایت مبهم ثابت در صحیح مسلم است (همان).

دیه زن و مرد

۱. از میان جمهور، فقط از «ابن علیه» و «أصم» معتقدند که دیه زن و مرد یکی است، **مستدلاً به حدیث الرسول ﷺ قال: «في النفس المؤمنة مئة من الإبل».**

۲. تمام مذاهب أربعه اهل سنت، اجماع دارند که دیه زن نصف دیه مرد است.

امیرالمؤمنین علی (رضی الله عنه) از صحابه و از فقها، «کاسانی» از احناف، «عدوی» و «ابن رشد» «الحفید» از مالکیه، «مزنی» از شافعیه، «ابن قدامه مقدسی» از حنابله و نیز «ابن منذر» و «ابن عبدالبر اندلسی» و «زیدیه» را هم می‌توان نام برد.[۱]

دلایل گروه دوم

۱. عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه)، قال: قال رسول الله ﷺ: «دية المرأة على

---

۱. *بدائع الصنائع*، ج ۱۶، ص ۳۵۲؛ *تحفة الفقهاء*، ج ۳، ص ۱۱۳؛ *حاشية العدوی على شرح كفاية الطالب* الربانی، ج ۷، ص ۲۶؛ *بداية المجتهد*، ج ۲، ص ۳۳۸؛ *مختصر المزنی*، ج ۱، ص ۲۵۸؛ *الحاوی للماوردی*، ج ۱۲، ص ۶۵۰؛ *الشرح الكبير* لابن قدامة، ج ۹، ۵۱۸؛ *سبل اتلسلام*، ج ۵، ص ۴۳۲؛ *التاج المذهب لأحكام المذهب*، زیدیة، ج ۷، ص ۷۰؛ *البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار*، ج ۱۵، ص ۲۱۶.

النصف من دية الرجل».

در سند این حدیث «بکر بن خنیس» و «عبادة بن نسی» وجود دارند که «عجلی» او را توثیق و اکثر تضعیف کرده‌اند و عبادة بن نسی را «ابن حجر» با لفظ ثقة فاضل توثیق کرده است.

۲. وعن محکول وعطاء، قالوا: «أدرکنا الناس علی دیة المسلم الحر علی عهد النبیﷺ مئة من الإبل، فقوم عمر بن الخطاب (رضی الله عنه) تلک الدیة علی أهل القری ألف دینار أو اثني عشر ألف درهم، ودیة الحرة المسلمة إذا کانت من أهل القری خمسمائة دینار... ودیة الأعرابیة إذا أصابها الأعرابی خمسون من الأبل، لایکلف الأعرابي الذهب ولا الورق» (بیهقی، ج ۸، ص ۹۵).

در سند آن مسلم بن خالد الزنجی آمده و نزد ابن حجر، ایشان فقیه صدوق و کثیر الاوهام است و حدیث مرسل مکحول و عطاء است.[۱]

اشکال و پاسخ آن

می‌گویند تقدیر دیه زن کار عمر بن خطاب (رضی الله عنه) است، نه کار آن حضرتﷺ.

در این‌جا دو مسأله قابل توجه است: ۱. تقدیر(تعیین). ۲. تقویم (قیمت‌گذاری).

تعیین و تقدیر دیات حق احدی نیست. آنچه که عمر (رضی الله عنه) انجام داد، قیمت‌گذاری دیه (قیمت‌گذاری شتر) بود، نه تعیین دیه.

فرق تقدیر و تقویم

فرق تقدیر و تقویم واضح است. تقویم در شئ موجود از قبل کاربرد دارد و تقویم ایجاد شئ معدوم نیست.

تقدیر در شئ مجهول المقدار صورت می‌گیرد، نه در معلوم المقدار. پس مقدار دیه زن آنچه که بوده، توسط عمر (رضی الله عنه) تبیین معادل آن (قیمت

۱. *تقریب التهذیب*، ج ۲، ص ۱۷۸؛ *تهذیب التهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۱۶.

معادل) شکل گرفته است.

۳. عن الشعبي (رضي الله عنه) قال: «كان بين حيين من العرب قتال، فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء، فقال إحدى الحيين: لا نرضى حتى يقتل بالمرأة الرجل، وبالرجل الرجلين، قال: فأبى عليهم الآخرون، فارتفعوا إلى النبيﷺ قال: فقال النبيﷺ: «القتل براء» - أي سواء -، قال: فاصطلح القوم بينهم على الديات، قال: فحسبوا للرجل دية الرجل، وللمرأة دية المرأة، وللعبد دية العبد فقط، لإحدى الحيين على الآخرين، قال: فهو قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى» ۲۹،۳۰.

در این روایت آمده: «القتل براء» أی سواء، دو طرف بعد از آن بر دیه توافق کرده و دیه مرد را با مرد، زن را با زن، غلام را با غلام تسویه کردند که دال بر این است، دیه زن و مرد با هم برابر نیستند.

شرح رجال این روایت هم ثابت می‌کند که ثقه‌اند:

۱. أبوبكرعبدالله بن محمد بن أبي شيبة، قال العجلي، «ثقة، وقال عنه الذهبي، أبوبكر ممن قفز القنطرة، وإليه المنتهى في الثقة.

۲. عباد بن عوام و ثقه ابن حجر في التقريب(۳۲) و قال بن معين، و العجلى و ابوداود، و النسائي و أبو حاتم ثقة.

حديث ۴، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال: قلت لسعيد بن المسيب: كم في هذه من المرأة الخنصر؟ فقال: عشر من الإبل، قال: قلت: في هذين - يعني الخنصر والتي تليها - فقال: عشرون، قال: قلت: ففي هؤلاء - يعني الثلاثة، قال: ثلاثون قال: قلت: ففي هؤلاء - وأومأ إلى الأربع - قال: عشرون، قال: قلت: حين آلمت جراحها، وعظمت مصيبتها؛ كان الأقل لأرشها، قال: أعراقي أنت؟ قال: قلت: عالم متثبت، أو جاهل متعلم، قال: يا ابن أخي! السنة۳۹، وهذا الحديث حديث مرسل؛ لأن سعيد بن المسيب من التابعين، وليس من الحديث المنقطع؛ لأن سعيداً رفع الحديث إلى النبيﷺ، وقد عُلِم أن قول الراوي: من السنة كذا؛ أن له حكم الرفع، كما هو معلوم في موضعه من علم المصطلح، فسعيدٌ رفع الحديث، وهو تابعي، وما رفعه التابعي إلى النبي - من قبيل المرسل -.

وقد صحّ بعض أهل العلم مراسيل سعيد بن المسيب.

حديث سعيد بن المسيب مرسل و او سيد تابعين، و نزد شافعی مراسيل سعيد حجت‌اند و نزد ديگران به طريق اولی پذيرفتنی است. قال الشافعي (رحمه الله تعالى): «ولهذا جعلت مراسيل سعيد بن المسيب حجة؛ لأني اتبعتها فوجدتها مسانيد»، وقال أحمد بن حنبل: «أصح المراسيل مراسيل سعيد»، وقال الشافعي: «إرسال سعيد عندنا حسن».

آثار صحابه

۱. ما جاء عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنهما) أنهما قالا: «عقل المرأة على النصف من دية الرجل، في النفس و فيما دونها».

۲. ما جاء عن شريح قال: أتاني عروة البارقي من عند عمر: «أن جراحات النساء تستوي في السن والموضحة، وما فوق ذلك فدية المرأة على نصف من دية الرجل».[۱]

۳. وعن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أنه قال: «عقل المرأة على النصف من عقل الرجل، والمرأة في العقل إلى الثلث، ثم النصف فيما بقي»،[۲] وقد ورد هذا اللفظ موقوفاً على علي، ومرفوعاً إلى النبيﷺ، والموقوف في مثله كالمرفوع، إذ لا مدخل للرأي فيه.[۳]

۴. ما جاء عن ابن مسعود (رضي الله عنه) أنه قال: «دية المرأة في الخطأ على النصف من دية الرجال، إلا السن والموضحة فهما فيه سواء».[۴]

۵. وكان زيد بن ثابت (رضي الله عنه) يقول: «دية المرأة في الخطأ مثل دية الرجل حتى تبلغ ثلث الدية، فما زاد فهو على النصف».[۵]

---

۱. *مصنف ابن أبي شيبة*، ج ۶، ص ۳۶۶، قال الألبانی: وإسناده صحيح، انظر: *إرواء الغليل*، ج ۷، ص ۳۰۷.

۲. *معرفة السنن والآثار* للبيهقي، ج ۱۳، ص ۲۷۸، برقم ۵۱۷۱، وصحح الألبانی إسناده، انظر: *إرواء الغليل*، ج ۷، ص ۳۰۷.

۳. *العناية شرح الهداية*، ج ۱۵، ص ۲۵۶.

۴. *مصنف ابن أبي شيبة*، ج ۶، ص ۳۶۷، برقم ۳، وصحّ الألبانی إسناده، انظر: *إرواء الغليل*، ج ۷، ص ۳۰۷.

۵. *مصنف ابن أبي شيبة*، ج ۶، ص ۳۶۷، برقم ۳.

۶. وعن شريح أن هشام بن هبيرة كتب إليه يسأله، فكتب إليه: «أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، فيما دق وجل».[۱]

۷. وعن الحسن (رضي الله عنه) قال: «يستوي جراحات الرجال، والنساء على النصف، فإذا بلغت النصف فهي على النصف».[۲]

۸. عن سعيد بن المسيب (رضي الله عنه) قال: «تعاقل المرأة الرجل إلى الثلث، إصبعها كإصبعه، وسنها كسنه، وموضحتها كموضحته، ومنقلتها كمنقلته».[۳]

۹. وعن سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز (رضي الله عنهما) أنهما قالا: «يعاقل الرجل المرأة في ثلث ديتها، ثم يختلفان».[۴]

نقد کوتاه دلایل گروه اول

۱. به دلیل مخالفت صریح با احادیث تنصیف و اجماع صحابه، قول این دو «شاذ» است و اجماع صحابه قبل از این دو و بعد از آن ناقض قول آنان می‌باشد.

نتیجه‌گیری

نظریه تفاوت دیه زن و مرد، نزد تمام مذاهب اسلامی در طول اعصار و قرون به دلایل زیر پذیرفته و معمول به بوده و هست:

۱. وجود احادیث گهربار رسول الله ﷺ آثار سلف، اجماع و قیاس در خصوص نابرابری دیه زن و مرد.

بعضی از احادیث مرفوع و ضعیف، بعضی مرسل و ضعیف، بعضی مرسل و صحیح، برخی صریح و برخی غیر صریح در باب تنصیف دیةالمرأة (زن) می‌باشند.

در مجموع، احادیث یکدیگر را تقویت و به درجه حجت می‌رسند و از قبیل حسن یا حسن لغیره و با طرق دیگر ضعف برخی جبران شده، در عین حال ضعف

---

۱. همان.

۲. *مصنف ابن أبی شیبة* ۳۶۷/۶، برقم: ۵.

۳. *مصنف ابن أبی شیبة* ۳۶۷/۶، برقم: ۶.

۴. *مصنف ابن أبی شیبة* ۳۶۸/۶، برقم: ۱۲.

روات هم اتفاقی نبوده، بلکه نزد بعضی ضعیف و نزد دیگران موثق‌اند.

۲. آثار سلف، بدون معارض‌اند.

۳. وجود اجماع بر تنصیف دیه زن، چنان‌که کاسانی، سمرقندی، نووی، زکریا انصاری، ابن رشد الحفید، ابن عبد البر، ابن المنذر، ابن قدامه مقدسی و دیگران بیان نموده‌اند.

۴. فقط «أصم و ابن علیه» با استناد به حدیث زیر اختلاف دارند: «**في النفس المؤمنة مائة من الإبل**».

الف) مخالفت احادیث صریح دال بر تنصیف دیه است.

ب) مسبوق به اجماع صحابه و اجماع فقهای بعد از آن می‌باشند.

ج) احادیث مخالفین، عام یا مجمل بوده و احادیث تنصیف، خاص و مفسر و براساس علم اصول، بین عام و خاص تعارضی نیست، به خاص در ما یتناوله و به عام در باقی عمل می‌شود و تقدیر عبارت چنین است: «اصل در باب دیه یک‌صد شتر، به استثنای زن که دیه‌اش نصف دیه مرد است».

د) قیاس بر قصاص، بر غره در بحث جنین بنا بر تضاد با احادیث تنصیف و اجماع علما فاسد است، بر اساس اصول فقه تا زمانی که نص موجود باشد، توسل به قیاس مردود است.



ارش در جنایت[1]

چکیده

قاعده ارش از مسلمات فقه اسلامی است و هر چند در برخی موارد یا مصادیق، اختلاف نظر وجود دارد، ولی اصل مشروعیت آن هیچ گونه شبهه‌ای ندارد. در فقه شیعه از این قاعده با عنوان ارش، حکومت و در مواردی اندک با عنوان اجتهاد تعبیر شده است، اما در فقه اهل سنت، از این قاعده به عنوان حکومت و در برخی موارد اجتهاد نام برده شده است. در فقه فریقین، ارش یا در معاملات است یا در جنایات که ارش در جنایات همانند ارش در معاملات طرح و مورد بررسی قرار نگرفته است. عمده دلیل برای مشروعیت قاعده ارش این است که نباید خون و حق مسلمان و یا هر انسانی هدر شود. به همین جهت، از آنجا که دیه برخی از

۱. ابراهیم حاجی آبادی ـ ربیع الله کمری، پژوهشگر حوزه دین.

جنایات در شریعت مشخص نشده، باید با ارش دادن مقدار آن جنایت مشخص و ستمی که بر مجنی علیه وارد شده را جبران کرد. از جمله موضوعات دیگری که در این مقاله طرح می‌شود، کیفیت و شیوه محاسبه ارش می‌باشد و در میان اهل سنت «وهبه زحیلی» دیدگاهی متفاوت برای محاسبه ارش ارائه کرده است که به نظر قابل دقت می‌باشد.

واژگان کلیدی

فقه، ارش، حکومت، دیات، جنایت، قانون مجازات اسلامی

مقدمه

یکی از مهم‌ترین قواعدی که در میان فرق اسلامی به عنوان یک اصل و قاعده مسلم و یقینی مطرح است، قاعده ارش و حکومت می‌باشد. این قاعده در دو جای فقه طرح شده است: یکی در باب معاملات و تجارات و دیگری در باب دیات و جنایات. در رساله پیش رو، تنها بحث از ارش در دیات و جنایات مورد بررسی قرار می‌گیرد. ارش به معنای مقدار و میزان دیه‌ای است که در شریعت مشخص نشده است. در کتب فقهای شیعه در بیشتر مواقع ارش و حکومت، مترادف هم استعمال شده‌اند، اما در اصطلاح فقهای اهل سنت حکومت و اجتهاد بیشترین کاربرد را بجای ارش دارد. از آنجا که جنایت بر مادون نفس؛ اعم از قطع و یا جرح عضو و یا سلب منافع و امور دیگر، متنوع و متعدد است و از آنجا که دیه تمام جنایت‌ها در شریعت مشخص نشده است، این قاعده مقرر می کند برای مواردی که میزان و مقداری مشخص نشده است، چه میزان پرداخت شود.

آنچه در این تحقیق مد نظر است، یافتن پاسخ برای سؤالاتی چون ارش در جنایات به چه معناست و طریقه و شیوه محاسبه آن چگونه است؟ با توجه به آنچه از کتب فقهی و لغت بدست می‌آید و علی رغم این‌که هر واژه‌ای دارای بار معنایی خاص می‌باشد، اما در این مورد دو لفظ ارش و حکومت، مترادف و در بحث دیات به یک معنا و مفهوم بکار می‌رود.

سابقه و پیشینه این بحث به قدمت کتب فقهی دیات باز می‌گردد. در این میان، نگارش کتب و مقالات مستقل و تک نگاره ها در مورد این موضوع چندان دارای قدمت نیستند و ظاهراً تمامی این تک نگاره ها و مقالات، در عصر معاصر نگارش و تنظیم شده‌اند. در این تحقیق، اموری چون بیان معنا و مفهوم دقیق ارش در جنایات، تبیین ماهیت ارش و مستندات آن، بیان مراجع تعیین‌کننده ارش و کیفیت محاسبه آن مطرح می‌شود.

معنا و مفهوم ارش

«فیروزآبادی» در بیان معنای ارش گفته است: «الارش: الدیة و الخدش و طلب رشوه می‌باشد» (فیروزآبادی، بی‌تا، ج۲، ص۲۶۱)، «**ارش الجراحة دیتها**» که جمع آن اروش است؛ همانند فلس و فلوس. در اصل، معنای آن فساد می‌باشد و هنگامی که گفته می‌شود: «**ارشّت بین القوم تاریشا**»، مراد زمانی است که روابط قوم با همدیگر فاسد شود. سپس این لفظ در نقصان اعیان استعمال شد؛ زیرا در اعیان فساد رخ می‌دهد. اصل ارش، هرش می‌باشد (مقری قیومی، بی‌تا، ج۱، ص۱۲؛ مامقانی، ۱۳۴۵ق، ص۱۳۵).

«زبیدی» می‌گوید: ارش به معنای دیه؛ یعنی دیه جراحات می‌باشد و از این جهت به آن ارش گفته می شود؛ زیرا یکی از اسباب نزاع و درگیری ارش است. از نگاه برخی دیگر، اصل ارش خدش می‌باشد، سپس بخاطر چیزی که دیه برای آن گرفته می‌شود، ارش گفته می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۵۴؛ مامقانی، ۱۳۴۵ق، ص۱۳۵).

ارش را از این جهت ارش گویند که یکی از اسباب خصومت و قتال و نزاع و درگیری است و در واقع ارش به نام چیزی که سبب آن چیز است، نام نهاده شد. وقتی گفته می‌شود: «**یا هذا لا یورش بین صدیقیک**»،[1] به این معناست که ای فلانی!

۱. ابن انباری در اینجا از عبارت و لفظ «لا یورش» استفاده کرده است؛ البته اگر این اشتباه تایپی نباشد که ظاهراً اشتباه تایپی است؛ زیرا با توجه به ادامه جمله«بین صدیقک»، باید این صیغه به صورت مخاطب «لا تورش» باشد، نه «لا یورش».

میان دوستان خودت دشمنی و خصومت ایجاد نکن. در عرب نیز این رسم وجود داشت که نام شئ را بر سبب آن می‌گذاشتند (انباری، ۱۴۲۴ق، ص۶۲۸). از دیگر معانی ارش، اختلاف و خصومت است و هنگامی که گفته می‌شود: «**بینهما ارش؛ اي اختلاف و خصومة**، بین آن دو ارش است؛ یعنی اختلاف و خصومت می‌باشد» (مرکزالمعجم الفقهی، بی‌تا، ص۱۷۸).

ارش از نظر اصطلاح؛ یعنی «پرداخت تفاوت قیمت ما بین صحیح و معیوب از یک چیز است که با نسبت‌سنجی میان قیمت صحیح و معیوب، مقدار آن از ثمن کسر می‌شود» (مرکز المعجم الفقهی، بی‌تا، ص۱۸؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص۱۰۰).

«شیخ انصاری» ارش را این‌گونه تعریف کرده است: «ارش در لغت به معنای دیه جراحات می‌باشد و در کلام فقها بر مالی اطلاق می‌شود که بدل از نقص در مال یا بدن می‌باشد و در شریعت مقدار و میزان معینی برای آن مشخص نشده است» (مصطفوی، ۱۳۲۳، ص ۹۲).

ظاهراً مراد از این‌که گفتند ارش همان دیه جراحات است، منظور از جراحت معنای عامی است که شامل قطع عضو و یا حتی سلب منافع می‌شود؛ زیرا در غیر این صورت، اگر منظور از جراحت همان معنای بدوی باشد، مصطلح فقها با لغت تفاوت پیدا می‌کند؛ چرا که فقها ارش را بر دیه جنایت مادون نفس اطلاق کرده‌اند، حال تفاوتی نمی‌کند این جراحت به صورت قطع عضو یا سلب منافع باشد (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۴۱).

نکته قابل تأمل دیگر آن‌که در کتب لغت و کتاب‌های فقهی بیان شد، ارش به معنای دیه جنایات است، اما باید توجه داشت که تعریف حقوقی و قانونی ارش بی ارتباط با مفهوم لغوی آن نیست و شاید بتوان گفت ارش همان خسارت یا تفاوت قیمت عضو سالم و معیوب می‌باشد که نوع و مقدار آن در شریعت مشخص نشده است و از جهاتی با دیه مشابهت دارد و از جهات دیگری با دیه اختلاف دارد. به عبارت دیگر، در اصطلاح فقه، معنایی غیر از معنای لغوی مد نظر نیست و ارش به همان معنای لغوی، مصطلح شده است؛ البته در کتب فقه قیدی به آن اضافه شده است و آن همان غیر مقدر شرعی می‌باشد و این در صورتی است که معنای لغوی

ارش را مطلق قیمت جنایت بدانیم.

برخی با استناد به این‌که برخی کلمات لغویین مبنی بر این‌که «**والارش الدیة**»[۱] یا «**الارش دیة الجراحة**» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۶، ص۲۸۴) یا با استناد به کلام «جوهری» که گفت: «**الارش دیة الجراحات**» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۹۹۵)، چنین برداشت کرده‌اند که ارش عبارت است از دیه جراحات؛ حال میزان این دیه یا در شرع مشخص شده یا تعیین نشده است. در ادامه، نویسنده به تعریفی از «ابن منظور» استناد می‌کند و می‌گوید: «**و الارش من الجراحات ما لیس له قدر معلوم و قیل هی دیة الجراحة**» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج۶، ص۲۶۳)؛ ارش از جراحات، چیزهایی است که دارای مقدار معلوم و معین دیه نمی‌باشد و گفته شده است مراد از ارش همان دیه جراحت می‌باشد و این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که سخن ابن منظور در تعریف از دیه صحیح نیست و حق با خلیل و جوهری و دیگران است که ارش را به معنای دیه جراحت می‌دانند؛ در حالی که این دیه جراحت اعم از آن است که در شرع مشخص شده باشد یا میزان آن تعیین نشده باشد (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۴۱).

اما ظاهراً این برداشت نیازمند تأمل بیشتری است و این‌گونه می‌توان میان این دو دیدگاه لغویین جمع کرد که ابن منظور معنای دقیق و جامع‌تری از «ارش» را بیان کرده است، بر خلاف خلیل و جوهری که معنای عامی از ارش را بیان کردند؛ افزون بر آن‌که دیدگاه ابن منظور به دیدگاه فقها نزدیک‌تر است تا دیدگاه دیگران که مرادشان از ارش معنای عام باشد.

اکثر فقهای شیعه ارش را به معنای دیه جنایت بر مادون نفس که مقدار آن در شریعت مشخص نشده است، تعریف کرده‌اند. به همین جهت، در کلمات فقهای شیعه خصوصاً از زمان «محقق حلی» به بعد هر جا ارش بکار رفته باشد، مراد از آن دیه جنایت غیر معین شرعی است، مگر آن‌که قرینه‌ای خاص در میان باشد

۱. نویسنده مجموعه مقالات جناب آقای حاجی ده آبادی این مطلب را با استناد به مطلب فراهیدی بیان کرده است؛ حال آن‌که فراهیدی در کتاب «العین» تنها بیان کرد:«الارش دیة الجراحة» و سخنی از این‌که «الارش دیة» آن‌گونه که نویسنده ادعا کرده است، به میان نیاورده و منشای این مطلب یا اختلاف نسخه می‌باشد یا ناشی از سهو قلم حاجی ده آبادی است.

(محقق حلی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱۰۳۰؛ مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۸۳؛ خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴۲، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۴۱۰ق، ص۹۷؛ روحانی، بی‌تا، ص۱۰۲؛ خراسانی، بی‌تا، ج۳، ص ۵۵۰؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ص۱۹۴). اما در منابع روایی، ارش به معنای دیه مقدّر و غیر مقدّر استعمال شده است. مثلاً در روایتی که بزرگانی چون «کلینی» (۳۲۹ق)، «صدوق» (۳۸۱ق)، «شیخ طوسی» (۴۶۰ق)، «ابن ابی جمهور» (۸۸۰ق) نقل کرده‌اند، بیان شده است که: امام صادق علیه السلام فرمود: «امیر المؤمنین این‌گونه قضاوت کرد و درباره سیلی که جای آن در صورت سیاه شود، حکم کرد که دیه آن شش دینار است و اگر سیاه نشد و سبز شود، ارش آن سه دینار است و اگر سرخ شود و سبز نگردد، ارش آن یک دینار و نیم است (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص۳۳۳؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج۱۰، ص۲۷۷ و۲۹۴؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۶۴۶).

در این روایت قابل اعتماد[1] که توسط بزرگان فقهای شیعه مورد استناد قرار

---

۱. برخی از فقها ضمن استناد به روایت فوق آن را معتبره (عبدالعلی سبزواری، *مهذّب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، ج۲۹، ص۳۰۳، موثقه، محمد صادق روحانی، *فقه الصادق*، ج۲۶، ص۳۴۱، موثقه همانند صحیحه، علی طباطبایی، *ریاض المسائل*، ج۱۶، ص ۵۲۶؛ حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج۴۳، ص۳۴۷؛ احمد خوانساری، *جامع المدارک*، ج۶، ص۲۷۱ یا صحیحه می‌دانند، احمد اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ج۱۴، ص۴۵۹؛ میرزا جواد تبریزی، *تنقیح مبانی الاحکام(الدیات)*، ص۲۹۶) و ظاهراً علت این نوع اختلاف در تعبیر از روایت، بخاطر وجود «ابراهیم بن هاشم» در سند روایت می‌باشد؛ چرا که در کتب رجالی نام او ذکر شده است، اما در مورد او در کتب رجالی اولیه توثیق و مطلبی بیان نشده است(احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة (رجال النجاشی)*، ص۱۶؛ محمد طوسی، *رجال الطوسی*، ص۳۵۳؛ همو، *الفهرست*، ص۳۶؛ محمدعلی ابن شهر آشوب، *معالم العلماء*، ص۴۰) و به همین جهت علامه حلی(۷۲۶ق) و دیگران در مورد ابراهیم بن هاشم تصریح دارند:

«ولم اقف لاحد من أصحابنا علی قول فی القدح فیه، ولا علی تعدیله بالتنصیص، والروایات عنه کثیرة، والأرجح قبول قوله» (حسن بن یوسف حلی، *خلاصة الاقوال*، ص۴۹؛ مصطفی تفرشی، *نقد الرجال*، ج۱، ص۹۵؛ محمد اردبیلی، *جامع الرواة*، ج۱، ص۳۸) و هیچ قول و گفتاری از اصحابمان را که در آن ابراهیم بن هاشم قدح شده باشد یا بر تعدیل او تصریح شده باشد را نیافتم. روایاتی که از او نقل شده فراوان است و ارجح آن است که روایات او قبول شود.

البته در میان معاصرین، برخی تصریح دارند: «بنا بر آنچه علامه مامقانی و جماعتی از محققین نقل کرده‌اند، ثقه و جلیل می‌باشد. از جمله آنها می‌توان به علامه طباطبایی، محقق داماد و اردبیلی و مجلسی پدر و پسر و پدر شیخ بهایی و دیگران اشاره کرد. «ابن طاووس» هم در کتاب «فلاح السائل» بعد از آنکه روایتی را که در سند آن ابراهیم بن هاشم وجود دارد را نقل می‌کند، تصریح دارد: «و رجال سند این روایت به اتفاق، جزء ثقات هستند (علی نمازی، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، ج۱، ص۲۲۲).

گرفته (محمد بن علی(شیخ صدوق)، ۱۴۱۵ق، ص۵۲۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج۹، ص۴۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۱۶، ص۷۰۶) لفظ «ارش» برای دیه معیّن بکار گرفته شده است و این گویای آن است که «ارش»، تنها مخصوص غیر مقدّر در شریعت نیست، بلکه ممکن است در شریعت ارش معیّن شده باشد.

برخی در مورد این روایت اشکالی مطرح کردند که از لفظ «قضی امیرالمؤمنین» استفاده شده و این قضاوت بیانگر حکم حکومتی است. از همین رو، در واقع ارش همان دیه غیر معیّن است که در این روایت حضرت علی‌علیه‌السلام از باب حکومت مقدار آن را مشخص نمودند.

اما ظاهراً اشکال مذکور وارد نیست؛ زیرا وقتی به مواردی که در گفتار حضرت علی‌علیه‌السلام از لفظ «قضی» استفاده شده، مراجعه می‌شود، چنین استنباط می‌شود که حضرت علی‌علیه‌السلام در این گونه موارد درصدد بیان حکم شرعی بودند، نه این‌که حکم حکومتی را بیان کنند (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۴۳).

افزون بر روایت فوق، احادیث دیگری نیز از اهل بیت وارد شده است که در آن ضمن بیان میزان و مقدار دیه، از لفظ ارش استفاده شده است.[۱]

معنا و مفهوم حکومت

عنوان حکومت در برخی کتب فقهی همراه ارش و مترادف آن بکار رفته است و گاهی به معنای حکم قاضی به پرداخت مبلغی بابت خسارت وارده با مصالحه طرفین و یا با نظر خود برای حل قضیه استعمال شده است. بنابراین، می‌توان در تعریف حکومت گفت: «حکومت یعنی رفع حکم در هر موردی که ضرر از آن

---

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ ابْنِ رِئَابٍ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ: سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ‌علیه‌السلام بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنِ الْجَفْرِ فَقَالَ: «هُوَ جِلْدُ ثَوْرٍ مَمْلُوءٌ عِلْماً قَالَ لَهُ فَالْجَامِعَةُ قَالَ تِلْكَ صَحِيفَةٌ طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فِي عَرْضِ الْأَدِيمِ مِثْلُ فَخِذِ الْفَالِجِ فِيهَا كُلُّ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ ولَيْسَ مِنْ قَضِيَّةٍ إِلَّا وهِيَ فِيهَا حَتَّى أَرْشُ الْخَدْشِ» (محمدبن حسن الصفار، *بصائر الدرجات*، ص۱۶۲؛ محمدبن یعقوب کلینی، *کافی*، ج۱، ص۲۴۱؛ محمدبن علی (شیخ صدوق)؛ *من لا یحضره الفقیه*، ج۴، ص۴۱۹). در این روایت نیز به صراحت بیان شد در کتاب جامعه یا مصحف فاطمه‌علیهاالسلام حتی دیه و میزان ارش خدش بیان شده است. از همین رو، صاحب جواهر ذیل این روایت تصریح دارند: «مقتضای این روایت آن است که [مقدار و میزان دیه] هر چیزی مشخص شده، ولی به دست ما نرسیده است(محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج۴۳، ص۱۶۸).

نشأت می‌گیرد» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۲۳۷)؛ بدین معنا که اگر خسارت یا جنایتی نسبت به فردی روا داشته شد، حکومت دفع ضرر و جبران خسارت می‌کند.

«فاضل هندی» تصریح می‌کند: «معنای حکومت و ارش یکی است» (فاضل هندی، ۱۴۲۲ق، ج۱۱، ص۴۴۴).

در روایات نیز گاهی لفظ حکومت به معنای حکم کردن مورد استفاده قرار گرفته است؛ همان‌گونه که در حدیث ذیل به این معنا استعمال شده است. در روایت «ظریف بن ناصح» نقل شده که او از امام صادق علیه‌السلام سؤال کرد چرا حضرت علی علیه‌السلام دیه لب بالا را نصف دیه کامل و دیه لب پایین را دو سوم دیه کامل قرار داد؟ امام در پاسخ فرمود این بخاطر آن است که لب پایین با کمک دندان‌ها آب و غذا را در دهان نگه می‌دارد و از خارج‌شدن آن جلوگیری می‌کند. به همین جهت، حضرت علی علیه‌السلام در حکمی که دادند، دیه آن را بیشتر از لب بالا قرار دادند.[1] در این روایت، لفظ و واژه «حکومته» به معنای مصدری خودش(حکم‌کردن) بکار رفته است؛ هرچند نتیجه حکم‌کردن، بیان همان دیه معین می‌باشد (روزبهانی، ۱۳۹۴، ص۸۵).

در کتب فقهی، لفظ حکومت و ارش به یک معنا استعمال شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۹۱ و ۱۹۴؛ فاضل هندی، ۱۴۲۲ق، ج۱۱، ص۴۴۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص۶۲۲؛ شهید ثانی،۱۴۱۸ق، ج۱۵، ص۴۶۶؛ حلی، ۱۴۲۱ق، ص۳۶۲؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۶۷۲).

تعریف جنایات

جنایت از ماده جنی و به معنای این است که شخصی جنایتی را در حق خود یا قومش انجام دهد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۶، ص۱۸۴). لفظ جنایت واژه‌ای عربی و هم به معنای مصدری(خطاکردن) کاربرد دارد و هم به معنای اسم مصدر(خطا)

۱. وفِي رِوَايَةِ ظَرِيفِ بْنِ نَاصِحٍ، قَالَ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: «بَلَغَنَا أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام فَضَّلَهَا لأَنَّهَا تُمْسِكُ الطَّعَامَ مَعَ الأَسْنَانِ فَلِذَلِكَ فَضَّلَهَا فِي حُكُومَتِهِ» (محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۷، ص۳۳۲؛ محمدبن علی (شیخ صدوق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج۴، ص۸۲؛ محمد طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج۱۰، ص۲۹۹).

مورد استعمال قرار گرفته است (زراعت، ۱۳۷۸، ج۱، ص۲۵۵). جنایت در لغت به معنای گناه و جرمی است که فرد با انجام‌دادن آن موجب عقاب و قصاص می‌شود و به معنای«رساندن امر مکروه به غیر مستحق آن می‌باشد». اما از نظر شریعت، جنایت به معنای رساندن درد و ناراحتی به تمام یا جزئی از بدن انسان می‌باشد. اگر جنایت به تمام بدن باشد، به جنایت نفس معروف است و اگر جنایت به جزئی از بدن وارد شده باشد را جنایت طرف گفته می‌شود (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۹۱؛ جواهری، بی‌تا، ج۴، ص۲۸۸ـ۲۸۷). در لسان فقها، جنایت به جرح و قطع نیز اطلاق شده است (جواهری، بی‌تا، ج۴، ص۲۸۸). در مباحث فقهی - قضایی جنایت یا عمدی است یا شبه عمد و یا این‌که جنایت خطایی می‌باشد (صدر، ۱۴۲۷ق، ج۹، ص۲۶۰).

این لفظ در اصطلاحات حقوق جزا نیز بکار برده می‌شود و در واقع یکی از اقسام چهارگانه جرم به حساب می‌آید و مجازات آن اعدام یا حبس ابد یا حبس موقت با اعمال شاقه یا حبس مجرد یا تبعید یا محرومیت از حقوق اجتماعی می‌باشد (دهخدا ۱۳۷۷، ذیل واژه جنایت). ماده ۱۸۱ قانون آیین دادرسی کیفری، جرایم را به سه درجه تقسیم کرده است(جنایت، جُنحه و خلاف) (فاروقی، ۱۹۹۱، ج۱، ص۱۶۶). سپس در تعریف جنایت در ماده ۱۸۱ قانون آیین دادرسی کیفری بیان شده است:

جنایت عبارت از جرمی است که جزای آن ترهیبی و ترذیلی با هم است یا فقط ترذیلی است.

مجازات ترهیبی یا ترذیلی به مجازاتی گفته می‌شود که توأم با رنج و اخافه بوده و بر جسم و یا جان یا آزادی مجرم تحمیل می‌شود. اما از نظر فقهی برخی از فقها جنایت را به جرم‌هایی اطلاق می‌کنند که بر نفس یا عضو انسان وارد می‌شود و بر همین اساس، مباحث حدود و دیات و قصاص را با نام مبحث جنایات در کتاب‌های خود آورده‌اند. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تقسیم‌بندی جدیدی بر اساس حقوق اسلام شکل گرفت (فاروقی، ۱۹۹۱م، ج۱، ص۱۶۶؛ زراعت، ۱۳۷۸، ج۱، ص۲۵۵). در ماده ۱۲ از قانون مجازات اسلامی تصریح شد: «مجازات‌های

مقرر در این قانون پنج قسم است: ۱. حدود؛ ۲. قصاص؛ ۳. دیات؛ ۴. تعزیرات و ۵. مجازات‌های بازدارنده».[۱]

در اصطلاح علم حقوق، به‌ویژه در حقوق برخی کشورهای عربی و حقوق ایران پیش از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ ش)، جنایت مفهومی متفاوت با منابع فقهی دارد و در واقع نوعی جرم به شمار می‌رود؛ زیرا جنایت به جرائمی گفته می‌شود که برای جامعه بسیار خطرناک است و مجازاتی سنگین؛ مانند قتل و حبس ابد در پی دارد. این مفهوم از جنایت در برابر جُنْحه (جرائم سبک‌تر) و خلاف (جرائم بسیار سبک) بکار برده می‌شود (عوده، بی‌تا، ج۱، ص۶۸ـ۶۷؛ صانعی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۳۴۰ـ۳۳۸). در قوانین و حقوق فعلی ایران، با توجه به این‌که قانون‌گذار تقسیم‌بندی مذکور را رها کرده است، جنایت به همان معنای فقهی بکار می‌رود. در جنایات عمدی، مسؤولیت جنایی برعهده شخص جانی است و فرد دیگری مسؤول آن نیست (نوربها، ۱۳۸۲، ج ۱، ص۵۳ ـ ۵۲).

دیه

از نظر لغت اصل دیه «ودی» بود که واو از اول این کلمه حذف شد؛ همان‌گونه که «شیة» از «الوشی» می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۸، ص۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج۱۵، ص۳۸۳). باید توجه داشت که «هاء» در کلمه دیه عوض واوی بود که از کلمه ودی حذف شد. هنگامی که گفته می‌شود: «**وَدَیتُ القتیلَ اَدیه دیةً**» (جواهری، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۲۵۲۱)؛ یعنی خون‌بهای کشته را دادم در حدیث قسامه بیان کرد: «**فؤداه من ابل الصدقة**» (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج۵، ص۱۶۹)؛ او دیه کشته را از شترها پرداخت کرد و از همین معناست، وقتی گفته می‌شود: «**ان احبوا قادوا و ان احبوا وادوا**» (همان)؛ اگر خواستند قصاص می‌کنند و اگر خواستند دیه می‌دهند و می‌گیرند.

بنابراین، دیه به معنای حق القتل می‌باشد که جمع آن دیات است. هنگامی که گفته می‌شود: «**ودی القاتل القتیل بدیة دمه**» که ولی جانی مالی را بخاطر خیانتی

۱. *قانون مجازات‌های اسلامی*، ماده ۱۲.

که جانی بر مجنی علیه وارد کرده است پرداخت نماید (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۴۳۳).

فقهای مذاهب اسلامی در واقع نخستین طبقه‌ای هستند که دیه را تعریف کردند، ولی تعاریف آنها از دیه متفاوت است؛ زیرا هر کدام با توجه به وابستگی به مذهب خاصی، در چارچوب همان مذهب تعریفی را ارائه داده‌اند. فقهای حنفی در تعریف دیه گفته‌اند: «دیه نام مالی است که عوض نفس یا جان پرداخته می‌شود و ارش نام مالی است که به سبب جنایت بر اعضا واجب می‌شود» (زین الدین ابن ابراهیم، بی تا، ج ۶، ص ۱۲۶).

فقهای شافعی در تعریف دیه گفتند: «دیه مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا بر اعضا واجب می‌شود». (شربینی، بی‌تا، ج۲، ص۵۳؛ هیتمی، ۱۳۵۷ق، ج۸، ص۴۵۵).

فقهای حنبلی گفته‌اند: «دیه مالی است که به سبب جنایتی به مجنی علیه یا ولی او پرداخت می‌شود» (بهوتی، ۱۴۰۲، ج۴، ص۲).

فقهای اباضیه از خوارج بیان کردند: «دیه عبارت است از آنچه در مقابل جنایت بر نفس واجب می‌شود» (اطفیش و محمد بن یوسف، بی‌تا).

اما فقهای مالکی تعریفی از دیه ارائه نداده‌اند (احمد ادریس، ۱۳۷۲، ص۲۶).

همان‌گونه که ملاحظه شد، این تعاریف به هم نزدیک هستند و تنها اختلافی که ممکن است میان آنها مشاهده شود، در تفاوت دیه نفس با دیه اعضا است.

صاحب جواهر ضمن بیان ریشه لفظ دیه و بیان معنای لغوی آن در تعریف دیه بیان می‌کند: «منظور از دیه، مالی است که به‌خاطر جنایت بر نفس یا بر اعضای انسان حر واجب می‌شود؛ حال تفاوتی نمی‌کند میزان و مقدار آن مشخص باشد یا نباشد؛ هرچند دیه معین را اصطلاحاً دیه و دیه غیر معین را ارش و حکومت می‌نامند» (نجفی، ۱۳۶۶، ج۴۳، ص۲).

تعاریفی که بیان شد، دیه را به معنای مال دانسته و بر خسارت‌بودن آن تأکید دارند. حال که معنای دیه(مقدره یا غیر مقدره) مشخص شد، باید مشخص شود آیا دیه مجازات (کیفر) است یا خسارت(غرامت) می‌باشد؟ در این مورد چهار

دیدگاه و نظریه مطرح شده است که بیان می‌گردد.

ماهیت قاعده ارش

بحث از ماهیت قاعده ارش، از این جهت دارای اهمیت است که در این زمینه دو احتمال وجود دارد و هر کدام در بحث شیوه تعیین و مقام محاسبه‌کننده ارش، دارای اثر است. بسیاری از فقها با بیان این عبارت برای ارش «**کل ما لا تقدیر له شرعاً ففیه الارش**» (محقق حلی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱۰۱۹؛ شهید اول، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۵۲۳) و عباراتی شبیه این، ناخواسته به این باور رسیدند که دیه برخی جنایات در شریعت بیان نشده است و تنها میزان ارش آن معین می‌گردد؛ این در حالی است که در شریعت اسلامی و آنچه از ادله مستفاد می‌شود، آن است که دیه تمام جنایات در شرع مشخص شده و واقعیت این است که برخی از این احکام به دست ما نرسیده است و از آنجا که نباید حق کسی ضایع گردد، به‌وسیله ارش می‌توان جبران جنایت وارده را کرد. از جمله این روایات می‌توان به روایت جامعه اشاره کرد که در آن امام صادق‌علیه‌السلام تصریح کردند: «... در جامعه تمام حلال و حرام‌ها و هر چیزی که انسان به آن احتیاج داشته باشد، حتی ارش خدش وجود دارد» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص۱۶۳؛کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۲۴۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۴۱۹).

یا روایت دیگری که از امام صادق‌علیه‌السلام نقل شده می‌فرماید: «هیچ چیزی [حکمی] وجود ندارد، مگر آن‌که در کتاب و سنت در مورد آن مطلب بیان شده است» (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۵۹).

آنچه از این روایات و دیگر روایات مشابه آن بدست می‌آید، این است که هر حکم شرعی که مورد نیاز مردم باشد، توسط اهل بیت پیامبر بیان شده است. از همین رو، نبودن آن حکم در زمان حاضر به معنای این نیست که از ابتدا حکمی صادر نشده است، بلکه ممکن است حکم بیان شده باشد، ولی بدست ما نرسیده باشد.

باید توجه داشت میان عبارت«نرسیدن دیه برخی جنایات» با عبارت «تعیین

نشدن دیه برخی جنایات» تفاوت وجود دارد. بنا بر آنچه که فقها بدان قائل شده‌اند:«تعیین نشدن دیه برخی جنایات»، این جنایات دارای حکم اولیه نیستند و به‌وسیله ارش حکم اولیه برای آنها بیان می‌شود و گویا شرع، این‌گونه بیان کرده است: «دیه هر جنایتی را که من تعیین نکرده‌ام با ارش تعیین می‌گردد»، اما ظاهراً ماهیت قاعده ارش چنین است که حکم این قاعده، حکم واقعی اولیه نیست، بلکه شبیه حکم ظاهری است؛ همانند **احکام اصالة الطهارة و اصالة البرائة** و همان‌گونه که این دو اصل و مانند آن در موطن شک جعل شده‌اند و معنایش این است که «چیزی را که نمی‌دانید دارای طهارت است یا نجس می‌باشد را پاک بشمار آرید». قاعده ارش نیز در موطن شک جعل شده است و گویا مفاد آن چنین است: «در جنایتی که نمی‌دانید دیه معین شرعی آن چقدر است، دادن ارش لازم می‌باشد». اصل «هدر نرفتن حق مجنی علیه» حکم واقعی است، اما این مطلب که«راه هدر نرفتن جنایتی که دیه شرعی آن معلوم نیست، تعیین ارش می‌باشد»، حکم ظاهری است. این مطلب با آنچه مرحوم «خوانساری» بیان کرده است، روشن‌تر می‌شود. وی در مورد ارش، احتمال عدم ارش را داده است و بر این باور است که اگر کسی خدمت امام می‌رسید و حکم این جنایتی را که الآن دیه آن مشخص نیست، سؤال می‌کرد، امام پاسخ او را می‌داد و مقدار دیه را مشخص می‌کرد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۲۱۶). از همین رو، معنا و ماهیت قاعده ارش را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «در جنایتی که نمی‌دانیم دیه معین شرعی آنها چقدر است، ارش لازم می‌آید».

ایشان به صراحت بیان کردند که اگر مورد از جمله مواردی بود که«لا نص فیه» و غیر موارد دیات منصوصه نصی نبود و از طرف شارع حکم صادر نشده بود، در این گونه موارد باید ارش پرداخت شود. لذا بیان کردند: «ارش، دیه غیر مقدر است که میزان آن در شرع تعیین نشده و دادگاه با لحاظ نوع و کیفیت جنایت و تأثیر آن بر سلامت مجنی علیه و میزان خسارت وارده با درنظرگرفتن دیه مقدر و با جلب نظر کارشناس، میزان آن را تعیین می‌کند...» (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۴۷۰ـ ۴۶۹).

در هر صورت، ظاهر مسأله این است که برخی از جنایات دارای تحدید شرعی نیستند و لذا به حکومت و ارش احاله شده‌اند و این شیوه به عنوان مکانیزم عامی که در هر زمان قابلیت پاسخ‌گویی را دارد، جواب می‌دهد.

مستندات قاعده ارش

فقهای امامیه برای اثبات قاعده ارش، ادله‌ای اقامه کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

روایات

اولین مستند فقها در این زمینه وجود برخی روایات است که در اینجا به سه روایت اشاره می‌شود:

حدیث «لا یبطل»

ابی عبیده از امام باقر علیه السلام در مورد حکم نابینایی که چشم انسان سالمی را در آورده است پرسیدم، آن حضرت در پاسخ فرمود: «جنایت عمدی کور؛ همانند جنایت خطایی است و برای این جنایت دیه در مال جانی لازم می‌شود و اگر مالی نداشت، بر امام دیه‌دادن از طرف جانی لازم است و حق مسلمان باطل نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص۳۰۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۱۱۴).

کیفیت استدلال به این موثقه (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج۱۴، ص۳۶۴؛ نجفی، ۱۳۶۶، ج۴۳، ص۴۴۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۹، ص۳۴۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ص۳۱۴؛ روحانی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۶۷) چنین است: هر چند این روایت درباره جنایت بر چشم است که دیه معین دارد، اما علتی که برای این حکم و ذیل روایت آمده است: «**لا یبطل حق مسلم**» چنین اقتضا می‌کند که حتی موردی که در شریعت و قانون دیه معین شرعی برای آن مشخص نشده است، حق کسی باطل نشود و به مجنی علیه متناسب با جنایت صورت‌گرفته دیه پرداخت شود. بر این اساس، قاعده ارش از مصادیق قاعده «**لا یبطل دم مسلم و لا یبطل حق مسلم**» به‌شمار می‌رود.

حدیث «ارش الخدش»

امام صادق علیه السلام خطاب به ابو بصیر گفت: «ای ابا محمد! جامعه نزد ماست... در جامعه تمام حلال و حرام‌ها و هر چیزی که انسان به آن احتیاج داشته باشد، حتی ارش خدش وجود دارد» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص۱۶۳؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۲۴۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۴۱۹).

یا در روایت دیگری امام صادق علیه السلام فرمود: «هیچ چیزی [حکمی] وجود ندارد، مگر آن‌که در کتاب و سنت در مورد آن مطلب بیان شده است» (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۵۹).

کیفیت استدلال به این روایات این است که هر چیزی که مردم به آن نیاز داشته باشند و از جمله آنها دیات و ارش می‌باشد، در کتاب و سنت بیان شده است و شاید بتوان این استفاده را از روایات فوق خصوصاً روایت اول کرد که هر جنایتی موجب ضمان است و دیه آن در شرع تعیین شده است؛ هرچند بخشی از دیات معین به دست ما رسیده است و بخش دیگر به دست ما نرسیده است، اما آن بخشی که به دست ما نرسیده، هدر و باطل نمی‌شود و مقدار آن را باید با ارش تعیین نمود (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۵۳). از همین رو، صاحب جواهر تصریح می‌کند: «مقتضای [روایت جامعه] این است که در هر چیزی مقدار و میزان آن مشخص شده است، ولی آنها به دست ما نرسیده است» (نجفی، ۱۳۶۶، ج۴۳، ص۱۶۸؛ مرکز المعجم الفقهی، بی‌تا، ص۹۸۲).

روایات ارش

برای بیان مشروعیت ارش می‌توان از روایاتی که در آنها لفظ ارش به معنای دیه غیر معین بکار رفته است، استفاده نمود. از جمله این روایات، همان مرسله «جمیل بن دراج» است (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۵۴؛ مجلسی، بی‌تا، ج۱۰، ص۴۰۰)[۱] جمیل از امام معصوم راجع به مردی که دستش شکسته، سپس بهبودی یافته است، سؤال می‌کند، آن حضرت در جواب می‌فرماید: «جانی قصاص

۱. مرحوم مجلسی از این روایت به صحیحه تعبیر کرده است.

نمی‌شود، ولی باید ارش بپردازد... . سپس از جمیل سؤال شد مقدار ارش در [شکستن] دندان کودک و دست چیست؟ پاسخ داد مقدار اندکی است و میزان ارش در این زمینه روایت نشده است» (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص۳۲۱ـ۳۲۰؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۱۳۵؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج۱۰، ص۲۶۰).

قاعده ضمان به اتلاف

قاعده اتلاف یا ضمان به اتلاف، یکی از قواعد مسلم و مورد اتفاق مسلمانان است که مستند این قاعده برخی از آیات و روایات می‌باشد، از جمله آیه ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (بقره(۲): ۱۹۴)؛ هر کس به شما تجاوز کرد، پس بر او به مانند آنچه بر شما تجاوز کرده است تجاوز کنید. این قاعده مختص به امور جنایات و دیات نیست، بلکه شامل امور مالی نیز می‌شود و اگر کسی مالی را از میان برد، باید جبران خسارت کند. اگر کسی مالی را از میان ببرد، این کار از مصادیق تجاوز و تعدی محسوب می‌شود، اگر به کسی خسارت بدنی و جسمی نیز وارد کرد، باید جبران خسارت کند. استدلال به قاعده ضمان به اتلاف در بحث ارش، در واقع در راستای استدلال به احادیث عدم بطلان خون و حق مسلمانان است (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۵۴).

اجماع

از جمله ادله، اجماع فقها بر این مطلب می‌باشد و برخی از فقها در کنار ادله یادشده از اجماع به عنوان دلیل مشروعیت این قاعده نام برده‌اند و حتی برخی آن را مهم‌ترین دلیل این قاعده لحاظ کرده‌اند. در کتب فقهی، بحث مستندات قاعده ارش به صورت مبسوط مطرح نشده است و آنچه در میان کتب فقها بیشتر محل بحث است، روش محاسبه و تعیین ارش می‌باشد. از همین رو، به نظر می‌رسد قاعده ارش از مسلمات فقه شیعه و اهل سنت می‌باشد (همان، ص۱۵۵). لذا صاحب جواهر تصریح دارد: «در کتاب قصاص بیان شد هر چیزی که میزان و مقدار آن در شریعت مشخص نشده باید ارش که به نام حکومت نیز خوانده

می‌شود پرداخت شود... و این مطلب اجماعی است و شامل هر دو قسم اجماع نیز می‌گردد» (نجفی، ۱۳۶۶، ج۴۳، ص۱۶۸).

مرجع تعیین و محاسبه ارش

حاکم، پس از جلب نظر دو نفر عادل

هر جنایتی که شریعت در مورد آن میزان و مقدار معینی تعیین نکرده است، باید ارش پرداخت شود... و تعیین ارش توسط حاکم مشخص می‌شود و حاکم نیز بعد از رجوع به دو نفر عادل کارشناس، میزان ارش را مشخص می‌کند (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۲۱۲). دلیلی که به آن استناد کرده‌اند صحیحه ابن مغیره (مجلسی، بی‌تا، ج۱۰، ص۳۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج۱۴، ص۳۲۶) از امام صادق علیه‌السلام است که فرمود: «اگر دست قطع شود، دیه آن پنجاه شتر است و اگر جنایت به صورت جراحت بود، دو نفر عادل به آن حکم می‌کنند...» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۱۳۰؛ حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۹، ص۳۰۲).

برخی از فقها ضمن استناد به این روایت تصریح دارند: «این صحیحه در صدد تعیین دیه در جراحاتی است که به صورت قطع‌کردن نباشد و تعیین مقدار ارش به حکم صاحبان عدل از مسلمین می‌باشند؛ بدین معنا که حاکم در تعیین دیه با کمک‌گرفتن از شهادت آنها دیه را تعیین می‌کند (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۲۶۸؛ روحانی، ۱۴۱۴ق، ج۲۶، ص۲۳۶).

ظاهراً استناد آیت‌الله خویی به این روایت برای بیان شیوه تعیین و محاسبه ارش است(رجوع به حاکم اسلامی و افراد عادل از جامعه اسلامی)، نه اصل قاعده ارش؛ هرچند از این صحیحه می‌توان اصل قاعده ارش را نیز استخراج و استفاده کرد (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۵۴ـ۱۵۳).

قانون‌گذار برآورد میزان ارش را بر عهده قاضی دادگاه گذاشته است و دادرس وظیفه دارد با توجه به حدود صدمه و رنجی که بر مجنی علیه وارد شده، مبلغ ارش را تعیین کند. این امر در موارد متعددی از قانون مجازات اسلامی منعکس

شده است.[۱] مثلاً در ماده ۴۰۴ قانون مجازات اسلامی در مورد دندان‌های اضافی به هر نامی که باشند و به هر طرز که روییده باشند، تصریح دارد: «اینها دیه ندارند، اما اگر در کندن آنها نقصی حاصل شود، تعیین مقدار ارش آن با قاضی است، اما اگر هیچ نقصی حاصل نشد ارش نخواهد داشت، ولی تا ۷۴ ضربه شلاق به نظر قاضی می‌توان فرد را محکوم کرد» (زراعت، ۱۳۷۸، ج۲، ص۱۳۱). هم‌چنین در ماده‌های۴۰۸، ۴۱۳، ۴۱۷ و ۴۹۵ به این مطلب که تعیین مقدار ارش بدست قاضی است، تصریح شده است.

برخی دیگر در تأیید همین مطلب تصریح دارند: «**و تعيين الأرش بنظر الحاكم الشرعي بعد رجوعه في ذلك إلى ذوي عدل من المؤمنين**» (مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۲۸۳).

تعیین ارش با نظر حاکم شرعی است؛ البته در اینجا قیدی بیان کرده و آن این‌که حاکم باید بعد از مراجعه به ذوی العدل نظر خود را در مورد ارش بیان کند.

طرفین دعوا

یکی دیگر از راه‌های بدست‌آوردن شیوه محاسبه ارش، صلح و تراضی میان جانی و مجنی علیه می‌باشد. آیت‌الله خوانساری در تبیین این دیدگاه و ذیل بحث روییدن موی سر، مطالبی را بیان کردند و با نقد دیدگاه عبدانگاری در بدست‌آوردن قیمت صحیح و معیب عبدی که موهای سرش کنده شده است (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۲۱۶)، ذیل دیه دندان‌ها و در مورد دندان‌های زائد و این‌که در روایت «حکم بن عتیبه» که دیه دندان‌ها در آن بیان شده، دیه دندان‌های زائد بیان نشده است، در اینجا باید بخاطر ازبین‌بردن دندان زائد ارش پرداخت شود و در ادامه تصریح دارند: «**نعم سبق الاشكال في الحكومة لعدم دليل عليها بنحو الكلية، وإن ذكر في بعض الأخبار في بعض الموارد، إلا أن يكون إجماع في البين، فلابد من الصلح والتراضي**» (همان، ص۲۳۲).

---

۱. *حقوق جزای خصوصی*(۱)، ص۲۵۴.

از منظر مرحوم خوانساری در مواردی که دیه معین نشده باشد، احتمال عدم ارش وجود دارد؛ چرا که اگر از امام سؤال می‌شد دیه در این مورد چیست، حضرت مقدار دیه را مشخص می‌کرد و در پاسخ آن حضرت ارش به معنای تفاوت میان سالم و معیوب نبود. از جمله مواردی که فقها برای آن ارش بیان کردند، بریدن آلت مقطوع الحشفة می‌باشد. حال اگر از امام سؤال می‌شد کسی که این کار را انجام داده، چه میزان دیه پرداخت کند، امام به صورت صریح میزان و مقدار دیه را مشخص می‌کرد و نمی‌گفت بروید و بعد از بدست‌آوردن تفاوت قیمت کامل و ناقص، میزان ارش را مشخص کنید.

نکته دیگر آن‌که در روایات از جمله «صحیحه ابو بصیر» و «عبدالله بن سنان»، شیوه خاصی برای تعیین ارش معین نشده است. از همین رو، چون در این موارد دیه تعیین نشده، طبیعتاً قاعده ارش نیز ثابت نیست و باید با صلح و تراضی، میان طرفین دعوا را پایان داد.

اما این شیوه قابل تأمل است؛ زیرا امکان صلح در بسیاری از موارد وجود ندارد؛ گرچه ممکن است طرفین دعوا به اجبار تن به صلح بدهند. بنابراین، طبق این شیوه صلح قهری هم تجویز می‌شود، ولی باید توجه داشت صلح قهری در موارد استثنایی کاربرد دارد، نه این‌که به عنوان یک شیوه عام و فراگیر مورد استفاده قرار گیرد، حال آن‌که در بحث ارش، موارد آن متعدد و متفاوت می‌باشد (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۶ و ۱۶۱).

نقد دیگری که به دیدگاه صلح و تراضی وارد است، این‌که معمولاً اختلافات جانی و مجنی علیه بر سر قیمت‌گذاری است و هر یک از طرفین دعوا در این گونه موارد صلاح و سود خود را در نظر می‌گیرند، به همین جهت، باز به حکمیت قاضی منجر می‌شود.

نظر امام

از دیگر شیوه‌های محاسبه و بدست‌آوردن ارش، رجوع به نظر امام می‌باشد. برخی از فقها و بزرگان؛ همانند «شیخ طوسی» و «علامه حلی» در مورد کسی که

موهای سرش به‌وسیله آب داغ از میان رفته و دوباره روییده شده است، تصریح دارد: «تعیین ارش این مورد بر عهده امام است» (طوسی، بی‌تا، ص۷۶۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج۹، ص۳۵۶؛ منتظری، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۶۰).

شیخ طوسی و دیگران مستند خود را برای بیان مرجع تعیین‌کننده ذکر نکردند و شاید نظرشان این باشد که چون حل و فصل دعوا بر عهده حاکم است، لذا او باید میزان ارش را مشخص کند، اما این اشکال مطرح می‌شود که حاکم از چه طریق و به‌وسیله چه ابزاری این میزان را معین می‌کند، از طریق عبدانگاری یا رجوع به دو عادل یا روش دیگری؟ در نتیجه هنوز سؤال باقی است که شیوه تعیین ارش چگونه است؟ (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۶۱).

کارشناس

یکی دیگر از مراجع تعیین‌کننده ارش، رجوع به کارشناس یا کارشناسان امر می‌باشد. همان‌گونه که در ماده ۴۹۵ از قانون مجازات اسلامی تصریح شده است: «در کلیه مواردی که به موجب مقررات این قانون ارش منظور گردیده است، با درنظرگرفتن دیه کامله انسان و نوع و کیفیت جنایت، میزان خسارت وارده طبق نظر کارشناس تعیین می‌شود».

در کتاب‌های فقهی برای تعیین میزان ارش چنین پیشنهاد شده است که فرض می‌شود مجنی علیه برده است، پس قیمت او در حال سلامت و در حال نقص عضو یا جراحت تعیین و هر نسبتی به دست آمده به همان نسبت از دیه کامل او گرفته می‌شود...، اما اگر مجنی علیه در حال سلامت و در حال جنایت تفاوت قیمت نداشته باشد، حاکم بر اساس نظر خود مبلغی را به عنوان ارش تعیین می کند (زراعت، ۱۳۷۸، ج۲، ص۳۲۸).

از همین رو، در قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی، مصوب سال ۱۳۷۹ مطابق ماده ۲۵۸ تصریح شده است: «دادگاه باید کارشناس مورد وثوق را از بین کسانی که دارای صلاحیت در رشته مربوط به موضوع است انتخاب نماید...».

در ماده ۲۶۵ این قانون مقرر شد: «در صورتی که نظر کارشناس با اوضاع و احوال محقق و معلومِ موردِ [نظر] کارشناسی مطابقت نداشته باشد، دادگاه به آن ترتیب اثر نخواهد داد» (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۴۷۹).

لذا آنچه اهمیت دارد، اطمینان دادگاه به نظر کارشناس است و هرچند تعیین ارش به عهده کارشناس گذاشته شده، اما پذیرش نهایی آن بر عهده قاضی است. به همین خاطر، هر دو در تعیین ارش نقش ایفا می‌کنند.

اما این نظر نیز قابل تأمل است؛ زیرا اگر قاضی به صحت یا سقم نظر کارشناس عقیده نداشته باشد، در این صورت چه باید کرد؟ اگر قاضی با نظر کارشناس یا کارشناسان قانع نشد، آیا راه دیگری برای قاضی باقی می‌ماند؟

در بحث دیات و جراحات پزشکی قانونی به عنوان مرجع تعیین‌کننده میزان جراحت و جنایت و خسارت می‌باشد. پزشکی قانونی با درنظرگرفتن سه عامل به تعیین ارش می‌پردازد.

عامل اول: در ارش، ملاک سن مجنی علیه می‌باشد؛ با این توضیح که مشخص شود مجنی علیه باید چه مجازاتی تحمل کند تا این جنایت یا نقصان، جبران بشود. به همین جهت میان کودک، نوجوان، جوان و افراد میان سال و یا مسن تفاوت وجود دارد و ارش برخی نسبت به دیگران بیشتر است.

عامل دوم: درنظرگرفتن شغل مجنی علیه می‌باشد. در نتیجه هرچند ازمیان‌بردن حس چشایی موجب ارش می‌شود، اما اگر مجنی علیه آشپز باشد، باید ارش بیشتری به او پرداخت شود.

عامل سوم: درصد اختلال فعالیت‌های زندگی در اثر جنایت، موجب ارش می‌شود که این درصد حتی در جنایات موجب دیه هم یکسان نیست. مثلاً از نظر پزشکی قانونی، اگر کسی بینایی خود را از دست بدهد، ۹۵ درصد زندگی او مختل می‌شود، اما اگر شنوایی خود را از دست بدهد، ۳۰ درصد زندگی او مختل می‌شود. در این میان، برخی در نقد شیوه فوق اشکال کردند که این روش غیر مشروع است و با مذاق شریعت در باب دیات مخالف است؛ چراکه شارع در باب دیات میان دیه نفس و مادون نفس، پیر و جوان و کودک و آشپز و راننده...

تفاوتی قائل نشده است؛ حال وقتی در باب دیات چنین است، در ارش به طریق اولی نباید تفاوت قائل شد (همان، ص۴۸۸ـ۴۸۷).

ظاهراً اشکالی که مطرح شد، قابل تأمل و تردید می‌باشد؛ چراکه اولاً: این امر و تفاوت‌گذاشتن میان آشپز و غیر آشپز در ازدست‌دادن حس چشایی، دارای ارتکاز عقلایی است و شریعت بیان کرده باشد یا نه، این یک امر عقلایی است که باید میان صاحبان صنایع و هنر با دیگر افراد تفاوت گذاشت و ارش، طبق همان شغل و هنر فرد تعیین شود. ثانیاً: ممکن است همین تفاوت‌گذاشتن‌ها در باب دیات مطرح شده باشد، ولی به‌دست ما نرسیده باشد؛ همان‌گونه که برخی از احکام به‌دست ما نرسیده است. ثالثاً: در خصوص دیات، ما متعبد به دلیل هستیم خصوصاً با توجه به روایت «ابان بن تغلب» که معروف است و در غیر این موارد تعبدی، نمی‌توان از فهم عقلایی و عرفی تخطی کرد و اطلاق «یحکم به ذوا عدل من المؤمنین» محکم است.

شیوه‌های محاسبه ارش

یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین قواعد فقهی در باب دیات، قاعده ارش می‌باشد که مطابق با آن هر جنایتی که دیه آن در شریعت مشخص نشده باشد، دارای ارش است. حال در این بحث نوع و کیفیت و چگونگی محاسبه ارش بسیار حائز اهمیت است. در فقه امامیه و اهل سنت، شیوه‌هایی به عنوان راه‌های محاسبه بیان شده است که به برخی از این شیوه‌ها اشاره می‌شود.

عبد انگاری

یکی از شیوه‌های بدست‌آوردن میزان ارش می‌باشد. در کتاب‌های فقهی برای تعیین میزان ارش چنین پیشنهاد شده است که مجنی علیه را عبد فرض می‌کنند، سپس این عبد را در حالت صحیح و معیوب‌بودن قیمت‌گذاری می‌کنند و در نهایت، مابه التفاوت قیمت را بدست می‌آورند و به همان نسبت از دیه کامل کسر می‌کنند (زراعت، ۱۳۷۸، ج۲، ص۳۲۸). مثلاً اگر مجنی علیه در فرض

بنده‌بودن در صورت سلامت، ۸۰۰ دینار ارزش داشته باشد و با وجود عیب، قیمت آن ۶۰۰ دینار شود، مقدار ارش ربع دیه کامل؛ یعنی ۲۵ شتر می‌شود (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص۲۲؛ اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ص۳۱۴؛ خویی، ۱۴۲۲ق، ج۴۲، ص۳۳۰؛ کاشانی، ۱۴۰۹ق، ج۷، ص۳۲۵ـ۳۲۴؛ ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج۴۰، ص۹۴۷؛ حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۵۹).

اما شیوه عبدانگاری دارای ایراداتی است، از جمله آنها عدم کارآیی آن در زمان فعلی می‌باشد؛ چراکه نظام برده‌داری برچیده شده و اساساً عبدی وجود ندارد تا بتوان قیمت صحیح و معیب‌بودن آن را لحاظ کرد. افزون بر این، لازمه این روش، عدم وجود ارش در بسیاری از موارد می‌باشد؛ چراکه قیمت عبد، بخاطر وجود بسیاری از جراحات و یا جنایت‌ها تفاوت نمی‌کند و در نتیجه برای آنها ارشی وجود نخواهد داشت و این در حالی است که در روایات، حتی در فشاردادن دست و در خدشه واردکردن ارش قرار داده شده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص۱۶۲؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۲۴۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۴۱۹).

از منظر «مرحوم آیت‌الله اردبیلی» ممکن است این عبدانگاری، شیوه‌ای باشد که فقهای امامیه از فقهای اهل سنت گرفته‌اند؛ چرا که این شیوه با اصول آنها تنافی ندارد و در مذاهب اربعه اهل سنت در مواردی که دیه مشخص نشده است، شیوه عبدانگاری برای محاسبه ارش، طریقی مناسب می‌باشد (اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ص۳۱۹ـ۳۱۸؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج۶، ص۳۵۰). «مرحوم خوانساری» نیز شیوه عبدانگاری و روش قیمت‌گذاری مجنی علیه با فرض عبدبودن در دو حالت سلامتی و معیوبی و تفاوت نسبت این دو قیمت را قبول ندارد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۲۶۹) و با این شیوه مخالف است (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۵۵).

صلح و تراضی طرفین

یکی دیگر از راه‌های بدست‌آوردن شیوه محاسبه ارش، صلح و تراضی میان جانی و مجنی علیه می‌باشد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۲۳۲) و ادله صلح، لزوم

آن را در مواردی که دیه معین نشده را در بر می‌گیرد که باید با صلح میان متخاصمین، تراضی برقرار کرد. نکته قابل دقت آن‌که در بحث عبدانگاری رضایت طرفین نقشی ندارد، اما طبق این شیوه باید با ایجاد صلح و تراضی میان طرفین، دعوا را خاتمه داد.

این شیوه نیز قابل تأمل می‌باشد؛ زیرا امکان صلح در بسیاری از موارد وجود ندارد؛ گرچه ممکن است طرفین دعوا به اجبار تن به صلح بدهند. بنابراین، طبق این شیوه صلح قهری هم تجویز می‌شود، ولی باید توجه داشت که صلح قهری در موارد استثنایی کاربرد دارد و مطرح است، نه این‌که به عنوان یک شیوه عام و فراگیر مورد استفاده قرار گیرد، حال آن‌که در بحث ارش، موارد آن متعدد و متفاوت می‌باشد (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۶۱ـ۱۶۰). فلذا در صورتی که تعیین میزان دقیق ارش برای قاضی مقدور نباشد، به موجب برخی فتاوی قاضی باید با امر به تصالح یا در موارد مقتضی با تعزیر جانی، نزاع را خاتمه بخشد (امام خمینی، ۱۳۹۰ق، ج۲، ص۵۹۳) و از آنجا که ارش از جمله حقوق الناس است، مستحب است قاضی طرفین را تشویق به مصالحه کند و در صورت مصالحه دیگر نوبت به ارشی که مجتهد و قانون‌گذار بنا به انسداد باب علم و علمی تعیین کرده‌اند نمی‌رسد (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۵۰۰).

مرحوم آیت‌الله خوانساری ضمن نقدی که به شیوه و روش عبدانگاری طرح کردند، در نهایت صلح و ایجاد تراضی میان طرفین را به عنوان یک شیوه مقبول برای تعیین ارش و حکومت مشخص کردند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۲۳۲) و حال آن‌که به نظر می‌رسد طرح این شیوه به صورت یک قاعده کلی قابل تأمل می‌باشد؛ زیرا اولاً در بسیاری از موارد امکان صلح وجود ندارد؛ گرچه ممکن است طرفین دعوا به اجبار تن به صلح بدهند. طبق این شیوه صلح قهری تجویز می‌شود، ولی باید توجه داشت صلح قهری در موارد استثنایی کاربرد دارد، نه این‌که به عنوان یک شیوه عام و فراگیر مورد استفاده قرار گیرد، در بحث ارش نیز نمی‌توان به صلح قهری تن داد؛ چراکه در بحث ارش موارد آن متعدد و متفاوت می‌باشد (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۶۱ـ۱۶۰) و به راحتی نمی‌توان میان

طرفین دعوا صلح و تراضی ایجاد کرد.

نظر امام

از دیگر شیوه‌های محاسبه و بدست‌آوردن ارش، رجوع به نظر امام می‌باشد؛ همان‌گونه که «شیخ طوسی» تصریح دارد: «تعیین ارش این مورد بر عهده امام است» (طوسی، بی‌تا، ص۷۶۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج۹، ص۳۲۵۶). برخی در این باره تصریح دارند: «مطالبی که بیان شد، بخشی از مسائلی بود که از دو کتاب «نهایه» و «شرایع» استخراج شد و در این مسائل حکم، به حاکم یا والی و یا امام یا سلطان و یا مانند او ارجاع داده می‌شود» (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۶۰؛ ابن انس، بی‌تا، ج۶، ص۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۷ و ۴۱۰).

حاکم، پس از جلب نظر دو نفر عادل

قانون‌گذار برآورد میزان ارش را بر عهده قاضی دادگاه گذاشته است و دادرس وظیفه دارد با توجه به حدود صدمه و رنجی که بر مجنی علیه وارد آمده است، مبلغ ارش را تعیین کند. این امر در موارد متعددی از قانون مجازات اسلامی منعکس شده است.[1] در قانون مجازات اسلامی ماده ۴۹۵ تصریح شده است: «در کلیه مواردی که به موجب مقررات این قانون ارش منظور گردیده با درنظرگرفتن دیه کامله انسان و نوع و کیفیت جنایت، میزان خسارت وارده طبق نظر کارشناس تعیین می‌شود». اما اگر مجنی علیه در حالت سلامتی و جنایت تفاوت قیمتی نداشت، حاکم بر اساس نظر خود مبلغی را به عنوان ارش تعیین می‌کند (زراعت، ۱۳۷۸، ج۲، ص۳۲۸).

این دیدگاه قابل تأمل و نیازمند بررسی دقیق‌تر است؛ چراکه اگر تعیین ارش به دست حاکم است، دیگر رجوع‌کردن به ذوی العدل به چه معناست؟ مگر نه این‌که وقتی حاکم نظر دو تن از عدول مسلمین را جویا شد و طبق نظر آنها میزان ارش را تعیین می‌کند، پس در این میان نقش حاکم چیست؟ فلذا در واقع

۱. *حقوق جزای خصوصی*(۱)، ص۲۵۴.

شیوه و میزان ارش به وسیله دو نفر از عدول صورت می‌گیرد و در این صورت، نباید نقشی برای حاکم در اینجا در نظر گرفته شود.

مقایسه‌نمودن با نزدیک‌ترین جنایت دارای دیه معین

در میان علمای اهل سنت این روش نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. «کرخی» در این باره بیان کرده است: «این جنایت به نزدیک‌ترین جنایاتی که دیه معین دارند، سنجیده می‌شود. در نتیجه دو تن پزشک عادل این مورد را بررسی می‌کنند و مقدار آن را به دست می‌آورند...» (کاشانی، ۱۴۰۹ق، ج۷، ص۳۲۵).

اما اجرای این شیوه تنها در جراحت‌های سر و صورت ممکن است و باید توجه داشت که همیشه نمی‌توان برای تعیین ارش یک جنایت، جنایتی را پیدا کرد که نزدیک به جنایت مورد نظر باشد و دارای دیه معینی باشد.

ارش با توجه به مخارج درمان

این دیدگاه توسط «وهبه زحیلی» مطرح شده است. ایشان بعد از بیان دو شیوه برای محاسبه ارش تصریح دارند: «راه دیگری برای تعیین و محاسبه ارش بیان شده است و چه بسا این شیوه انسب و بهترین راه محاسبه ارش در زمان حاضر است و آن شیوه این است که به‌خاطر جنایتی که بر مجنی‌علیه وارد شده تمام مخارجی که بر او تحمیل شده است، از قبیل نفقه، مخارج دکتر و دارو تا زمانی که مجنی‌علیه خوب شود، باید تمام این مخارج محاسبه و به او پرداخت شود. حال اگر این جراحت و جنایتی که بر مجنی‌علیه وارد شده، خوب نشد و یک آفت و عیبی در بدن ایجاد کرد یا اثری دائمی از او بر جای ماند، در این صورت، اثر قیمت‌گذاری می‌شود» (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج۷، ص۵۷۶۸).

محاسبه ارش در قانون مجازات اسلامی

آنچه در قانون مجازات اسلامی حائز اهمیت است و جلب نظر می‌کند، نحوه محاسبه ارش می‌باشد. در نگاه ابتدایی به‌نظر می‌رسد قانون‌گذار در باره نحوه

محاسبه ارش سیاست یکسانی را پیش نگرفته است. مثلاً در ماده ۴۹۵ قانون مجازات اسلامی تصریح شده است: «در کلیه مواردی که به موجب مقررات این قانون ارش منظور گردیده با درنظرگرفتن دیه کامله انسان و نوع و کیفیت جنایت، میزان خسارت وارده طبق نظر کارشناس تعیین می‌شود».

ذیل این ماده از قانون بیان شده است: «تعیین نوع صدمه، نقص عضو و جراحت، یک امر تخصصی است که دادگاه باید در این زمینه از متخصصین پزشکان به عنوان بازوهای مشورتی و کارشناسان امر کمک بگیرد» (زراعت، ۱۳۷۸، ج۲، ص۳۳۰ـ۳۲۹).

طبق این ماده از قانون مجازات اسلامی، تعیین میزان و مقدار ارش بر عهده کارشناسان می‌باشد. اما در چند ماده دیگر از همین قانون مجازات اسلامی، تعیین میزان و مقدار ارش را منوط به نظر حاکم دانسته است. مثلاً در ماده ۴۱۷ از قانون مجازات اسلامی تصریح شده است: «جنایتی که موجب نقص فک شود یا باعث دشواری و نقص جویدن گردد، تعیین جریمه مالی آن با نظر حاکم است».

یا در ماده ۳۹۸ از قانون مجازات اسلامی بیان شده است: «تعیین مقدار دیه جنایتی که بر زبان وارد شده و موجب ازبین‌رفتن حروف نشود، لکن باعث عیب گردد با تعیین حاکم خواهد بود».

در ماده ۴۰۴ نیز تعیین مقدار ارش با قاضی می‌باشد. در این ماده بیان شده است: «دندان‌های اضافی به هر نام که باشد و به هر طرز که روییده شود، دیه‌ای ندارد و اگر در کندن آنها نقصی حاصل شود، تعیین مقدار ارش آن با قاضی است و اگر هیچ‌گونه نقصی حاصل نشود، ارش نخواهد داشت، ولی جانی به نظر قاضی تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌شود».

افزون بر این، چند ماده در برخی مواد دیگر از قانون مجازات اسلامی از جمله مواد ۳۰۴، ۴۰۸، ۴۱۳ و ۴۲۰، تعیین میزان ارش به نظر حاکم واگذار شده است؛ در حالی که همان‌گونه که بیان شد، در ماده ۴۹۵ تعیین میزان ارش به کارشناسان واگذار شده است و ظاهر این ماده آن است که تعیین ارش توسط

کارشناسان الزامی است. در مواد دیگری از همین قانون مجازات اسلامی به صورت مطلق نظر دادگاه را ملاک قرار داده است. برخی بر این باورند: «تعارض مذکور قابل حل است؛ چراکه موادی که نظر حاکم را لازم دانسته است، نظر کارشناسی را نفی نکرده است» و ماده ۴۹۵ نیز نظر کارشناس را به عنوان نظر مشورتی پیش‌بینی کرده است؛ هرچند برخی بر این باورند: «در تعیین ارش، نظر کارشناس موضوعیت ندارد، بلکه طریقه کشف واقع است و دادگاه تنها در موارد مهم که مقدور نیست، راساً ارش را تعیین کند، از نظر کارشناسان استفاده می‌کند» (همان، ص۱۵۳).

حال آن‌که آن‌گونه که ادعا شد، این تعارض به راحتی قابل حل نیست؛ چراکه افزون بر موارد فوق در ماده ۴۷۳ از قانون مجازات اسلامی، راه مصالحه تعیین شده است. در این ماده تصریح شده است: «ارش جنایتی که باعث ازبین‌رفتن صوت نسبت به بعضی از حروف شود، باید با مصالحه معلوم گردد».

در این ماده به صراحت راه مصالحه به عنوان راه‌کار تعیین ارش معرفی شده است، اما در چنین مواردی مصالحه صورت نمی‌گیرد و باید با دخالت دادگاه اختلاف جانی و مجنی علیه بر طرف شود. در این زمینه نیز ممکن است دادگاه با مشکل مواجه شود؛ چراکه ارش، همانند دیه نیست که مقدار آن مشخص و معین باشد، بلکه ارش برای افراد مختلف و در شرایط متفاوت فرق می‌کند. ظاهراً در این مورد دادگاه باید ارش تمام حروف را در نظر بگیرد و ارش همان مقدار از حروف که قابل تلفظ نیست و صوت آنها معیوب شده باید تعیین و پرداخت شود (همان، ص۲۷۴).

در هر صورت و با توجه به آنچه گذشت، بدست آمد در قانون مجازات اسلامی یک وحدت رویه در تعیین ارش بیان نشده است و بهتر بود قانون‌گذار در زمینه روش محاسبه ارش، سیاست واحدی را در پیش بگیرد. طبق رویه قضایی ایران، برای تعیین ارش، ارجاع به کارشناس الزامی است و در صورتی که قاضی چنین عمل نکند، متخلف محسوب شده و در دادگاه عالی انتظامی قضات تعقیب و محاکمه می‌شود.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که ارش در لغت به معنای جراحت و در شرع، به مالی اطلاق می‌شود که بدل از نقص مضمونی است که در مال یا بدن ایجاد شده است و در شریعت برای آن چیزی تعیین نشده است. (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۵۹). اما در این نوشتار تنها بخش ارش که مربوط به جنایت است، مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. نوع نگاه علما در کتب فقهی بیشتر متمرکز بر ارش در بیع بود و نسبت به ارش در جنایت توجه چندانی نشده است. از همین رو، برخی مباحث و مطالبی که در ارش معاملات مورد توجه قرار گرفته بود، قابل انطباق بر ارش در جنایات نیز می‌باشد. در بحث مفاهیم و کلیات با اندک تسامح، منظور از ارش و حکومت در این تحقیق یکی است و هر چند با دقت عقلی هر کدام از الفاظ ارش و حکومت دارای بار معنایی خاص خود می‌باشند، اما در اینجا و با توجه به کتب لغت و تصریح فقها، مراد از ارش همان حکومت می‌باشد. باید توجه داشت که در روایات ارش؛ هم برای جنایات مقدر و معین استعمال شده و هم برای جنایاتی که میزان آن در شریعت مشخص نشده است، اما در این مقاله منظور از ارش، همان بخشی است که میزان و مقدار آن در شریعت مشخص نشده است. برخی از مستندات قاعده ارش که فقها و کتب قانون‌گذار به آن استناد کرده‌اند روایات، قاعده ضمان به اتلاف و اجماع فقها می‌باشد. در بحث شیوه‌های محاسبه ارش، عبدانگاری از جمله شیوه‌هایی بود که قریب به اتفاق فقها و نیز در کتب قانون از آن به عنوان یک شیوه مرسوم استفاده شده است. حال آن‌که این شیوه همان‌گونه که بیان شد، از لحاظ آن‌که در زمان حاضر، نظام برده‌داری در بیشتر کشورها از میان رفته، کارآیی چندانی ندارد.

منابع و مآخذ

۱. ابن ابی جمهور، محمد، **عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة**، تحقیق مجتبی عراقی، ج۳، قم: سید الشهداء، ۱۴۰۳ق.

۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، **النّهایة فی غریب الحدیث و الأثر**، تحقیق: محمود محمد

طناحی، ج۵، قم: اسماعیلیان، چ۴، ۱۳۶۴.
۳. ابن انس، مالک، **المدونة الکبری**، ج۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴. ابن براج، القاضی عبدالعزیز، **المهذّب**، تحقیق: مؤسسة سید الشهداء العلمیة، ج۴۰، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسین بقم، ۱۴۰۶ق.
۵. ابن شهر آشوب، محمدعلی، **معالم العلماء**، تحقیق: محمد صادق آل بحرالعلوم، بی جا: بی‌تا، بی‌تا.
۶. ابن علی، محمد(شیخ صدوق)، **المقنع**، لجنة التحقیق التابعة لمؤسسة الامام الهادی، بی جا: مؤسسة الامام الهادی، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، ج۶، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابن یوسف، حسن (علامه حلی)، **خلاصة الأقوال فی معرفة الرّجال**، تحقیق جواد القیومی، بی جا: مؤسسة النشر الفقاهة،۱۴۱۷ق.
۹. اردبیلی، احمد(مقدس اردبیلی)، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان**، تحقیق: آغا مجتبی عراقی، شیخ علی پناه الاشتهاردی و...، ج۱۴، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۰. اردبیلی، سید عبدالکریم، **فقه الدیات**، قم: دار العلم مفید، ۱۴۱۶ق.
۱۱. اردبیلی، محمد، **جامع الرواة**، ج۱، اردبیل: نشر نجفی، بی‌تا.
۱۲. اطفیش اباضیه، وحمدبن یوسف بن عیسی، **شرح النیل و شفاء العلیل**، جدّه: مکتبة الارشاد، بی‌تا.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیلة**، ج۲، قم: مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الثانیة، ۱۳۹۰ق.
۱۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین انصاری، **کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثة)**، ۶ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. بجنوردی، محمد حسن، **القواعد الفقهیة**، تحقیق: مهدی مهریزی، ج۱، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.

۱۶. البهوتی الحنبلی، منصوربن یونس بن صلاح الدین بن حسن بن ادریس، **شرح الاقناع کشاف القناع**، دارالفکر بیروت، ۱۴۰۲ ق.

۱۷. تبریزی، میرزا جواد، **تنقیح مبانی الاحکام**، قم: دار الصدیقة الشهیدة، الطبعة الثانیة، ۱۴۲۹ق.

۱۸. تفرشی، مصطفی، **نقد الرجال**؛ تحقیق: مؤسسة آل البیت، ج۱، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۸ ق.

۱۹. توفیق‌رضا، حسین، «المسئولیة الجنائیة بین الشریعة الاسلامیة و التشریعات الوضعیة»، **المجلة الجنائیة القومیة**، ۱۹۷۶م.

۲۰. جواهری، حسن، **بحوث فی الفقه المعاصر**، ج۴، بیروت: دار الذخائر، بی‌تا.

۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، ج۳ و۶، بیروت: دار العلم للملاعین، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ق.

۲۲. حر عاملی، محمد، **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشرعیة**، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ج۲۹، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۲ق.

۲۳. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ۴ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، ج۲، ۱۴۰۸ ق.

۲۴. حلی، حسن بن حسن، **تلخیص المرام فی معرفة الاحکام**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ق.

۲۵. خراسانی، وحید، **منهاج الصّالحین وجیزة فی عقائد الشّیعة**، ج۳، بی جا: بی‌تا، بی‌تا.

۲۶. خوانساری، احمد، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، تعلیق علی اکبر غفاری، ج۶، طهران: مکتبة الصدوق، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۵ق.

۲۷. خوئی، سید ابوالقاسم، **تکملة منهاج الصالحین**، قم: مدینة العلم، الطبعة الثامنة و العشرون، ۱۴۱۰ق.

۲۸. دهخدا، علی اکبر، **لغتنامه**، ج ۸، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

۲۹. روحانی، محمد صادق، **تکملة منهاج الصالحین**، النجف الاشرف: مطبعة الآداب، بی‌تا.

۳۰. زبیدی، محمد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق علی شیری، ج۹، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.

۳۱. زحیلی، وهبه مصطفی، **الفقه الاسلامی و ادلّته**، ج۶ و ۷، دمشق: دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۲ق.

۳۲. سبزواری، عبد العلی، **مهذّب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام**، ج۲۹، بی جا: مکتب آیة الله العظمی السید السبزواری، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۳ق.

۳۳. الشربینی، محمد بن محمد، **مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج**، ج۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۳۴. شهید اول، محمد بن مکی، **غایة المراد فی شرح نکت الارشاد**، تحقیق: عباس محمدی، ج۴، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ق.

۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی العاملی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، تحقیق: موسسة المعارف الاسلامیة، ج۱۵، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۸ ق.

۳۶. صادقی محمد هادی، **حقوق جزا اختصاصی جرایم علیه اشخاص**، بی‌تا، ۱۳۷۶.

۳۷. صانعی، پرویز، **حقوق جزای عمومی**، ج۱، تهران: بی‌تا، ۱۳۷۶.

۳۸. صدر، محمد، **ماوراء الفقه**، ج۹، قم: المجبین للطباعة و النشر، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۷ق.

۳۹. صفار، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد**، تصحیح میرزا حسن، طهران: الاعلمی، ۱۴۰۴ق.

۴۰. طباطبایی، علی، **ریاض المسائل**، تحقیق: مؤسسة النشر الاسلامی، ج۱۴و۱۶ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، ۱۴۱۲ق.

۴۱. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تحقیق: احمد حسینی، ج۱، بی جا: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، چ۲، ۱۴۰۸ق.

۴۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **رجال الشیخ الطوسی - الأبواب**، در یک جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۳، ۱۴۲۷ ق.

۴۳. طوسی، محمد، **من لا یحضره الفقیه**، ج۴، قم: منشورات جماعة المدرسین، الطبعة الثّانیة، ۱۴۰۴ق.

۴۴. طوسی، محمد، **الخلاف**، تحقیق: جماعة من المحقیقن، ج۵، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۵. طوسی، محمد، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، قم: انتشارات قدس محمدی، بی‌تا.
۴۶. طوسی، محمد، **تهذیب الاحکام**، ج۱۰، بی جا: دارالکتب الاسلامیة، الطبعة الثالثة، ۱۳۹۰ ق.
۴۷. علامه حلی، حسن بن مطهر، حسن، **تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة**، تحقیق: ابراهیم بهادری، ج۵، قم: مؤسسة الامام الصادق، ۱۴۲۰ق.
۴۸. عوده، عبدالقادر، **التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی**، قاهره: دار التراث، بی‌تا.
۴۹. فاروقی، حارث سلیمان، **المعجم القانونی**، ج۱، بیروت: مکتبة لبنان، الطبعة الثالثة، ۱۹۹۱م.
۵۰. فاضل آبی، **کشف الرموز**، تحقیق: علی‌پناه اشتهاردی و آغاحسین یزدی، ج۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، ۱۴۰۸ق.
۵۱. فاضل لنکرانی، محمد، **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة(کتاب الدیات)**، قم: مرکز فقه الائمة الاطهار، ۱۴۱۸ق.
۵۲. فاضل هندی، محمد بن حسن، **کشف اللثام عن قواعد الأحکام**، تحقیق: مؤسسة النّشر الاسلامی، ج۱۱، قم: مؤسسة النّشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۵۳. فراهیدی، خلیل، **العین**، تحقیق مهدی مخزومی، ج۶، قم: مؤسسة دارالهجرة، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۴. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، **فقه الصّادق**، ج۲و۲۶، قم: مؤسسة دار الکتب، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ق.
۵۵. فیروز آبادی، محمد، **القاموس المحیط**، ج۲، بیروت: دارالعلم، بی‌تا.
۵۶. فیض کاشانی، محمد محسن، **الوافی**، تحقیق:ضیاء الدین حسینی، ج۱۶، اصفهان: مکتبة الامام امیر المؤمنین،۱۴۰۶ق.
۵۷. کاشانی، ابوبکر، **بدائع الصنائع**، ج۷، باکستان: المکتبة الحبیبیة، ۱۴۰۹ق.

۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تعلیق علی اکبر غفاری، ج۱ و ۷ بی جا: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۱ق.

۵۹. گلپایگانی، محمد رضا، **الحصار و الصد**، بی جا: بی‌تا، ۱۴۱۳ق.

۶۰. مامقانی، عبدالله، **نهایة المقال فی تکملة غایة الامال**، النجف الاشرف: المطبعة المرتضویة، ۱۳۴۵ق.

۶۱. خویی، ابوالقاسم، **مبانی تکلمة المنهاج، القصاص و الدیات(موسوعة الامام الخوئی)**، ج۲و۴۲، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ق.

۶۲. مجلسی، محمدتقی، **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: حسین موسوی و علی‌پناه اشتهاردی، ج۱۰، بی جا: بنیاد فرهنگ اسلامی، بی‌تا.

۶۳. محقق حلی، **شرائع الاسلام**، تحقیق: مع تعلیقات سید صادق شیرازی، ج۴، طهران: انتشارات استقلال، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۹ق.

۶۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **مختلف الشّیعة**، تحقیق: موسسة النّشر الاسلامی، ج۹، قم: مؤسسة النّشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.

۶۵. مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، **منهاج المؤمنین**، ج۲، قم: مکتبة آیة الله العظمی مرعشی، ۱۴۰۹ق.

۶۶. مرکز المعجم الفقهی، **المصطلحات**، بی جا: بی‌تا، بی‌تا.

۶۷. مصطفوی، محمد کاظم، **مائة قاعدة فقهیة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۷ق.

۶۸. مقری قیومی، احمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، ج۱، بی جا: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا.

۶۹. منتظری، حسینعلی، **دراسات ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة**، ج۱، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة،۱۴۰۸ق.

۷۰. نجاشی، احمدبن علی، **فهرست اسماء مصنفی الشّیعة(رجال النجاشی)**، قم: مؤسسة النّشر الاسلامی، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۶ق.

۷۱. نجفی، حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، تحقیق: محمود قوچانی، ج۴۳،

طهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الثانیة، ۱۳۶۶.
۷۲. نمازی، علی، **مستدرکات علم رجال الحدیث**، ج ۱، طهران: ابن المؤلف، ۱۴۱۲ق.
۷۳. احمد ادریس، عوض، **دیه**، ترجمه علیرضا فیض، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۷۴. حاجی ده آبادی، احمد، **مجموعه مقالات**، ج ۱، تهران: ترنم قلم، ۱۳۹۵.
۷۵. روزبهانی، محمد، **دیه مقدر و غیر مقدر**، تهران: مجد، ۱۳۹۴.
۷۶. زراعت، عباس، **شرح قانون مجازات اسلامی**، ج ۱و ۲، تهران: ققنوس، چ ۲، ۱۳۷۸.
۷۷. نوربها، رضا، **زمینه حقوق جزای عمومی**، تهران: بی‌تا، ۱۳۸۲.

مرجع ضامن پرداخت دیه[1]

چکیده

دیه غرامتی است که جانی باید در مقابل جنایت خطایی پرداخت نماید. بنا بر اصل اولی، جانی مسؤول پرداخت دیه است. در کنار جانی، سه مرجع دیگر ضامن جریره، عاقله و بیت المال، از پرداخت‌کنندگان دیه شمرده شده‌اند تا حقی از مجنی علیه ضایع نگردد.

واژگان کلیدی

دیه، جانی، عاقله، ضامن جریره و بیت المال

---

۱. بهرام شجاعی، پژوهشگر حوزه دین.

مقدمه

دیه مالی است که به دلیل جنایت بر نفس فرد آزاد و یا کم‌تر از آن(نفس) واجب می‌شود. مقدار مال معین شده، به دیه شهرت دارد و آنچه مقدر شرعی ندارد، ارش نامیده می‌شود.

پرداخت‌کنندگان دیه چهار صنف هستند:

جانی، در مواردی که شخصی بالغ و عاقل، با علم و آگاهی مرتکب جنایتی شود، شخص قاتل، مسؤول جنایت خود بوده و در صورت مصالحه به دیه و جزای مالی، مسؤول پرداخت آن است.

ضامن جریره دومین صنف از پرداخت‌کنندگان دیه به‌شمار می‌آید که در زمان جاهلیت جریان داشت و مورد پذیرش اسلام قرار گرفت. سومین صنف از پرداخت کنندگان را عاقله دانسته‌اند. صنف چهارم از پرداخت‌کنندگان بیت المال می‌باشد.

دیه در لغت

دیه مصدر «ودی»، «یدی» است. «خلیل» می‌گوید: «**ودي فلان فلاناً**»؛ **إذا أدّی دِیته**»؛ فلانی به فلانی دیه داد، یعنی دیه او را پرداخت کرد. (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۹۴۱).

«راغب اصفهانی» می‌گوید: «به چیزی که در خون اعطا می‌شود، دیه می‌گویند» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۸۳۶).

راغب، به صراحت دیه را خون‌بها می‌داند؛ اعم از این‌که زن باشد یا مرد و کوچک باشد یا بزرگ.

«مالی است که به عوض جان کشته‌شده اعطا می‌شود» (معلوف، المنجد، ۱۳۷۶، ص ۸۹۴).

در قرآن، آیه ۹۲ سوره نساء به دیه اشاره می‌کند و می‌فرماید:

﴿**وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا**﴾؛ هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به خطا بکشد و هر کس مؤمنی را به خطا بکشد، باید

بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند. مگر این که خانواده مقتول گذشت کنند.

بحث دیه در روایات به‌صورت مبسوط آمده است. همه طبقات فقها به موضوع دیه توجه و فتوا داده‌اند.

جنایات و خسارتی که از سوی جانی بر مجنی علیه وارد می‌گردد، باید تدارک گردد. در اسلام راه‌کارهایی برای جبران خسارت وارده بر افراد و اموال پیش‌بینی شده است. جبران خسارت وارده بر جان آدمی تا آنجا که از سوی شرع تعیین شده را دیه می‌نامند و در جایی که تعیین آن به حاکم شرع سپرده شده (ارش) نامیده می‌شود.

«امام خمینی»۱در تعریف دیه آورده است: «**و هی المال الواجب بالجنایة علی الحر فی النفس أو مادونها، سواء کان مقدراً أو لا وربما یسمی غیرالمقدر بالأرش والحکومة و المقدر بالدیة**» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۸).

دیه مالی است که به دلیل جنایت بر نفس فرد آزاد و یا کم‌تر از آن(نفس) واجب می‌شود؛ چه میزان آن معین باشد، چه نباشد و بسا مواردی را که میزان آن معین نباشد، ارش و حکومت نامیده و دیه معین را دیه نام‌گذاری کرده‌اند. تعریف حضرت امام تقریباً مشابه تعریف صاحب جواهر است.

در ماده ۴۴۸ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ اصطلاح دیه چنین تعریف شده است: «دیه مقدر، مال معینی است که در شرع مقدس به سبب جنایت غیر عمدی بر نفس،عضو یا منفعت،یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، مقرر شده است».

از موضوعات مربوط به دیه که لازم است به‌صورت مستقل به آن پرداخته شود، موضوع پرداخت‌کنندگان دیه است که عبارتند از: جانی، ضامن جریره، عاقله و بیت المال.

ظاهر روایت این است که قتل خطایی باشد و در قتل خطایی، مشهور به استناد روایاتی دیگر فتوا داده‌اند که دیه بر عاقله است.

روایت مزبور هم‌چنین ظهور دارد در این‌که دیه بر عهده شخص قاتل است؛

چنان‌که روزه‌گرفتن دو ماه نیز بر عهده اوست. از این روایت استفاده می‌شود که شارع در قتل خطایی محض، در وهله اول ضمان را متوجه قاتل کرده و در کنار او از عاقله خواسته است او را حمایت کند و اگر عاقله نبود، بیت المال باید از او حمایت کند و البته دیه را افزون بپردازد.

جانی

در مواردی که شخصی بالغ و عاقل، با علم و آگاهی، دیگری را بکشد، یا آسیب برساند، خود او مسؤول است و باید بار جنایتش را بردارد و قصاص شود، مگر این که قصاص به جزای مالی تبدیل شود که پرداخت آن برعهده خود اوست، مگر این‌که در پرداخت آن دیگران و یا اولیای مقتول خود خواسته، او را یاری کنند و در این مورد، اگر قاتل قبل از این‌که به چنگ قانون گرفتار شود، بمیرد یا در حالی که خونش هدر است، کشته شود، دیه از مال او دریافت می‌شود و اگر خود او مال نداشته باشد، از آنجا که خون محترم باطل نمی‌شود، باید از همان اول به سراغ بیت المال رفت.

اما مشاهده می‌شود شارع در زمانی که فرد در سایه حمایت قبیله قرار داشته و سود و زیان او، سود و زیان خانواده و اهل و قوم و قبیله‌اش محسوب می‌شده است، از باب قاعده «**من له الغنم فعلیه الغرم**»، الاقرب فالاقرب کرده و گفته است، باید ورثه‌اش بپردازند و اگر آن‌ها نبودند یا نداشتند، نوبت به عصبه می‌رسد و اگر آن‌ها نبودند یا نداشتند، نوبت به قبیله می‌رسد و پس از آن و در نهایت توسط امام از بیت‌المال پرداخت می‌شود.

«ابوبصیر» می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسیدم که مرد دیگری را عمداً کشت و پس از آن گریخت و به چنگ نیامد، امام فرمود اگر مالی داشته باشد، دیه از مال او گرفته می‌شود وگرنه نزدیک‌ترین خویشان او می‌پردازند و اگر نزدیکانی نداشته باشد، امام می‌پردازد؛ چراکه خون مسلمان باطل نمی‌شود».[1]

۱. سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجل قتل رجلاً متعمداً، ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه، قال: «أن کان له مال اخذت الدیة من ماله و الا فمن الاقرب فالاقرب و ان لم یکن له قرابة اداه الامام، فانه لایبطل دم امرىء مسلم» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۳).

ضامن جریره

جریره به معنای جنایت و گناه است و به آن جریره گفته‌اند، چون کیفر و عقوبت را به سوی جانی می‌کشاند (طریحی، بی‌تا، ج۳، ص ۲۴۴).

اسلام دو نهاد حمایتی «ولای عتق» و «ولای خصمان» جریره را که در زمان جاهلیت جریان داشت، پذیرفت و ساماندهی کرد.

«صاحب ریاض» می‌گوید: «اصحاب گفته‌اند عقد ولای جریره عقدی است که در صدر اسلام، بلکه در زمان جاهلیت جریان داشته، پس عموم **﴿اوفُوا بِالعُقُود﴾** (مائده (۵): ۱) آن را فرا می‌گیرد و مقتضای آن لزوم است» (طباطبایی، ۱۴۱۸ ق، ج۱۴، ص ۴۱۰).

در صحیحه «هشام بن سالم» از قول امام صادق علیه السلام آمده است: «هرگاه مردی با دیگری عقد ولا برقرار کند، از او ارث می‌برد و دیه جنایت وی بر اوست».[۱]

و در صحیحه حذّاء آمده است: «از امام صادق علیه السلام در باره مردی پرسیدم که اسلام آورد و با مردی از مسلمانان عقد ولا برقرار کرد، فرمود اگر ضامن دیه و جنایت او بشود، از او ارث می‌برد» (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۳۵).[۲]

ظاهراً ضمان جریره در دو حالت پدید می‌آمده است: حالت اول این‌که فردی بنده‌اش را آزاد کند و به هنگام آزادکردن، از جریره او تبری نجسته باشد که ضامن جریره او بوده است. این قسم در زمان ما موضوعیت ندارد؛ چون برده‌داری منسوخ شده است.

حالت دوم عقدی است بین دو نفر[۳] که یکی یا هر دو وارث نداشتند؛ مبنی بر این‌که هریک دیگری را یاری و از او دفاع کند و دیه او را بپردازد و پس از مرگ از او ارث ببرد و این دو صورت دارد؛ چنان‌که در جواهر می‌گوید: «در صورت اول کسی که وارث نداشته می‌گفته با تو پیمان می‌بندم بنا بر این‌که مرا یاری کنی و

---

۱. «**اذا والی الرجل الرجل فله میراثه و علیه معقلته**» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۷، ص ۱۷۱).

۲. عن رجل اسلم فتوالی رجلاً من المسلمین، قال: «**ان ضمن عقله و جنایته ورثه و کان مولا**» (ابو جعفر محمد طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۹، ص ۳۹۸؛ حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۷، ص ۵۴۶).

۳. در *شرائع الاسلام* می‌گوید: «من توالی الی احدی یضمن حدثه و یکون ولاؤه له، صح ذلک» (نجم الدین جعفر بن حسن (محقق حلی) *شرائع الاسلام*، ص ۳۹).

از من دفاع کنی و دیه مرا بپردازی و از من ارث ببری و دیگری می‌گفت قبول کردم».[۱]

و در صورت دوم یکی از آن دو می‌گفته با تو پیمان می‌بندم بنا بر این‌که مرا یاری کنی و تو را یاری کنم، از من دفاع کنی و از تو دفاع کنم و دیه مرا بپردازی و دیه‌ات را بپردازم و از من ارث ببری و از توارث ببرم و دیگری می‌گفت قبول کردم».[۲]

عاقله

در مواردی که مسؤولیت به لحاظ عدم قصد و عدم آگاهی تمام نباشد، - که به‌نظر می‌رسد در موارد قتل و جراحت خطایی محض،[۳] قتل معتوه، مجنون و کودک این گونه است - و از سوی دیگر، می‌باید خسارت فرد کشته‌شده یا مجروح پرداخت شود، جبران خسارت را توسط عاقله -که حمایت وی از جانی در آن زمان متعارف بود- پذیرفت و کسان قاتل یا جارح را که از منافع وجودی او بهره می‌بردند، به استناد قاعده «من له الغنم فعلیه الغرم» ضامن تلقی کرد.

«شهید ثانی» می‌گوید: «ضامن دانستن شخصی غیر از جانی خلاف قواعد آشکار است، اما چون قبایل در زمان جاهلیت به یاری جانیان از قبیله خود بر می‌خواستند و مانع از خون‌خواهی اولیای مقتول و رسیدن آنان به حق‌شان می‌شدند، شارع در مواردی که قاتل عامد و گناه‌کار نباشد به جای آن، نحوه‌ای از یاری‌کردن کمک مالی را قرار داده است».[۴]

---

۱. «عاقدتک علی ان تنصرنی و تمنع عنی و تعقل عنی و ترثنی» و دیگری می‌گفته قبلت» (محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۳۹، ص ۲۵۵؛ ملاعلی قزوینی، *صیغ العقود و الایقاعات (محشی)*، ص ۱۴۸).

۲. «عاقدتک علی ان تنصرنی و انصرک و تمنع عنی و امنع عنک و تعقل عنی و اعقل عنک و ترثنی وارثک و دیگری می‌گفت قبلت» (همان).

۳. که به دلیل خاص به جنایت خطایی موضحه به بالا اختصاص یافته است.

۴. شهید ثانی ذیل کلام محقق حلی در *شرائع* که گفت: «و ضابط العصبة...»، می‌گوید: «الاصل فی وجوب قتل الخطأ علی العاقلة - قبل اجماع المسلمین- ما روی من حکم النبی ﷺ بذلک. قال العلماء – رحمهم الله- و تغریم غیر الجانی خارج عن الاقیسة الظاهرة، إلا أن القبائل فی الجاهلیة کانوا یقومون بنصرة من جنی منهم، و یمنعون اولیاء القتیل من ان یدرکوا بثأرهم و یأخذوا من الجانی حقهم» (شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج ۲، ص ۵۱۱).

در این عبارت شهید ثانی، ضامن‌دانستن عاقله را خلاف قواعدی؛ مانند برائت یا قاعده شخصی‌بودن مسؤولیت می‌داند و در توجیه این نهاد توسط شارع می‌گوید شارع تضمین عاقله را نحوه دیگری از کمک‌رساندن به قاتل دانسته است که اولیای مقتول را نیز به حق‌شان می‌رساند.

وی در آخر، این نوع یاری خویشان را «نظیر کمک غیر خویشی می‌داند که با پرداخت سهمی از زکات و به قصد اصلاح ذات البین به یاری قرض‌داران و بدهکاران می‌رود».[۱]

۱. خاستگاه عاقله

شکی نیست که پیش از اسلام و در زمان جاهلیت «زندگی در شبه جزیره عربستان بر پایه نظام قبیله‌ای بوده است؛ اعم از آن‌ها که در شهرها زندگی می‌کرده و به کشاورزی و بازرگانی اشتغال داشته‌اند و آن‌ها که در بیابان‌ها زیر چادرها زندگی می‌کرده‌اند و معاش‌شان از گله‌داری و غارت تأمین می‌شده است».[۲]

کوچک‌ترین واحد اجتماعی «بیت» یا «اسره» بوده است و چند بیت یک «فخذ» و چند فخذ یک «بطن» و چند بطن یک «قبیله» و چند قبیله یک «شعب» را تشکیل می‌دادند. در قرآن هم در یک آیه از دو واژه «شعب» و «قبیله» استفاده می‌کند و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (حجرات (۴۹): ۱۳)؛ ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را شعب‌ها و قبیله‌هایی قرار دادیم تا همدیگر را بشناسید (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰ ـ ۹، ص ۲۰۶).

برخی علمای انساب، تقسیمات را از کوچک‌تر به بزرگ‌تر این گونه بیان کرده‌اند: «رهط، فصیله، عشیره، فخذ، بطن، عماره، قبیله، شعب، جمهور، جذم» (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۰۸).

---

۱. «فجعل الشرع بدل تلک النصرة بذل المال حیث لایکون الجانی متعمداً أکما و ربما شبه العانة الاقارب بتحمل الدیة باعانة الاجانب الذین عزموالاصلاح ذات البین بصرف سهم من الزکاة الیهم» (همان).

۲. (همان).

به هر حال، در نظام قبیله‌ای عرب، «هر قبیله یا اصول یا فروع آن برای حفظ وجود خویش ناچار از عصبیت[۱] میان افراد آن بوده است و عصبیت یا تعصب قبیله‌ای صفت مشخصه قبایل عربی است[۲] (و) مقصود از عصبیت، طرف‌داری و حمایت سخت و شدید افراد قبیله از یکدیگر است و این امر... به تمام موالی (آزادکردگان) و به کسانی که به آن‌ها حق جوار داده شده بود نیز سرایت می‌کرد. هر فرد از حمایت بی‌چون و چرای قبیله خود[۳] برخوردار بود» (همان).

در نظام قبیلگی، هر قبیله‌ای شخصیتی متمایز از دیگر قبایل داشت؛ چون همه افرادی که از یک پشت بودند، آن را شکل می‌دادند و همین سبب پیوند آن‌ها می‌شد؛ به‌گونه‌ای که در مقابل تعدیات دیگران یکی بودند و به این ترتیب فرد شخصیتی مستقل از قبیله نداشت، یک معبود داشتند و به‌طور جمعی مالک اموال بودند.

«احمد ادریس» می‌گوید: «فرد وجود مستقلی در عشیره نداشت، بلکه جزء جدایی‌ناپذیر آن بود، مال، مال عشیره بود و دین، دین عشیره»[۴] و چون مال، مال عشیره بود، دیه در میان اعضای قبیله معنا نداشت و در مواردی که فردی از قبیله دیگری را می‌کشت؛ خواه به عمد یا خطا، حمایت قبیلگی خودش را نشان می‌داد و اگر قرار می‌شد دیه پرداخت شود، توسط رئیس قبیله از همه دریافت و پرداخت می‌شد.

البته گویا به نظر عرب پیش از اسلام، تمایل به دریافت دیه، نشان ترس و ضعف بود و جاهلیت مقتضی آن بود که خون را با خون بشویند؛ چنان‌که در میان آنان این جمله که «**ان الدم لایغسل الاّ بالدم**؛ خون جز با خون شسته نمی‌شود، رواج

---

۱. حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: «اگر چاره‌ای ندارید، جز آن که تعصب داشته باشید، پس نسبت به فضایل اخلاقی و رفتارهای پسندیده تعصب داشته باشید: «فان کان لابدّ من العصبیة فلیکن تعصبکم لمکارم الخصال و محامد الافعال» (*نهج البلاغه*، خطبه ۱۹۰).

۲. عصبیت هم‌چنان در میان اعراب وجود دارد، بلکه این عصبیت به صورت مدرن آن در میان افراد برخی احزاب، گروه‌ها و باندهای سیاسی یا اجتماعی نیز مشاهده می‌شود.

۳. که قرآن از آن به حمیت جاهلی تعبیر کرده است و می‌فرماید: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (فتح (۴۸): ۲۶).

۴. «لم یکن للفرد وجود مستقل داخل العشیرة، بل هو یعتبر جزءاً منها، المال مال العشیرة و الدیانة دیانة العشیرة» (عوض احمد ادریس، *الدیة بین العقوبة و التعویض فی الفقه الاسلامی المقارن*، ص ۵۴).

داشت و عرب ترک خون‌خواهی و قبول دیه را از پست‌ترین مظاهر نلت و ننگ می‌شمرد» (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۱).

احمد ادریس هم می‌گوید: «عرب جاهلی اکتفاکردن به دریافت دیه را دلیل ترس از قاتل می‌دانست؛ چنان‌که تحویل جانی به قبیله مجنی علیه تا از وی قصاص شود نیز عار و ننگ محسوب می‌شد».[۱]

اما با این حال، هرگاه پای دیه به‌میان می‌آمد، قبیله به حمایت از فرد قدم پیش می‌گذاشت و دیه او را می‌پرداخت، به‌ویژه در مواردی که دیه سنگین بود و فرد قادر به پرداخت آن نبود و آن‌ها نمی‌توانستند فردی از قبیله را به قبیله دیگر تسلیم کنند تا کشته شود. مخصوصاً اگر فرد به جهت صیانت از نام و موقعیت قبیله کسی را کشته بود.[۲]

ظاهراً اگر قرار بود که دیه پرداخت شود، پرداخت آن بر دارندگان مال توزیع می‌شد و از دیه دریافتی نیز تنها ورثه و بیت مقتول استفاده نمی‌کردند، بلکه کل قبیله مالک دیه می‌شدند و توسط رئیس قبیله به نحوی بر دیگران توزیع می‌شده است.

احمد ادریس می‌گوید: «هرگاه توافق بر پرداخت دیه پایان می‌یافت، بار آن بر همه افراد قبیله توزیع می‌شد و در حقیقت عشیره مسؤول جنایات اعضایش بود؛ خواه صریح باشند یا حلیف و از سوی دیگر، دیه‌ای که به عشیره پرداخت می‌شد نیز بر همه افراد به نسبت نزدیکی او به کشته‌شده توزیع می‌شد».[۳]

وی می‌گوید: «حق درخواست دیه اعضای قبیله از آن رئیس قبیله بود و به تبع آن، مال دیه نیز مشاع و برای همه بود».[۴]

---

۱. «و قد کان عرب الجاهلیة یعتبرون الاکتفاء بأخذ الدیة دلیلاً علی الجبن و الخوف من القائل کما کان تسلیم الجانی الی عشیرة المجنی علیه للاقتصاص منه عاراً فی نفس الوقت» (همان، ص ۶۱).

۲. گاه نمی‌خواستند او را تسلیم کنند تا کشته شود و در ضمن نمی‌توانستند از او حمایت کنند و ناچار می‌شدند او را از قبیله اخراج کنند که در این صورت به او خلیع گفته می‌شد.

۳. «و اذا ما تم الاتفاق علی دفع الدیة فان عبء هذه الدیة کان یوزع علی کافة افراد العشیرة فکانت العشیرة هی المسؤولة عن جریرة افرادها سواء کانوا صرحاء او حلفاء و فی الجانب الأخر فإن الدیة التی تدفع للعشیرة کانت توزع علی جمیع افرادها کل [علی] حسب درجة قرابته من القتیل» (همان، ص ۶۳).

۴. «ان حق طلب دیة افراد الجماعة کان لرئیس العشیرة و بالتالی فان مال الدیة کان مالأمشاعاً أیضاً» (همان، ص ۵۵).

اما اسلام پس از آن‌که در این فضا وارد شد، نهادهای جاهلی دیه و عاقله را امضا کرد و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد:

اولاً: انواع قتل را از یکدیگر جدا و آن را به عمد، شبه عمد و خطای محض تقسیم کرد.

ثانیاً: با آیاتی مانند: ﴿وَ لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام (۶): ۱۶۴)؛ هیچ‌کس بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (مدثر (۷۴): ۳۸)؛ هر کس در گرو دستاورد خویش است. بر شخصی‌بودن مسؤولیت در باب اتلاف جان و مال تأکید کرد و هر کس را مسؤول عملکرد خویش دانست و در خطای محض، سببیت عامل را لحاظ کرد و سبب را مسؤول دانست.[۱]

اما از آنجا که به واقع در خطای محض، سببیت یا مسؤولیت سبب در اتلاف جان یا مال یا عرض یا منافع و دیگر حیثیات، ضعیف است، حمایت و نصرت قبیلگی را که در آن زمان وجود داشت، به عنوان عاقله امضا کرد و بها داد تا هم آن حمایت[۲] را از حمیت و تعصب کور جاهلی جدا سازد و شکلی معقول به آن بدهد و هم عهده خاطی غیر قاصدی را که ناخواسته سبب قتل یا جرحی شده است، فارغ سازد و هم غرامت خونی را جبران کند که به ناحق ریخته شده است.

۲. عاقله در لغت، روایات و فقه

۲-۱. عاقله در لغت

عاقله در لغت به معنای قوم، گروه یا جماعتی است که از افراد خود حمایت می‌کند؛ چنان‌که در «منجد» می‌گوید: «عاقله مرد عصبه او هستند»[۳] و در معنای

---

۱. سماعه می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره مردی پرسش کردم که چاهی در خانه یا ملک خودش حفر کرده است، فرمود و چاهی که در راه (عمومی) یا در ملک دیگری حفر کرده است، (حفرکننده) ضامن چیزی است که در آن سقوط کند: قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یحفر البئر فی داره او ملکه؟ فقال: «... و ما حفر فی الطریق او فی غیر ملکه فهو ضامن لما یسقط فیه» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۷، ص ۳۵۰).

۲. اسلام برخی دیگر از نهادهای حمایتی؛ مانند ولاء عتق و ضمان جریره را نیز پذیرفت و ساماندهی کرد. ضمان جریره روی بعضی از فروض آن در زمان ما موضوعیت ندارد؛ زیرا بین مولای معتق و عید اوست و برده‌داری در این زمان منسوخ شده است و روی بعضی فروض در این زمان نیز موضوعیت دارد.

۳. «عائلة الرجل: عصبته» (لوئیس معلوف، *المنجد*، ص ۵۲۰).

عصبه نیز می‌گوید: «عصبه، قوم (گروه و خویشان) مرد هستند که به عصبیت از او حمایت می‌کنند»[۱] و «عصبیت؛ یعنی ارتباط شدید شخص به خویشان و گروهی که او را به جد یاری می‌کنند».[۲]

«ابن اثیر» در «نهایه» می‌گوید: «عصبه نزدیکان شخصی از طرف پدر هستند».[۳] و در «صحاح» می‌گوید: «عصبه مرد، فرزندان و خویشان او از طرف پدر هستند و آن‌ها را عصبه نامیده‌اند، چون مرد را احاطه کرده‌اند، پدر از یک طرف، فرزند از یک طرف، عمو از یک سو و برادر از سوی دیگر».[۴]

مشاهده می‌شود که در معنای عاقله بین لغویان اختلاف است؛ زیرا در این‌که چه کسی در قبیله از فرد حمایت می‌کرده است، اختلاف شده که آیا قوم او هستند که متعصبانه از او حمایت می‌کردند یا خویشان او از طرف پدر؛ چنان‌که «المنجد» می‌گوید.[۵]

و نیز گفته شده: «عاقله، عصبه و خویشان از طرف پدر هستند که دیه خطا را می‌پردازند»[۶] و ظاهراً عاقله را عاقله گفته‌اند، چون «در جاهلیت که دیه غالباً به شتر بوده، قاتل یا کسان او را مجبور می‌کردند که شتران را ببرند و بر در خانه ورثه مقتول بخوابانند (زانوی شتران را ببندند)» (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۵۲؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۳، ص ۴۱۳).[۷] پس ظاهراً مراد از عاقله کسانی بودند که شتر را به اهل مقتول می‌پرداختند؛ یعنی برای آن‌ها به زانوی شتران عقال می‌زدند و شتران را به این ترتیب تسلیم آن‌ها می‌کردند و این‌ها پیش از اسلام قوم و قبیله قاتل بودند که معمولاً با او ارتباط خونی داشتند و همه از یک پشت

---

۱. «العصبة، ج عصبات، قوم الرجل الذین یتعصبون له» (همان).

۲. «العصبة، شدة ارتباط المرء بعصبة أو جماعة و الجدا فی نصرتها» (همان).

۳. «العصبة الاقارب من جهة الاب» (مجدالدین ابوالسعادات ابن اثیر، *النهایة*، ج ۳، ص ۲۴۵).

۴. «عصبة الرجل بنوه و قرابته لابیه و انما سموا عصبة لانهم عصبوا به ای احاطوا فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب» (اسماعیل بن حماد جوهری، *صحاح اللغة*، ج ۱، ص ۱۹۲).

۵. «او قرابته من قبل الاب» (لوئیس معلوف، *المنجد*، ص ۵۲۰).

۶. «العاقلة، هی العصبة والاقارب من قبل الاب الذین یعطون دیة الخطا» (همان).

۷. و نیز گفته شده: به وی عاقله گفته‌اند، چون آن‌ها را از کشتن قاتل با درخواست قصاص باز می‌داشت یا به‌خاطر این‌که دیه او را که همان عقل است، می‌پرداختند (محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۳۹، ص ۲۵۵).

بودند. بنابراین، به‌طور عادی شامل برادران و عموها و عموزاده‌ها و اجداد می‌شد و زنان نیز مطرح نبودند؛ چون مالک اموال عمدتاً مردها بودند و زن، خود جزء مایملک مرد به حساب می‌آمد.

بسا در این حمایت موالی (کسانی که آزاد شده بودند؛ خواه خسمان جریره را نیز پذیرفته باشند یا خیر) و صاحبان جوار (کسانی که در حمایت قبیله قرار داشتند) و احتلاف (افراد یا قبایل دیگر که با آن‌ها پیمان موّدت و نصرت داشتند) نیز مشارکت داشتند. پس «اگر فردی از افراد قبیله، فردی از قبیله دیگر را می‌کشت، قبیله مقتول از قبیله قاتل تسلیم قاتل را می‌خواست تا به قصاص مقتول بکشد و یا دیه مقتول را بپردازند. در پرداخت وجه دیه خویشاوندان و افراد قبیله شرکت می‌کردند» (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۰۸).

با این بیان ممکن است مراد از عاقله به معنای لغوی آن کسانی باشند که شتران را به اهل مقتول تسلیم می‌کردند؛ خواه از بستگان نسبی و سببی و ولایی او باشند یا نباشند، فرد باشد یا جمع، زن باشد یا مرد، هم‌شهری او باشند یا هر کس دیگر.

اختلاف تعبیر در روایات وارده نیز مؤید این معناست؛ چنان‌که در آن‌ها از واژه‌های عشیره، ورثه، اولیا، قوم، عصبه، قبیله و غیر این‌ها استفاده شده است، با این‌که روشن است معنای این واژه‌ها یکی نیست و آن‌ها از حیث معنایی متداخلند و سعه و ضیق دارند.

۲-۲. عاقله در روایات

پرسش دیگری که در این‌جا مطرح است، این است که از نظر شارع اسلام، منظور از عاقله چه کسانی هستند؟[۱]

عاقله مأخذ قرآنی ندارد، ولی در بخشی از روایات، تحت چند عنوان از آن یاد

۱. در ماده (۳۰۷) قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۷۰ آمده است: «عاقله عبارت است از بستگان ذکور نسبی پدر و مادری یا پدری به ترتیب طبقات ارث؛ به‌طوری که همه کسانی که حین الفوت می‌توانند ارث ببرند، به صورت مساوی عهده‌دار پرداخت دیه خواهند بود» و در تبصره ذیل این ماده می‌گوید: «کسی که با عقد ضمان جریره، دیه جنایت دیگری را برعهده گرفته است، نیز عاقله محسوب می‌شود».

شده است که به آن‌ها اشاره می‌شود.

در بخشی از روایات در قالب چند واژه از عاقله حکایت شده است، از جمله عشیره، قرابه، ورثه، قوم، قوم پناه‌دهنده، عصبه، اهل البلد، اولیا، قبیله و بطن.

در روایتی از امام علی‌علیه‌السلام نقل شده است که آن حضرت از کسی که به خطا دیگری را کشته بود، می‌پرسد: «عشیره و نزدیکان تو چه کسانی هستند»؟[۱]

در روایتی دیگر از امام باقر یا صادق‌علیهماالسلام نقل شده است که در باره مردی که مرد دیگری را به خطا کشته بود و پیش از آن‌که دیه او را بپردازد، فوت کرده بود، فرمود: «دیه بر ورثه اوست و اگر عاقله ندارد، بر امام است که از بیت المال بپردازد».[۲] در این روایت چنان‌که پیداست ورثه را عاقله می‌داند.

و در روایتی دیگر عاقله را قوم او دانسته است؛ چنان‌که نقل شده است، محمد بن ابی بکر، به امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام نامه نوشت و در مورد مرد دیوانه‌ای که مرد دیگری را به عمد کشته بود، پرسش کرد، حضرت «عمد او را خطا و دیه او را بر قومش قرار داد».[۳]

در روایتی دیگر، محمد بن مسلم، از امام صادق‌علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: «کسی که به قومی پناهنده شود و آنان ولایت او را اقرار نمایند، میراث آن فرد برای آنان و دیه او بر آنان است».[۴]

این روایت ظاهراً مربوط به موالات است و اگر این‌گونه باشد، به سبب پیمان یا ولای جریره نیز یک قوم، عاقله فردی می‌شوند که به آن‌ها ملحق شده است.

در روایتی دیگر، عاقله را عصبه شخص می‌داند؛ چنان‌که از امام صادق‌علیه‌السلام نقل است که فرمود: «دیه جنین آن زن بر عصبه سارق کشته‌شده است».[۵]

و در صحیحه محمد بن قیس، از امام صادق‌علیه‌السلام نقل می‌کند که:

---

۱. «من عشیرتک و قرابتک ؟» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۷، ص ۳۶۴؛ حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۱).

۲. «ان الدیة علی ورثته فان لم یکن له عاقلة فعلی الوالی من بیت المال» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۴).

۳. «فجعل الدیة علی قومه و جعل خطأ و عمده سوا» (همان، ص ۳۰۷).

۴. «من لجأ الی قوم فاقرواب ولایته کان لهم میراثه و علیهم معقلته» (همان، ص ۳۰۴).

۵. «و دیة سخلتها علی عصبة المقتول السارق» (همان، ص ۳۰۸).

«امیرالمؤمنین علیه السلام در باره زنی که مردی را آزاد کرد و ولای او را شرط کرد و فرزندی داشت، قضاوت کرد که ولای آن مرد به عصبه آن زن ملحق است که دیه او را می‌پردازند، نه به فرزندش».[۱]

و در یک روایت که پیش‌تر به آن اشاره شد، بعد از خویشان، هم‌شهریان او را تضمین می‌کند و در واقع عاقله‌اش را آنان می‌داند. «اگر خویشان پدری و مادری ندارد، دیه او را بر اهالی موصل توزیع کن»[۲] که معنایش آن است از بیت المال موصل بپردازد.

در یک روایت، تعبیر به اولیا کرده است؛ چنان‌که از امام باقر علیه السلام نقل است که فرمود: «دیه جنایت خطایی بادیه‌نشین بر اولیای بادیه‌نشین اوست... و دیه جنایت خطایی شهرنشین بر اولیای شهرنشین اوست».[۳]

و در یک روایت از امام علی علیه السلام نقل است که عاقله را قبیله آنان دانسته و فرموده است: «من دیه دوکشته شده را بر قبایل آن چهار نفر قرار می‌دهم».[۴]

و از طریق اهل سنت نقل است که پیامبر صلی الله علیه و آله نوشتند: «دیه هر بطن بر اوست».[۵]

۲-۳. عاقله در فقه

اختلاف در روایات باعث شده است که در معنای مراد از عاقله اختلاف شود و فقیهان شیعه و اهل سنت در باره این‌که عاقله چه کسانی هستند و از کجا شروع و به کجا منتهی می‌شوند، نظرات مختلفی ابراز کنند. نظرات برخی از فقیهان شیعه و اهل سنت را نقل می‌کنیم:

---

۱. «قضی امیرالمؤمنین علیه السلام علی امرأة أعتقت رجلاً و اشترطت ولاه و لها ابن فالحق ولاه بعصبتها الذین یعقلون عنه دون ولدها» (همان، ج ۱۶، ص ۵۲).

۲. «وان لم یکن له قرابة من قبل ابیه و لاقرابة من قبل امه فقض الدیة علی اهل الموصل» (همان، ج۱۹، ص ۳۰۱).

۳. «فدیة ما جنی البدوی عن الخطاء علی اولیانه البد و بین ... فان دیة ما جنی من الخطا علی اولیاء الله من القرویین» (همان، ص ۳۰۵).

۴. «انا اجعل دیة المقتولین علی القبائل الاربعة» (همان، ص ۱۷۳).

۵. «فی حدیث علی علیه السلام: کتب علی کل بطن عقوله» (محمد بن مکرم، ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۳، ص ۵۴).

«محقق حلی» می‌گوید: «محل عاقله، عصبه، آزادکننده، ضامن جریره و امام است و عصبه شامل کسانی است که به واسطه پدر به شخصی منسوبند؛ مانند برادران و فرزندان ایشان و عموها و فرزندان آنان و شرط نیست که میراث‌بر باشند».[۱]

«صاحب جواهر» می‌گوید: «نظر «شیخ مفید» و «شیخ صدوق» و «فاضلین» (محقق حلی و علامه حلی) و «شهیدین» (شهید اول و ثانی) و غیر ایشان همین است» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۳، ص ۴۱۵).

محقق می‌گوید: «و نیز گفته شده که عصبه کسانی هستند که اگر قاتل کشته می‌شد، دیه او را به ارث می‌بردند»[۲] و صاحب جواهر می‌گوید: «شیخ طوسی و صاحب غنیه و صاحب اصباح نیز نظرشان همین است» (همان، ص ۴۱۷).

«شیخ طوسی» می‌گوید: «دیه قتل خطایی بر عاقله است؛ یعنی کسانی که، اگر قاتل کشته می‌شد، دیه او را به ارث می‌بردند و بر کسانی که از دیه او ارث نمی‌بردند، به هیچ رو چیزی نیست».[۳]

و «در رأی حنفی‌ها نظام عاقله تطور یافته و از خانواده به عشیره و سپس قبیله و سپس دیوان و سپس حرفه و در آخر به بیت المال کشیده شده است» (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۸).

حنبلی‌ها می‌گویند: «دیه جز بر کسی که نسبش نسبت به قاتل شناخته شده باشد و یا معلوم باشد از گروهی است که متحمل دیه هستند، حمل نمی‌شود... کسانی عاقله قاتل حساب می‌شوند که با او در جد قریب مشترک باشند... اگر از «فخذ» واحدی باشد -که می‌دانیم همه آنان مسئوول پرداخت دیه هستند- واجب است همه آنان دیه او را بپردازند؛ چه تک تک

---

۱. «فهو (ای المحل) العصبة و المعتق و ضامن الجریرة و الامام و ضابط العصبة من یتقرب بالاب کالاخوة و أولادهم و العمومة و أولادهم و لایشترط کونهم من اهل الارث فی المال» (محقق حلی، *شرائع الاسلام*، ج ۴، ص ۲۸۸).

۲. «و قیل هم الذین یرثون دیة القاتل لو قتل» (همان).

۳. «و اما دیة قتل الخطاء فانها تلزم العائلة الذین یرثون دیة القاتل ان لو قتل و لایلزم من لایرث من دیته شیئاً علی حال» (ابو جعفر محمد طوسی، *النهایة*، ص ۷۳۷).

افراد نسبت خود را با او بدانند یا نه... و اگر نسبت قاتل با هیچ‌کس روشن نشد، دیه بر بیت المال است».[۱]

این عبارات به وضوح نشان می‌دهند که بر حدود عاقله بین فقیهان توافق نیست و این عدم توافق ناشی از اختلاف ارباب لغت و روایات است و شاید بشود گفت عاقله حد معینی نداشته و صاحبان مال از ورثه، عصبه، عشیره، قبیله، شعب و امت به ترتیب می‌توانسته‌اند عاقله باشند و در مواردی که جانی (سبب قتل یا جرح) هیچ ضامنی نداشت، هم‌شهریان و به تعبیر امروزی هم‌وطنان او عاقله‌اش بودند و قهراً از بیت المال آنان دیه جنایت او پرداخت می‌شد؛[۲] چون سود این شخص متعلق به آنان بود؛ پس زیان ناخواسته او نیز بر آنان بود. چنان‌که امروزه نیز اتباع هر کشور به‌طور عام مورد حمایت دولت خود هستند و در هر صورت، این پرسش مطرح می‌شود که پای عاقله به هر معنا، در چه مواردی به‌میان می‌آید؟

۳. موارد عاقله

ظاهراً تضمین عاقله خلاف قواعد است. پس اگر در مواردی که حکم به ضامن او شده، باید مشخص شوند. مواردی در روایات که عاقله در آن‌ها مطرح شده است، عبارتند از:

قتل خطایی محض؛

جراحت خطایی محض بر اعضا از جراحت مواضحه به بالا؛

قتل معتوه (ناقص‌العقل و سبک مغز)، مجنون و کودک؛

---

۱. «و لایحمل العقل الا من یعرف نسبه من القاتل أو یعلم أنه من قوم یدخلون کلهم فی العقل و من لایعرف ذلک منه لایحمل وإن کان من قبیلته... فیعقل عنهم من یشارکهم فی نسبهم إلی أب الادنی... لکن إن کان من فخذ واحد یعلم أن جمیعهم یتحملون وجب أن یحمل جمیعهم سواء عرف أحدهم نسبه أو لم یعرف، ... إن لم یثبت نسب القاتل من أحد فالدیة فی بیت المال» (ابن قدامه، *المغنی*، ج ۹، ص ۵۲۰).

۲. چنان‌که در مورد اهل ذمه هم وارد شده است: فان لم یکن لهم مال رجعت الجنایة علی امام المسلمین لانهم یؤدون الیه الجزیة» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۰) و نیز حضرت امیر علیه السلام در باره مرد مسلمانی که مسلمان دیگری را به خطا کشته بود، فرمود: «اگر کسی نداشته باشد، من ولی او هستم و از جانب او پرداخت می‌کنم». «**فانا ولیه و المؤدی عنه ولایبطل دم امراء مسلم**» (همان، ص ۳۰۱).

و قتل نابینا.[۱]

۳ ـ ۱. تحلیل موارد عاقله

موارد فوق الذکر را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهیم.

قتل خطایی محض؛ فقیهان شیعه و اهل سنت در خطای محض[۲] دیه را بر عهده عاقله می‌دانند؛ به دلیل سنت و اجماعی که برخلاف قاعده دلالت دارند؛ چنان‌که «شهید ثانی» می‌گوید: «اصل در وجوب دیه قتل خطایی بر عاقله پیش از اجماع، سنتی است که از پیامبرﷺ در این زمینه روایت شده است. علما گفته‌اند ضامن‌دانستن شخصی غیر از جانی خلاف قواعد آشکار است».[۳]

در «مجمع البیان» پس از آن که خطای مذکور در آیه شریفه: «**مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً...**» (نساء (۴): ۹۲) را خطای محض دانسته است، می‌گوید: «اگر ما بودیم و ظاهر آیه، می‌گفتیم دیه در قتل خطا بر قاتل است، ولی به دلیل سنت و اجماع دانسته‌ایم که بر عاقله است» (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۴ ـ ۳، ص ۱۴۰).

و «شیخ طوسی» می‌گوید: «دیه قتل نفس و جنایت بر اعضا، اگر به خطا صورت گرفته باشد، بدون تردید بر عاقله است».[۴]

و «ابوالصلاح حلبی» می‌گوید: «دیه قتل خطایی بر عاقله است و عاقله انسان

---

۱. در ماده ۳۰۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۷۰ آمده است: «در خطای محض، دیه قتل و هم‌چنین جراحت (موضحه) و دیه جنایت‌های زیادتر از آن، به عهده عاقله می‌باشد و دیه جراحت‌های کم‌تر از آن، به عهده خود جانی است». تبصره ماده مزبور: «جنایت عمد و شبه عمد نابالغ و دیوانه به‌منزله خطای محض و بر عهده عاقله می‌باشد» و در ماده ۳۱۳ همین قانون آمده است: «دیه عمد و شبه عمد بر جانی است، لکن اگر فرار کند، از مال او گرفته می‌شود و اگر مال نداشته باشد، از بستگان نزدیک او با رعایت الاقرب فالاقرب گرفته می‌شود و اگر بستگانی نداشت یا تمکن نداشتند، دیه از بیت المال داده می‌شود».

۲. همان، ماده ۳۰۶، در خطای محض، دیه قتل...، به عهده عاقله می‌باشد.

۳. شهید ثانی در *مسالک* می‌گوید: «الاصل فی وجوب قتل الخطأ علی العاقلة – قبل اجماع المسلمین– ما روی من حکم النبیﷺ بذلک. قال العلماء – رحمهم الله – و تغریم غیر الجانی خارج عن الاقیسة الظاهرة» (زین الدین بن علی (شهید ثانی)، *مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، ج ۱۵، ص ۵۰۸).

۴. «و دیة النفس علی العاقلة فی قتل الخطأ، و فی اطرافه کذلک بالاخلاف» (محمد بن حسن طوسی، *الخلاف*، ج ۵، ص ۲۹۶).

آزاد مسلمان، عصبه اوست».[۱]

و در «مغنی» می‌گوید: «خطا آن است که فعلی انجام دهد؛ در حالی که مقتول را قصد نکرده، ولی به او برخورد کند و او را بکشد؛ مانند این که تیری به طرف صید یا صفحه هدف بیافکند و به انسانی برخورد کند و او را بکشد... در این قسم از خطا دیه بر عاقله و کفاره بر قاتل و در مال خود اوست».[۲]

و در روایات آمده است که «سلمة بن کهیل» نقل کرده که امیرالمؤمنین علیه السلام از مردی که دیگری را به خطا کشته بود، پرسید: «عشیره و نزدیکان تو چه کسانی هستند؟ پاسخ داد: من در این شهر عشیره و خویشی ندارم...» تا آنجا که حضرت فرمود: «اگر قوم و خویشی ندارد و از اهالی موصل نیز نیست و ادعای پوچ کرده است، او را نزد من بفرست که من ولی او هستم و از جانب او دیه‌اش را می‌پردازم و خون هیچ مسلمانی باطل نمی‌شود» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۳۰۱).

هم‌چنین ابی بصیر از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «عاقله عمد و اقرار و صلح را ضامن نیست».[۳]

سکونی نیز همین معنا را با همین الفاظ از امام باقر علیه السلام از حضرت امیر علیه السلام نقل کرده است.

این‌که عمد و شبه عمد بر عهده عاقله نیست، روشن است؛ چون هر کسی ضامن عمد خویش است.

ظاهراً منظور از اقرار، اقرار به خطای محض‌بودن قتل است که نتیجه‌اش ضمان عاقله است، اما چون اقرار عقلا تنها در مورد خودشان نافذ است، نه در حق دیگران، پای عاقله به‌میان نمی‌آید و دیه بر قاتل مستقر می‌شود، مگر این‌که عاقله ادعای او را تصدیق کند.

هم‌چنین در روایت دیگری «زید بن علی» از پدران بزرگوارش علیهم السلام نقل می‌کند که

---

۱. «و دیة الخطأ علی العاقلة وعاقلة الحر المسلم عصبته» (ابوالصلاح حلبی، *الکافی*، ص ۳۵۷).

۲. «الخطأ ان یفعل فعلاً لایرید به اصابة المقتول فیصیبه و یقتله مثل أن یرمی صیداً أو هدفاً فیصیب أنساناً فیقتله... فهذا الضرب من الخطأ تجب به البدیة علی العاقله والکفارة فی مال القاتل» (ابن قدامه، *المغنی*، ج ۹، ص ۳۳۸).

۳. «**لا تضمن العاقلة عمداً و لا اقراراً و لا صلحاً**» (همان، ص ۳۰۲).

عاقله جز دیه آنچه که بینه بر آن اقامه شده است، نمی‌پردازد و فرمود: «مردی نزد او آمد و اعتراف کرد، پس دیه را فقط در مال او قرار داد و چیزی بر عاقله قرار نداد».[۱]

از صدر این روایات نیز بر می‌آید که یک مورد از موارد عاقله جایی است که خطای محض‌بودن قتل به بینه و آنچه ممکن است جای آن را بگیرد، اثبات شده باشد، نه به اقرار و اعتراف قاتل.

«محمد بن فضیل» می‌گوید: «از ابی الحسن علیه السلام درباره دزدی پرسیدم که بر زنی حامله وارد شد و بر او افتاد (یا با او زنا کرد) و جنین آن زن سقط شد و زن نیز در دفاع از خودش بر دزد جست و او را کشت، امام علیه السلام فرمود: خون دزد باطل است؛ یعنی بر زنی که دزد را کشته چیزی نیست و دیه جنین او بر دزد است» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۳۰۳؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۶۵؛ صدوق، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۱۰۷). در همین مسأله از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمود: «دیه جنین بر عصبه سارقی است که کشته شده است».[۲]

و از امام باقر علیه السلام نقل است که فرمود: «دیه فرزند آن زن بر عاقله [دزد] است».[۳]

به‌نظر می‌رسد حاصل جمع روایات این است که بگوییم در وهله اول بر خود دزد است و اگر او مالی نداشته باشد، الاقرب فالاقرب.[۴] اول بر ورثه، سپس بر عصبه و بعد از آن بر عاقله است.

جراحت خطایی محض جنایت بر اعضا از موضحه به بالا، اگر خطایی باشد.

«محقق حلی» می‌گوید: «عاقله، دیه موضحه و بالاتر را قطعاً تحمل می‌کند و در کم‌تر از آن اختلاف است» (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۲۸۸) و «ابی مریم» از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که «امام علی علیه السلام در قضاوت خویش حکم کرد که جز جراحت موضحه و بالاتر از آن بر عاقله قرار داده نمی‌شود».[۵]

---

۱. معتبره زید بن علی عن آبائه علیهم السلام قال: «لاتعقل العاقلة الا ما قامت علیه البینة. قال و اتاه رجل فاعترف عنده فجعله فی ماله خاصة ولم یجعل علی العاقله شیئاً» (همان، ص ۳۰۶).

۲. «و دیة سخلتها علی عصبیة المقتول السارق» (صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ۴، ص ۱۰۷).

۳. «و کان دیة ولدها علی معقلته» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۹).

۴. که در روایت، قاتل فراری تعبیر شده بود.

۵. «و قضی امیرالمؤمنین علیه السلام ان لایحمل علی العافلة الا الموضحة فصاعداً» (حرعاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۳؛ محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۷، ص ۳۶۵؛ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۰۷).

قتل معتوه،[۱] مجنون و کودک در قتل معتوه، مجنون و کودک نیز عاقله مطرح شده است؛ گرچه به عمد باشد؛ چنان‌که «محمد بن مسلم» از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «بنای علی علیه السلام بر این بود که جنایت معتوه را بر عاقله قرار می‌داد؛ خواه عمد باشد یا خطا».[۲]

و امام صادق علیه السلام فرمود: «محمد بن ابی بکر به امیرالمؤمنین نامه نوشت و از آن حضرت درباره مرد دیوانه‌ای پرسش کرد که دیگری را عمداً کشته است و حضرت خطا و عمد قاتل را یکسان دانست و دیه مقتول را بر قوم قاتل نهاد».[۳]

در مورد کودک به‌طور کلی گفته شده است که عمد و خطای او یکسان است؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمود: «عمد و خطای کودکان یکسان است».[۴]

«اسحاق بن عمار» در خبری معتبر از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که حضرت امیر علیه السلام می‌فرمود: «عمد کودکان خطایی است که بر عاقله گذاشته می‌شود».[۵]

قتل نابینا؛ قتل نابینا نیز از روایات استفاده می‌شود که بر عاقله است؛ چنان‌که «حلبی» به سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که در مورد نزاعی که بین دو نفر رخ داد و یکی دو چشم دیگری را کور کرد و مضروب نابینا در همان حال و همان نزاع ضارب را کشت، فرمود: «هر دو متعدی هستند و به نظرم قاتل نباید قصاص شود؛ چون در حالی که نابینا شده او را کشته است و جنایت نابینا، خطایی است که بر عاقله است... و اگر نابینا عاقله نداشته باشد، دیه جنایتش در مال خود اوست... و در مورد دیه دو چشمش نیز

---

۱. ناقص العقل و سبک مغز.

۲. «کانت امیر المؤمنین علیه السلام یجعل جنایة المعتوه علی عاقلته خطاءاً کان أو عمداً» (صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۰۷).

۳. «ان محمد بن ابی‌بکر کتب الی امیرالمؤمنین علیه السلام سأله عن رجل مجنون قتل رجلاً عمداً فجعل الدیة علی قومه و جعل خطاه و عمده سواء» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۷؛ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۸۵).

۴. «عن ابی عبدالله علیه السلام قالب عمد الصبی و خطاه واحد» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۷).

۵. «أن علیاً علیه السلام یقول عمد الصبیان خطا یحمل علی العاقلة» (همان).

به ورثه ضارب رجوع می‌کند».[۱]

در این روایت به صورت یک قاعده کلی فرموده است: «جنایت نابینا خطایی است که دیه‌اش بر عاقله می‌باشد». شاید از آن رو که فرض شده است در مورد نابینا نیز شرایط مسؤولیت تمام نیست؛ چون کور نمی‌بیند چه کار می‌کند، پس ممکن است قصد پا کند و به سر بزند یا به قصد گرفتن، آن‌چنان فشار آورد که طرفش را خفه کند. اما روشن است که در همه موارد نمی‌توان جنایت نابینا را بر عاقله دانست؛ چنان‌که اگر کوری طپانچه‌ای را روی سینه دیگری بگذارد و شلیک کند، در حالی که می‌دانسته طرف چپ او گذاشته است و طپانچه در دست اوست، چگونه می‌توان تعمد او را خطا به حساب آورد؟ لذا ممکن است گفته شود این روایت مربوط به موردی خاص است و در آن مورد تشخیص حضرت آن بوده است که قاتل قصاص نشود و دیه هم بر عاقله باشد؛ چنان‌که فرمود: «**لا اری علی الذی قتل الرجل قودا**»؛ به نظرم قاتل نباید قصاص شود.

مؤید ما موثقه «ابی‌عبیده» است که می‌گوید: «از امام باقر علیه السلام در مورد کوری پرسشی کردم که.... فرمود: عمد نابینا مانند خطا است. دیه در این مورد در مال خود اوست و اگر مالی ندارد، دیه آن بر امام است».[۲]

به هر حال، مفاد این روایت با مفاد صحیحه حلبی که به صورت کلی فرمود: «جنایت نابینا خطایی است که بر عاقله می‌باشد»، تعارض دارند؛ چون لفظ خطا در هر دو روایت مطلق است.

و جمع بین آن‌ها این است که اگر تعمد و تقصیر نابینا محرز شود، بر خود اوست و اگر سببیت محض او احراز شود، از حمایت عاقله برخوردار می‌شود.

---

۱. محمد الحلبی قال: سألت أباعبدالله علیه السلام عن رجل ضرب رأس رجل بمعول فسالت عیناه علی خدیه فوثب المضروب علی ضاربه فقتله قال: فقال ابوعبدالله علیه السلام: «هنان متعدیان جمیعاً فلا اری علی الذی قتل الرجل قوداً، لانّه قتله حین قتله و هو اعمی و الاعمی جنایته خطاء یلزم عاقلته ... فان لم یکن للاعمی عاقله لزمته دیة ما جنی فی ماله و مس. و یرجع الاعمی علی ورثة ضمار به بدیة عینیه» (همان، ص ۳۰۶).

۲. عن أبی عبیدة قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن أعمی فقاعین صحیح آخر فقال: «إن عمد الاعمی مثل الخطأ هذا فیه الدیة فی ماله فان لم یکن له مال فإن دیة ذلک علی الامام» (همان، ص ۶۵).

۴. ضمان جانی یا عاقله

در بحث عاقله، یک پرسش مطرح شده است که آیا در موارد فوق از اول جانی یا کسی که جنایت به او منتسب می‌شود، ضامن است یا عاقله؟

از آیه شریفه: ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ و هر کس مؤمنی را به خطا بکشد، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند. مگر این که خانواده مقتول گذشت کنند، بر می‌آید که دیه در خطای محض بر جانی است؛ چراکه «تحریر رقبة مؤمنة» نیز بر همان قاتل است. ازاین‌رو، از آیه استفاده شده است که مسؤولیت در خطای محض، ابتدائاً متوجه خود قاتل است و اوست که باید بار این مسؤولیت را بر دوش بکشد.

در «مجمع البیان» می‌گوید: «اگر ما بودیم و ظاهر آیه، می‌گفتیم دیه در قتل خطا بر قاتل است، ولی...» (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۴ ـ ۳، ص ۱۴۰).

«آقای خویی» نیز می‌گوید: «اگر ما بودیم و ظاهر آیه کریمه... قائل به وجوب پرداخت دیه توسط عاقله نمی‌شدیم» (خویی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۵۰) و به نظر ما نیز حق همین است و اگر گفته شود که آیه در مقام بیان این معنا نیست و استفاده مذکور صحیح نیست، خلاف ظاهر است.

هم‌چنین ظاهر برخی روایات نیز دلالت دارند که دیه در خطای محض از ابتدا بر خود قاتل است. مانند:

۱. صحیحه زراره که می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام در باره مردی پرسیدم که در ماه حرام، مردی را به خطا کشته است، فرمود: دیه و دو ماه روزه پی‌در پی از ماه‌های حرام بر اوست».[۱]

خطا در این روایت ممکن است خطای شبه عمد باشد، لکن به تبع آیه شریفه در بسیاری از روایات، واژه خطا در خطای محض به‌کار رفته است؛ به‌گونه‌ای که اراده غیر آن قرینه می‌خواهد.

---

۱. عن زرارة قال: سئلت اباعبدالله علیه السلام عن رجل قتل رجلاً خطأً، فی الشهر الحرم، فقال: «علیه الدیة و صوم شهرین متتابعین من اشهر الحرم» (همان، ص ۱۵۰).

۲. صحیحه ابی العباس، از امام صادق علیه السلام که صراحت در خطای محض دارد؛ چنان‌که وی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که: «از حضرت پرسیدم... تیری به سوی گوسفندی پرتاب می‌کند، ولی به انسانی اصابت می‌نماید. فرمود: این همان خطایی است که شکی در آن نیست، بر او دیه و کفاره است».[۱]

«سبزواری» که صحیحه ابی العباس و زراره را مخالف نظر مشهور می‌بیند[۲] آن دو را «بر عدم وجود عاقله یا عجز عاقله از پرداخت دیه یا انکار آن به‌طور کلی[۳] حمل می‌کند» (حر عاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۹، ص ۱۵۰).

آقای «خویی» نیز می‌گوید: «اگر ما بودیم و ظاهر آیه کریمه و این دو روایت؛ یعنی صحیحه ابی العباس و زراره، قائل به وجوب پرداخت دیه توسط عاقله نمی‌شدیم، لکن ادله نقلی دلالت دارند بر این‌که عاقله جانی، دیه جنایت خطایی او را تحمل می‌کند».[۴]

۳. «یونس بن عبدالرحمن» به سندی مرسل از امام باقر یا صادق ـ نقل کرده است که در باره مردی که دیگری را به خطا کشته و پیش از آن‌که دیه آن مرد را به اولیای مقتول بپردازد، مرده است، فرمود: «دیه بر ورثه اوست، پس اگر عاقله ندارد، بر والی است که از بیت المال بپردازد».[۵]

صرف‌نظر از سند روایت، برخی در دلالت آن نیز خدشه کرده‌اند، از جمله مرحوم «آقای خویی» که می‌گوید: «این روایت به قرینه این‌که گفته دیه بر قاتل است، مربوط به قتل شبیه عمد می‌باشد» (خویی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۳۹).

---

۱. قلت: رمی شاتاً فاصاب انساناً، قال: «ذاک الخطاء الذی لاشک فیه علیه الدیة و الکفارت» (همان، ج ۷، ص ۲۷۸). چنان‌که در ضابطه خطاء محض، شهیدین گفته‌اند: «و الخطاء المحض ان لایتعمد فعلاً ولا قصداً بالمجنی علیه و ان قصد الفعل فی غیره» (شهید ثانی، *الروضة البهیة*، ج ۴، ص ۴۵۸).

۲. مشهور در قتل خطای محض دیه را بر عاقله می‌داند.

۳. «المحمولان علی عدم وجود العاقلة او عجزها عن اداء الدیة او انکارها لها بالمرة» (سید عبد الاعلی سبزواری، *مهذب الاحکام*، ج ۲۹، ص ۳۵۴).

۴. فلو کنا نحن و ظاهر الآیة الکریمة و الروایتین، لم نقل بوجوب العطاء الدیة علی العاقلة ولکن قد دل الدلیل علی ان عاقلة الجانی تتحمل دیة جنایته خطأً» (سید ابوالقاسم خویی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۲، ص ۴۵۰).

۵. عن احدهما علیهما السلام انه قال: «فی الرجل اذا قتل رجلاً خطأً فمات قبل أن یخرج الی أولیاء المقتول من الدیة ان الدیة علی ورثته فان لم یکن له عاقلة فعلی الوالی من بیت المال» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۴).

ولی روشن است که توجیه ایشان خلاف ظاهر روایت است. گویی ایشان در این مسأله که آیا دیه در خطای محض از اول بر عاقله است یا بر جانی؟ فرض گرفته‌اند که دیه از اول بر عاقله است و بعد در صدد توجیه این دسته روایات برآمده‌اند، حال آن‌که قاعده عقلی و نقلی اولی این است که هر کس خود مسؤول عملکرد خودش است و ما می‌خواهیم ببینیم آیا شارع این قاعده را استثنا زده است و اگر استثنا زده و پای عاقله را به‌میان آورده است، چگونه آورده است؟ به هر حال، دلالت روایت بر مطلوب روشن است.

۴. موثقه ابی عبید از امام باقر علیه السلام که فرمود: «عمد نابینا مانند خطا است، دیه در این مورد در مال خود اوست و اگر مالی ندارد، دیه آن بر امام است».[۱]

این روایت با مفاد صحیحه حلبی که به صورت یک قاعده کلی فرموده است: «جنایت نابینا خطایی است که بر عاقله می‌باشد»[۲] تعارض دارد.

۵. هم‌چنین «ابی مریم» از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که: «امام علی علیه السلام حکم کرد که [دیه] موضحه[۳] و بالاتر بر عاقله است و کم‌تر از سمحاق[۴] به‌جز دیه دستمزد طبیب است»؛[۵] یعنی علاوه بر دیه، دستمزد طبیب را هم بپردازد؛ چون دیه کم است و شاید دستمزد طبیب بیشتر از آن شود (و در وسائل الشیعة «سواء الدیة» نقل شده است که ظاهراً ترجمه آن می‌شود: «دستمزد طبیب همان دیه است» که با قواعد سازگار نیست).

اگر خطای محض مطلقاً و ابتدائاً بر عاقله باشد، چرا از موضحه پایین‌تر را بر آن نگذاشته‌اند؟ ظاهراً به آن جهت است که موضحه و پایین‌تر دیه‌اش اندک است و

---

۱. عن ابی جعفر علیه السلام انه قال: «إن عمد الاعمی مثل الخطأ هذا فیه الدیة فی ماله فان لم یکن له مال فان دیة ذلک علی الامام» (همان، ص ۶۵).

۲. «**والاعمی جنایته خطأه بلزم عاقلته**» (همان، ص ۳۰۶).

۳. جراحتی است که پوست نازک روی استخوان را شکافته و سفیدی استخوان را آشکار می‌سازد و در آن چهار شتر است. (شهید ثانی، *الروضة البهیة*، ج ۴، ص ۵۳۰).

۴. جراحتی است که به پوست نازکی که استخوان را پوشانیده، می‌رسد و آن را پاره می‌کند. (همان).

۵. قضی امیرالمؤمنین ان لایحمل علی العاقلة الا الموضحة فصاعداً و قال: «مادون السمحاق اجر الطبیب سوی الدیة» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۷، ص ۳۶۵؛ حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۴، «سواء الدیة» نقل شده است).

غالباً شخص خود قادر به پرداختن آن است و در بیش از آن چون، توان پرداخت ندارد، از حمایت عاقله بهره گرفته‌اند. بنابراین، اگر خودش توان داشته باشد، چرا خودش نپردازد؟ و پرداخت او دال بر آن است که خودش از اول مسؤولیت دارد و ضامن است و تضمین عاقله به هر حال خلاف اصل است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۸، ص ۵۴۸).

در قبال این دسته روایات، روایات دیگری است که ظهور دارند، در این که در خطای محض، دیه از ابتدا بر عاقله است. مانند:

۱. صحیحه حلبی که می‌گوید «از امام صادق علیه السلام در باره مردی پرسیدم که به‌گونه‌ای با کلنگ بر سر مردی زد که چشم او روی گونه‌هایش روان شد. مضروب نابینا در همان حال بر ضارب جست و او را کشت. امام علیه السلام فرمود: به نظرم قاتل نباید قصاص شود؛ چون در حالی که نابینا شده او را کشته است و جنایت نابینا خطایی است که بر عاقله است و اگر نابینا عاقله نداشته باشد، دیه جنایتش در مال خود اوست... و در مورد دیه دو چشمش نیز به ورثه ضارب رجوع می‌کند».[1]

از این روایت بر می‌آید که دیه در خطای محض، از ابتدا بر عاقله است و بعد منتقل به جانی می‌شود.

۲ «و اسحاق بن عمار» در خبری معتبر از امام باقر علیه السلام نقل کرده است: «حضرت امیر علیه السلام می‌فرمود: عمد کودکان، خطایی است که بر عاقله گذاشته می‌شود».[2]

۳. هم‌چنین «ابی بصیر» از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «عاقله عمد و اقرار و صلح را ضامن نیست».[3]

«سکونی» نیز همین معنا را با همین الفاظ از امام باقر علیه السلام به نقل از حضرت امیر علیه السلام آورده است. این‌که عمد بر عهده عاقله نیست، روشن است؛ چون هرکس

---

۱. «لا أری علی الذی قتل الرجل قودا لانه قتله حین قتله و هو اعمی و الاعمی جنایته خطاء یلزم عاقلتهم. فان لم یکن للاعمی عائلة لزمته دیة ما جنی فی ماله و ... و یرجع الاعمی علی ورثة ضاربه بدیة عینیه» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۱۹، ص ۳۰۶).

۲. ان علیاً علیه السلام یقول: «عمد الصبیان خطأ یحمل علی العاقلة» (همان، ص۳۰۷).

۳. «لا تضمن العاقلة عمداً و لا اقراراً و لا صلحاً» (همان، ص۳۰۲).

ضامن عمد خویش است، ولی مفهوم آن این است که خطا را عاقله تحمل می‌کند و اما منظور از اقرار چیست؟ ظاهراً منظور، اقرار به خطای محضی‌بودن قتل است که نتیجه‌اش ضمان عاقله است.

با این اقرار، گرچه قتل عمد اثبات نشود، اما خطایی‌بودن آن نیز اثبات نمی‌شود و اقرار عقلا در مورد خودشان نافذ است، نه در حق دیگران. بنابراین، پای عاقله به‌میان نمی‌آید و دیه بر قاتل مستقر می‌شود، مگر این‌که عاقله ادعای او را تصدیق کند.

چنان‌که «علامه» نیز می‌گوید: «اگر جانی به قتل خطایی اقرار کند، ملزم به پرداخت دیه در مال خودش می‌شود و با اقرار او بر عاقله چیزی ثابت نمی‌شود، مگر این‌که او را تصدیق کند».[۱]

این گونه است، اگر قاتل با اولیای مقتول مصالحه کند.

هم‌چنین در روایت دیگری «زید بن علی» از پدران بزرگوارش علیهم‌السلام نقل می‌کند که: «عاقله جز دیه آنچه که بینه بر آن اقامه شده نمی‌پردازد و فرمود: مردی نزد او آمد و اعتراف کرد، پس دیه را فقط در مال او قرار داد و چیزی بر عاقله قرار نداد».[۲]

از این دسته روایات بر می‌آید که در خطای محض، دیه از اول بر عاقله است و در جمع این دو دسته روایت ناچاریم بگوییم:

همه روایاتی که دیه را بر جانی می‌دانند، مربوط به خطای شبه عمد هستند، اما ظاهر و صریح برخی از آن‌ها با این جمع مساعدت نمی‌کند.

یا بگوییم دیه در مطلق جنایات بر جانی است، مگر در خطای محض و هیچ عامی نیست که تخصیص نخورد.

یا بگوییم به مقتضای دسته اول، دیه در خطای محض از اول بر جانی است و

---

۱. «فلو اقر الجانی بالقتل خطأ الزم فی ماله و لم یثبت علی العاقلة شیء باقراره الا ان یصدقه» (علامه حلی، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، ج ۳، ص ۷۱۰).

۲. معتبره زید بن علی عن آبائه علیهم‌السلام قال: «لا تعقل العاقلة الا ما قامت علیه البینة. [قال:] و اتاه رجل فاعترف عنده فجعله فی ماله خاصة ولم یجعل علی العاقلة شیئاً» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۶).

منظور از دسته دوم این است که عاقله در کنار جانی قرار می‌گیرد و در این‌جا ممکن است چند حالت وجود داشته باشد:

۱. هر دو موسر و قادر بر پرداخت باشند.

۲. جانی موسر و قادر بر پرداخت باشد و عاقله قادر نباشد.

۳. عکس این حالت.

۴. هر دو قادر بر پرداخت نباشند.

در فرض اول و دوم، جانی مقدم است و اگر کمبود داشته باشد، یاری می‌شود. در فرض سوم، عاقله مقدم است و در فرض چهارم بیت المال جبران می‌کند.

۵. ضمان وضعی یا تکلیفی عاقله

در بحث عاقله پرسش دیگری مطرح شده است که آیا ضمان عاقله وضعی است یا تکلیفی؟

ممکن است پاسخ داده و بگوییم شارع جانی را ضامن دانسته است و عاقله را نیز به عنوان حامی و از باب تعهدی که میان او و جانی وجود داشته، ضامن و مکلف به پرداخت کرده است.

یا بگوییم عاقله را ضامن دانسته است و هیچ‌گونه ضمانتی بر مسبب نگذاشته است! چنان‌که «محقق حلی» می‌گوید: «دیه خطای محض بر عاقله است و جانی هیچ چیزی از آن را ضامن نیست».[۱]

یا گفته شود عاقله ضمانت وضعی ندارد، بلکه تکلیفاً مسؤول است؛ چنان‌که «آقای خویی» می‌گوید: «... صحیحه محمد حلبی و غیر آن که دلالت دارند بر این‌که عاقله دیه جنایت جانی را اگر خطایی باشد تحمل می‌کند، لکن هیچ‌یک دلالت نمی‌کنند بر این‌که ضمانت عاقله وضعی باشد[۲] (بلکه تکلیف محض است) (خویی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۵۵۶).

---

۱. «و هی علی العاقلة، لایضمن الجانی منها شیئاً» (محقق حلی، *شرائع الاسلام*، ج ۴، ص ۲۴۶).

۲. «وقد دل الدلیل علی ان عاقلة الجانی تتحمل دیة جنایته خطأ لصحیحة محمد الحلبی و غیرها من الروایات الدالة علی ان العاقلة تتحمل دیة جنایة الجانی اذا کانت خطأ و لکن لایدل شیء منها علی ان ذلک وضع» (سید ابوالقاسم خویی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۴۲، ص ۵۵۶).

ایشان در توجیه نظر خود می‌گوید: «اگرچه از صحیحه محمد حلبی[۱] و معتبره اسحاق بن عمار (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۳۰۷). از جعفر علیه السلام از پدران بزرگوارش علیهم السلام که فرمود: امام علی علیه السلام می‌فرمود: عمد کودک، خطایی است که عاقله آن را تحمل می‌کند،[۲] برمی‌آید که عاقله، دیه جنایت خطایی را تحمل می‌کند، اما اینها دلالت بر خصمان وضعی ندارند.

و روایت «ابی بصیر» از امام باقر علیه السلام که فرمود: «عاقله عمد و اقرار و صلح را ضامن نیست».[۳]

و نیز روایت «سکونی» از امام صادق علیه السلام از پدر گرامیش امام باقر علیه السلام که فرمود: «عاقله عمد و اقرار و صلح را ضامن نیست»،[۴] نیز قابل تمسک نیستند؛ چون روایت ابی بصیر به واسطه «علی بن حمزه» و روایت سکونی به جهت طریق شیخ به «نوفلی» ضعیف است.

نتیجه آن که عاقله ضمان وضعی ندارد، بلکه تکلیف محضی است که اگر پرداخت ذمه جانی بری می‌شود و اگر عصیان کرد و نپرداخت، ذمه او مشغول است» (خویی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۴۵۰).

عبارت ایشان در این‌که عاقله ضامن نیست و این‌که در هر صورت ذمه جانی مشغول است، صراحت دارد.

می‌گوییم اگر ما باشیم و این دو روایت، ممکن است به دلیل ضعف سند، از آن‌ها چشم‌پوشی کنیم و لکن ادله منحصر به این دو نیستند و در خصمان وضعی عاقله جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست.

علاوه بر آن، شارع از یک‌سو تأکید بسیار دارد بر این‌که: «خون هیچ مسلمانی باطل نمی‌شود».[۵]

و از سوی دیگر، چون پرداختن صد شتر در قتل، در آن زمان برای غالب افراد

---

۱. «عن رجل ضرب رأس رجل بمعول ...» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۶).
۲. ان علیاً علیه السلام کان یقول: «عمد الصبیان خطأ یحمل علی العاقلة» (همان، ص ۳۰۷).
۳. «لاتضمن العاقلة عمداً و لا اقراراً ولاصلحاً» (همان، ص ۳۰۲).
۴. «العاقلة لاتضمن عمداً و لااقراراً و لاصلحاً» (همان).
۵. «لایبطل دم امرئ به مسلم» (همان، ص ۳۰۱).

مشکل بود، سیره حمایت و نصرت قبیله را نسبت به اعضای آن از باب ضمان امضا کرد تا او را یاری کنند[۱] و تحمل بار پرداخت غرامت را بر او آسان گردانند؛ چون قبیله از غنم و منافع شخص به‌ویژه در چنین مواقعی بهره می‌گرفت، بر خود می‌دید هرگاه که او نیاز داشت، از او حمایت و در پرداخت غرامت او را یاری کند و این هدف با تکلیف محض‌بودن سازگار نیست و اگر عاقله هم ناتوان بود، پای بیت المال را به‌میان می‌کشید تا در هیچ صورت جان محترم بدون پرداخت خسارت نماند.

به هر حال، خسارت جان یا عضو یا منافع، همان‌گونه که بر عهده جانی است، بر ذمه عاقله نیز هست و حکم آن، حکم سایر دیونی است که جانی نسبت به دیگران دارد. پس عاقله نیز همان حکم را دارد، اما در طول هم؛ به این ترتیب که دیه در مال جانی است و باید بپردازد و اگر ناتوان بود، باید عاقله بپردازد و اگر عاقله هم ناتوان بود یا از پرداخت آن خودداری کرد و امکان اخذ مالش نیز نبود، برعهده بیت المال است؛ چنان‌که «یونس بن عبدالرحمن» از امام باقر یا صادق ـ به سندی مرسله نقل کرده که: «در باره مردی که دیگری را به خطا کشته و پیش از آن‌که دیه آن مرد را به اولیای مقتول بپردازد، مرده است، فرمود: «دیه بر ورثه اوست، پس اگر عاقله[۲] ندارد، بر والی است که از بیت المال بپردازد».[۳]

به‌نظر می‌رسد برخی از اصحاب نیز که گفته‌اند: عاقله به جانی رجوع می‌کند، از همین باب است. با این تفاوت که اول عاقله را ضامن دانسته‌اند.

«شیخ» در نهایه می‌گوید: «برخی از اصحاب می‌گویند: عاقله به قاتل رجوع می‌کند؛ در صورتی که مال داشته باشد».[۴] و نیز «سلّار» می‌گوید: «در مورد دیه

---

۱. در جایی که او خود نمی‌توانست خسارت را جبران کند؛ چنان‌که شاید وجه این‌که امام علی‌ﷺ حکم کردند که دیه جراحت موضحه به بالا بر عاقله باشد، این است که دیه این جراحت چهار شتر است و افراد، غالباً توان پرداخت چهار شتر را داشتند. «قضی امیرالمؤمنین ان لایحمل علی العاقلة الا الموضحة فصاعداً» (همان، ص ۳۰۴).

۲. از این روایت ممکن است استفاده شود که مراد از عاقله» همان ورثه است.

۳. عن احدهماﷺ انه قال: «فی الرجل اذا قتل رجلاً خطأً فمات قبل أن یخرج الی اولیاء المقتول من الدیة ان الدیة علی ورثته فان لم یکن له عاقلة فعلی الوالی من بیت المال» (همان، ص ۳۰۴).

۴. «و قال بعض اصحابنا: ان العاقله یرجع به ما علی القاتل ان کان له مال» (محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی، *النهایة*، ص ۷۳۷).

خطای محض، عاقله برای اخذ آن به قاتل رجوع می‌کند».[۱]

هم‌چنین خود شیخ می‌گوید: «اگر قاتل مال داشته باشد و عاقله نداشته باشد، خود قاتل ملزم به پرداخت دیه است» (طوسی، بی‌تا، ص ۷۳۷).

سلار نیز می‌گوید: «اگر قاتل خطایی عاقله نداشته باشد و مال داشته باشد، از خود او دیه گرفته می‌شود» (سلّاردیلمی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۴۲).

اینها نشان می‌دهند که در جنایات خطایی، هم‌چون موارد دیگر، خاطی ضامن است و عاقله در کنار او به عنوان حامی، ناصر و ولی مطرح می‌شود؛ گرچه برخی تصور کرده‌اند از اول عاقله ضامن است و اما این نظریه که خاطی اصلاً مسؤولیت وضعی نداشته باشد، دلیلی ندارد.

در توضیح بیشتر می‌گوییم: شارع با پذیرش ضامن جریره و عاقله، نوعی از ضمانت قراردادی، بین دو یا چند نفر مشخص را به عنوان ضمان جریره و نوعی از ضمانت ضمنی و متعارف که در میان اعضای یک خانواده یا قبیله یا اتباع یک کشور نسبت به همدیگر جریان داشته و هم‌چنان دارد[۲] را به عنوان یک قاعده کلی پذیرفته است؛ زیرا نفس حمایت و تعاون و مواسات در خسارات جانی و مالی، در جایی که شخصی تعمد و تقصیری در ایراد جنایت و اتلاف نداشته، امری است که به دید فطرت و عقل، نیکو (برّ و حسن) است و آیاتی از دین فطرت بر آن دلالت دارند. مانند:

﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى﴾ (مائده (۵): ۲)؛ بر اساس نیکوکاری و پرهیزگاری یکدیگر را یاری کنید.

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ... وَ الْغَارِمِينَ﴾ (توبه (۹): ۶۰)؛ صدقات به... و به وام داران اختصاص دارد.

﴿وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا﴾ (انفال (۸): ۷۲)؛ و کسانی که پناه دادند و یاری کردند.

و غیر اینها و این در صورتی است که توافقی صریح هم‌چون قرارداد ضمان

---

۱. «ودیة الخطاء ترجع العاقلة بها علی مال القاتل» (حمزة بن عبدالعزیز دیلمی، سلار، *المراسم العلویة*، ص ۲۳۹).

۲. چون ریشه در فطرت دارد و به حکم عقل حسن است.

جریره یا توافقی ضمنی و نانوشته هم‌چون توافق میان اعضای قبیله وجود داشته باشد که در هر دو صورت مشمول ادله لزوم وفای به عهد هستند.

۶. تزلزل خاستگاه عاقله

تحولات اجتماعی، نظام قبیلگی را -که خاستگاه عاقله بود- دچار اضمحلال کرده است و در این حال، می‌توان سه گونه موضع گرفت: ۱. هم‌چون برخی بر ظواهر الفاظ منجمد شده و متعبدانه بگوییم در روایات، عرف عاقله به‌طور مطلق امضا شده، پس در همه زمان‌ها و مکان‌ها باید به آن عمل شود؛ چنان‌که گفته شده است: «اگر عرف‌های موجود آن زمان شایستگی استمرار و جهان‌شمولی را نداشتند، چه دلیلی داشت که اسلام آن‌ها را به نحو مطلق امضا و به عنوان احکام الهی معرفی نماید و هیچ اشاره‌ای به موقتی یا محلی‌بودن آن‌ها نداشته باشد» (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۷).

که در این صورت با مشکل مواجه می‌شویم؛ چون موضوع عاقله قطعاً در قالب نظام قبیله‌ای دیده شده؛ در حالی که شرایط اجتماعی تغییر کرده و آن ظرف، منسوخ شده است. پیش‌تر در این باره ذیل «دلایل سلطانی‌بودن تقدیر دیه» مطلبی عرضه شد که در جعل عاقله هم می‌آید و اعتبار این نهاد را به صورت گذشته در این زمان مخدوش می‌سازد.

۲. آن را به‌طور کلی غیر قابل استفاده دانسته و گفته شود: «امروز عاقله وجود خارجی ندارد یا افرادش کم است و لذا بیت المال باید دیه را پرداخت نماید» (همان). چنان‌که در کتاب «التشریع الجنائی» می‌گوید: «با تمام مزایایی که برای عاقله برشمردیم، در این زمان امکان اجرای حکم اخذ دیه از عاقله وجود ندارد؛ زیرا موضوع این حکم امروزه منتفی است و اصولاً عاقل‌های در زمان ما وجود ندارد».[۱]

دیگری می‌گوید: «با تمام مزایای عاقله، این نظام مناسب محیطی بوده است که علایق خانوادگی بسیار قوی بوده و در سختی و خوشی یاور هم بوده‌اند. ولی

۱. همان، ص ۴۱۵، به نقل از *التشریع الجنائی الاسلامی*، ج ۱، ص ۶۷۷.

اکنون که روابط محکم قبیلگی از بین رفته است...، دیگر جایی برای طرح نظام عاقله باقی نمی‌ماند».[۱]

یا مطرح می‌شود که شارع «حکم به ضمان عاقله را مقید به شرایط خاصی» (همان، ص ۴۰۹) نموده است.[۲] که در حال حاضر وجود ندارند. چنان‌که «آقای مرعشی» می‌گوید: «پس از پیروزی انقلاب اسلامی یک سلسله مسائل حقوقی در قانون مجازات اسلامی مطرح گردید که در جامعه ما تازه‌گی داشت. یکی از آن مسائل، ضمان عاقله است. این مسأله و حتی تعیین انواع ۹ گانه دیات با مقتضیات زمان هماهنگ نیست. علت این اشکالات را می‌توان در این امر جست وجو کرد که اصولاً فقهای ما در اجتهاد خویش تنها به روایات و منابع دیگر فقهی استناد می‌کنند و شرایط زمانی و مکانی را در نگرش به احکام دخالت نمی‌دهند؛ با این‌که در بسیاری از احکام، شرایط زمانی و مکانی نقش تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز ایفا می‌کند.

وقتی این بحث مطرح می‌شود که اجرای احکام دیات قابل پیاده‌کردن نیستند، فوراً در پاسخ می‌گویند: پس اسلام قابل پیاده‌کردن نیست... گوینده می‌خواهد بگوید همان‌طور که هر حکمی دایرمدار وجود موضوع و شرایط خاص آن می‌باشد، مسأله دیه نیز تابع وجود موضوع و شرایط آن است و اگر موضوع حکم و شرایط آن نباشد، قهراً حکم منتفی می‌شود... . مسأله پرداخت دیه از طرف عاقله نیز مانند مسأله عتق رقبه حکمی است که دایرمدار وجود موضوع و شرایط آن می‌باشد و شاید موضوع آن در بعضی کشورهای عربی وجود داشته باشد، ولی [در کشور ما عاقله‌ای وجود ندارد. پس] لازم نیست مباحثی را پیرامون آن طرح سازیم و بحث نماییم که آیا مسؤولیت عاقله مسؤولیت تکلیفی است یا وضعی؟ و هر کدام از افراد عاقله چه مبلغی را باید پرداخت کنند؟ و آیا عاقله را باید در دادگاه احضار کرد یا نه؟ و چرا باید کسی در مقابل جنایت کس دیگری مجازات

---

۱. همان، به نقل از *الفقه الاسلامی و ادلته*، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲. یا «حکم پرداخت دیه توسط عاقله را فقط یک حکم تکلیفی دانسته‌اند که با عصیان با فقر عاقله یا فقدان وی متوجه خود قاتل می‌شود» یا گفته می‌شود «عاقله می‌تواند در صورت تمکن قاتل به وی رجوع نماید» (شفیعی سروستانی، *قانون دیات و مقتضیات زمان*، ص ۴۰۹).

شود؟... اگر بخواهیم برای کشوری قانون‌نویسی کنیم، لازم است شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر مردم را در نظر بگیریم و ببینیم آیا ممکن است این قوانین را با عدم وجود شرایط لازم پیاده کرد یا نه»؟ (مرعشی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸ ـ ۲۱۷). وی در جای دیگر می‌گوید: «و اگر شک کردیم چنین حکمی؛ یعنی حکم عاقله اختصاصی به نظام قبیله‌ای داشته و یا اختصاصی به چنین نظامی ندارد، مقتضای اصل، عدم مسؤولیت در صورت شک در مسؤولیت این است که هیچ‌یک از بستگان جانی چنین مسؤولیتی نداشته باشند» (همان، ص ۲۲۲).

۳. با توجه به آنچه گذشت و نکات ذیل، قائل به نوعی نهاد حمایتی مانند بیمه شویم.

الف) احکام جزئی باید منتهی به قواعد کلی شوند و قواعد کلی برای همه زمان‌ها قابل استفاده هستند.

ب) اگر حکمی مقید به شرایط خاصی بود، البته با انتفای آن شرایط، حکم نیز منتفی می‌شود.

ج) روشن است که احکام دیه و عاقله، احکام عبادی نیستند که بگوییم توقیفی هستند و باید به همان صورت عمل شوند که توسط شارع بیان شده‌اند.

د) احکام امضایی ممکن است به نحو مطلق یا به نحو مقید امضا شده باشند و در صورت شک، قطعاً در شرایط عمومی همانند شرایط امضا، حجت هستند و در غیر آن خیر. گرچه در بیش‌تر موارد احکام امضایی، اگر نگوییم همه آن‌ها، به اندازه کافی قرینه وجود دارد که انسان بتواند دریابد آیا شرایط عمومی حکم امضایی باقی است یا زایل شده است.

مرحوم «امام خمینی»ﷺ در باره شرایط عمومی مؤثر بر موضوعات می‌گوید: «مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

هـ) حکم به ضمان عاقله در حالی که عاقله موجود و مفهوم نیست، حکمی است بدون موضوع و با آن موافقت نکرده است و در عمل هم با مشکل مواجه می‌شود و اهداف عاقله را تأمین نمی‌کند.

۷. بیمه و عاقله

در گذشته حمایت بستگان خونی یا عاقله (اولیا، ورثه، عصبه، قبیله) و مولای معتق و ضامن جریره متعارف بود و شارع به جهت حسن آن و ایجاد پیوند، هرچه بیش‌تر بین مؤمنان آن را پذیرفت و امضا کرد.

با تحلیل موارد عاقله، موالات و عقد ضمان جریره که در روایات مطرح شده‌اند، به‌دست می‌آید که شارع در این موارد، یا به دلیل عدم توفر شرایط تضمین کسی که جنایت به او منتسب است یا به دلیل عدم توانایی وی از ادای خسارت، یا به جهت ایجاد تعهد سابق، به‌ویژه در فضایی که قاعده حرمت انسان هم اجازه نمی‌دهد، آسیب‌دیده بدون جبران خسارت رها شود، حمایت و نصرت جانی و مجنی علیه را لازم ساخته است.

امضای حمایت عاقله توسط شارع به معنای پذیرفتن نوعی نهاد حمایتی یا به اصطلاح امروزی بیمه است، در حال حاضر اگر از باب تناصر قبیلگی نتوان به سراغ آن رفت، اما به جهت حسن حمایت‌های فردی و اجتماعی مورد تأکید شارع که از آیات[۱] و روایات[۲] بسیار قابل استفاده است، می‌توان به عنوان دیگری به سراغ

---

۱. مانند: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى﴾ (مائدة (۵): ۲)؛ در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید.

۲. مانند: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله عونک الضعیف من افضل الصدقة» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۵، ص ۵۵).

و عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «المؤمنون فی تبارهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد اذا اشتکی تداعی له سائره بالسهر و الحمی» (میرزای نوری، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۲، ص ۴۲۴).

و نقل است که: اتی امیرالمؤمنین برجل قد قتل رجلاً خطأ، فقال له امیرالمؤمنین علیه السلام «من عشیرتک و قرابتک؟ [فقال مالی بهذا البلد عشیرة ولا قرابة –] فإن لم یکن لفلان بن فلان قرابة من أهل الموصل و لم یکن من أهلها وکان مبطلا فی دعواه فرده الی مع رسولی فلان بن فلان – انشاء الله – فانا ولیه و المؤدی عنه و لایبطل دم امری ء مسلم» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۳۰۱؛ محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۷، ص ۳۴۶؛ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۰۵).

آن رفت؛ چون مصالح فطری و عقلی عاقله، هم‌چنان باقی است و شارع مقدس نیز با عنایت به همان مصالح، نهاد عاقله را امضا کرد تا در مواردی که فرد ناخواسته و ندانسته و در خواب یا به واسطه فعالیت مشروع، در حالی که نیت خیر هم داشته، سبب شده است، دیگری آسیب ببیند، از وی حمایت شود.

در این زمان؛ گرچه پیوندهای خونی و نسبی و نظام قبیله‌ای منسوخ شده است و عاقله به صورت گذشته‌اش موضوعیت ندارد و قهراً نمی‌تواند به صورتی که در صدر اسلام و در زمان حضور معصوم جریان داشته است، حامی جنایات غیر عمد باشد؛ چنان‌که تعیین ارش در زمان حضور، بر اساس قیمت‌گذاری برای انسان استوار بود که در این زمان امکان ندارد به آن صورت انجام شود. ولی با رویکردی عقل‌گرا می‌توان از مبنای عقلی و نقلی عاقله استفاده کرد و امضای آن را به عنوان یک اصل[1] و قاعده فرازمانی مبنای تأسیس نهاد جبران خسارات، به عنوان بیمه یا هر عنوان دیگری قرار داد که پس از سیر مراحل لازم قانونی موظف شود در غیر موارد عمد به کمک مقصران و مسببان آمده و آن‌ها را در پرداخت خساراتی که توسط آن‌ها به دیگران وارد شده یاری کند.

چند نکته

۱. از مجموع ادله ذیل استفاده می‌شود که نهاد بیمه باید زیرمجموعه حاکمیت باشد.

الف) روایات متعددی وجود دارد که دیه را در موارد عمد و خطا بر بیت المال یا امام می‌داند - که در بحث بعد ذکر خواهند شد - و با الغای خصوصیت، از آن‌ها استفاده می‌شود که حمایت و جبران خسارات وارد بر شهروندان و برطرف‌کردن حاجت‌های آنان که متولی خاص ندارند، از جمله اولین وظایف دولت در اسلام است که از بیت المال هزینه می‌شوند.

ب) علاوه بر این، پیش‌تر از ادله حرمت استفاده شد که جان، مال و دیگر متعلقات و نیازهای اساسی انسان محترمند و باید صیانت شوند. پس سلامت فرد

۱. امام رضا علیه السلام فرمودند «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۸، ص ۴۱).

و لوازم آن از قبیل کار، درمان، خوراک و مسکن نیز محترمند و باید صیانت شوند. هم‌چنین آرامش و امنیت روحی، عاطفی و فکری او محترمند و باید صیانت شوند و صیانت از این امور که مبنای بیمه‌های مختلف هستند، از جمله وظایف حاکمیت اسلامی است. با توجه به این جهات، به‌نظر می‌رسد نهاد بیمه باید زیرمجموعه حاکمیت قرار گیرد و در دست بخش خصوصی نباشد؛ چون روح منفعت‌طلبی حاکم بر فعالیت‌های بخش خصوصی، بیمه را از ایفای نقشی که به‌منظور آن تأسیس شده است، باز می‌دارد.

به‌ویژه آن که در صورت بروز اختلال در حمایت جبرانی و صیانت از انسان و نیازهای او، قطعاً تعدی و تقصیری صورت گرفته که در غالب موارد به تقصیر دولت باز می‌گردد که نتوانسته است روابط اجتماعی را به‌درستی سامان دهد یا سلامت آن را پاسداری کند و از این جهت، اگر جبران‌کننده خاص وجود نداشته باشد یا باشد و نتواند جبران کند، بر حاکمیت است که از بیت المال[1] جبران کند.

اما اگر به هر دلیل، این‌گونه نشد و بخش خصوصی در این زمینه فعال شد، لازم است تابع سیاست‌گذاری‌های دولت اسلامی باشد و دولت فعالیت بیمه‌گران را تحت مراقبت‌های قانونی قرار دهد و آنها را از انحراف به سوی ثروت‌اندوزی به‌وسیله نهادی که در اصل، برای حمایت و یاری اشخاص در زمانی که نیازمند به حمایت و یاری هستند، باز دارد و بر عادلانه‌بودن نرخ بیمه و پرداخت حقوق بیمه‌شدگان به دقت و جدیت نظارت و با تخلفات با قاطعیت برخورد کند.

۲. در مواردی که هر یک از شهروندان و اتباع کشور تحت حمایت و پوشش هیچ نوع بیمه خصوصی نباشند، دولت اسلامی وظیفه دارد از این موارد را بیت المال تحت پوشش قرار دهد و لازم است در هیچ زمانی جان و مال و نیازهای هیچ انسانی فارغ از حمایت‌های تأمینی نباشد.

۳. هم‌چنین لازم است در مواردی که وجه پرداخت‌شده توسط بیمه‌گر پاسخ‌گوی خسارات واقعی آسیب‌دیده نیست، به حکم قضایی، شخص مقصر یا نهاد بیمه‌گر ملزم به تتمیم شوند و در صورت عدم امکان، توسط

۱. در گفتار بعد بیت المال بررسی می‌شود.

بیت المال تتمیم شود.

بیت المال

از آیات و روایات متعدد استفاده می‌شود که یکی از وظایف امام یا حاکمیت اسلامی صیانت از جان، مال، عرض و دیگر حقوق مادی و معنوی مردمی است که حاکمیت اسلامی را پدید آورده‌اند.

انجام این وظیفه مستلزم صرف مال است و اموال دولت که از طریق دریافت زکات (خمس، ضرائب مالی)، فیء و انفال فراهم می‌شود، در گذشته در خانه‌ای قرار داده می‌شد که به بیت المال معروف گشت.

بیت المال در واقع خزانه و محلی برای نگهداری اموال مسلمانان بود که در اختیار دولت اسلامی قرار داشت و دولت مجاز بود از آن در انجام وظایفی که بر عهده داشت، به قدر نیاز استفاده کند و البته حساب دخل و خرجش را به مردم بدهد. بیت‌المال به‌تدریج شخصیتی حقوقی پیدا کرد؛ به‌گونه‌ای که بدهکار و بستانکار تلقی می‌شد.

«لنگرودی» می‌گوید: «بیت المال از نظر حقوقی قبل از این‌که وجودش قائم به مکان باشد، اساساً قائم به همه اموال و حقوقی بود که تمام مسلمانان در آن‌ها مستحق بوده و مالک معین نداشت» (جعفری لنگرودی، بی تا، ترمینولوژی حقوق).

تلفات و آسیب‌هایی که در جامعه خودی متوجه جان، مال، عرض و دیگر حقوق مادی و معنوی مردم می‌شود یا ناشی از اراده انسان یا بلای طبیعی است.

در فرض اول یا به عمد است یا غیر عمد و در هر دو صورت یا به وسیله افرادی در حاکمیت است یا افرادی در غیر حاکمیت و در تمام این موارد، بیت المال مصرف دارد.

پس از این، به ذکر روایاتی اکتفا می‌کنیم که بر موارد فوق الذکر دلالت دارند.

۱. پرداخت دیه در مواردی که امکان دریافت آن از ضامن وجود ندارد.

پرداخت دیه در مواردی که امکان دریافت آن از ضامن وجود ندارد. پرداخت

دیه در موارد عمد و غیر عمد (اعم از تقصیر و تسبیب) که به هر دلیل توسط جانی، ضامن جریره و عاقله پرداخت نشده است و امکان دریافت از آن‌ها نیز وجود ندارد، بر بیت المال یا امام است؛ چنان‌که در روایات آمده است:

«ابوبصیر» به سند صحیح می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام در باره مردی پرسیدم که مرد دیگری را عمداً کشت و پس از آن گریخت و به چنگ نیامد، امام فرمود: اگر مالی داشته باشد، دیه از مال او گرفته می‌شود وگرنه نزدیک‌ترین خویشان او می‌پردازند و اگر نزدیکانی نداشته باشد، امام می‌پردازد؛ چرا که خون مسلمان باطل نمی‌شود».[۱]

«ابو مریم» از امام باقر علیه السلام نقل کرده که فرمود: «امیرالمؤمنین علیه السلام حکم کرد که اگر قضات در کشتن یا قطع عضو، خطا کنند (دیه آن) بر بیت المال مسلمانان است».[۲] «ما اخطأ» عام است و شامل خطای در حکم و اجرای حکم هر دو می‌شود.

«یونس بن عبدالرحمن» به سندی مرسل از امام باقر علیه السلام یا صادق علیه السلام نقل کرده است که در باره مردی که دیگری را به خطا کشته و پیش از آن‌که دیه آن مرد را به اولیای مقتول بپردازد، مرده است، فرمود: «دیه بر ورثه اوست، پس اگر عاقله ندارد، بر والی است که از بیت‌المال بپردازد».[۳]

«ابی عبیده» به سند موثق می‌گوید: «از امام باقر علیه السلام در مورد کوری پرسش کردم که چشم فردی سالم را در آورد. فرمود: عمد نابینا مانند خطا است. دیه در

---

۱. سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه، قال: «ان کان له مال اخذت الدیة من ماله و الا فمن الاقرب فالاقرب و ان لم یکن له قرابة اداه الامام، فانه لایباطل دم امرىء مسلم» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۱۹، ص۳۰۳). چنان‌که در ماده ۳۱۳ قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۷۰ آمده است: «دیه عمد و شبه عمد بر جانی است، لکن اگر فرار کند، از مال او گرفته می‌شود و اگر مال نداشته باشد، از بستگان نزدیک او با رعایت الاقرب فالاقرب گرفته می‌شود و اگر بستگانی نداشت یا تمکن نداشتند، دیه از بیت المال داده می‌شود.

۲. عن ابی مریم، عن ابی جعفر علیه السلام قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام أن ما أخطأت به القضاة فی دم او قطع فعلی بیت مال المسلمین» (همان، ص ۱۱۱).

۳. یونس بن عبدالرحمن عن احدهما علیهما السلام انه قال: «فی الرجل انا قتل رجلاً خطأ فمات قبل أن یخرج الی اولیاء المقتول من الدیة ان الدیة علی ورثته فان لم یکن له عاقلة فعلی الوالی من بیت المال» (همان، ص ۳۰۴).

این مورد در مال خود اوست و اگر مالی ندارد، دیه آن بر امام است».[۱]

۲. پرداخت دیه در مواردی که جانی مشخص نیست.

«محمد بن مسلم» از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که فرمود: «مردم روز جمعه در پی به‌حکومت‌رسیدن امام علی علیه السلام در کوفه ازدحام کردند و مردی را کشتند که حضرت دیه او را از بیت المال پرداخت کرد».[۲]

سکونی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که: «امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: در آشوب (شورش)های اجتماعی دیه و قصاص نیست»؛[۳] یعنی اگر کسی کشته یا زخمی شود و به‌طور مشخص معلوم نباشد قاتل و جارح کیست. امام صادق علیه السلام در روایت دیگری فرمودند: «امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «دیه او کشته یا زخمی شده در آشوب اجتماعی را از بیت المال پرداخت کردند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۵۵).

۳. رفع حاجت نیازمندان.

نقل است که «پیرمردی نابینا از برابر امام علی علیه السلام عبور کرد، حضرت پرسید این کیست؟ عرض کردند نصرانی است. امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: او را به‌کار گرفته‌اید تا اکنون که پیر و ناتوان شده است، او را از دریافت حقوقش منع می‌کنید؟! خرجی او را از بیت المال بپردازید».[۴]

از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمود: «بر امام لازم است که نیاز مردمی را که تحت سلطه او هستند، بر طرف نماید».[۵]

«طلحة بن زید»؛ از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود: «مردی را نزد امام

---

۱. و عن أبی عبیدة قال: سألت ابا جعفر علیه السلام عن أعمی فقأ عین صحیح آخر فقال: «إن عمد الاعمی مثل الخطأ هذا فیه الدیة فی ماله فان لم یکن له مال فإن دیة ذلک علی الامام» (همان، ص ۶۵).

۲. محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: «ازدحم الناس یوم الجمعة فی المرة علی علیه السلام بالکوفة فقتلوا رجلاً فؤدی دیته من بیت المال المسلمین» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۷، ص ۳۵۵).

۳. قال امیرالمؤمنین علیه السلام: «لیس فی الهایشات عقل و لاقصاص» (همان). الهیش؛ یعنی آشوب و شورش.

۴. مر شیخ مکفوف کبیر یسأل، فقال أمیر المؤمنین علیه السلام ما هذا؟ [قالوا یا أمیر المؤمنین علیه السلام نصرانی. فقال أمیر المؤمنین علیه السلام] استعملتموه حتی إذا کبر و عجز منعتموه. أنفقوا علیه من بیت المال» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۱، ص ۴۹؛ ابو جعفر محمد طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۶، ص ۲۹۳).

۵. عن ابی عبدالله علیه السلام قال: « ... لأن علی الامام أن یجبر جماعة من تحت یده» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۳۸).

علی‌علیه‌السلام آوردند که با آلت مردیش بازی می‌کرده است، حضرت دست او را زد تا سرخ شد، سپس از بیت‌المال برای او همسر گرفت».[۱]

از امثال این روایات استفاده می‌شود در مواردی که هر یک از شهروندان و اتباع کشور نیازمند باشد و تحت هیچ نوع حمایت و بیمه‌ای نباشد، دولت اسلامی وظیفه دارد این موارد را از بیت المال تحت پوشش قرار دهد و در مواردی که تحت پوشش قرار دارد، ولی دریافتی او از نهاد بیمه‌گر پاسخ‌گوی نیازهای واقعی او نیست و امکان الزام نهاد بیمه‌گر به تتمیم نیز نیست، باید توسط بیت المال اداره شود و هیچ زمانی را نمی‌توان فرض کرد که جان و مال و نیازهای اساسی فرد تحت پوشش و حمایت‌های تأمینی نباشند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم.**
۲. **نهج‌البلاغه.**
۳. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، **المغنی**، دارالفکر، بی‌تا.
۴. ابن اثیر، مجد الدین أبوالسعادات. **النهایة فی غریب الحدیث والاثر**، ج۳، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج ۱۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. ادریس، احمد، عوض، **الدیة بین العقوبة و التعویض فی الفقه الاسلامی المقارن**، بیروت: دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۶م.
۷. اصفهانی، راغب، **الفاظ القرآن**، قم: طلیعه النور،۱۴۲۷ق.
۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، **ترمینولوژی حقوق**، تهران: کتابخانه گنجه دانش، بی‌تا.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح- تاج اللغة و صحاح العربیة**، ناشر: دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

۱. عن ابی عبدالله‌علیه‌السلام قال: «ان امیر المؤمنین‌علیه‌السلام اتی برجل عبث بذکره فضرب یده حتی احمرت ثم زوجه من بیت‌المال» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۷، ص ۲۶۵).

۱۰. حر عاملی، محمد بن الحسن، **وسائل الشیعة**، ج۷، ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۸۹ ق.

۱۱. علامه، حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۱۲. محقق، حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۴، قم: ناشرمؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.

۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، **مبانی تکمله المنهاج**، ج۲، ۴۲، قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۹۶.

۱۴. سلّار، دیلمی، حمزة بن عبد العزیز، **المراسم العلویة و الأحکام النبویة فی الفقه الإمامی**، قم: منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ ق.

۱۵. سبزواری، سید عبد الأعلی، **مهذّب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام**، ج۲۹، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.

۱۶. شفیعی شهرستانی، ابراهیم، **تفاوت مرد و زن در دیه و قصای**، قم: سفیر صبح، ۱۳۸۰.

۱۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۲، ۸، ۱۵، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ ق.

۱۸. ....، **الروضة البهیّة**، ج ۱۰، بیروت: دارالعالم الاسلامی، بی‌تا.

۱۹. طباطبایی، سید علی، **ریاض المسایل فی بیان الاحکام بالدلائل**، ج۱۴، قم: جامع فقه اهل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۸ق.

۲۰. طبرسی، شیخ ابی علی الفضل بن الحسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۴-۳، ۱۰-۹، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۵.

۲۱. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، ج۳، نجف الأشرف: المکتبة المرتضویة لاحیاء الجعفریة، مطبعة الاداب، بی‌تا.

۲۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **الخلاف**، ج۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.

۲۳. ....، **تهذیب الأحکام**، ج۶، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

۲۴. قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۷۰.

۲۵. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳.
۲۷. مصاحب، غلامحسین، **دائرة المعارف فارسی**، ج۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۴.
۲۸. معلوف، لوئیس، **المنجد فی اللغة والاعلام**، قم: نشر بلاغت، ۱۳۷۶.
۲۹. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۳۹، ۴۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۲، ۱۳۶۵.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیله**، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.
۳۱. ...، **صحیفه امام**، ج ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، **ترتیب کتاب العین**، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.
۳۳. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم الدین، **الکافی فی الفقه**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳۴. مرعشی، سیدمحمدحسن، **دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام**، تهران: نشر میزان، ۱۳۷۶.
۳۵. نوری طبرسی، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل**، ج ۱۲، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.

بازخوانی دیه غیر مسلمان در فقه شیعه[1]

چکیده

این مقاله، به شیوه گزارشی ـ تحلیلی و بر اساس روش فقهی و در چهارچوب منابع آن موضوع را بررسی کرده است.

با این توضیح که ابتدا آیه دیه بررسی و پس از آن، به روایات شیعه در باره موضوع پرداخته شده است. این روایات، مجموعاً چهار نظر در باره دیه غیر مسلمان مطرح کرده‌اند. در روایات اهل سنّت نیز افزون بر چهار نظر فوق، دیدگاه دیگری اضافه شده است که مجموعاً پنج نظر می‌شود.

در ادامه، دیدگاه‌های فقهای شیعه آمده است که مجموعاً سه دیدگاه می‌باشد. به مناسبت، اشاره‌ای هم، به دیدگاه‌های فقهای اهل سنّت شده و بین آن‌ها و به

۱. حسنعلی نوریها ـ پژوهش‌گر دینی.

دیدگاه‌های فقهای شیعه، به‌طور خلاصه مقایسه‌ای صورت گرفته است. هم‌چنین به دیه غیر مسلمانان در قوانین جمهوری اسلامی ایران اشاره شده است. پس از آن، دلایل دو دیدگاه اصلی و نقد آن‌ها آمده است که عبارتند از:

الف) قول مشهور فقهای شیعه که دیه اهل ذمّه (یهود، نصارا و مجوس) را هشتصد درهم می‌دانند.

ب) برابری دیه غیر مسلمان با دیه مسلمان.

پس از بیان دلایل و نقد دو دیدگاه فوق، در پایان نتیجه‌گیری شده است که: در کشورهای جهان معاصر از جمله کشورهای اسلامی، روابط اقلیّت‌ها و اکثریت بر اساس اصلاحاتی، چون ذمی، معاهد، مستأمن و امثال آن تعریف نمی‌شود که ما خود را برای تعیین دیه آن‌ها، محدود به این عناوین بدانیم، بلکه این روابط در جهان معاصر و همه کشورها بر اساس شهروند و غیر شهروند تعریف می‌شود. در نتیجه تفاوت در دیه اقلیّت‌ها و اکثریت و یا غیر مسلمان و مسلمان وجود ندارد.

واژگان کلیدی

دیه، غیر مسلمان، فقه

مقدمه

تساوی‌طلبیِ حقوقیِ ناشی از جنبش‌های طرف‌دار حقوق بشر و تحولات اجتماعی عصر حاضر، مسأله بازخوانی تفاوت یا برابری دیه غیر مسلمانان را در کشورهای اسلامی و از جمله جمهوری اسلامی ایران، اهمیّت مضاعفی بخشیده است و با این‌که تلاش‌های علمی شایسته‌ای در باره موضوع، در دهه‌های اخیر صورت گرفته، ولی هم‌چنان نیازمند بررسی بیش‌تری می‌باشد.

روش این مقاله، گزارشی - تحلیلی است و تلاش بر آن است که به شیوه فقهی و در چهارچوب منابع فقه، موضوع بررسی شود.

ما در این مقاله، ابتدا آیه مربوط به دیه را آورده و پس از آن به روایات موضوع پرداخته‌ایم. آن‌گاه دیدگاه‌های مختلف فقهی آورده شده و در ادامه دلایل و نقد

هر کدام از دیدگاه‌ها آمده و در پایان نتیجه‌گیری کرده‌ایم.

یادآوری این نکته هم لازم است که دیه به‌طور مطلق، هم شامل دیه نفس و هم شامل دیه اعضا و جراحت‌ها می‌شود که بررسی همه آن‌ها در گنجایش یک مقاله نیست. بنابراین، در این‌جا تنها دیه نفس بررسی شده است.

«دیه» در لغت

«دیه» از مصدر «وَدی»؛ (راندن و ردکردن) است که در اصل «ودی» بوده و «واو» آن حذف شده است. «دیه» را به معنای «حق القتیل»؛ (حق کشته‌شده) معنا کرده‌اند. «دیات» جمع آن است. هنگامی که گفته شود «ودی فلان فلانا»؛ یعنی دیه کشته‌شده‌ای را به ولی او پرداخت. «وَاتَّدَیتُ» هم؛ یعنی دیه او را گرفتم. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۸۵).

«المنجد»، دیه را «آنچه به جای نفس کشته‌شده پرداخت می‌شود» (معلوف، ۱۹۷۳ م، ص۸۹۴) واژه ودی معنا کرده است. در «فرهنگ فارسی» «دیه» را به «پول خون و خون‌بها» (بعلبکی، ۱۳۹۱، ص ۵۲۵) ترجمه کرده‌اند. «ودی القاتل القتیل»؛ یعنی خون‌بهای او را پرداخت و «دیةالقتیل» هم به معنای خون‌بهای کشته‌شده است (الیاس، ۱۳۷۰، ص ۷۸۶). «ها» در دیه، عوض واوی است که از آن حذف شده است.

برخی از فقها، در بحث دیه، اشاره‌ای به معنای لغوی آن کرده‌اند، ولی عموماً به معنای اصطلاحی آن نپرداخته‌اند و اساساً وارد این بحث نشده‌اند که آیا معنای اصطلاحی دارد یا نه.

نکته دیگر، این است که در یک تقسیم‌بندی، دو نوع دیه داریم: دیه‌ای که به جای قصاص در قتل عمد است و دیه دیگر، دیه‌ای است که در قتل شبه عمد و خطایی مطرح است. به تعبیر دیگر، در قتل خطایی و شبه عمد، اساساً قاتل باید دیه بپردازد، ولی در قتل عمد، قاتل باید قصاص شود، مگر در شرایطی که اولیای مقتول به دیه راضی شوند.

همین تقسیم‌بندی را در اصطلاح حقوقی، به «دیه جزایی» و «دیه حقوقی»

تعبیر می‌کنند. دیه جزایی، در مواردی است که اصل اولیه، حق قصاص می‌باشد و به دلیل توافق و یا هر دلیل دیگری، تبدیل به دیه می‌شود، برخلاف «دیه حقوقی» که از همان ابتدا خود دیه مطرح می‌باشد.

با این وجود، فقها در بحث دیه و احکام آن، این دو را از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند و احکام دیه جزایی (یا دیه‌ای که به جای حقّ قصاص بر آن توافق می‌شود) را، شامل دیه حقوقی (دیه در قتل خطایی و شبه عمد) هم دانسته‌اند.

قرآن و دیه

در قرآن کریم، تنها یک آیه وجود دارد که در آن دو با لفظ «دیه» آمده است، البته در همین آیه این لفظ دو بار تکرار شده است:

﴿وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ ميثاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ و هیچ مؤمنی را نَسزد که مؤمنی را - جز به اشتباه - بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او، خون‌بها پرداخت کند، مگر این‌که آنان گذشت کنند و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند [و پرداخت خون‌بها لازم نیست] و اگر مقتول از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون‌بها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند و هر کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیاپی ـ به عنوان توبه‌ای از جانب خدا ـ روزه بدارد و خدا همواره دانای سنجیده‌کار است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این آیه شریفه، هیچ اشاره‌ای به مقدار دیه و یا تفاوت و حتی عدم تفاوت آن نسبت به مسلمان و کافر و یا زن و مرد نشده

است و آیه از این جهات، سکوت کرده است.

ما در بحث‌های بعدی از همین سکوت آیه، نتیجه خواهیم گرفت و به آن خواهیم پرداخت.

روایات و دیه غیر مسلمانان

در روایات شیعه، مقدار یکسانی برای دیه اهل کتاب، اهل ذمه و یا به‌طور کلی برای کفار، وجود ندارد، بلکه روایات در این موضوع متفاوتند. بنابراین، لازم است گزارش مختصر از روایات موضوع ارائه کنیم:

الف) هشتصد درهم

بیش‌تر روایات شیعه، دیه کتاب یا اهل ذمه را که در خود روایات به یهودیان، مسیحیان و مجوسیان تفسیر شده است، هشتصد درهم دانسته‌اند.

«صاحب وسائل»، در باب ۱۳ از ابواب دیات النفس (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۹، ص۲۲۰ـ۲۱۷)، ۱۲ روایت آورده است که روایات ۲، ۳، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ و ۱۰ آن، به صراحت دلالت دارند که دیه یهودی، مسیحی و مجوسی هشتصد درهم می‌باشد. در روایت اوّل هم، «ابان بن تغلب» از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که ابراهیم گمان می‌کند که دیه یهودی، نصرانی و مجوسی برابرند و امام علیه السلام پاسخ می‌دهند که بله، حرف او درست است.

در روایت چهارم نیز راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد مسلمانی، یک چشم فردی نصرانی را کور کرده است، امام پاسخ می‌دهند، دیه یک چشم نصرانی چهارصد درهم است. این روایت نیز دلالت دارد که پس دیه کامل نصرانی هشتصد درهم و نصف آن که دیه یک چشم باشد، چهارصد درهم است.

تنها در روایت یازدهم باب، سؤال از دیه نیست، بلکه پرسش درباره حد مجوسی است که امام علیه السلام در پاسخ آنان را از اهل کتاب و در ردیف یهود و نصارا می‌شمارد و می‌گوید: حدود و دیات همه آن‌ها برابر است. روایت چهارم باب چهاردهم نیز دیه مجوسی را هشتصد درهم دانسته است (همان، ص۲۲۲).

افزون بر موارد فوق، «شیخ صدوق» روایتی نقل می‌کند که پیامبر اکرمﷺ «خالد بن ولید» را به سوی «بحرین» فرستاد و در برخوردی که پیش آمد، خالد تعدادی از یهود و نصارا و مجوس را کشت و به پیامبرﷺ نامه نوشت که من در برخوردی که با گروهی از یهود و نصارا داشتم و خون آنان را ریختم، هر کدام را هشتصد درهم دیه دادم و گروهی از مجوس را نیز به قتل رساندم، ولی در مورد آنان عهد و پیمانی نداشتم [و بنابراین، دیه‌ای نپرداخته‌ام]. پیامبرﷺ در پاسخ نامه نوشت: دیه مجوس نیز مانند دیه یهود و نصارا می‌باشد و فرمود: آنان اهل کتابند (صدوق، ۱۴۰۵ق ـ ۱۹۸۵م، ج۴، ص۹۰).

ب) چهار هزار درهم

در روایت دوازدهم باب ۱۳ از ابواب النفس آمده است:

مُحَمَّد بن علیّ بن الحسین، قال: «رُوِيَ أَنَّ دِيَةَ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ لِأَنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ» (حر عاملی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۹، ص۲۲۰)؛ دیه یهودی، نصرانی و مجوسی چهار هزار درهم می‌باشد.[۱]

در روایتی دیگر در وسائل آمده است:

... عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام قَالَ: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ أَرْبَعَةُ آلَافٍ وَ دِيَةُ الْمَجُوسِيِّ ثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ» (همان، ص ۲۲۲)؛ امام صادق علیه‌السلام به گزارش ابن بصیر فرمود: دیه یهودی و نصرانی چهار هزار درهم و دیه مجوسی هشتصد درهم است.

در این روایت، بین دیه مجوسی و یهود و نصارا تفاوت گذاشته شده است.

ج) دیه برابر با مسلمانان

صاحب وسائل در باب چهارده از ابواب دیات النفس، چهار روایت آورده است که سه روایت آن دلالت بر برابری دیه یهودی، نصرانی و مجوسی با مسلمان دارد؛

۱. البتّه این روایت مرسل است. بنابراین، از جهت سند اعتبار ندارد.

البته در روایت اوّل و سوم تعبیر ذمّی دارد و شرایطی هم ذکر شده است. ولی روایت دوم، بدون هیچ شرطی می‌فرماید: «دیه یهودی، نصرانی و مجوسی همان دیه مسلمان است». از آن‌جا که به این روایات، در مباحث بعدی زیاد اشاره می‌شود، متن آن‌ها را می‌آوریم:

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ سَمَاعَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُسْلِمٍ قَتَلَ ذِمِّيّاً؟ فَقَالَ: «هَذَا شَيْءٌ شَدِيدٌ لَا يَحْتَمِلُهُ النَّاسُ فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَةَ الْمُسْلِمِ حَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ، وَ عَنْ قَتْلِ الذِّمِّيِّ، [ثُمَّ قَالَ:] لَوْ أَنَّ مُسْلِماً غَضِبَ عَلَى ذِمِّيٍّ فَأَرَادَ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ يَأْخُذَ أَرْضَهُ وَ يُؤَدِّيَ إِلَى أَهْلِهِ ثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ إِذاً يَكْثُرُ الْقَتْلُ فِي الذِّمِّيِّينَ، وَ مَنْ قَتَلَ ذِمِّيّاً ظُلْماً فَإِنَّهُ لَيَحْرُمُ عَلَى الْمُسْلِمِ أَنْ يَقْتُلَ ذِمِّيّاً حَرَاماً مَا آمَنَ بِالْجِزْيَةِ وَ أَدَّاهَا وَ لَمْ يَجْحَدْهَا (همان، ص ۲۲۱).[۱]

۲. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ دِيَةُ الْمُسْلِمِ» (همان).[۲]

۳. «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ فَضَالَةَ، عَنْ أَبَانٍ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ أَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و آله ذِمَّةً فَدِيَتُهُ كَامِلَةٌ، [قَالَ زُرَارَةُ: فَهَؤُلَاءِ؟ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام] وَ هَؤُلَاءِ مَنْ أَعْطَاهُمْ ذِمَّةً» (همان).[۳]

ملاحظه می‌شود که روایت اوّل، ضمن لزوم پرداخت دیه مسلمان به اولیای

---

۱. سماعه می‌گوید: از امام صادق عليه السلام در باره کشتن ذمّی توسط مسلمان پرسیدم، گفت: این امر دشوار است و مردم تحمل آن را ندارند، باید دیه مسلمان به خانواده ذمی پرداخت شود تا از کشتن اهل عراق و نیز کشتن اهل ذمّه دست بردارد. سپس فرمود: اگر بنا باشد هر مسلمانی که بر اهل ذمّه خشمگین می‌گردد، بخواهد او را بکشد و زمین او را تصاحب کند و به خانواده‌اش هشتصد درهم بپردازد، کشتار اهل ذمّه فراوان می‌شود و کسی که یک ذمی را از روی ستم بکشد، پس [بداند که] این کار بر مسلمان حرام است که ذمّی را به قتل برساند. این کار حرام است [به‌ویژه] تا وقتی که ذمّی، به جزیه‌دادن ایمان دارد و آن را می‌پردازد و انکار نمی‌کند.

۲. ابان بن تغلب از امام صادق عليه السلام گزارش می‌کند که حضرت فرمود: «دیه یهودی، نصرانی و مجوسی، همان دیه مسلمان است».

۳. امام صادق عليه السلام به گزارش زراره فرموده است: «هر کس را که پیامبر صلى الله عليه و آله در ذمّه خویش قرار داده، دیه‌اش کامل است. زراره می‌گوید: پرسیدم کافران امروز چطور؟ امام صادق عليه السلام فرمود: چه کسی به اینان ذمّه عطا کرده است»؟

مقتول ذمّی، توضیح می‌دهد که اگر قرار باشد هشتصد درهم دیه ذمّی باشد، قتل و ناامنی در بین اهل ذمّه زیاد می‌شود. بنابراین، تا هنگامی که یک ذمّی به پرداخت جزیه باور دارد و آن را می‌پردازد و انکار نکرده است، کشتن او بر مسلمان حرام و ستم است. روایت سوم هم دیه اهل ذمّه‌ای را که پیامبرﷺ به آنان ذمّه داده و با آنان پیمان بسته است، دیه کامل (یا همان دیه مسلمان) ذکر می‌کند و تنها روایت دوم است که بدون هیچ شرطی، دیه یهودی، نصرانی و مجوسی را برابر با دیه مسلمان بیان می‌کند.

دیه نداشتن کافر

افزون بر مقادیر دیه‌ای که از روایات گذشته در باره دیه کافر ذمی، استفاده و بیان شد، در برخی روایات دیگر آمده است که اگر اهل ذمه به شرایط قرارداد ذمه عمل نکنند و با مسلمانان اظهار دشمنی نمایند، کشتن آنان دیه ندارد. صاحب وسائل، روایتی از امام صادقؑ گزارش می‌کند که در آن راوی از آن حضرت پرسش می‌کند که آیا بر کسی که یهود، نصارا و مجوس را بکشد، دیه‌ای لازم است؟ البته در صورتی که آنان اظهار دشمنی با مسلمانان کرده و با فریب‌کاری نسبت به مسلمانان رفتار کرده باشند، حضرت فرمود: نه، مگر این‌که قاتل، به کشتن آنان عادت داشته باشد (همان، ص۲۲۳).

نصف‌بودن دیه غیر مسلمان

افزون بر موراد فوق، در میان اهل سنت، کسانی هستند که دیه غیر مسلمانان را نصف دیه مسلمانان می‌دانند. از «احمد بن حنبل» نقل شده است که: «دیه کافر نصف دیه مسلمان است» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۳۸۹). «ابوداوود» هم نقل کرده که: «دیه کافر، نصف دیه (مسلمان) آزاد می‌باشد» (ابوداوود، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۹).

هم‌چنین ابوداوود گزارش کرده است که «اسامة بن زید لیثی» و «عبدالرحمن بن حارث» از «عمرو بن شعیب»، مانند همین روایت را نقل کرده‌اند (همان).

«مالکی‌ها» و «حنبلی‌ها» و «دهلوی» از «حنفیه» به استناد روایات فوق، دیه کافر کتابی (یهود و نصارا)، معاهد و مستأمن را نصف دیه مسلمان دانسته‌اند (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۷، ص ۷۹۶؛ دهلوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۲۷۰). «عمروة بن زبیر» و «عمر بن عبدالعزیز» نیز همین نظر را دارند (عمرانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱۱، ص ۴۲۹).[۱]

در یک گزارش تاریخی آمده است: «ابن شهاب زهری» (از محدثان نامی و معاصر عمر بن عبدالعزیز) گفته است: دیه یهودی، نصرانی و به‌طور کلی دیه ذمی مانند مسلمان است و در عصر پیامبرﷺ و خلفای اربعه نیز همین‌گونه بوده است. «معاویه» آن را نصف کرد و نصف دیگر را می‌گرفت و در بیت المال می‌نهاد. عمر بن عبدالعزیز آن نصفی را که معاویه در بیت المال می‌نهاد، به‌طور کلی اسقاط کرد (همان).

از مجموع روایات ذکرشده، به‌طور اجمال برمی‌آید که روایات شیعه حداقل ۴ دیدگاه را در مورد دیه غیر مسلمان ذکر می‌کنند و اهل سنت هم، افزون بر آن‌ها، نصف دیه مسلمان را هم گفته‌اند که در حقیقت پنج نظر می‌شود.

به‌نظر می‌رسد همان‌گونه که «مرحوم صدوق» در «من لایحضره الفقیه» بیان می‌کند، اختلاف این روایات، به‌خاطر متفاوت‌بودن احوال و شرایط بوده است.

ایشان پس از گزارش روایات باب دیه غیر مسلمانان توضیح می‌دهند که این اخبار، به جهت اختلاف شرایط و احوال، متفاوت می‌باشند و این‌طور نیست که در شرایط یکسان، احکام متفاوتی را بیان کرده باشند... . ایشان در ادامه، به برخی از شرایط گوناگون؛ مانند هنگامی که اهل ذمه، به شرایط قرارداد ذمه عمل کنند یا عمل نکنند و یا اساساً قرارداد ذمه داشته باشند یا نه، اشاره می‌کند و بر این باور است که بعضی از روایات، حکم منطبق با برخی شرایط را بیان می‌کنند و گروهی دیگر از روایات، حکم شرایط دیگر را (صدوق، ۱۴۰۵ق ـ ۱۹۸۵م، ج۴، ص۹۲ ـ ۹۱).

---

۱. *دو فصلنامه علمی - پژوهشی فقه مقارن*، سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۶-۲۷؛ سایت فقه مقارن، مقاله: «دیه غیر مسلمان ساکن در بلاد اسلامی از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی»، محمّد عادل ضیایی و نرگس فهیم.

دیدگاه‌های فقهای شیعه

دیدگاه فقهای شیعه در باره دیه غیر مسلمان، یکسان نیست که به‌طور جداگانه به گزارش آن‌ها می‌پردازیم:

۱. قول مشهور: هشتصد درهم

«صاحب جواهر» می‌نویسد: «و دیه ذمی آزاد، هشتصد درهم است، بدون اختلاف قابل توجّهی در بین فقهای شیعه، بلکه در کتاب‌های «خلاف»، «انتصار»، «غُنیه» و «کنز العرفان» بر آن ادّعای اجماع شده است و در حکم هشتصد درهم برای دیه ذمی تفاوتی ندارد که آن ذمی مقتول، یهودی، نصرانی و یا مجوسی باشد».[۱]

ایشان هم‌چنین کفار غیر اهل ذمّه را مستحق دیه ندانسته و می‌نویسد: «و **لادیة لغیر اهل الذمّة من الکفّار، بلاخلاف اجده**» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۳، ص۳۲۵)؛ دیگر کفار و غیر اهل ذمّه، دیه ندارند، بدون اختلاف نظری که من بر آن دست یافته باشم.

«محقّق حلّی» نیز در شرایع می‌نویسد: «شرط دوم قصاص، برابری در دین است. بنابراین، مسلمان به خاطر کشتن کافر قصاص نمی‌شود و تفاوتی نمی‌کند که این مقتول، ذمّی باشد یا مستأمن یا حربی و لکن قاتل تعزیر می‌گردد و دیه بدهکار می‌شود».[۲] از فحوای کلام، به‌دست می‌آید دیه‌ای که این‌جا برای کافر ذمّی گفته شده است، همان هشتصد درهم می‌باشد. «صاحب مفتاح الکرامة» هم آورده است: «دیه ذمّی هشتصد درهم است و این رأی، همان‌طور که در کتاب‌های «انتصار»، «خلاف»، «غنیه» و «کنزالعرفان» گفته شده است، اجماعی می‌باشد و از جهت روایت و فتوا، همان‌گونه که در «کشف اللثام» گفته شده مشهور است و از نظر عمل اصحاب، چنان‌که در «المقتصر» آمده مشهورتر می‌باشد. در کتاب‌های

۱. «ودیة الذمّی» الحرّ «ثمانمأة درهم» بلاخلاف معتدّ به اجده بیننا بل فی الخلاف و الانتصار و الغنیة و کنز العرفان، الاجماع علیه علی ماحکی عن بعضها» (محمّد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۴۳، ص ۳۸).

۲. «الشرط الثانی فی القصاص: التساوی فی الدین فلایقتل مسلم بکافر ذمیّاً کان او مستأمناً او حربیّاً ولکن یعزر و یغرم دیة القاتل» (محقق حلّی، *شرائع الاسلام*، ج ۴، ص ۲۱۷).

«نافع»، «کشف الرموز»، «المهذّب البارع»، «التنقیح» و «ملاذ الاخیار» نیز از آن به قول مشهور یاد شده و عموم اصحاب بر همین دیدگاه هستند، مگر تعداد اندکی، همان‌طور که در ریاض به آن اشاره شده است» (حسینی عاملی، ۱۴۳۲ق، ج۲۶، ص۲۷۱).

۲. چهار هزار درهم

«شیخ صدوق» در «من لایحضره الفقیه» می‌نویسد: «هنگامی که یهودی، نصرانی و مجوسی بر آن‌چه عهد و پیمان بسته‌اند، متعهد شدند که عبارت است از: ترک شرب خمر به‌طور آشکار، ترک زنا و نیز ترک رباخواری و مردار و گوشت خوک و ازدواج با خواهران و آشکارا نخوردن و نیاشامیدن در روز ماه مبارک رمضان و...، با این وجود کسی یکی از آنان را به قتل برساند، باید چهار هزار درهم دیه بپردازد» (صدوق، ۱۴۰۵ق ـ ۱۹۸۵م، ج۴، ص۹۱).

۳. برابری دیه غیر مسلمان با مسلمانان

دیدگاه سوم در بین تعدادی از فقهای شیعه برابری دیه غیر مسلمانان (اهل ذمّه) با مسلمانان است.

شیخ صدوق می‌نویسد: «هرگاه امام [پیشوا و حاکم مسلمانان] اهل ذمّه را امان بخشید و آنان را در عهد و پیمان خود قرار دهد و آنان شرایطی را که بر آن پیمان بسته‌اند، نقض نکردند و به پرداخت جزیه اقرار داشتند و آن را پرداخت کردند، پس هر کس که یکی از آنان را از روی خطا بکشد، باید دیه‌ای برابر دیه مسلمان بپردازد» (همان، ص۹۲ ـ۹۱).

در کتاب «فقه و زندگی» هم که برگرفته از نظرات فقهی «آیت‌الله صانعی» می‌باشد، پس از بحث و بررسی روایات باب و آیه ۹۲ سوره نساء آمده است: «و چنان‌که گذشت، روایات هشتصد درهم و دیگر روایاتی که دیه نابرابری برای یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان قرار داده، همگی مخالف کتاب هستند، ولی روایاتی که دیه ذمّی را برابرِ دیه مسلمان قرار داده موافق کتاب می‌باشند»

(صانعی، ۱۳۸۷، ج۳، ص۹۱). به هر حال، ایشان دیه غیر مسلمان را برابر با دیه مسلمان می‌دانند.

«آیت‌الله صانعی» تصریح کرده‌اند که: «دیه یهودی، نصرانی، مجوسی و هر غیر مسلمانی که در بلاد اسلامی به حکم قوانین و مقررات آن محترم شمرده شده یا در غیر بلاد اسلامی حسب قراردادهای بین المللی مورد قبول حکومت اسلامی از احترام متقابل برخوردار هستند و جان و بدن‌شان مانند مال‌شان، به حکم میثاق محترم است و گرچه بین نصوص و فتاوای امامیه هم‌چون علمای عامّه مورد اختلاف است، لکن اقوی به نظر این‌جانب آن است که دیه آن‌ها، در خطا و شبه عمد، مساوی با دیه مسلمان است (فقه زندگی ۳، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

«آیت‌الله مکارم شیرازی» نیز نوشته است که: «احتیاط آن است که فرقی میان دیه مسلمان و اهل کتاب که با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز دارند نگذارند».[۱]

هم‌چنین «آیت‌الله جناتی»، دیه کافر و مسلمان را از جهت مقدار، برابر می‌داند.[۲]

دیدگاه فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت نیز در موضوع دیه اهل ذمّه یا به‌طور کلّی در دیه غیر مسلمانان اختلاف نظر دارند. اوّلاً: گروهی از آنان، در دیه یهودی و مسیحی با دیه زردتشتی قائل به تفاوت هستند. ثانیاً: در مقدار دیه یهودیان و مسیحیان نیز اختلاف دیدگاه وجود دارد. با این توضیح که گروهی از فقهای اهل سنّت، دیه ذمّی را ثلث دیه مسلمان و گروهی دیگر، نصف دیه مسلمان و گروه سوم برابر با دیه مسلمان می‌دانند. برخی هم در قتل عمد و خطا تفاوت قائل شدند و گفته‌اند اگر قتل عمدی باشد، دیه غیر مسلمان برابر با دیه مسلمان و اگر خطایی باشد، نصف دیه مسلمان است.

---

۱. *روزنامه جمهوریت*، شماره ۷، ص ۹، یکشنبه ۱۳۸۳/۴/۲۱، مقاله «اقلیّت‌های دینی و دیه آنان»؛ قابل دسترسی در سایت: www.behboo.ir.

۲. محمّد ابراهیم جنّاتی، *فقه و زمان*، ص ۲۶.

نکته قابل توجه این‌که تنها «مالک» و «شافعی» در دیه مجوسی با مشهور فقهای شیعه موافقت دارند و گفته‌اند دیه مجوسی هشتصد درهم است.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، می‌توان گفت در باره دیه غیر مسلمانان سه دیدگاه بین فقهای شیعه و سنی وجود دارد که عبارتند از:

۱. نابرابری دیه غیر مسلمان با مسلمان

کسانی که به نابرابری دیه باور دارند، خود به سه گروه تقسیم می‌شوند:

الف) دیه اهل کتاب یا یهود و نصارا، یک سوم دیه مسلمان و دیه مجوس هشتصد درهم؛ «شافعیه»، «خوارج» و «باطنیه» قائل به این دیدگاه می‌باشند.

ب) دیه اهل کتاب (یهود و نصارا) نصف دیه مسلمان و دیه مجوس هشتصد درهم؛ «مالکی‌ها» و «حنبلی‌ها» بر این عقیده‌اند.

ج) دیه اهل کتاب و مجوس، هشتصد درهم است. مشهور فقهای شیعه امامیه بر این رأی هستند.

۲. عدم وجود دیه برای غیر مسلمان

«ابن حزم اندلسی» بر این باور است که غیر مسلمان اساساً دیه ندارد.[۱]

۳. برابری دیه مسلمان با غیر مسلمان

فقهای «حنفیه»، «زیدیه» و برخی از فقهای شیعه، این دیدگاه را پذیرفته و بدان فتوا داده‌اند.

«ابن شهاب زهری»، از محدثان نامی و معاصر «عمر بن عبدالعزیز»، دیه یهودی و نصرانی را برابر با دیه مسلمان می‌داند و می‌گوید: «در عصر پیامبرﷺ و خلفای اربعه نیز همین‌گونه بوده است، ولی این معاویه بود که آن را نصف کرد[۲] و نصف دیگر را می‌گرفت و در بیت المال می‌نهاد. «عمر بن عبد العزیز»، آن نصفی

۱. مقصود زوار، سایت دیدار، مقاله: «دیه مرد مسلمان و کافر».

۲. به این معنا که تنها نصف آن را به اولیای مقتول می‌داد، ولی دیه را کامل می‌گرفت و نصف آن را در بیت المال می‌گذاشت که بیت المال هم در اختیار او بود.

را که معاویه در بیت المال می‌نهاد، به‌طور کلّی اسقاط کرد.[۱]

دیه غیر مسلمانان در قوانین جمهوری اسلامی ایران

به لحاظ این‌که در قوانین جمهوری اسلامی ایران، تلاش شده است، دیدگاه مشهور فقهای شیعه مورد توجّه قانون‌گذار قرار بگیرد، مناسب است که در این‌جا اشاره‌ای به قوانین وضع‌شده در باره این موضوع داشته باشیم.

در ماده ۲۹۷ قوانین و مقررات جزایی آمده است: «دیه قتل مرد مسلمان، یکی از امور شش‌گانه ذیل است که قاتل در انتخاب هر یک از آن مخیّر است و تلفیق آن‌ها جایز نیست (کریمی و همکاران، ۱۳۷۴، ص۳۹۲).

ملاحظه می‌شود که در این قانون، دیه غیر مسلمانان مشخص نشده است. بنابراین، با توجّه به نامشخص‌بودن دیه غیر مسلمانان و برخی مشکلات ناشی از آن و نیز برخی از اعتراضات مدنی که در باره موضوع وجود داشت، مجمع تشخیص مصلحت نظام در جلسه ۱۳۸۲/۱۰/۶، لایحه الحاق یک تبصره به ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی در خصوص میزان دیه اقلیّت‌های ذکرشده در قانون اساسی کشور با مسلمانان را بررسی نموده و با تأیید نظر مجلس شورای اسلامی، رأی به برابری دیه مسلمانان و غیر مسلمانان می‌دهد.

این قانون بنا بر ادلّه احکام ثانویه با نظر مقام معظم رهبری در مجلس شورای اسلامی، مطرح شد و در نهایت در مجمع تشخیص مصلحت نظام به تصویب رسید. در تبصره جدید آمده است که بر اساس نظر حکومتی ولّی امر، دیه اقلیّت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به اندازه دیه مسلمان تعیین می‌شود.[۲]

خلاصه، همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پس از سال‌ها مشکلات قانونی و اجرایی که در باره دیه غیر مسلمان وجود داشت، سرانجام در مجمع تشخیص

۱. سایت فقه مقارن، مقاله: «دیه غیر مسلمان ساکن در بلاد اسلامی از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی»، محمّد عادل ضیایی و نرگس فهیم، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی فقه مقارن*، ص ۶۰- ۴۷، سال چهارم، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

۲. علی قنبریان علویجه، سایت روزنگار عدالت.

مصلحت نظام، آن هم به عنوان احکام ثانویه و نظر مقام معظم رهبری، تنها بخشی از آن مشخص و قانونی شد، ولی هنوز قانون، حداقل در دو مورد ساکت است و خلاء قانونی وجود دارد که عبارتند از:

۱. در موردی که غیر مسلمان مستأمن، جزو اقلیّت‌های دینی شناخته‌شده نباشد و به تعبیر دیگر، مشمول مادّه ۵۵۴ و اصل ۱۳ قانون اساسی نباشد.

۲. غیر مستأمن و غیر معاهد، بدون مقررات وارد ایران شوند.

در این دو مورد خلاء قانونی وجود دارد و اگر کسی فردی از این دو دسته را به قتل برساند، تکلیف دیه او نامشخص است.

دیدگاه‌های مختلف، دلایل و نقد آن‌ها

همان‌گونه که در روایات و دیدگاه‌های فقهای شیعه ملاحظه شد، حداقل چهار دیدگاه در باره دیه غیر مسلمانان وجود دارد:

الف) قول مشهور که هشتصد درهم می‌باشد.

ب) چهار هزار درهم؛ که دیدگاه شیخ صدوق در مورد دیه اهل ذمّه‌ای که به شرایط ذمّه عمل کنند.

ج) دیه برابر با مسلمانان؛ که نظر شیخ صدوق در مورد اهل ذمّه‌ای که امام و حاکم مسلمانان آنان را در عهد و پیمان یا ذمّه خود قرار داده باشد و نیز دیدگاه برخی از آیات عظام معاصر است.

د) نداشتن دیه؛ در مورد کافران حربی و اهل ذمّه‌ای که به شرایط ذمّه عمل نکنند.

افزون بر موارد فوق، دیدگاه‌های دیگری نیز در بین فقهای اهل سنت وجود دارد؛ مانند نصف‌بودن دیه غیر مسلمان که دیدگاه «مالکیان» و «حنبلیان» در باره دیه یهود و نصارای معاهد و مستأمن می‌باشد.

البته بررسی دلایل همه این دیدگاه‌ها و نقد آن‌ها، در گنجایش این مقاله نیست. در نتیجه، به‌نظر می‌رسد دو دیدگاه اصلی که باید دلایل آن‌ها بررسی شوند، عبارتند از:

۱. قول مشهور که دیه اهل ذمّه (یهود، نصارا و مجوس) را هشتصد درهم می‌دانند.

۲. قول به برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان که در کلمات شیخ صدوق با شرایطی آمده بود و برخی از آیات عظام معاصر هم بدان فتوا داده‌اند و سرانجام در قوانین جزایی جمهوری اسلامی ایران آمده و تصویب شده است.

الف) دلایل دیدگاه مشهور

عمده دلایل قول مشهور که دیه غیر مسلمان ذمّی را هشتصد درهم می‌دانند، عبارتند از:

۱. روایات

گفتیم که صاحب وسائل در باب ۱۳ از ابواب دیات نفس، ۱۲ روایت آورده است (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۹، ص۲۲۰ ـ ۲۱۷) که روایات ۲، ۳، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ و ۱۰ (مجموعاً ۸ روایت) آن دیه ذمّی یا به تعبیر دیگر، دیه یهود، نصارا و مجوس را هشتصد درهم بیان کرده‌اند. برخی از روایات دیگر باب، درباره مجوس است که آن‌ها را جزء اهل ذمّه دانسته‌اند. تنها روایت ۱۲ باب است که دیه ذمّی را چهارهزار درهم تعیین کرده است.

نقد دلیل فوق

الف) با بررسی اسناد این هشت روایت، مسلماً آنچه صحیح و معتبر است، از نظر تعداد، کم‌تر می‌باشند.

ب) صاحب وسائل در باب ۱۴ ابواب دیات نفس، چهار روایت دیگر آورده که روایت دوم آن صریحاً دیه یهودی، نصرانی و مجوسی را برابر با دیه مسلمان دانسته است.

عن ابان بن تغلب، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ مِثْلُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ» (همان، ص ۲۲۲). روایت اوّل هم، ضمن برابردانستن دیه اهل ذمّه با

مسلمانان، علت آن را هم در ذیل توضیح می‌دهد که اگر قرار باشد هر مسلمانی که بر یک ذمّی خشمگین می‌شود، او را به قتل برساند و زمینش را تصاحب کند و فقط هشتصد درهم دیه بپردازد، در این صورت، کشتن ذمّیان افزایش پیدا می‌کند؛ «إِذاً يَكْثُرُ الْقَتْلُ فِي الذِّمِّيِّينَ». روایت سوم هم، در صورتی دیه ذمّی را برابر با دیه مسلمان می‌داند که پیامبر اکرمﷺ به آنان ذمه و پناه داده باشد. خلاصه این که، روایات قول مشهور با این‌گونه روایات معارض هستند. البته باید توجه داشت که روایات معارض قول مشهور، به سه روایت فوق محدود نمی‌شود، بلکه روایت چهارم باب ۱۴ ابواب دیات نفس هم دیه یهودی و نصرانی را چهار هزار درهم و دیه مجوسی را هشتصد درهم تعیین کرده است (همان). هم‌چنین روایتی نقل شده که اگر اهل ذمه به شرایط ذمه عمل نکنند، دیه ندارند (همان، ص۲۲۳).

به هر حال، همه روایاتی که دیه ذمی را غیر از هشتصد درهم گفته‌اند، به نوعی با روایات هشتصد درهم منافات و یا به تعبیری تعارض دارند.

ج) شیخ صدوق پس از نقل روایات دیه ذمّی به نکته مهمی اشاره کرده و گفته است: «این اخبار متفاوت است؛ زیرا احوال و شرایط متفاوتند و این‌طور نیست که این اخبار مختلف، ناظر به شرایط یکسانی باشند که یهود، نصارا و مجوس بر پیمان و ذمّه خود وفادار باشند و آن را اجرا کنند» (صدوق، ۱۴۰۵ق، ۱۹۸۵م، ج۴، ص۹۲ ـ ۹۱).

د) با توجه به این که اساساً نظام دیه در اسلام تأسیسی نیست، بلکه این نظام در قبایل عرب و شرایط زمانی پیامبرﷺ وجود داشت و میزان آن هم، بسیار متفاوت بود و در حقیقت به مقام و منزلت قبیله‌ای مجنی علیه بستگی داشت تا جایی که در قبل از اسلام، اصطلاحاتی هم‌چون «دیه مملوک»، «دیه صحیح»، «دیه حلیف»، «دیه هجین» و مانند آن وجود داشت که هر کدام با دیگری، از نظر ارزش و مقدار تفاوت می‌کرد.[1] بنابراین، به احتمال قوی هشتصد درهم که در روایات، به عنوان دیه اهل ذمّه آمده مقدار دیه‌ای است که در آن زمان بین اهل

۱. مقصود زوار، سایت دیدار، «دیه مرد مسلمان و کافر».

کتاب مرسوم بوده یا در توافق و قرارداد ذمّه، این مقدار لحاظ شده است.[۱]

به هر حال، اگر نکته فوق قطعی هم نباشد، امام صادق علیه السلام صریحاً فرموده‌اند که اگر در شرایطی دیه هشتصد درهمی برای اهل ذمّه، موجب زیادشدن قتل در بین آنان شود، باید به آن‌ها دیه‌ای برابر با مسلمانان پرداخت شود (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۹، ص۲۲۱).

«آیت‌الله معرفت» بیانی دارد که می‌توان آن را تأیید مطلب بالا دانست. او می‌گوید: «به‌نظر می‌رسد اجماع فقهای امامیه در خصوص هشتصد درهم دانستن دیه غیر مسلمان، مربوط به جایی باشد که اسلام با غلبه به سرزمینِ طرف مصالحه با مسلمانان وارد شده، سرزمینی که ساکنان آن غالباً عرب، ایرانی و عده‌ای از یهودیان و مجوسیان بوده‌اند».[۲]

البته صحت و قطعیت این نکته، نیاز به بررسی تاریخی بیش‌تری دارد و در صورت وجود شواهد تاریخی معتبر، این میزان دیه اختصاص به آن وضعیت داشته و تصمیم آن به سایر شرایط، نیاز به دلیل دارد.

۲. اجماع

برخی از فقها مانند صاحب جواهر، قول مشهور را بدون خلافِ قابلِ توجّه دانسته‌اند و از کتاب‌های خلاف، انتصار، غنیه و کنزالعرفان، بر این دیدگاه نقل اجماع کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۵، ج۴۲، ص۳۸).

نقد اجماع

در مورد ادعای اجماع باید گفت:

الف) خود صاحب جواهر ادعای اجماع نکرده است، بلکه ادّعای اجماع را از چند کتاب ذکرشده نقل می‌کند.

---

۱. البته احتمال یا احتمال قوی در این‌جا دلیل قطعی به‌شمار نمی‌آید و مطلب نیاز به تحقیقات تاریخی بیش‌تری دارد.

۲. سایت فقه مقارن، «مقاله دیه غیر مسلمان ساکن در بلاد اسلامی از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی»، محمدعادل ضیایی و نرگس فهیم، *دو فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی فقه مقارن*، سال چهارم، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۶۰-۴۷؛ (به نقل از معرفت ۱۳۹۱ ش ۵).

ب) ادعای اجماع با وجود مخالفی هم‌چون «شیخ صدوق» (ره) در «من لایحضره الفقیه»، اعتبار نقل اجماع را به شدّت زیر سؤال می‌برد.

ج) افزون بر شیخ صدوق، تعدادی از فقهای معاصر نیز قول مشهور را نپذیرفته‌اند و به برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان رأی داده‌اند.

د) مهم‌تر از همه، این که فتوای مشهور که بر آن ادّعای اجماع شده، مستند به همین روایت است و در نتیجه، اجماع منقول، اجماع مدرکی است که حجیّت ندارد.

ب) دلایل برابری دیه غیر مسلمان با مسلمان

کسانی که به برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان قائل هستند، دلایلی بیان کرده‌اند یا می‌توانند به آن تمسّک کنند که عمده آن‌ها عبارتند از:

۱. قرآن

استدلال به قرآن دو صورت دارد:

الف) استدلال به آیه دیه یا آیه ۹۲ سوره نساء.

در این آیه، به سه گروه از مقتولان اشاره شده و احکام هر کدام را نیز به‌طور مستقیم بیان کرده است:

۱. ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ کسی که مؤمنی را به خطا بکشد، پس باید برده مؤمنی را آزاد کند و دیه‌ای به اهلش بپردازد.

۲. ﴿فَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (همان)؛ و اگر مقتول از قوم یا قبیله و گروهی بود که با شما دشمنند، ولی خودِ مقتول مؤمن است، پس قاتل باید برده مؤمنی را آزاد کند.

۳. ﴿وَ إِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (همان)؛ و اگر مقتول از قوم یا گروهی باشد که بین آنان و شما میثاق و پیمانی وجود دارد، پس قاتل باید دیه را به اهلش پرداخت کند و برده مؤمنی را هم آزاد سازد.

با این توضیح که در صورت دوم با این که مقتول مؤمن است، ولی قاتل دیه بدهکار نمی‌شود؛ زیرا مقتول مؤمن از قوم و قبیله دشمن است؛ [دشمنی که با مسلمانان پیمان ندارد]. بنابراین، در صورت لزوم پرداخت دیه، باید آن را به اولیای مقتول بپردازد و به لحاظ این‌که اولیای مقتول، دشمن مسلمانان هستند، پرداخت دیه به آنان، موجب تقویت دشمن می‌شود. برخلاف گروه سوم که مقتول جزء گروهی است که با مسلمانان میثاق و پیمان دارند. در این صورت، پرداخت دیه لازم است، حتی اگر مقتول مؤمن نباشد.

باید توجه داشت که تعبیر آیه در مورد اوّل و سوم یکسان آمده و فرموده است: ﴿وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾، و ﴿فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾. بنابراین، گرچه آیه از جهت مقدار دیه ساکت است، ولی از تعبیر یکسان در دو مورد می‌توان مساوات در آن‌ها را استفاده کرد، مگر آن که دلیلی بر خلاف وجود داشته باشد.

ب) استدلال به آیاتی که بر برابری همه انسان‌ها دلالت می‌کند.

از آیاتی مانند آیه اوّل سوره نساء[1] و آیه ۱۳ سوره حجرات[2] و دیگر آیاتی که ظاهر آن‌ها، دلالت بر برابری انسان‌ها در مسؤولیت‌ها و حقوق دارد، می‌توان برابری دیه را نیز استفاده کرد.

نقد دلیل فوق

در نقد دلیل فوق، باید گفت که ظاهر آیات قرآن را می‌توان با دلیل معتبر تخصیص زد یا آن را مقید ساخت. در نتیجه، اگر روایاتی که دیه اهل ذمّه را هشتصد درهم می‌دانند، از همه جهات بدون اشکال باشند، از ظاهر این آیات نمی‌توان به برابری دیه استدلال کرد.

۲. روایات

تعدادی از روایات را نقل کردیم که دیه اهل ذمه را برابر با دیه مسلمان

---

۱. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَاءً﴾.

۲. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

می‌دانست که گرچه از نظر تعداد، کم‌تر از روایات هشتصد درهم بود، ولی نکته مهم و قابل توجه این است که در برخی از آن‌ها، به علت برابری دیه اشاره شده است (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۹، ص۲۲۱) و با دقت نظر، می‌توان از آن‌ها استفاده کرد که روایات هشتصد درهم، گرچه برخی از آن‌ها صحیحه هم هستند، ولی حکم در آن‌ها، مربوط به شرایط خاص می‌باشد.

نقد دلیل فوق

روایات برابری دیه با روایات هشتصد درهم‌بودن دیه ذمی، معارضند. بنابراین، اگر بتوان ثابت کرد که حکم هشتصد درهم‌بودن دیه ذمّی، مقطعی و مربوط به شرایط خاص می‌باشد، استدلال تمام است وگرنه، این روایات، چون معارض دارند، نمی‌توانند مستند قول به برابری دیه قرار گیرند.

۳. اصل عقلایی و عرفی

این دلیل را به دو صورت می‌توان تبیین کرد:

الف) برابری انسان‌ها از دیدگاه عقلا و عرف جوامع

عُرف جوامع انسانی، حکم به برابری همه انسان‌ها در مقابل قانون می‌کند و هیچ کس را به‌خاطر نژاد، رنگ، جنس، مذهب و مانند این‌ها، بر دیگری برتر و دارای امتیاز به‌شمار نمی‌آورد. در اسلام هم که ایمان و تقوا را سبب برتری انسان‌ها دانسته است، به موجب آیه شریفه ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات (۴۹): ۱۳)؛ ایمان و تقوا را تنها موجب برتری و امتیازیافتن نزد خدا می‌داند و نه موجب برتری یافتن فرد یا گروهی بر دیگران در جامعه بشری.

در قانون جمهوری اسلامی ایران هم، با توجه به اصل عقلایی و عرفی، آمده است: «همه افراد ملت؛ اعم از زن و مرد، در ید حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلامی برخوردارند».[۱]

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل ۱۹.

نقد دلیل فوق

مشکل دلیل فوق این است که بر اساس دریافت ما از اسلام و مذهب شیعه، بر این باوریم که اگر دلیل قطعی تعبدی داشته باشیم که شارع مقدس، بر اساس مصالح و مفاسدی که خود به آن آگاه است، بین زن و مرد یا کافر و مسلمان، در برخی از حقوق امتیازات یا مسؤولیت‌ها تفاوت گذاشته است، نمی‌توان در نفی آن‌ها، به این اصل عقلایی و عُرفی و امثال آن تمسّک کرد. این دلیل در جایی کاربُرد دارد و مورد استفاده است که ما دلیل قطعی از قرآن، روایات و یا هر دلیل معتبر دیگری، برتفاوت در برخی از امتیازات اقتصادی و مانند آن نداشته باشیم. بنابراین، اگر روایات هشتصد درهم برای دیه کافر، معارض نداشت و احتمال قوی مقطعی‌بودن آن هم، دلیل و شواهد نداشت، دلیل فوق به‌تنهایی توان اثبات برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان را ندارد.

ب) برابری انسان‌ها در قوانین بین المللی و حقوق بشری

در منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر، با این‌که نامی از اقلیت‌ها برده نشده است، ولی بر تساوی همه افراد بشر و برخورداری آنان از حقوق و آزادی‌های اساسی، بدون تبعیض از حیث نژاد، جنس، زبان و... تصریح شده است.[۱]

برخی از اسناد بین المللی نیز به‌طور مشخص، به حقوق اقلیّت‌ها اختصاص دارد.

دولت ایران، برخی از اسناد بین المللی را که به‌نحوی به حقوق اقلیّت‌ها و عدم اعمال تبعیض در مورد آن پرداخته‌اند، مورد تصویب قرار داده است و به اجرای آن متعهد است.

البته اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز؛ هرچند اعلامیه است و جنبه تعهدآور ندارد، ولی نقش و نفوذ آن در جنبه‌های مختلف مربوط به حقوق بشر و در تنظیم کنوانسیون‌های الزام‌آور، قابل انکار نیست و دولت ایران از امضاکنندگان و رأی‌دهندگان مثبت آن بوده است.

---

۱. مقصود زوار، سایت دیدار، مقاله: «دیه مرد مسلمان و کافر» (به نقل از: مقدمه و مواد ۵۵، ۱۳ و ۱۷ منشور ملل متحد و مادّه ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر).

با توجه به مطالب مقدماتی بالا، تبیین استدلال به این صورت است که برابری انسان‌ها، در برابر قانون و عدم برتری گروهی بر گروه دیگر، به سبب نژاد، رنگ، جنس، مذهب و مانند آن، یک اصل عقلایی و عرفی است که به صورت بین المللی بر آن توافق شده و مورد پذیرش می‌باشد و کشورهای اسلامی و از جمله ایران قبل از انقلاب و ایران پس از انقلاب اسلامی، آن را امضا کرده و خود را به اجرای آن متعهد دانسته است و ظاهر آیات قرآن هم با آن‌ها، نه تنها مخالفت ندارد، بلکه به‌نوعی موافقت دارد. بنابراین، برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان از این جهت باید امر لازمی به‌شمار آید.

نقد دلیل فوق

در این‌جا همان نقدی که در تقریر اوّل بیان شد، مطرح است. با این توضیح که اگر دلیل تعبدی قطعی برخلاف برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان در منابع معتبر اسلامی یافتیم، به لحاظ این که ما وحی و شارع مقدس را در باره تشخیص مصالح و مفاسد فرد و جامعه، برتر از عقل عرفی، عمومی، عقلا و حتی عرف بین الملل می‌دانیم، دیگر با وجود دلیل معتبر، نمی‌توان به امثال این دلایل و یا شواهد تمسّک کرد.

۴. دگرگون‌شدن موضوعاتِ حکم

در روایاتی که اساس قول مشهور می‌باشد، هشتصد درهم، دیه قتل کافر ذمی قرار داده شده است و ذمی هم، در همان روایات و نیز دیگر روایات، یهود، نصارا و مجوس تعریف شده است. از طرف دیگر، ذمی اصطلاحی است که افزون بر اهل کتاب‌بودن، مبتنی برقرارداد ذمه و دیگر شرایط می‌باشد. بنابراین، اگر هر کدام از شرایطی که در ذمی‌بودن کافر اهل کتاب معتبر است، وجود نداشته باشد، موضوع ذمی‌بودن، مصداق ندارد و در نتیجه، دیه هشتصد درهم نیز بر اساس روایات مستند مشهور، برای کسی که ذمی نباشد، معنا پیدا نمی‌کند.

اصطلاحات و یا دیگر موضوعاتی مانند ذمی هم، همین حکم را دارند. به این

معنا که وقتی گفته می‌شود کافر حربی دیه ندارد، باید دقت شود که آیا این اصطلاح و واژه بر هر کافر غیر کتابی که مثلاً در گوشه‌ای از یک کشور اسلامیِ با اکثریت مسلمان زندگی می‌کند، صدق می‌کند؟

به‌طور خلاصه و به بیان دیگر، این استدلال می‌خواهد بگوید که ما در کشورهای اسلامیِ جهانِ معاصر با اکثریت مسلمان و اقلیت‌های غیر مسلمان و نوع روابط این اقلیت‌ها با حکومت‌های حاکم در کشورهای خود، کافر ذمی، معاهد، مستأمن و حتی کافر حربی، با شرایط ویژه‌ای که در صدر اسلام وجود داشته است، نداریم. بنابراین، احکام این موضوعات هم نباید بر غیر مصادیق واقعی خود عمومیت داده شده و اجرا شود.

به تعبیر روشن‌تر، مدعا این است که مصادیق عناوین کافر حربی، کافر ذمی و...، در جهان معاصر با توجه به روابط خاص اقلیت ها در کشورهای اسلامی با حکومت‌های خود، وجود ندارد. بنابراین، هنگامی که موضوع وجود نداشت، حکم آن نباید به دیگر مصادیق و موضوعات سرایت داده شود و در نتیجه، هنگامی که حکم دیه هشتصد درهم منتفی شد، نوبت به حکم تساوی دیه می‌رسد، به‌ویژه که در همان زمان امام صادق‌علیه‌السلام نیز بر اساس روایت ابان بن تغلب، حضرت می‌فرماید: «اگر قرار باشد هنگامی که مسلمانی بر یکی از اهل ذمّه، خشمگین می‌گردد، او را بکشد و زمینش را تصاحب کند و تنها هشتصد درهم، به عنوان دیه به اولیای او بدهد، در این صورت کشتن اهل ذمه زیاد می‌شود.[1] بنابراین، امام صادق‌علیه‌السلام در همان زمان خود، حکم به برابری دیه ذمی با مسلمان می‌کند.

نقد دلیل فوق

به‌نظر می‌رسد این استدلال، صحیح باشد. تنها اشکالی که ممکن است مطرح شود، این است که کسی تغییر و تبدیل موضوع کافر ذمی، حربی و امثال آن را در دوران معاصر نپذیرد و مدعی شود که یهود، نصارا و مجوسی در کشورهای اسلامی، بر طبق روایات باب از مصادیق کافر ذمّی و غیر آن‌ها، از مصادیق کافر

۱. «إِذاً یَکْثُرُ الْقَتْلُ فِی الذِّمِّیِّینَ» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۹، ص ۲۲۱).

حربی هستند و احکام آن‌ها را دارند.

در پاسخ این ادعا، البته لازم است تحقیق بیش‌تری صورت گیرد و همه این عناوین، یک به یک معنا و شرایط آن بررسی شود، آن‌گاه بهتر می‌توان به نتیجه رسید. تحقیق بیش‌تر البته در روشن‌ترشدن بیش‌تر مدعا نقش خواهد داشت، ولی در حوصله این مقاله نیست. از نظر ما، با همین بررسی اجمالی می‌توان گفت که موضوعات و عناوین فوق که در صدر اسلام، احکام خاص خود را داشته‌اند، به کلی تفاوت کرده و اکنون وجود خارجی ندارند.

نتیجه‌گیری

با این‌که برخی از روایات مستند قول مشهور، صریح در این است که دیه اهل ذمه (یهود، نصارا و مجوس) هشتصد درهم است و برخی از آن‌ها، صحیحه هم هستند، ولی با توجه به ظاهر آیه دیه و این‌که اگر مقتول، کافری باشد که قبیله او با مسلمانان پیمان دارند، دیه دارد و هم‌چنین روایات معارضی که دلالت می‌کنند دیه ذمی، با مسلمان برابر است و نیز، با توجه به اصل عقلایی که قائل به تساوی انسان‌ها و عدم امتیاز آنان بر اساس جنس، نژاد، رنگ، دین و امثال آن می‌باشد و مهم‌تر از همه، تغییر عناوین و موضوعات مستند حکم هشتصد درهم و این‌که در کشورهای جهان معاصر و از جمله کشورهای اسلامی، روابط اقلیت‌ها و اکثریت بر اساس ذمی، معاهد و مستأمن تعریف نمی‌شود، بلکه بر اساس شهروند و غیر شهروند می‌باشد، باید گفت به‌طور کلی دیه مسلمان و غیر مسلمان برابر است. البته مسأله جنگ، شرایط خاص خود را دارد که بحث دیگری می‌طلبد. به این معنا که در شرایط جنگی بحث دیه غالباً منتفی است و این خود نیاز به تحقیق جداگانه‌ای دارد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب.

۳. بعلبکی، المورد، ترجمه: محمّد مقدس، تهران: مؤسسه امیرکبیر، ۱۳۹۱.
۴. حرّ عاملی، محمّد حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۹، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۲ ق.
۵. حسینی العاملی، سیّد محمّد جواد، مفتاح الکرامة، ج ۲۶، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۳۲ ق.
۶. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، بیروت: دارالاضوا، ۱۴۰۳ ق.
۷. دو فصلنامه علمی - پژوهشی فقه مقارن، سال چهارم، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
۸. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی.
۱۰. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغة والاعلام، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۳م.
۱۱. نجفی، محمد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۲، ۴۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۲، ۱۳۶۵.



بیمه مقدم بر بیت المال در عاقله یا بیمه تبلور تقارن و همرانی[1]

چکیده

شخص در مقابل رفتار خود مسئول است، اگر مرتکب جنایت غیر عمدی شود باید دیه آن را پرداخت نماید. درگذشته خانواده و قبیله اعضای خود را در مقابل حوادث و دیه مورد حمایت قرار می‌دادند. این حمایت‌ها تحت عنوان ضمان ها صورت می‌گرفت. در عصری که دولت‌ها شکل گرفتند، امام مسلمین و دولت اسلامی موظف به حمایت از شهروندان خود می‌باشد.

در قرون اخیر، این حمایت در پدیده نوظهور بیمه جمع شده است. ادله عام در منابع دینی و روایت مؤید این نظر است. در صورت تقویت نهاد بیمه، دولت اسلامی در بابت غرامت و دیه کمتر هزینه می‌کند.

---

۱. احمد عابدینی، استاد حوزه علمیه اصفهان.

واژگان کلیدی

بیمه، بیت المال و عاقله

مقدمه

روشن است که خون انسان، دارای ارزش است[۱] و به هیچ نحوی نباید پایمال شود و قاتل یا خانواده‌اش باید دیه مقتول را بپردازند و حتی در صورتی که قاتل مشخص نباشد یا به آن دسترسی نباشد یا شرایط پرداخت دیه را نداشته باشند و...، بیت المال یا امام مسلمانان مسؤولیت پرداخت خون‌بهای مقتول یا مجروح را به عهده دارد.

حال بحث در این است که آیا باید راه‌ها را صاف و جاده‌های احکام را هموار کرد و نوبت را به امام و بیت المال رسانید یا حتی المقدور باید دست به راهکارهایی زد که نوبت به پرداخت از بیت المال نرسد؟!

عقل، سیره عقلا و شرع، دومی را صحیح می‌دانند؛ زیرا هر شخص در مقابل نیازهای خویش و هم‌چنین در مقابل اعمال و کرده‌های عمدی و سهوی خودش مسؤولیت دارد؛ یعنی تمامی مسؤولیت اولاً و بالذات متوجه انجام‌دهنده فعل می‌شود و اگر بنا است آن مسؤولیت‌ها بر دوش دیگری گذاشته شود، باید طبق دلیل و مدرک باشد. به بیان دیگر، همان‌گونه که انسان مالک خود و مالک دسترنج خود و مالک سود و ترقی دسترنج خود می‌باشد، مسؤول خود و کارها و رفتارهای خود و تبعات و عواقب آنها نیز می‌باشد. بنابراین، یکی از مسؤولیت‌ها، مسؤولیت حفظ خویشتن است که انسان وظیفه دارد خود را از سرما، گرما و... حفظ کند، با رعایت بهداشت از بیمارشدن خود جلوگیری کند و در هنگام بیماری، برای معالجه خود اقدام کند. نظیر همین مسؤولیت‌ها را انسان نسبت به زیردستان خود؛ اعم از همسر و فرزندان نیز دارد.

حال که مسؤولیت مشخص شد، باید دانست که گاهی انسان به خاطر مال، امکانات، مقام و سایر امور، توان پاسخ‌گویی به تمامی مسؤولیت‌ها را دارد و گاهی

۱. ر. ک: مجله فقه «*کاوشی نو در فقه اسلامی*»، شماره ۴۰، مقاله قاعده ارزش خون انسان.

چنین توانی را ندارد، در صورت دوم، به فکر تشریک مساعی و تعاون می‌افتد تا از قدرت دیگران بهره‌مند شود و لازمه آن این است که دیگران را نیز از قدرت خودش بهره‌مند سازد. این همیاری و همراهی، امروزه در قالب بیمه محقق می‌شود. به نظر می‌رسد آیات و روایاتی که انسان‌ها را به همیاری دعوت می‌کنند، در واقع دعوت به نوعی بیمه می‌باشد.

تاریخچه ضمانت، حمایت بیمه

انسان از همان اول چون به ضعف و ناتوانی خود در مقابل حوادث گوناگون پی برد، به سوی تشریک مساعی و تعاون حرکت کرد و نخستین هسته‌های آن در خانواده بین برادران رخ داد. کم‌کم در سطح وسیع‌تر بین پسر عموها و سپس بین افراد قبیله چنین قراردادهایی پا گرفت. اگرچه قرارداد مکتوبی در کار نبود و بر کاغذی ننوشتند که برادران یا پسر عمو با یکدیگر تعاون دارند، ولی نیاز به یکدیگر از یک سو و روابط خانوادگی و شرایط محیطی موجود در خانه از سوی دیگر، آنان را به این سمت سوق داد. این همکاری و همیاری، بیمه خانوادگی را به وجود آورد که در اصطلاح شرعی به آن ضمان عاقله می‌گویند؛ به این‌گونه که هر فرد، خود را هضم در قبیله خود می‌دید و برای خود، وجود منحاز و مستقلی قائل نبود و از طرف دیگر، قبیله نیز عهده دار حمایت کامل از افراد زیر مجموعه خود بود.

همین‌گونه رابطه، با صورت ضعیف‌تری بین دو قبیله‌ای که در یک مکان یا یک شرایط، زندگی را سپری می‌کردند، در مقابل قبایل دیگر که در شرایط دیگری زیست می‌کردند برقرار می‌شد. مثلاً قبایل «طائف» در مقابل قبایل «مکّه»، از یکدیگر حمایت می‌کرده‌اند، این گونه بیمه‌های خانوادگی در محیط‌های قبیله‌ای، مانند حجاز فراوان به چشم می‌خورده است، اما در جاهای دیگر که قبیله‌گرایی به این شدت و حدت نبود، طرز بیمه و حمایت نیز به صورت دیگری بوده است. مثلاً آنچه که از آثار و کتیبه‌های تخت جمشید به دست آمده از نوعی بیمه حکومتی برای کارگران دربار و سازندگان کاخ‌ها حکایت می‌کند.

به هر حال، اصل تعاون و یاری خویشان یا افراد جامعه یا پادشاهان و رعیت، امری همیشگی و دائمی بوده است. ولی نوع آن تعاون در شرایط مختلف زمانی و مکانی تفاوت داشته و در طول زمان دستخوش تغییر و تحول گردیده است. همان‌گونه که در پول، تغییر و تحول رخ داده است و مثلاً در اول، معاملات پایاپای بوده، بعداً برخی از اجناس؛ نظیر گندم، نمک و... به عنوان ثمن قرار می‌گرفته تا کم‌کم نوبت به طلا و نقره رسید تا بالأخره در عصر ما همه آن‌ها از رده خارج شد و کاغذهای اعتباری به نام اسکناس یا کارت‌های اعتباری جای آن‌ها را گرفته است، در چگونگی و نوع تعاون افراد و جوامع نیز همین‌گونه تغییرات رخ داده است.

بیمه‌ها شکل نوین ضمان‌ها

در گذشته انواع و اقسام ضمان‌ها وجود داشت که در سایه آنها افراد مطمئن بودند که اگر حادثه ناگواری برای آن‌ها پیش بیاید، افرادی وجود دارند که مکلفند آن گرفتاری‌ها را برطرف سازند که در قالب ضمان عاقله، ضمان جریره و... ایفای مسؤولیت می‌کردند. امروزه همان ضمان‌ها شکل جدیدی پیدا کرده و نام بیمه را به خود اختصاص داده است که هم در محتوا و هم در شکل، از آنچه قبلاً بوده است، کامل‌تر می‌باشد. بنابراین، نباید نوع تعاون و همیاری امروزی را به عین تعاون‌های صدر اسلام ارجاع داد و خواست که امروزه نیز قبایل، یکدیگر را ضمان کنند و به دنبال ضمان عاقله، ضمان جریره، ضمان عتق و غیره بود، بلکه امروزه چون مردم نیاز به یکدیگر را حس می‌کنند و از طرفی با گسترش ماشین و ماشینیسم، افراد از قبایل و شهر خود جدا گشته‌اند و افراد یک فامیل ممکن است در گوشه گوشه جهان پراکنده باشند، این تعاون و همکاری را در شکل نوینی به نام «بیمه اجتماعی»، «بیمه ملی»، «بیمه حوادث»، «بیمه سرقت» و... انجام می‌دهند. بنابراین، اگر در گذشته، عاقله، دیه قتلِ خطایی قاتل را پرداخت می‌کرد، امروز دیه قتل خطایی رانندگی را بیمه و دیه قتل خطایی کارهای ساختمانی را بیمه دیگر و دیه... را بیمه دیگری عهده‌دار می‌باشد. علاوه بر اینها،

بیمه‌هایی وجود دارد که خسارات مالی را جبران می‌کنند و بیمه‌هایی، حتی بیکارشدن کارگر از کارش را جبران می‌نمایند و همه اینها را می‌توان گسترش کمی و کیفی همان ضمان‌های موجود در صدر اسلام دانست. می‌توان گفت که چون آن ضمان‌ها از احکام امضایی اسلام بودند، پس نوع و شکل آن موضوعیتی نداشته است و با آمدن انواع بهتر آن ضمان‌ها تعطیل می‌شود و انواع بیمه‌ها با شکل مدرنش جایگزین آن‌ها می‌گردد. بنابراین، حکومت باید به‌گونه‌ای قانون تصویب کند و به اجرا گذارد که همه بتوانند نیاز خود را به نحو احسن از راه بیمه حل کنند. مثلاً شرکت‌های بیمه‌گر، حق بیمه خود را تا حد امکان پایین بیاورند و سرویس‌دهی و پوشش را تا حداکثر بالا ببرند تا رغبت افراد به بیمه‌شدن افزایش یابد. همان‌گونه که در قبل از اسلام، رؤسای قبایل از غنیمت‌ها یک چهارم ـ ۲۵ درصد ـ می‌گرفتند و ضمان خون‌ها را تقبل می‌کردند، میهمان‌های رسیده را پذیرایی می‌کردند، از افراد قبیله حمایت می‌کردند و ریاست قبیله را نیز عهده‌دار می‌شدند. ولی پیامبر اکرمﷺ و به طور کلی دین اسلام از غنیمت‌ها یک پنجم ـ ۲۰ درصد ـ گرفت و علاوه بر اموری که رؤسای قبایل انجام می‌دادند، هزینه فقیران، مسکینان و بدهکاران ناتوان را نیز به عهده گرفت؛ به‌گونه‌ای که حتی مردم غیر مسلمان چون تحت تسلط مسلمانان بودن را مقرون به صرفه دیدند، با این‌که کافر بودند، ولی تحت بیرق اسلام می‌جنگیدند، غنیمت می‌گرفتند و از مزایای دولت اسلام بهره‌مند می‌شدند.

خلاصه این‌که همان‌گونه که در عرف عقلا، بیمه‌ها جای ضمان‌ها را گرفته‌اند، باید در این زمان بیمه‌های گوناگون، جای عاقله و ضمانت‌های جریره، عتق و غیره را بگیرند که این هم از یک طرف بسته به عملکرد بیمه‌گرها دارد و از طرفی بسته به آگاهی افراد که نیاز خود را به بیمه احساس کنند و آگاهی‌شان در این رابطه بالا رود و بدانند آن نیازی را که زمانی طایفه و عشیره برآورده می‌ساخت و زمانی انتظار برآورده‌شدنش را از اموال بلوکه‌شده داشته‌اند، امروز آن نیاز را بیمه به بهترین نحو برمی‌آورد و بسیار مقرون به صرفه‌تر نیز هست و از سومین جهت، قانون‌گذار، ضمان‌های دوران سابق را حذف و بیمه را جایگزین آن سازد.

با این تفاصیل، عقلِ عُقَلا آنان را تحریک می‌کند که بیمه‌گذاری کنند و روشن خواهد شد که الزام عقلی بالاترین الزام‌هاست. علاوه بر آن، حس استقلال‌طلبی انسان‌ها و زیر بار منّت دیگران نرفتن و نان از دسترنج خود خوردن آنان نیز باعث می‌شود که به سوی بیمه‌شدن روی آوردند تا خودشان تضمینی داشته باشند، نه این که در اثر حادثه‌ای، مال‌باخته شوند، سلامتی ازدست‌داده شوند، آن‌گاه فقیر و محتاج شوند و چون فقیر، محتاج و... هستند، گه‌گاهی طایفه به فریاد آنان برسد و در نبود طایفه یا فقر و ناداری آنان، حکومت و امام مسلمانان آنان را تحت تکفّل قرار دهد. تازه روایت‌ها، مسؤولیت امام را پس از مسؤولیت‌های دیگران و در رتبه متأخر از همه مسؤولیت‌ها می‌داند؛ یعنی اگر کسی خودش عاجز بود و عاقله‌ای نداشت یا عاقله نمی‌توانست پرداخت کند و ضمان دیگری نیز نداشت، آن‌گاه نوبت به امام می‌رسد؛ انسان‌ها طبعاً نمی‌خواهند یاری‌رساندن به آنان چندین واسطه بخورد و زمان زیادی طول بکشد و به همین جهت است که افراد سعی می‌کنند برای گرفتاری‌های روزمره خود پول، دارایی و تنخواه در دست داشته باشند و وقتی می‌بینند در مواردی نمی‌توانند چنین پولی را مستقیماً داشته باشند، به فکر مشارکت و تعاون با یکدیگر می‌افتند. حال اگر بدانند که می‌توانند از بیمه‌گذاری به راحتی و بدون اتلاف وقت به خواسته خود برسند، حتماً بر چنین چیزی اقدام خواهند کرد. خصوصاً اگر بدانند بیمه می‌تواند در مجموع بیش از پولی که می‌گیرد، خدمات‌دهی داشته باشد.

چگونگی کار بیمه

با یک مثال ساده شاید بتوان کار بیمه و فواید آن را تشریح کرد. فرض کنید در شهری انسان‌های بین ۳۰ تا ۴۰ ساله آن صد هزار نفر باشند که در مجموع، ماهی سی نفر از این جوانان در اثر تصادف جان خود را از دست می‌دهند. حال اگر تمامی این صد هزار نفر بیمه شوند و برای هر روز خود ده تومان حق بیمه بپردازند، بیمه یک ساله آنان سیصد و شصت و پنج میلیون تومان خواهد بود و وقتی آمار نشان می‌دهد که به طور متوسط روزانه یک فرد بین سی تا چهل سال

تصادف می‌کند، در نتیجه هر فردی که از دنیا برود، بیمه توان پرداخت یک میلیون تومان پول به او را دارد؛ یعنی یک فرد، سالانه ۳۶۵۰ تومان پرداخته است، ولی اگر به حادثه‌ای گرفتار شود، یک میلیون تومان به او تعلق می‌گیرد که حدوداً ۲۷۴ برابر پولی است که پرداخت کرده است.

حال اگر کسی خود را بیمه کرد و به حادثه‌ای دچار شد، از چنین مزیتی برخوردار است و اگر تصادف نکرد که خوشا به احوالش! وارد ده سال بعدی عمر خود می‌شود.

اما ناگفته نماند که هزینه بیمه را بیمه‌گر در اول سال می‌گیرد و با توجه به قدرت پول‌سازی پول (که در مجله فقه «کاوشی نو در فقه اسلامی» و در شماره ۲۲ - ۲۱، ص ۴۸ توضیح داده شده)، گاهی بانک‌ها تا ده برابر سرمایه خود توان پول‌سازی دارند، معلوم می‌گردد که همان سرمایه سیصد و شصت و پنج میلیون تومانی بیمه‌گر توان پرداخت ده میلیون به هر حادثه دیده را دارد. بنابراین، با یک حساب سرانگشتی روشن می‌شود که بیمه می‌تواند سودهای کلانی به بیمه‌گذاران خود برساند و معضل‌های مهم اجتماعی را حل کند. اما چرا بیمه‌ها در ایران معمولاً موفق نیستند، بحث دیگری است.

علل گریز از بیمه در ایران

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود، این است که اگر بیمه امری عقلایی و نیاز مبرم انسان‌ها است، چرا معمولاً در کشور ما افراد از بیمه فرار می‌کنند و حتی المقدور می‌خواهند بیمه نشوند یا در صورت اجبار، به ارزان‌ترین بیمه راضی می‌شوند و کاری به تعهدات بیمه در مقابل خود ندارند و با این امور با بی‌اعتنایی برخورد می‌کنند؟

جوابی که اجمالاً به این سؤال می‌توان داد، این است که اولاً: ساختار بیمه در ایران به‌گونه‌ای است که دریافتی‌های آن‌ها بیش از پرداختی‌های آن‌ها است. مردم احساس می‌کنند که بیمه‌گر پول را می‌گیرد، ولی در وقت خدمات‌دهی، به عناوین مختلف از زیر بار مسؤولیت شانه خالی می‌کند و تمام تلاشش این است که راه

چاره‌ای بیابد تا از مشترک خود حمایت نکند. بنابراین، مردم عموماً پولی را که به بیمه می‌دهند، هدررفته می‌دانند. نمونه‌ها و مثال‌های عینی، کارشکنی و اشکال‌تراشی بیمه‌گر در پرداخت، بسیار زیاد است و هر فرد شاید چندین نمونه آماده داشته باشد. ثانیاً: مردم ایران مردمی هستند که چون سال‌های متمادی تحت سیطره حکومت‌های غیر اسلامی بوده‌اند و رهبران مذهبی، کمک و همکاری با حکومت‌های طاغوتی و غیر اسلامی را ممنوع می‌دانسته و در روایات حتی لیقه‌گذاشتن در دوات حکومت‌های ظالم را منع کرده‌اند، ازاین‌رو، مردم عادت کرده‌اند، به‌گونه‌ای عمل کنند که کمترین نفع به حکومت‌ها برسد و زمان زیادی طول می‌کشد که مردم برایشان مسجّل و حتمی شود که حکومت فعلی، ماهیتاً با حکومت‌های گذشته تفاوت دارد. بنابراین، عملکرد بد بیمه در گذشته و حال، از یک سو و عِرق مذهبی مردم از سوی دیگر، باعث شده که مردم فکر کنند مشکلات خودشان را تنها و تنها باید خودشان حل کنند و به همین جهت، سرمایه‌داران از هر نوع باشند، پول‌ها را در بانک‌های داخل و خارج برای روز مبادا ذخیره می‌کنند و متوسطان نیز با خریدن اجناسی که به راحتی تبدیل به پول شود، برای روز مبادای خود فکر می‌کنند و فقرا هم فقط به فکر لقمه‌نانی برای گذران حال خود هستند. این است که بیمه در ایران پیوسته مهجور مانده و تنها با زور و جریمه و... افراد یا اداراتی بیمه می‌شوند.

حال اگر شرکت بیمه بداند که حمایت از همه افراد تحت پوشش او وظیفه اوست و همین‌گونه نیز عمل کند و پیوسته در هنگام نوشتن قرارداد به فکر گشودن راه فراری برای خود نباشد و در هنگام حمایت از بیمه‌شده نیز نخواهد به انواع حیله‌ها از زیربار مسؤولیت فرار کند و حتی برای افرادی که پرونده بیمه‌ای آن‌ها مشکل دارد، راه حلی بیابد و همگان را به نحو شایسته و سریع حمایت کند، بیمه گسترش می‌یابد و سرانجام هر دو طرف نفع خوبی خواهند برد، ولی مشکل ما ایرانیان، آینده‌نگرنبودن ما است که به فکر جذب اعتماد برای آینده خود نیستیم.

به هر حال، امروزه بیمه ماشین‌های شخصی تا حدودی رواج یافته است و

قاعدتاً باید هر چه گستره بیمه افزوده می‌شود، حق بیمه کاهش یابد و امکانات حمایتی و بیمه‌شدگان نیز زیادتر گردند؛ همان‌گونه که در مثال توضیح داده شد، ولی باز متأسفانه در ایران چنین نیست و گستردگی بیمه، نرخ آن را کاهش نداده است.

و آخرین نکته این که شرکت‌های بیمه نباید با ساختن ساختمان‌های مجلل و متعدد بیش از حد نیاز و استخدام افراد بیش از حد نیاز، به‌گونه‌ای عمل کنند که در مقابل گرفتن پول زیاد، خدمات کمی ارائه دهند، بلکه هر چه بر خدمات‌دهی خود بیفزایند و از تشریفات بکاهند، بر مقبولیت و گستره ایشان افزوده خواهد شد و حتی شاید مصلحت باشد در برخی از بیمه‌ها که مردم از خود استقبال چندانی نشان نمی‌دهند، دولت حمایت بیشتری از بیمه‌شدگان بکند و مبالغی را به آن بیمه وام دهد تا بر اثر حمایت‌های فراوان از بیمه‌گذاران و کم‌بودن هزینه بیمه‌گذاری، مردم به آن ترغیب شوند و خود را از ریسک‌های موجود برهانند و حکومت و امام مسلمانان را نیز از جبران خسارت‌ها برهانند؛ زیرا اگر فرد بیمه نشد و تصادف کرد، در صورت فقیربودنش حکومت اسلامی باید دیه مقتول را بپردازد؛ چون خون جبران‌نشده‌ای در اسلام وجود ندارد.

شرع و الزام به عقد بیمه

الف) قرآن مجید

روشن است که لفظ بیمه تأمین یا تضمین در قرآن مجید به کار نرفته است و بر فرض هم که به کار رفته بود، نمی‌توانستیم از آن مستقیماً بیمه امروزی را بفهمیم؛ چون لفظ بیمه‌گری از امور حادثی است که سابقه‌اش به صدر اسلام نمی‌رسد و به همین جهت، فقها بحث می‌کنند که آیا قراردادها و عقود شرعی همان‌هایی است که در صدر اسلام بوده و از جانب شارع بر آن‌ها مهر تأیید خورده است یا هر عقدی که عقلا بین خود برقرار سازند، مانند نظریه بیمه که در زمان شارع نبوده این نیز شرعی و واجب العمل است؟

به هر حال، پس از اشکال‌ها و جواب‌های طولانی به این نتیجه رسیده‌اند که عقدها و قراردادها منحصر به آنچه که در زمان شارع بوده نیست و هر عقدی که عقلا بین خود به آن ملتزم شوند و مفاسدی از قبیل فریب، تقلب، قمار و ارتکاب حرام در آن نباشد، عقدی شرعی و قابل عمل است. به فرموده خداوند: ﴿یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده (۵): ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به قراردادها [ی خود] وفا کنید. عام است و شامل هر قراردادی می‌شود؛ چه آن‌هایی که نظیرش در صدر اسلام موجود بوده و چه آن‌ها که جدید هستند. فقها نیز به همین آیه تمسک جسته و بیمه را قراردادی صحیح و لازم العمل دانسته‌اند.

اما در قرآن، عموماتی وجود دارد که از آن‌ها می‌توان تشویق و ترغیب به هر کار خیر و خوبی را فهمید. حال اگر بتوانیم بیمه را یک کار خوب معرفی کنیم، در نتیجه ترغیب به آن نیز از آیه قرآن برداشت می‌شود.

به عبارت دیگر، قرآن کتاب جاوید الهی است و در موارد زیادی به بیان کلیات اکتفا کرده است و ارجاع جزئیات به آن یا یافتن مصادیق برای آن را به عهده ما گذارده است و به اصطلاحِ اهلِ فن، کبری را بیان کرده تا هر مصداق و صغرایی را که با آن مطابق بود، شامل شود. مثلاً در آیه دوم از سوره مائده فرموده است: ﴿وَ تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ﴾؛ و در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید.

این فراز از آیه ربطی به صدر آیه که مربوط به امور حج است ندارد و همچنان که مفسران[۱] گفته‌اند: «واو» در «و تعاونوا» استینافی است و کلام برای بیان مطلب جدید و مستقلی طرح‌ریزی شده است و علاوه بر آن در مقاله «حجیت فرازهای قرآن» بیان کرده‌ام که حتی فرازهایی از قرآن که در ضمن یک داستان یا بیان یک کلی بزرگ‌تری قرار دارند با شرایطی حجت هستند و سیاق کلام حجیت آن فراز را از بین نمی‌برد.[۲]

بنابراین، تعاون و همکاری در کار نیک و تقوا از دستاوردهای الهی است.

---

۱. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۴-۳، ص ۱۵۴، ذیل آیه.

۲. ر. ک: «ژرفایی قرآن و شیوه‌های برداشت از آن» فصل دوم، اثر نگارنده.

در این‌جا باید پیرامون سه نکته بحث شود:

۱. آیا امر «تعاونوا» مولوی است یا ارشادی؟

۲. برّ و تقوا چیست و مصادیق آن کدام است؟ آیا بیمه را شامل می‌شود یا خیر؟

۳. تفاوت «تعاون» با «معاونت» و «اعانت» چیست؟

اگر این سه نکته به طور شایسته و بایسته مورد تحلیل واقع شوند، به نظر می‌رسد حداقل استحباب بیمه‌گذاری از آن به دست آید.

پیرامون نکته اول می‌توان گفت که به قرینه سیاق، به نظر می‌رسد که امر به تعاون مولوی باشد؛ زیرا امر به «تعاونوا» با نهی در ﴿لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ﴾، هم سیاق هستند و فقها دومی را مولوی می‌دانند و حتی یکی از عناوین فقهی را بحث حرمت اعانه بر اثم دانسته‌اند. بنابراین، امر در «تعاونوا» نیز مولوی است.

البته می‌توان گفت که «برّ و تقوا» مصداق‌های بارز و روشنی دارد که عقل و عقلا به آسانی حُسن و خوبی آن را درک می‌کنند و درصدد انجام آن برمی‌آیند و برخی از مصادیق آن روشن و واضح نیست و عقلا به خودی خود به انجام آن‌ها مبادرت نمی‌ورزند. در قسم اول، امر «تعاونوا» ارشاد به حکم عقل و عقلا است و در قسم دوم، امر مولوی است. به بیان دیگر، در مرحله‌ای از امر، امر ارشادی و مولوی است و در مرحله‌ای دیگر تنها مولوی است.

به هر حال، آنچه مهم است، این‌که در مورد کارهای خیر باید تعاون و همکاری باشد، حال یا عقل گفته و شرع نیز تأیید کرده یا از مواردی بوده که عقل سخنی نداشته و شرع به تنهایی آن را ایجاب کرده است. در هر صورت، ارشادی‌بودن امر در برخی موارد، از لزوم یا وجوب عمل به آن نمی‌کاهد؛ زیرا عقل و شرع در بسیاری موارد مؤید یکدیگر هستند. البته در برخی موارد که اوامر ارشادی صرف باشند، می‌توان گفت مخالفت با آن تنها ضررهای دنیایی دارد و عذاب آخرتی را به همراه ندارد. مثلاً اگر طبیبی به مریض دستور استراحت داد و او استراحت نکرد، بیماری خودش صعب العلاج می‌شود و هزینه‌های زیادی بر وی تحمیل می‌کند، نه این‌که برای ترک استراحت، در آخرت عذاب شود. اما در مواردی که

شرع نیز - ولو با امر ارشادی - حکم عقل را تأیید کند، مخالفت با آن عذاب آخرتی نیز دارد.

نکته دوم، برای پیدا کردن معنای «برّ» می‌توان از کتاب لغت و از موارد استعمال کمک گرفت. در مفردات راغب آمده است: «**البَرّ خلاف البحر و تصور منه التوسع فاشتق منه البِرّ: ای التوسع فی فعل الخیر... و البُرّ معروف و تسمیته بذلک لکونه اوسع مایحتاج الیه فی الغذاء...**» (راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ۱۴۲۷ ق، ص ۱۱۴)؛ بُرّ [به معنای گندم] روشن و معروف است و نامگذاری گندم به «بُرّ» به خاطر این است که گسترده‌ترین چیزی است که در غذا به آن احتیاج است.

بررسی

از این عبارت روشن می‌شود که در مفهوم «ب.ر.ر» توسع و گستردگی لحاظ شده است و فتحه، کسره، یا ضمه‌داشتن حرف «ب»، اگرچه لغت با سه معنای متفاوت ایجاد کرده، ولی در هر سه واژه معنای توسع وجود دارد. باز مفردات راغب آمده است: «**و بِرّ الوالدین، التوسع فی الاحسان الیهما و ضده العقوق**» (همان)؛ بِرّ به پدر و مادر به معنای توسع و گسترش در احسان به آنان می‌باشد و ضدش عقوق به معنای منع می‌باشد.

در «مجمع‌البحرین» موارد زیادی است که بِرّ در آن‌ها به کار رفته و آورده شده که از آنها علاوه بر استعمال آن در تمامی کارهای خیر، می‌توان درجات متفاوت‌بودن برّ را نیز فهمید. برخی از عبارت‌های آن چنین است: «**البرّ علی ما قیل اسم لجامع الخیر کله... و البِرّ الصلّة... و البِرّ الإتساعُ فی الإحسانِ و الزیادة... و منه الحدیث فوق کل بِرّ بِرّ حتّی یُقتَلُ فی سبیل الله... تباروا: تفاعلوا من البرّ**» (طریحی، مجمع البحرین، ۱۴۰۳ ق، ج۳، ص۲۱۹ـ۲۱۸)؛ گفته شده لفظ جامعی که برای تمامی کارهای نیک به کار می‌رود «بِرّ» است... صله و هدیه از مصادیق برّ (نیکوکاری) است... برّ به معنای گسترش در احسان و زیاد دادن است... از همین لفظ «برّ» حدیثی است که می‌گوید: بالاتر از هر کار خوب کار خوب دیگری است تا این که کسی در راه خدا کشته شود که بالاتر از آن خوبی‌ای نیست.. «تباروا» به معنای همکاری در

کار نیکو است.

قریشی در «قاموس القرآن» آورده است: «برر» در قرآن مجید به سه معنا آمده و ریشه همه یکی است:

۱. بَرّ: خشکی... . ۲. بَرّ: احسان کننده و نیکوکار... و ۳. بِرّ: نیکی، خوبی... (قریشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۰).

برّ به معنای اول، اسم و به معنای دوم، صفت و به معنای سوم مصدر است. خلاصه این‌که معنای اصلی این کلمه خشکی است و چون خشکی توأم با وسعت است، بدان سبب به نیکی وسیع «برّ» و به بسیار نیکی‌کننده نیز بَرّ گفته‌اند.

در «معجم الفروق اللغویة» آمده است: «**الفرق بین البِرّ و الخیر: أن البرّ مضمّن بجعل جاعل قد قصد وجه النفع به فاما الخیر فَمُطلَقٌ حتّی لو وقع عن سهو لم یخرج عن استحقاق الصفة به... و قیل الفرق بینهما ان البرّ هو الخیر الواصل الی الغیر مع القصد الی ذلک و الخیر یکون خیراً و ان وقع سهواً...**» (همان)؛ تفاوت بین «بِرّ» و «خَیر» این است که «بِرّ» متضمن این معنا است که کسی آن را به قصد نفع انجام داده است. اما «خیر» مطلق است؛ به‌گونه‌ای که حتی اگر از روی اشتباه هم صادر شود، باز استحقاق اتصاف به «خیر» را دارد و گفته شده که تفاوتشان در آن است که «بِرّ» خیری است که از روی قصد به دیگری می‌رسد و خیر، خیر است، حتی اگر سهواً واقع شود.

سؤال: تفاوت دو عبارتی که پیرامون تفاوت «بِرّ» و «خیر» از معجم فروق اللغویة نقل شد، در چیست؟

جواب: هر دو عبارت انجام‌دهنده «بِرّ» را دارای قصد کار نیک دانستند و هر دو «خیر» را مطلق کار نیک می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که شامل کار خیر از روی سهو و اشتباه هم بشود.

اما تفاوتشان در این است که متعلق نفع در اولی مشخص نیست؛ یعنی معلوم نیست که «بِرّ» را انجام می‌دهد تا به دیگران نفع برساند یا انجام می‌دهد تا نفع به خودش برسد. بنابراین، عام است و می‌تواند هر دو را شامل شود، ولی در عبارت دوم «بِر» تنها موجب نفعی که به غیر برسد می‌شود. در نتیجه چون صاحب فروق

اللغویـة که عبارت دوم را با لفظ «قیل» بیان کرد، حکایـت از نپذیرفتـه‌بـودن آن دارد و بنابراین، «بِرّ» به کار خیرِ از روی قصد دارای نفع گفته می‌شود؛ چه نفع به خودش برسد یا به دیگران.

باز در معجم فروق اللغویـة آمده است: «**ان البِرَّ سعة الفضل المقصود الیه و البِرُّ ایضاً یکون یلین الکلام، و بَرَّ والده اذا القیه بجمل القول و الفعل، قال الراجز: «بُنَی اِن البِّر شیءٌ هَیِّنٌ وجهٌ طلیقٌ و کلامٌ لَیِّنٌ**» (همان، ص۹۶ـ۹۵)؛ بِرّ گستره فـضل اسـت کـه مقـصود نیـز هست و هم‌چنین بِرّ به کلام نرم نیز محقق می‌شود. وقتی کسی پدرش را با سخن و عمل زیبا ملاقات کند می‌گویند: «بَرِّ والده» و راجز در شـعرش گفتـه: پـسرکم! «بِرّ» چیز راحتی است و رخسار باز و کلام نرم [می‌خواهد].

نتیجه این‌که از آنچه گذشت، معلوم شد کـه «بِـرّ» مفهـوم وسـیع و مـصادیق فراوانی دارد که شامل منافع عملی و زبانی می‌شود. شامل نفع‌هایی که خود «بِـر» کننده نیز از آن استفاده ببرد می‌شـود. بنـابراین، وقتـی در آیـه قـرآن فرمـان بـه «تعاونِ به بِرّ» می‌دهد، به خودی خود شامل ضمان عاقله، ضـمان جریـره و بیمـه می‌شود و امر نیز دلالت بر وجوب می‌کند. بنابراین، امر به «بِرّ» به خودی خـودی شامل بیمه می‌شود و یا به عبارت بهتر بیمه‌گذاری یکی از مصادیق برّ خواهد بود.

واژه تعاون

نکته سوم، واژه «عون» به معنای یاری (قریـشی، قـاموس قـرآن، ۱۳۵۴، ج ۵، ص۷۰) و به معنای ظهیر (فیـومی، مـصباح اللغـه، ص۴۳۸) (یـاور) و بـه معنـای «المعاونـة و المظاهرة» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۵۹۸). (پشتیبانی و یـاری) می‌باشد و «تعاون» به معنای «تظاهر» (همان) (پـشتیبان یکـدیگر بـودن) آمـده است. از عبارت‌های «المنجد» معلوم می‌گردد که تعاون، معاونـة و اعانـة (مـاده عون)، گاهی به جای یکدیگر استعمال می‌شوند و بـه عبـارت دیگـر، معناهایـشان بسیار به هم نزدیک است.

مهم این است که تفاوت بین «تعاون» که از باب تفاعُل است با «معاونـة» کـه از باب مفاعَلَه است و «اِعانـة» که از باب افعال است و «عـون» کـه ثلاثـی مجـرد

است تا حدودی روشن گردد.

در باب تفاعل گفته‌اند که از انجام کاری بین دو گروه یا دو نفر خبر می‌دهد که هر دو نقش فاعلی دارند؛ مانند «تَضارَبَ زیدٌ و عَمروٌ»؛ یعنی زید و عمرو یکدیگر را زدند، اما وقتی گفته می‌شود: «ضارَبَ زیدٌ عمروأً« که از باب مفاعلَه است، نشان می‌دهد، اگرچه زید و عمرو یکدیگر را زده‌اند، ولی زید نقش اصلی را داشته و بیشترین ضربه را او زده، ولی عمرو نیز آمادگی داشته و مقداری زده یا از خود دفاع کرده است و وقتی گفته می‌شود: «ضرب زید عمروأً»، تنها زید کتک زده و عمرو، تنها کتک خورده و هیچ دفاع یا عکس العمل مفیدی از خود نشان نداده است.

با توجه به تفاوت‌های معانی واژه‌ها در ابواب گوناگون، به سراغ ماده «عون» می‌رویم.

از مادّه «عون»، فعلی که ثلاثی مجرد باشد، ساخته نشده است، ولی از باب افعال، فعل‌های گوناگون، ماضی، مضارع، امر و... ساخته شده است که از مراجعه به آنها معلوم می‌گردد که یاری‌شده باید موجود دارای شعور، عقل و... باشد، ولی یاری‌کننده می‌تواند اشیای بی‌جان، بی‌اراده و بی‌عقل باشد؛ مثلاً «اعاننی علیها شقوتی»؛ شقاوت من مرا به معصیت یاری کرد. «اعاننی الریح علی السیر»؛ باد در سیر و حرکت به من یاری رساند.

اما وقتی کلمه «معاوُنَة» به کار برده می‌شود، نشان می‌دهد که دو نفر هستند که هر دو عاقل و دارای اختیار هستند، اما یکی نقش اصلی را به عهده دارد و دیگری او را یاری می‌رساند؛ نظیر معاونت در قتل که اصطلاح حقوقی است، ولی هنگامی که سخن از تعاون به میان می‌آید که چند نفر در عَرضِ یکدیگر یا در یک سطح، کاری را با کمک یکدیگر به انجام رسانند؛ مثلاً سه نفر که با هم سنگی را بلند کردند، می‌گویند: «تعاونوا علی رفع الحجر»، در صورتی که اگر یکی بیشترین سهم را داشت و دیگری نیز سهم کوچکی از کار را به عهده گرفت، دومی را معاوِن می‌گویند، ولی اگر یک نفر با کمک اهرم سنگ را بلند کرد، در این‌جا لفظ اعانة را به کار می‌بردند. البته پیرامون اعانه مطالب گسترده‌ای وجود

دارد که در «مکاسب محرمه شیخ انصاری» و شروح و حواشی آن در بحث اعانة علی الاثم مطرح شده است.

حال وقتی در آیه قرآن همگان را دعوت می‌کند تا در «بِرّ»؛ یعنی کار نیکِ عام و فراگیر که ممکن است نفعش به خود او و یا به دیگری برسد، از روی قصد شرکت کنند؛ یعنی این‌که همه در آن کار خیر، دارای نقش فاعلی باشند و روشن است که این‌گونه کار، تنها در قالب ضمانِ عاقله، ضمان جریره یا بیمه امکان‌پذیر است و به عبارت دیگر، اگر کسی داخل در بیمه نشود و بیمه‌گذاری نکند، ولو کارهای خیر دیگر؛ نظیر مسجدسازی، مدرسه‌سازی و... انجام دهد، «تعاون علی البر» انجام نداده است؛ زیرا انجام آن‌ها انجام کارهای نیکی است که می‌تواند از تک‌تک افراد صادر شود و به اصطلاح، خود بِرّ است، نه «تعاون بَر، بِرّ». ولی کار بیمه‌گذاری و بیمه‌گری، کاری نیست که از تک‌تک افراد به تنهایی ساخته باشد.

رجوع به تاریخچه بیمه نشان می‌دهد که اول بیمه دریایی درست شد و علتش هم این بود که معمولاً کشتی‌ها در دریاها دچار حادثه می‌شدند و شخص یا اشخاصی که مال التجاره‌شان در آن کشتی بود، یک‌باره تمامی مال و دارایی‌شان از بین می‌رفت. کم‌کم مردم و کشتی‌داران و تاجران دیدند که این ضررها چیزی نیست که یک نفر به تنهایی بتواند متحمل شود، لذا تصمیم گرفتند که همه با هم چنین بار سنگینی را بردارند (کریمی، ۱۳۷۴، ص۲۶).

به هر حال، مصداق کامل «تعاونوا علی البر»، مشارکت در طرح‌ها و کارهایی است که یک فرد به تنهایی توان انجام آن را ندارد و افرادی که در آن شرکت می‌کنند، همه بتوانند به‌گونه‌ای متساوی در آن شرکت کنند و از آن بهره ببرند و آن کار نیز کار خیر و خوبی باشد که قصد نفع و نفع‌رسانی در آن دخالت داشته باشد و مصداق اتم چنین چیزی با تمامی شرایطش در زمان ما بیمه است.

به‌ویژه اگر توجه کنیم که خود بیمه توان پول‌سازی فراوانی دارد که قبلاً پیرامون آن اجمالاً بحث شد.

نقد و بررسی کلام المیزان

مرحوم «علامه طباطبایی» پس از آن‌که معنـای ﴿تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى﴾ را روشن و واضح دانسته، خواسته است با استفاده از آیات دیگر، مصداق‌های فراز «وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى» را بیان کند. به همین جهت، آیه ۱۷۷ سوره بقـره ﴿وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ را ذکر کرده و نتیجه گرفته اسـت کـه «تعاون على البر» به معنـای «الاجتماع الى الايمان و العمل الصالح على اساس تقوى الله» مـی‌باشـد (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۱۶۳).

و لیکن در سخن ایشان برخی نقاط مبهم وجود دارد؛ زیـرا «تعـاون» را بـه معنای «الاجتماع» و «البِر» را به معنای «ایمان و عمل صالح»، و «التقوی» را همان تقوای الهی دانسته است؛ در حالی که آیه مورد استشهاد ایـشان «البـرّ» را به معنای ایمان به خدا، روز قیامت و... دانسته بود. پـس اولـین سـؤال ایـن است که چگونه تعاون، صرفاً به معنای «اجتماع»، نه اجتماع برای یاری‌رسـانی و نه اجتماع برای یاری‌رسانی به مقدار متساوی معنا شده است؟ سؤال دوم این است که در آیـه ۱۷۷ سـوره بقـره «البِـرّ» بـه معنـای «انـسانی دانـسته شـد که چنین ویژگی‌های ایمانی و عملی دارد، نه خود آن ویژگی‌ها». ولی مرحـوم علامه، سخنی از «شخص» به میان نیاورده است، به این جهت به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم فراز ﴿وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى﴾ را با توجه به ﴿وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾، معنا کنیم، مراد ایـن مـی‌شـود کـه همـه بـا هـم یـاری و تعاون کنید به شخصی که به خدا، روز قیامـت، ملائکـه، کتـاب، پیـامبران و... ایمان دارد که مصداق چنین شخص یا اشخاصی نیز ائمّه معصوم‌علیهم‌السلام می‌باشند؛ همان‌گونه که روایات مشخص ساخته است. در این صورت، نیازی به ذکر لفـظ «التّقوی» بعد از «تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ» نیست؛ زیرا آیه ۱۷۷ سوره بقره در آخـر، همـان کسان را اهل تقوی دانسته است: ﴿وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلائِكَةِ وَ الْكِتابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمالَ عَلى حُبِّهِ... وَ الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذا عاهَدُوا... وَ أُولئِكَ الَّذينَ صَدَقُوا وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾. در نتیجه به نظر می‌رسد کـه آن توضـیح و مـصداق خـالی از اشکال نیست.

به هر حال، با توجه به سیاق آیات ۱ و ۲ سوره مائده، بیمه، ضمان عاقله و امثال آن مصادیق بهتری برای ﴿تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ﴾ هستند؛ زیرا اولین آیه سوره مائده با ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ شروع می‌شود و به همه مؤمنان سفارش می‌کند که به تمامی قراردادهای خود پایبند باشند و به مقتضای آنها عمل کنند و این یک دستور کلی اجتماعی است که دارای مصادیق فراوانی می‌باشد. پس از آن، تعدادی از احکام جزئی پیرامون گوشت‌های خوراکی مجاز و غیر مجاز را بیان می‌کند تا بالأخره در آخر آیه دوم باز سراغ احکام کلی اجتماعی می‌رود که یکی از آن‌ها ﴿وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى﴾ می‌باشد که به مناسبت «القعود» در اول سوره به قراردادهای اجتماعی؛ نظیر بیمه و ضمان عاقله بیشتر نظر دارد که در چنین کارهایی تعاون و همکاری کنید و در مقابل برای انتقام‌های بی‌جهت و نزاع‌های بی‌حاصل همکاری نکنید: ﴿وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ﴾، نه این‌که این آیه به آیه ۱۷۷ سوره بقره نظر داشته باشد و بخواهد با توجه به آن تفسیر شود.

تأکید بر بیمه در روایات

قبلاً بیان شد که عقد بیمه، جدید و مستحدث است. بنابراین، بیمه به عنوان بیمه در روایات یافت نمی‌شود؛ همان‌گونه که در آیات قرآن یافت نمی‌شد، ولی کلیاتی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها ترغیب به عقد بیمه را فهمید که مقداری از این تأکیدات، ترغیب به همان چیزی است که عقل انسان می‌فهمد و عقلا بر آن اصرار دارند؛ مثلاً عقلا اصرار دارند که انسان نباید کاری کند که زیردست دیگران باشد. حریّت، عزت‌طلبی و... از امور فطری است و هیچ‌کس حاضر نیست آزادی یا عزتش مورد خدشه واقع شود و روایات نیز بر همین فهم، صحه گذارده‌اند. به عنوان مثال، پیامبرﷺ فرموده: «الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى»؛ (کلینی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۲۶). دستِ دهنده بهتر از دست گیرنده است و با این جمله حضرت خواست افراد را به استقلال در امور دعوت کند تا خود را زیردست دیگران قرار ندهند و روشن است که یکی از مصادیق زیردست‌شدن این است که شخص خود را، وسیله رانندگی خود را، خانه و کاشانه خود را بیمه نکند و خدای نخواسته در

اثر حادثه‌ای طعمه حریق شود، آن‌گاه فقیر و بدبخت شده، تا جامعه یا حاکم مسلمانان به‌گونه ترحم به او چیزی بدهند و دستش زیر دست دیگران باشد. در صورتی که اگر خود و وسایل خود را بیمه کرده بود، طبق قرارداد از آنان طلبکار بود و آنان باید او را در مقابل حوادث حمایت می‌کردند.

بنابراین، این‌گونه روایات با توجه به توضیحات داده‌شده می‌تواند به طور کلی مؤید بیمه‌گذاری باشد. دسته‌ای دیگر از روایات بر حمایت از خویشاوندان و جماعت مسلمانان تکیه می‌کند و می‌فرماید: «کسی که از یاری دیگران دست بردارد، دست‌های زیادی از یاریش دست برمی‌دارند»: **عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام يَقُولُ: «مَنْ كَفَّ يَدَهُ عَنِ النَّاسِ فَإِنَّمَا يَكُفُّ عَنْهُمْ يَداً وَاحِدَةً وَ يَكُفُّونَ عَنْهُ أَيْدِياً كَثِيرَةً»** (کلینی، ۱۴۰۵ ق، ج۲، ص۶۴۳)؛ کسی که دستش را از یاری مردم باز دارد، تنها یک دست را از یاری مردم بازداشته، ولی دست‌های زیادی را از یاری خودش منع کرده است.

بررسی

در این‌گونه احادیث معمولاً بحث سندی مطرح نمی‌شود؛ زیرا امور تعبدی صرف نیست، بلکه اموری عقلایی است که هر انسانی با اندک توجهی به حقیقت آن اذعان می‌کند. بنابراین، بحث پیرامون رجال آن، با توجه به مورد اعتمادبودن مضمون آن کار مفیدی نیست.

دلالت حدیث بر بیمه بسیار خوب و واضح است؛ به‌گونه‌ای که اگر این مسأله برای ما مسلم نبود که بیمه با این شکل و شمایل امر جدید و نویی است، می‌گفتیم این روایت از حضرت صادق عليه السلام صادر شده تا مردم را در آن زمان به بیمه‌شدن تشویق و ترغیب کند و فواید بیمه را لمس کنند. ولی اکنون که بیمه امر مستحدثی است، می‌گوییم کلام ائمّه عليهم السلام عام و فراگیر است؛ به‌گونه‌ای که در آن زمان‌ها، عاقله و پیوندهای قبیله‌ای مصداق آن بوده و امروزه بیمه مصداق آن است. تتبع‌کننده در روایات، از این‌گونه مضامین عام، فراوان می‌یابد که می‌توانند ترغیب به همکاری با یکدیگر را نشان دهند و چون بازگشت این دسته از روایات

نیز به همان امر عقلایی است، از ذکر احادیث بیشتر خودداری می‌شود.

دسته سوم، روایاتی هستند که در «کتاب عتق» به چشم می‌خورند و مضمون آنها این است که اگر کسی برده‌ای را آزاد کرد که راه چاره‌ای ندارد و نمی‌تواند امرار معاش کند، موظف است از او حمایت کند. نظیر این روایت:

عَنِ ابْنِ مَحْبُوب، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُعْتِقُ غُلَاماً صَغِيراً أَوْ شَيْخاً كَبِيراً أَوْ مَنْ بِهِ زَمَانَةٌ وَ مَنْ لَا حِيلَةَ لَهُ؟ فَقَالَ: «مَنْ أَعْتَقَ مَمْلُوكاً لَا حِيلَةَ لَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَعُولَهُ حَتَّى يَسْتَغْنِيَ عَنْهُ وَ كَذَلِكَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَفْعَلُ إِذَا أَعْتَقَ الصِّغَارَ وَ مَنْ لَا حِيلَةَ لَهُ» (همان، ج۶، ص۱۸۱)؛ به حضرت رضا عليه السلام نامه نوشتم و پیرامون شخصی که کودک یا پیرمرد یا زمین‌گیر و کسی که راه به جایی ندارد را از بردگی آزاد می‌کند، پرسش کردم، حضرت فرمود: هر کس برده‌ای که راه به جایی نمی‌برد را آزاد کند، به عهده اوست که وی را سرپرستی کند تا به حد بی‌نیازی برسد. حضرت علی عليه السلام نیز هرگاه که کودک یا کسی که چاره به جایی نداشت را آزاد می‌ساخت، همین‌گونه عمل می‌کرد.

توضیح

برده‌داری به خودی خود کار خوبی نیست و در احادیث متعددی وارد شده است که:

«بدترین مردم کسانی هستند که انسان‌ها را بفروشند»، (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۷، ص ۱۳۶). ولی چون برده‌داری امر رایجی بوده و شرایط زمانی و مکانی اجازه مبارزه با اصل آن را نمی‌داده است، اسلام راه‌های متعددی را برای آزادی بردگان قرار داده است. مثلاً کفاره انواع قتل، آزادکردن برده است، کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان، کفاره ظهار، ایلاء و... آزادسازی یک برده است. باز برای تشویق مردم به این‌که برده‌ها را آزاد کنند، ثواب‌های زیادی بیان شده است تا انسان‌ها از یوغ بردگی انسان‌های دیگر نجات یابند؛ نظیر «هر کس برده مسلمانی

را آزاد سازد، خداوند در مقابل هر عضوی از برده یک عضو از این انسان را از آتش جهنم آزاد می‌سازد» (همان، ص ۱۸۰). بنابراین، آزادسازی برده به خودی خود کار مثبت و مطلوبی بوده است، ولی با این حال، به هیچ نحوی اجازه نمی‌داده که برده‌ای آزاد شود و تازه اول گرفتاری او باشد و در نان، آب و... محتاج دیگران باشد، لذا به این‌گونه افراد فرموده است حال که برده‌ای را آزاد می‌کنید، باید مواظبت و سرپرستی او را تا حد استغنای وی به عهده بگیرید و نفرمود آزادسازی به عهده شما، حمایت و روزی‌رسانی به عهده امام مسلمانان یا آزادسازی به عهده شما و تکدی‌گری و گدایی به عهده او.

می‌توان گفت که حمایت‌های امام مسلمانان در عرض حمایت‌های دیگران نیست، بلکه آن شخص که در فکر آزادسازی برده است، باید بقیه مسؤولیت‌های وی را نیز به عهده بگیرد و مسؤولیت وی در مرتبه اول به امام مسلمانان نمی‌رسد.

حال که آزادسازی برده کاری فی‌نفسه خوب، پسندیده و مورد رضایت و تأکید دین است، نباید به‌گونه‌ای انجام شود که مسؤولیت آن اولاً و بالذات به عهده حاکم اسلامی بیفتد، به طریق اولی روشن می‌شود که کارهای دیگر مردم و انجام کارهای مباح؛ نظیر سفر، ساختمان‌سازی، رانندگی، طبابت و سایر مسؤولیت‌ها، نباید به‌گونه‌ای باشد که بار تکلیفی بر دوش امام مسلمانان ایجاد کند، بنابراین، هرجا که ریسکی وجود دارد و احتمال دارد خطری پیش آید و یا به هر دلیلی، مسؤولیتی بر دوش فرد بیفتد و با عجز از انجام آن، آن مسؤولیت بر عهده امام مسلمانان بیفتد، اندیشیدن راه چاره‌ای که آن گرفتاری و مسؤولیت به حاکم منتقل نشود، پسندیده و مرغوب فیه است. ضمان عاقله، ضمان جریره، ضمان عتق و... راه چاره‌هایی بود که در آن زمان‌ها اندیشیده می‌شده است و امروزه انواع بیمه‌ها راه چاره‌ای است که اندیشیده شده است و به مراتب از آن راه‌ها بهتر است. پس ورود به آنها و تحت پوشش آنها واقع‌شدن به جهت این‌که گرفتاری بر عهده طایفه خود و در نبود آنان بر دوش امام مسلمانان نیفتد امری لازم است.

نتیجه‌گیری

آیا می‌توان یا لازم است که راهکاری اندیشیده شود تا مسؤولیت‌ها اولاً و بالّذات به عهده حاکم مسلمانان نباشد؟ معلوم شد که راهکارهایی وجود دارد که سابقاً تحت عنوان عاقله و ولاء از آنها یاد می‌شده و امروزه بیمه می‌تواند نقشه عاقله یا ولاء را به نحو خوبی انجام دهد تا بدین وسیله افراد خودشان توانمند باشند که خطاها و جریره‌های خود را جبران کنند و نیازی به عاقله، ولاء یا امام نباشد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. الاصفهانی، راغب، **الفاظ القرآن**، ناشر طلیعه النور،۱۴۲۷ق.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، تهران، المکتبة الاسلامیة ۱۴۰۹ ق.
۴. طبرسی، شیخ ابی علی الفضل بن الحسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، انتشارات ناصرخسرو، تهران، چاپ اول ۱۳۶۵.
۵. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تحقیق: احمد حسینی، ج۱، بی جا، مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۶. الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقری، **المصباح المنیر**، دارالهجره قم، ۱۴۰۵ ق.
۷. قریشی، علی اکبر، **قاموس القرآن**، دارالکتاب اسلامیه، ۱۳۵۴.
۸. **مجله کاوشی نو در فقه اسلامی**، شماره ۲۲ - ۲۱، ص ۴۸.
۹. عابدینی، احمد، **ژرفایی قرآن و شیوه‌های برداشت از آن**، انتشارات مبارک، قم، ۱۳۸۲.
۱۰. العسکری، عبدالله بن سها بن سعید ابوالهلال، **معجم الفروق اللغویه**، دارالعلم و الثقافة للنشر و التوزیع، بیروت، ۲۰۱۴ م.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان**، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۱ ق.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۳.

تغلیظ دیه در ماه‌های حرام[1]

چکیده

تغلیظ دیه به معنای تشدید جریمه خون‌بها در ماه‌های حرام و یا اماکن مقدس و یا در میان بستگان نسبی است. مطابق نظر فقها و روایات اسلامی، هرگاه جنایات؛ چه به‌صورت خطا و چه به‌صورت عمد- و به‌جای قصاص- در یکی از ماه‌های حرام و یا در حرم مکه- بنا بر نقل مشهور- واقع شود، باید علاوه بر دیه کامل، ثلث دیه را هم به‌عنوان تغلیظ ادا کرد. این تغلیظ و مجازات، بیش‌تر در فقه و حقوق سابقه دیرین دارد و اختصاصی به جنایت ندارد. کفارات، نوعی از همین مجازات و جبران گناه است که افزون بر انجام تکلیف روزه دو ماه و یا پرداخت هزینه بیان شده است. در حج نیز این کفاره وجود دارد. در قوانین حقوقی و

۱. سیدمحمدعلی ایازی، استاد حوزه و دانشگاه.

جزایی بنا بر مصالح عقلایی، احکامی در جهت تشدید مجازات وضع می‌شده است؛ یعنی برای پیش‌گیری افراد، مالی که از طرف جانی به شخص مورد جنایت قرار گرفته- که اگر عضوی از دست داده باشد- و یا به ورثه او- اگر کشته شده باشد- به مقداری که در روایات آمده و در قرآن به آن اشاره نشده، می‌دهند، اما این پرسش مطرح شده که آیا این حکم، اولاً مبنای آن کجاست، ثانیاً: ابدی و دائمی برای همه مناطق و زمان‌ها است، یا در محدوده اماکن اعمال حج و حکم حکومتی و ولایی شهر مکه و مسیرهای منتهی به آن بوده است؟ در این تحقیق با بررسی آیات و روایات، به‌دنبال اثبات این حکم و کشف ملاک آن برآمدیم و بیان کرده‌ایم که همه شواهد و قرائن نشان می‌دهد، باید مبنای تغلیظ دیه را مناسب با احوال آن مردم دانست؛ زیرا هدف از جعل این حکم غیر تعبدی و امضایی این بوده که در همان مناطق اعمال حج، به شخص آسیب‌دیده برای جبران خسارت مالی، مالی افزون بر دیه برای مواظبت در کار و رفتار پرداخت شود و ملاک اصلی کلیت دیه، جبران خسارت و پیش‌گیری از خطا و جرم هم همین است و نیز روایاتی که در مقام تعیین قیمت برآمده‌اند، آنجا که مقدار تشدید دیه مطرح شده نیز ناظر به همین ملاک اصطیادی و استنباطی از نصوص است. بنابراین، توسعه این در مناطق دیگر و یا تشدید دیه برای کسانی که خارج از این محدوده هستند، دلیلی بر تشدید وجود ندارد.

واژگان کلیدی

ماه‌های حرام، تغلیظ دیه، تاریخ‌مندی احکام، فلسفه احکام، احکام ثابت و متغیر، ملاکات احکام

مقدمه

دیه به معنای خون‌بها است و نوعی جبران حداقلی خطا برای خانواده آسیب‌دیده است. تغلیظ؛ یعنی تشدید و مجازات بیش‌تر در مالی که از طرف جانی و خاطی به شخص یا ورثه و خانواده مورد جنایت قرار گرفته و امری عقلایی

است. البته این تغلیظ و مجازات، بیش‌تر اختصاص بـه جنایـت نـدارد و در فقـه و حقوق سابقه دیرین دارد؛ چنان‌که کفارات، نوعی از همین مجازات و جبران گنـاه است (جزیری، غروی، یاسر، ۱۴۱۹ق، ج۵، ص۲۶۹). از سویی، در قوانین حقـوقی و جزایی، بنا بر مصالح عقلایی، احکامی برای پیش‌گیـری بهتـر در جهـت تـشدید مجازات وضع می‌شده است و تغلیظ دیه نیز از همین قبیل بوده است. مـسأله آن این است، در صورتی که اگر قتلی رخ دهد و یا عضوی از دست داده باشد، نیز این پرداخت دیه به ورثه او تعلق می‌گیرد. البته دو مسأله به ایـن حکـم افـزوده شـده است: یکی در جایی که قتلی عمدی رخ داده باشد و طرفین به‌جـای قـصاص، بـه دیه رضایت داده باشند، می‌گویند که همانند قتل خطایی، اگر در مـاه‌هـای حـرام باشد، باز جبران تشدید می‌شود. صورت دوم، افزوده‌شدن شهر مکه است؛ هرچنـد در ماه حرام نباشد، نیز تغلیظ دیه مطرح است.

مشکلی وجود ندارد که این قانون همانند قوانین عرفی امروز، مبنای اسـتدلال به آن بررسی و محدوده دلالت دلیل و فلسفه مجازات بررسی شود و روشن گـردد که آیا واقعاً جریمه بیش‌تر، (تغلیظ دیه) برای ارتکاب قتـل و جـرح و ضـرب، چـه مبنای عقلایی دارد؛ زیرا این حکم از سویی جنبه عمـومی دارد و از سـویی چـون قرار است اجراپذیر شود و در جهت حفظ نظم و امنیـت جامعـه و رعایـت عـدالت مطرح گردد، دلیل تشدید مجازات برای همـه مـسلمانان، حتـی آن‌هـایی کـه در مناطق غیر حجاز و یا در زمانی که جنگی نیست، روشن شود.

این نکته مسلم است که در تمام حکومت‌ها برای کیفر کسی که حریم جامعـه و حقوق و امنیت دیگران را نقض کرده، در مـواقعی تـشدید مجـازات پـیش‌بینـی می‌شود و برای اهتمام بیش‌تر در پیش‌گیری تأکید می‌گردد و روشن است که این تشدید مجازات، با هدف وضعیت تاریخی و جغرافیـایی و شخـصیت خـاص تنبیـه مجرم یا تأدیب او، یا عبرت دیگران و پیش‌گیـری و بازدارنـدگی و یـا همـه آن‌هـا متفاوت انجام می‌گیرد. جالب این‌که گفته شده این حکم، نه‌تنهـا پـیش از اسـلام وجود داشته و مجرم را به مجازات متناسب طبق قانون محکوم می‌نموده‌اند، بلکـه امروز در قوانین عرفی هم مبنای حقوقی و عدالتی دارد؛ زیرا گاهی موقعیت مکانی

خاص و یا زمانی خاص از سوی قانون‌گذار و یا قاضی- بنا بر شرایط مخاطب انجام می‌گرفته و می‌گیرد و گاهی برای بازگذاشتن دست قاضی، قانون را به‌صورت سیال تصویب می‌کنند؛ مثلاً بین ۶ ماه و تا دو سال معین می‌کنند. از سوی دیگر، گاهی در قوانین جزایی نیز در مواردی مجازات به شخص خاطی و مجرم است و گاهی شکل مجازات مالی دارد و برای جبران خسارات و حمایت از آسیب‌دیده می‌پردازند و مقداری از مال را برای درمان و پشتوانه خانواده آسیب‌دیده تعیین می‌کنند، اما سؤال این است که چنین حکمی در اسلام جنبه عمومی و ابدی برای همه مناطق زندگی مسلمانان دارد؟

مشکل این است که آیا این قانون شکل ظرفیت وضع کلی را دارد و می‌تواند شامل همه مناطق و مناسبت‌ها و مردم دیگر خارج از حوزه آن مناطق گردد و یا این قانون در بستر ملابسات و اتفاقات خاص عصر، صدور این روایات تشریع شده و برای مناطق دورافتاده و نامرتبط به منطقه حجاز بی‌معنا است؟ این سؤال وقتی جدی‌تر مطرح می‌شود که:

اولاً: در قرآن که کتاب ابدی و جاودان و برای همه مردم است، اصلاً به آن اشاره نشده و با این‌که در آن عصر مانعی برای بیان آن نبود، بیان نشده است، آن وقت این پرسش به‌نظر می‌آید که چه دلیلی برای نگفتن آن قابل طرح است؟

ثانیاً: آیات مناسبات زندگی خاص، قابل تسری به حیات مردم دیگری است که زندگی تاریخی و شرایط فرهنگی و اجتماعی متفاوت داشته‌اند.

این پرسش‌ها بی‌سابقه است و در کتاب‌های فقهی نیامده، چون در روایات، این حکم بیان شده و در نظر فقها دلیلی بر تضییق آن نیست. از این لحاظ فلسفه وضع آن، در میان فقها بررسی نشده و کسی حتی درباره تاریخ‌مندی آن سخن نگفته است و لذا این بحث در فقه به‌صورت دائمی و کلی مطرح شده است و به همین دلیل، این بحث ناشناخته مانده؛ درحالی‌که این شبهه مطرح است که اگر حکمی به‌عنوان قضیه خاص مطرح باشد، اطلاق دلیل آن محل تردید خواهد بود. بدون شک، این دسته از احکام، جنبه ماورایی و غیبی ندارند؛ زیرا مانند احکام معاملات؛ هم توسعه یافته و هم در مواردی تضییق پیدا کرده‌اند. بنابراین، در

شکل کلی، آن تغلیظ دیه مانند اصل خود دیه در قانون مجازات اسلامی که پیش از اسلام وجود داشته و از احکام امضایی بوده است و پیشینه تاریخی خاص دارد و مناسب با احوال و عقلانیت آن منطقه و فلسفه حقوقی مشخص وضع شده و در این باره تردیدی هم نشده است (همان).

هم‌چنین مجازات در ماه‌های حرام (ذی‌قعده، ذی‌حجه، محرم و رجب)، به علت قداست آن‌ها و لزوم انجام اعمال با امنیت کامل و نقض قانون بیش‌تر مطرح است. تشریع این نوع مجازات، به‌خوبی نشان می‌دهد که اهمیت جرم، تنها مربوط به جنبه ذاتی آن نیست، بلکه خصوصیات زمانی و مکانی، کاملاً در آن مؤثر است. از سوی دیگر، بدیهی است که اگر کسی حرمت اماکن و زمان‌های مقدس را نگه نداشت، مشخص می‌شود که روح طغیان‌گری و جسارت او بیش‌تر است و چنین فردی، ضرر و خطرش برای جامعه بیش‌تر است.

پیشینه ماه‌های حرام

اصل تشریع دیه به پیش از اسلام برمی‌گردد و افزون بر تاریخ، برخی از روایات هم شاهد بر آن است.[1] از سوی دیگر، رعایت ماه‌های حرام در ایام حج و عمره نیز پیش از اسلام مطرح بوده است، اما تغلیظ دیه چطور؟ آیا این حکم نیز ناظر به سابقه حکم ماه‌های حرام، به همان زمان باز می‌گردد؟ دلیلی برای اثبات آن پیدا نشد. اما برای فهم سؤال تحقیق باید به این نکته توجه کرد که شناخت احکام دینی به‌ویژه در حوزه احادیث اسلامی وابسته به شناخت بستر صدور آنان و شرایط و احوال مخاطبان و نیازهای آنان است؛ زیرا بخشی از این احکام اجتماعی و جزایی فقه، رنگ تاریخی و حتی جغرافیایی و در بستر نیازهای خاص مخاطبان

---

۱. عَن الْحَكَم بْن عُتَيْبَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ الدِّيَاتِ إِنَّمَا كَانَتْ تُؤْخَذُ قَبْلَ الْيَوْمِ- مِنَ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ قَالَ- فَقَالَ: «إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي الْبَوَادِي قَبْلَ الْإِسْلَامِ- فَلَمَّا ظَهَرَ الْإِسْلَامُ وَ كَثُرَتِ الْوَرَقُ فِي النَّاسِ- قَسَمَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَى الْوَرِقِ [قَالَ الْحَكَمُ- قُلْتُ أَ رَأَيْتَ مَنْ كَانَ الْيَوْمَ مِنْ أَهْلِ الْبَوَادِي- مَا الَّذِي يُؤْخَذُ مِنْهُمْ فِي الدِّيَةِ الْيَوْمَ إِبِلٌ أَوْ وَرِقٌ- فَقَالَ:] الْإِبِلُ الْيَوْمَ مِثْلُ الْوَرِقِ- بَلْ هِيَ أَفْضَلُ مِنَ الْوَرِقِ فِي الدِّيَةِ- إِنَّهُمْ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْهُمْ فِي دِيَةِ الْخَطَإِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ- يُحْسَبُ لِكُلِّ بَعِيرٍ مِائَةُ دِرْهَمٍ فَذَلِكَ عَشَرَةُ آلَافٍ...» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۲۹، ص ۲۰۲؛ ابوجعفر محمد طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، ص ۲۲۵، صدق، ج ۴، ص ۱۱۰).

آن تشریع شده است و حتی بسیاری از آن‌ها، مانند حد سرقت، قصاص و دیات و بخش زیادی از احکام معاملات، پیش از اسلام در میان اعراب سابقه داشته است یا برخی از این احکام، ناظر به رفتار معینی از مخاطبان بوده است؛ مثلاً حرمت خرید و فروش خون در بستر تاریخی، استفاده حرام از آن، مثل خوردن خون در عصر بعثت و پیش‌گیری از آن رفتار در آن منطقه جغرافیایی بوده است و چون آن استفاده منسوخ شده و استفاده‌های معقول دیگری متعارف شده، از نظر برخی از فقها نمی‌توان به حکم سابق استناد کرد. این مسأله شامل مجسمه‌سازی و نقاشی حیوانات و انسان و عکس‌برداری نیز می‌شود که موضوع آن تغییر پیدا کرده است، یا تحولات در موضوع ایجاد شده است؛ مثل حرمت شطرنج و یا اساساً نوع برخورد، زاییده وضعیت و مناسبات آن عصر بوده است؛ مانند روایاتی که در باره زنان و جایگاه آنان از نظر عقلی رسیده است و روشن‌تر این‌که مبین اختلاف ذاتی عقلی میان زن و مرد نیست و حاکی از مناسبات زندگی آن عصر بوده که جای تفصیل آن نیست. لذا یکی از ابعاد درک موقعیت تشریع احکام، دست‌یابی به بستر تاریخی احکام قرآن و سنت است. این مسأله مسلم است که تشریع حکم حرمت ماه‌های حرام، بسیار با سابقه، قبل از اسلام بوده که حداقل از زمان حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام در این منطقه نقل شده است (کاظمی، ۱۹۷۶م، ج۵، ص۲۳۹ـ۲۳۷). از سوی دیگر، تردیدی نیست که تشریع این حکم، مناسبتی با رفتار و حیات اعراب و انجام مراسم حج و نوعی خویشتن‌داری اعراب مناسب با اهداف جنگ‌طلبانه داشته است. شاهد بر این مسأله، آیه زیر است:

﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عاماً وَ يُحَرِّمُونَهُ عاماً لِيُواطِؤُا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ﴾ (توبه (۹): ۳۷)؛ به‌تأخیرافکندن ماه‌های حرام، افزونی در کفر است و موجب گمراهی کافران. آنان یک سال آن ماه را حلال می‌شمردند و یک سال حرام تا با آن شمار که خدا حرام کرده است، توافق یابند. پس آنچه را که خدا حرام کرده، حلال می‌شمارند، کردار ناپسندشان در نظرشان آراسته گردید.

برخی از مفسران گفته‌اند تحریم ماه‌های حرام به حضرت ابراهیم و یا پس از ایشان؛ مانند حضرت اسماعیل و یا دوره‌های بعدی باز می‌گردد، اما دلیلی بر آن اقامه نکرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۴۵). تردیدی نیست که در میان اعراب قبل از اسلام قدسیت داشته است. مورخان اذعان دارند که مسأله این ماه‌های حرام به شکل معیشت و روش زندگی آنان وابسته بوده است. «جواد علی» می‌نویسد: «عادت عرب بر این بود که در ماه‌های حرام به جهت تقدس خاص این ماه‌ها دست از جنگ می‌کشید و افراد و قبایل آسوده می‌شدند و سوارکارانی که به جنگ‌جویی و خون‌ریزی معروف بودند و از ترس انتقام خون‌خواهان در جنگ نقاب برمی‌کشیدند، بی‌هیچ ترسی بدون نقاب ظاهر می‌شدند» (کاظمی، ۱۹۷۶م، ج۵، ص۳۸۰). «دروزه» در این باره می‌نویسد: «برای عرب مصلحت بسیار بزرگ دینی و اجتماعی و اقتصادی در ماه‌های حرام بوده، لذا بنا بر آنچه از آیات و روایات استنباط می‌شود، این احکام تشدیدی برای پیش‌گیری بوده است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج۵، ص۲۸۵ـ۲۸۱). «این مسأله برای تشدید در حرمت و عدم اخلال در آرامش اماکن مقدس به حدی بود که تحریم صید هم اضافه شده است؛ چون نوعی صید خون‌ریزی با صبغه دینی و ایجاد امنیت برای جلوگیری از ترس و قتل است» (همان، ج۶، ص۳۳۷).

همین معنا در آیات بسیاری مورد تأکید قرار گرفته است. از آن جمله:

﴿جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنَّاسِ وَ الشَّهْرَ الْحَرامَ وَ الْهَدْيَ وَ الْقَلائِدَ ذلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (مائده(۵): ۹۷) و ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرامَ وَ لَا الْهَدْيَ وَ لَا الْقَلائِدَ وَ لَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْواناً وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِالْحَرامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقابِ﴾ (مائده(۵): ۲).

و همو در کتاب تفسیر خود می‌نویسد کتاب‌های تفسیری در وجه نام‌گذاری ماه ذی‌القعدة این‌گونه گفته‌اند: «ماهی که عرب عازم حج می‌شدند و به سمت

مکه کوچ می‌کردند و یقعدون؛ یعنی در مسیر آن می‌نشستند و نام‌گذاری ذی‌الحجة به این خاطر است که در این ماه حج را تمام می‌کردند، اما نام‌گذاری ماه محرم با این‌که در آن مناسک حج وجود نداشت، باز مسأله بازگشت به خانه و ضرورت امنیت و فرصت آرامش و تأکید بیش‌تر برای تحریم قتال در این ماه است. رجب به معنای «بزرگ‌داشتن» است. گویی ماه رجب نیز به همین خاطر رجب نام گرفته؛ چرا که قبل از اسلام نیز اعراب آن را بزرگ می‌داشتند و در این ماه، جنگ را حرام می‌دانستند و اعراب نیز به این خاطر این ماه را بزرگ داشتند، که اهمیت بسیار این تحریم را نشان دهد» (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص۴۳۵).

از سوی دیگر، در صورتی که خبر و سندی نباشد که این ماه‌ها به‌خاطر موقعیت خاص مکانی و زمانی «جزیرةالعرب» و مسائل رفت و آمد در مسیر «مکه» و اعمال و انجام مناسک به تغلیظ دیه روی آورده‌اند، آیا چنین حکمی در شرایع پیشین؛ مانند یهودیت و مسیحیت سابقه داشته و یا قانونی نانوشته در میان اعراب این منطقه بوده است؟

همان‌طور که اشاره شد، برخی از احکام قرآن بدان دلیل مطرح شده که در محیط جزیرةالعرب موجود بوده و متناسب با نیاز زندگی، احوال، عادات و فرهنگ قوم عرب وضع شده و در پاسخ به مشکلات آنان بوده است (کاظمی، ۱۹۷۶م، ج۵، ص ۲۳۹ ـ ۲۳۷). در این زمینه، احکام روشنی وجود دارد که برای اصلاح عادات، حل مشکلات و پیش‌گیری از حوادث تلخ، جعل شده و کسی که اندک آگاهی از تاریخ و جغرافیای آن منطقه داشته باشد، می‌تواند رابطه روشن این احکام را با شرایط فرهنگی آن دوران دریابد. به‌عنوان نمونه، حرمت عقب‌انداختن ماه‌هایی که در آیه ۳۶ سوره توبه مطرح می‌شود، صرفاً بازتابی از حرکت اعراب برای گریز از عنوان جنگ در ماه‌های حرام است (دروزه، ۱۴۲۱ ق، ص۳۰۲ و ۳۲۱). در صورتی که این مسأله؛ یعنی حرمت نسیء و عقب‌انداختن ماه‌های حرام در جاهای دیگر مرسوم نبوده و خداوند برای گریز از این قانون، آیه: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ (بقره (۲): ۲۱۷) را نازل کرده و با این عمل مبارزه نموده است و اگر در قرآن مسأله جنگ در ماه‌های حرام مطرح می‌شود، بدان دلیل است که در

زمـان و شـریعت ابـراهیم و اسـماعیل مطـرح بـوده (زحیلـی، ۱۴۲۲ ق، ج۱۰، ص۲۰۲ـ۲۰۱) و مسأله امنیت در ماه‌های حج و استقرار آرامش برای رفت و آمد و کوچ‌کردن مردم برای اعمال و مناسک، بسیار مهم بوده است.

حج یکی از اعمال عبادی و در عین حال، اجتماعی و فرهنگی است کـه پـیش از اسلام سابقه داشته و آیات بسیاری به این مسأله گواهی می‌دهد و بـه مـسائل و خصوصیات آن اشاره دارد. در قرآن شاید پس از نماز، بلکه پیش از نماز، بـیش‌تـر آیات، مربوط به این عمل عبادی و خصوصیات آن اسـت بـه‌ویـژه آن‌کـه از آیـاتی استفاده می‌شود که قرآن در مقام ایجاد هم‌آهنگی، یک‌دسـت‌کـردن دسـتورات و مناسک و برداشتنِ خرافات و انحرافات است. جالب توجه آن‌کـه قـرآن در تبیـین این نکات؛ به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی مخاطب آن با مفـاهیم و اعمـال آن آشناست و قرآن با توجه به آن‌ها سخن گفته است.

تاریخی و جغرافیایی‌بودن حکم تغلیظ دیه

اصل در احکام قرآن، ابدی و دائمی‌بـودن اسـت و اگـر در سـنت، دلیـل قابـل اطمینان بر آن اقامه شد، مانند حکم قرآن است. مگـر ایـن‌کـه جهـت خاصـی در تشریع آن باشد؛ مثل احکام زنان پیامبر (اختصاصات النبی) و یا تقیید موضوعی و حکمی در آن قرار گرفته باشد(مثل جزیه، یا نفی سبیل) که جهت نزول و صـدور آن را محدود کرده باشد، یا قرینه عقلی بر عدم ادامه آن وجود داشته باشد؛ ماننـد آنچه در «رباط الخیل» در آیـه: ﴿وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ، تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾ (انفال (۸): ۶۰) آمده که قطعاً می‌دانـیم داشـتن اسـب برای ایجاد قدرت نظامی در زمان ما بی‌معنا است و ایـن آیـه بـه‌حـسب آن زمـان گفته شده و ملاک آن، قدرت بازدارندگی با عنـوان: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾ است. از طرفی می‌دانیم که حکم تغلیظ در قـرآن بیـان نـشده اسـت و در سـنت قطعی پیامبر هم نقل نگردیده و تنها در اخباری آحاد نقل شده که جهـت صـدور آن، ظاهراً روشن نیست. بسا گفته شده که فلسفه جعل آن تحفظ بر ماه حرام و یا منطقه حرم الهی و ایجاد امنیت برای مسافران حج است و لذا گفته شود، حکمـی

منطقه‌ای بوده است. به همین دلیل، برخی مورخان گفته‌اند: «ماه‌های سه‌گانه «ذی‌قعده» و «ذی‌حجه» و «محرم» ماه‌های حرام هستند که اعراب برای امنیت جابه‌جایی و سفر و بازگشت به وطن در نظر گرفته‌اند، اما ماه «رجب» خیلی روشن نیست. از روایات استفاده می‌شود که آن هم مراسمی برگزار می‌شده که ربطی به حج نداشته است. شاید مراسم عمره در این ماه برگزار می‌شده که تقلیدی از آن و تعبیر به زیارت رجبیه از این باب شده است. لذا از خلال این روایات تاریخی استفاده می‌شود که موضوع ماه‌های حرام موسمی حجازی بوده که غیر اهل حجاز در آن شریک نباشند» (کاظمی، ۱۹۷۶م، ج ۵، ص ۲۳۹ـ۲۳۷).

قلمرو حکم تغلیظ دیه

لوازم نظریه تغلیظ در این محدوده از احکام، با لوازم و آثار خاص حاصل می‌گردد.

یکم: تردیدی نیست که بر اساس نظر اجماع فقها، اصل مطالبه دیه حق شاکی خصوصی «اولیای دم» است و چنان‌چه برای این امر درخواستی نداشته باشند، دادگاه با تکلیفی مواجه نیست، اما با شکایت اولیایِ دم و درخواست آن‌ها برای دیه، دادگاه مکلف است، مقصر را به پرداخت دیه محکوم کند و در این بحث تغلیظ دیه، چنان‌چه قتل در ماه حرام باشد، با درخواست اولیای دم افزون بر دیه کامل، یک‌سوم دیه کامل به آن اضافه کند. پس آنچه مورد نیاز است، درخواست اولیای دم صرفاً برای مطالبه دیه و با درخواست اولیای دم این دادگاه است که با درنظرگرفتن زمان وقوع جرم، مقدار دیه را تعیین کند.

دوم: این تشدید مجازات، برای حفظ حرمت اشخاص و اماکن و ایام است؛ مثلاً مکان و زمان جرم و روش‌های پیش‌گیری از آن در این حکم مطرح است؛ چنان‌چه جرمی در ماه‌های حرام؛ یعنی ذی‌قعده، ذی‌حجه، محرم و رجب اتفاق بیافتد، این حکم جاری خواهد شد. بنابراین، برخلاف باور برخی که ماه رمضان را نیز جزء ماه‌های حرام می‌دانند، فقط ماه‌های مذکور، ماه حرام بوده و موجب افزایش دیه یا به اصطلاح تغلیظ آن می‌شود، اما برای این‌که نرخ دیه افزایش پیدا کند، هم صدمه و هم قتل باید در یکی از این چهار ماه حرام باشد. حال اگر کسی

در ماه رجب به‌واسطه تصادف رانندگی مصدوم شد و در ماه شعبان فوت کرد، افزایش دیه شامل او نمی‌شود. حتی عده‌ای معتقدند که صدمه و فوت باید در یک ماه حرام باشد. پس اگر کسی در ماه ذی‌قعده صدمه دید و در ماه ذی‌حجه فوت کرد، باز هم افزایش دیه مستقر نخواهد شد.

سوم: بر اساس روایاتی که بعداً مطرح خواهد شد و تفسیرهایی که برخی از این روایات کرده، این حکم تغلیظ دیه شامل جنایت خطایی در شهر مکه مکرمه نیز می‌شود و گویا مجازات، به علت قداست مکان مکه مکرمه شدیدتر است و این تشدید مجازات برای این وضع شده تا کسی که اقدام به جنایت خطایی در این مکان مقدس کرده، توجه به خطای خود در این موقعیت پیدا کرده و هرچند ضرر و زیان ناشی از فقدان فرد در هر مکانی جبران گردد، اما چون این فرد خسارت‌دیده در این مکان مقدس محروم شده، این تشدید مجازات به‌عنوان جریمه افزون بر جرم، اعمال می‌شود تا بر شخص مرتکب قتل یا جرح بار شود. مثلاً اگر دیه کامل، معادل بهای یک‌صد نفر شتر است و اگر صدمه و قتل هر دو در ماه حرام واقع شوند، یک‌سوم به مبلغ دیه اضافه می‌شود و شخص مقصر باید بهای ۱۳۳ نفر شتر را بپردازد.

قرآن و تغلیظ دیه در ماه‌های حرام

تردیدی نیست که در قرآن، حکم تغلیظ دیه نیامده است؛ هرچند که در باره ماه‌های حرام و یا اهمیت و قداست مسجدالحرام و کعبه سخن گفته شده است. از سوی دیگر، در برخی از احکام سخت‌گیری فراوان شده است؛ مثل مبارزه با امنیت جامعه با تعبیر محاربه (مائده (۵): ۲۳) و یا در باره حق حیات تأکید شده است. یکی از قرآن‌پژوهان سده پنجم؛ یعنی «واحدی نیشابوری» (متوفای ۴۶۸ هجری قمری) می‌گوید: «معرفت به تفسیرِ هر آیه‌ای بدون آگاهی از تاریخ و شرایط نزول آن میسر نیست» (واحدی نیشابوری، ۱۴۲۶ ق، ص۱۰).[1] باید حادثه

۱. وی در این باره می‌نویسد: «اذ هی اوفی ما یجب الوقوف علیها و اولی ما تصرف العنایة الیها، لامتناع معرفة تفسر الآیة و قصد سبیلها دون الوقوف علی قصتها و بیان نزولها».

را به‌خوبی کاوش کرد، ریشه‌های تاریخی و عوامل پیدایش آن را شناخت و به همین دلیل نیز در باب آگاهی از اسباب نزول گفته‌اند یکی از راه‌های شناخت فلسفه احکام، اسباب نزول است و می‌توان دایره شمول حکم را با شناخت سبب نزول آیه دانست؛ مانند حرمت شطرنج که در عصر تشریع به‌صورت خاص و در بستر معینی چون قمار رایج بوده و امروز از صورت قماری خارج شده است. از سوی دیگر، در آیات متعددی از قرآن کریم، به مسأله حرمت و قداست این چهار ماه، پرداخته شده است که به نمونه‌های زیر توجه کنید:

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ (بقره (۲): ۲۱۷)؛ شمار ماه‌ها در نزد خدا، در کتاب خدا از آن روز که آسمان‌ها و زمین را بیافریده، دوازده است. چهار ماه، ماه‌های حرام‌اند. این است شیوه درست. در آن ماه‌ها بر خویشتن ستم مکنید.

تحریم جنگ در این چهار ماه، یکی از راه‌های پایان‌دادن به جنگ‌های درازمدت و وسیله‌ای برای دعوت به صلح و آرامش بوده است؛ زیرا هنگامی که جنگ‌جویان چهار ماه از سال اسلحه را به زمین بگذارند، فرصت توجه و تدبیر برای برداشتن کینه و رضایت‌گرفتن از خانواده مقتولین فراهم می‌شده است.

این‌که در قرآن مجید چهار ماه حرام دانسته شده است، حکم کلی دارد و گفته شده است در این ماه‌ها نباید به یکدیگر ستم کنید که البته اختصاصی به این ماه‌ها ندارد، اما ذکر آن برای تأکید بیش‌تر است. نکته مهم در بررسی این دسته از آیات، عدم اشاره به احکام تشدیدی است؛ زیرا این مسأله از دو جهت قابل توجه است: یکی در باره خود ماه‌های حرام و اهمیت آن در باره کشتن افراد است که به آن اشاره نشده است و دیگری عدم اشاره به لزوم برخورد تشدیدی نسبت به خاطی است.[۱]

---

۱. گفته شده تفاوت است میان احکامی که در قرآن آمده و از آن بارها تعبیر به فرائض شده (محمد بن یعقوب کلینی، *کافی*، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۲۸۹ و ج ۲، ص ۴۹۸) و احکامی که در قرآن بیان نشده و در سنت آمده و تعبیر به «سنن النبی» شده است، در این است که در اصل این ماده تغییر و تحول نهفته و امکان ارجاع آن به احکام موسمی و حکومتی است و چون سنت، یعنی تابع قوانین اجتماعی است و به تعبیر مصطفوی (حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ج ۵، ص ۲۳۹) سُنن و سِنه از یک ماده مشترک و جامع گرفته شده و چون سنت‌ها در حال ←

آیه دیگر که ناظر به ماه‌های حرام و در باره برخورد دفاعی با مشرکان جنگ‌جو است:

﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، وَ خُذُوهُمْ، وَ احْصُرُوهُمْ...﴾ (مائده (۵): ۵)؛ پس وقتی ماه‌های حرام تمام شد، مشرکین را هرجا یافتید، به قتل برسانید و دستگیر نموده و برایشان تنگ بگیرید و به هر کمین‌گاهی (برای گرفتن آنان) بنشینید... .

در این آیه رفع محدودیت در دفاع در برابر پیمان‌شکنان پس از سپری‌شدن ماه حرام است که به‌صورت تلویحی بیان می‌دارد که در برابر این افراد باید حرمت ماه‌های حرام نگه داشته شود.

آیه دیگری که مرتبط با ماه‌های حرام است، بازی‌کردن با این ماه‌ها است:

﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ. يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عاماً وَ يُحَرِّمُونَهُ عاماً، لِيُواطِؤُا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللّٰهُ فَيُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللّٰهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ. وَ اللّٰهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ﴾ (توبه (۹): ۳۷)؛ نسیء گناهی است علاوه بر کفر و کسانی که کافر شدند، به‌وسیله آن گمراه می‌شوند، یک سال آن ماه‌ها را حرام می‌کنند و یک سال را حلال تا با عده ماه‌هایی که خدا حرام کرده، مطابق شود. پس (این عمل باعث می‌شود که) حلال کنند، چیزی را که خدا حرام کرده، (آری) اعمال بدشان در نظرشان جلوه کرده و خداوند مردمان کافر را هدایت نمی‌کند.

البته سنت «نسئی»؛ هم انگیزه اقتصادی داشت و هم برای راحتی شرکت‌کنندگان در حج بود، ولی بعضی‌ها گفته‌اند که عرب‌ها روح جنگ‌جویی و غارت‌گری داشتند و نمی‌توانستند سه ماه را پشت سر هم صبر کنند و دست از

←تغییر است، به آن سُنت می‌گویند؛ چنان‌که سال را هم به این دلیل که در حال تغییر است، سَنه می‌گویند. به هر حال، سنت پیامبر در برابر فریضه، در مقام بیان احکامی تاریخ‌مند و بسا حکومتی است، یا به صورت تخصیص و یا تقیید حکم، زوال‌پذیر است، در این دسته از احکام این پرسش مطرح است که اگر دائمی شد، ملاک دائمی‌بودن آن چیست و آیا روایاتی که می‌گوید: «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَة (محمد بن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۱، ص ۵۸) شامل این دسته از احکام می‌شود، یا این روایت ناظر به فرائض، یا حکم در ظرف موضوع و خصوصیت آن است؟ در این باره ر.ک: سید محمد علی ایازی، مصاحبه با مجموعه مقالات پانزدهمین کنفرانس وحدت اسلامی در، «معنای حلال و حرام جاودانی».

جنگ و غارت بردارند و لذا ماه‌های حرام را جابه‌جا می‌کردند تا در وسط، دست به جنگ بزنند (جعفری، ۱۳۷۶، ج۴، ص۴۸۰).

بنابراین، حکم آیه شریفه: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ و به حکم آیه مبارکه: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنا عَشَرَ شَهراً فِي كِتابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ﴾ کبیسه در اسلام، چون بازی‌کردن با طبیعت و تغییر قانون برای منفعت‌طلبی است، حرام شد و در آن سال آخر که حضرت رسالت ﷺ به زیارت بیت اللّه الحرام مشرف شدند، سال کبیسه هفتم بود- سال حجةالوداع بود- و بر حسب اتفاق، «ذی‌الحجة نسیء» با «ذی‌الحجة هلالی» مطابق افتاد و حضرت در خطبه حجةالوداع، آن دو آیه شریفه مذکوره را بر امت خواندند و فرمودند: ﴿إن الزمان قد استدار کهیئته یوم خلق السموات و الأرض﴾ (ابن کثیر، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص۳۲۳) و کبیسه را در اسلام حرام فرمودند و سال و ماه، هر دو قمری شد و «نسیء» فراموش و منسی شد.

آیه دیگری که به این مسأله پرداخته، هرچند در مقام تجویز شکستن قانون تحریم جنگ است، اما نوعی تهدید برای مقابله به مثل و نوعی پیش‌گیری از جنگ است:

﴿الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ. فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ، وَ اتَّقُوا اللهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره (۲): ۱۹۴)؛ اگر آنان حرمت ماه حرام را شکستند، شما هم بشکنید؛ چون خدا قصاص و کشتن همانند را در همه حرمت‌ها جایز دانسته است. پس هر کس بر شما ستم کرد، شما هم به همان اندازه که بر شما ستم روا داشتند، پاسخ دهید و نسبت به بیش از آن از خدا بترسید و بدانید که خدا با مردم باتقوا است.

از این آیه به‌خوبی استفاده می‌شود که بر مؤمنان جایز است که در ماه حرام مقابله به مثل کنند و نگذارند کسانی از موقعیت این ماه سوء استفاده کنند و گویی حرمت ماه حرام مفروغ‌عنه فرض شده و سخن از این است که این خود شما هستید که وسیله نقض آن را فراهم می‌کنید.

بنابراین، در تمام این آیات با همه احترامی که به این ماه‌ها شده سخنی از مجازات فزون‌تر نشده است.

در تمام این آیات اهتمام به ماه‌های حرام تبیین شده است و مسأله احترام و تحفظ جایگاه صورت کلی و عمومی به مخاطبان دارد و اختصاص به حج‌گذاران هم بیان نشده و تعبیرهایی مانند: ﴿انَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ مِنهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾، ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ و تعبیر ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ به‌صورت عام است؛ هرچند خطاب آن می‌تواند غیر عام تفسیر شود، در مثل: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ. يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عاماً وَ يُحَرِّمُونَهُ عاماً﴾ که ناظر به رفتار مردم جزیرةالعرب بوده و دیگران از این کار استفاده نکرده‌اند؛ با این همه، نه مجازاتی برای عدم رعایت آن تعیین شده و نه تشدید مجازات بیان شده است، لذا قرآن که در مقام بیان احکام بوده در این زمینه سخنی نگفته است.

اقوال فقها

مسأله تغلیظ دیه در فقه فریقین نقل شده و گویی اتفاقی است. وقتی مصدر این حکم قرآن نشد، روایات و نقل به معنای آن است. در کتاب‌های اهل سنت از جمله «مغنی ابن قدامه» و «الفقه علی مذاهب الاربعة» این مسأله از سوی همه مذاهب مطرح شده است. در شیعه نیز از قدمای اصحاب مطرح شده است. به‌عنوان نمونه، «محقق حلی، صاحب شرایع» در این باره می‌نویسد:

> «لو رمی في الحِل إلی الحَرم فقتل فیه لزم التغلیظ و هل یغلظ مع العکس فیه التردد و لا یقتص من الملتجئ إلی الحرم فیه و یضیق علیه في المطعم و المشرب حتی یخرج ولو جنی في الحرم اقتص منه لانتهاکه الحرمة» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۲۲۹).

موضوع این حکم تیراندازی از بیرون حرم به داخل حرم و کشته‌شدن اشتباهی و قتل غیر عمدی فردی است که محقق حلی قائل به تغلیظ دیه می‌شود و تعبیر به انتهاک به فلسفه تغلیظ توجه دارد، اما مسأله این است که در قتل خطایی

قصد هتک نیست، مگر از باب انفعال و اثر قهری شکستن حرمت حرم منظور باشد.

«نجفی، صاحب جواهر» هم در شرح این کلام، پس از ادعای اجماع و نقل اخبار مستفیض، بلکه متواتر می‌نویسد:

«ولو قتل في الشهر الحرام رجب و ذی‌القعدة و ذی‌الحجة و المحرم، ألزم دیة و ثلثا من أي الأجناس کان تغلیظا بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسمیه علیه، بل المحکي منهما صریحا فضلا عن الظاهر مستفیض أو متواتر، بل في المسالك أن به نصوصاً کثیرة و في محکي الخلاف نسبته إلی إجماع الفرقة و أخبارها» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۳، ص ۲۰).

بنابراین، در نظر صاحب جواهر، موضوع تغلیظ قتل است، بدون تکیه بر عمدی یا خطایی‌بودن آن است. اما نکته قابل تأمل در این سخن مناقشه بر ادعای استفاضه و تواتر است که ما نصوص کثیره‌ای نیافتیم و لذا می‌گوید: «**و إن کنا لم نعثر إلا علی خبر کلیب الأسدي**» و بعد خبر کُلَیْبٍ اسَدِیٍّ نقل می‌کند و خبر دیگر: «**سمعت أبا عبدالله علیه السلام یقول: مَن قتل في شهر حرام فعلیه دیة و ثلث**» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۱۵). بعد در این باره که آیا کلمه حُرم جمع حرام‌ها و اشاره به ماه‌های حرام مراد است، یا منظور خود حَرَم است که عده‌ای در الحاق حرم به ماه‌های حرام تردید کرده و گفته‌اند موضوع تغلیظ ماه‌های حرام است و نه محدوده حرم قرار گرفتن و بعید است که انکار الحاق حرم به ماه حرام به دلیل ندیدن روایت باشد، لذا می‌گوید این روایت برای اثبات آن کفایت می‌کند:

«اللهم إلا أن یکون قرء ما تسمعه من النصوص الآتیة «في الحُرم» بلفظ الجمع علی إرادة الأشهر الحرم، بل ربما کان ذلك عذرا للمصنف و غیره ممن أنکر وجود دلیل علی إلحاق الحرم بالشهر الحرام، فإنه من المستبعد عدم رؤیتهم للنصوص المزبورة مع وجودها في المجامع العظام و علی کل حال ففیهما الکفایة لإثبات مثله بعد ما عرفت و الله العالم» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج۴۳، ص۲۶).

در «الفقه علی المذاهب الاربعة» نیز همانند فقهای شیعه این مسأله مطرح شده است:

«دية القتل في الأشهر الحرم عمداً أو خطأ دية كاملة و ثلثها و على القاتل متعمدا مطلقا كفارة الجمع و هي عتق رقبة و صوم شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكيناً و إذا كان القتل في الأشهر الحرم فلابد و أن يكون الصوم فيها فيصوم يوم العيد أيضا إذا صادفه و الكفارة مرتبة إذا كان القتل خطأ حتى إذا كان في الأشهر الحرم على المشهور و فيه اشكال و الأقرب ان الكفارة معينة فيما إذا وقع القتل في الأشهر الحرم و هي صوم شهرين متتابعين فيها و هل يلحق بالقتل في الأشهر الحرم في تغليظ الدية القتل في الحرم؟ فيه قولان: الأقرب هو الثاني؛ و لا تغليظ في الجنايات على الأطراف إذا كانت في الأشهر الحرم» (جزیری و غروی و یاسر، ۱۴۱۹ق، ج۵، ص۵۴۶).

باز صاحب جواهر در اهمیت کعبه به تشدید عقوبت سارق در حرم اشاره می‌کند که حاکی از آن است که همه مسأله تشدید عقوبت، پیش‌گیری از هتک حرمت حرم است و اختصاصی به مورد قتل ندارد.

«إن القطع في سرقة ستارة الكعبة على الخواص الذين قوي إيمانهم و عرفوا عظمة حرمة بيت الله الحرام و نسبة الكعبة إلى رب العزة تبارك و تعالى، لما ورد في الحديث من تغليظ العقوبة على السارق في الحرم، اما رعاع الناس و عوامهم الذين غلظ حجابهم و جهلوا كونهم في حضرة الله تعالى و غابوا عن تعظيمها، فإنهم يعزرون و لا يقطعون بسرقة بعض أستارها» (همان، ص۲۶۹).

بنابراین، از مجموع اقوال فقهای فریقین این چند نکته استفاده می‌شود:

۱. از نظر فقهای فریقین، تغلیظ دیه امر مسلم فقهی بوده و مبنای استناد به آن، روایات است.

۲. فلسفه تغلیظ دیه، پیش‌گیری از هتک حرمت حرم و ماه حرام بوده است و گویا در نظر آنان فرقی میان قتل خطایی و قتل عمدی که در اثر توافق طرفین به دیه نیست که باید یک سوم افزوده شود.

روایات تغلیظ دیه

صاحب وسائل برای این موضوع با عنوان: «بَابُ أَنَّ مَنْ قَتَلَ فِي الْأَشْهُرِ الْحُرُمِ فَعَلَيْهِ

دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ وَ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ» اختیار کرده و چند روایت صحیح و معتبر برای تغلیظ نقل کرده است که به موارد آن اشاره می‌شود:

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ كُلَيْبٍ الْأَسَدِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عبدالله عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُقْتَلُ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ- مَا دِيَتُهُ؟ قَالَ: «دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج۷، ص۲۸۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص۲۰۳).[۱]

البته این روایت را نیز صدوق به اسناد خود از کلیب بن معاویه نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج۴، ص۱۰۷) و باز او به اسناد خود از قاسم بن محمد الجوهری از کلیب اسدی همین معنا را ذکر کرده است (همان، ص۹۷). شیخ طوسی هم به اسناد خود از حسین بن سعید از فضالة بن أیوب از کلَیب بن معاویة همین روایت را تنها برای ماه‌های حرام نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۱۰، ص۲۱۵). ظاهراً همه این روایات کلیب اسدی و کلیب بن معاویه هم یکی است و اشاره‌ای به فرق میان قتل عمد و خطا نشده؛ هرچند در ارتکاز اولی از دیه ناظر به قتل خطایی است. بنابراین، در این روایت امام فرمود یک دیه و ثلث آن در این روایت قتل به‌عنوان مطلق بیان شده و شامل هر سه نوع قتل؛ یعنی قتل عمد، قتل شبه عمد و قتل خطایی (مثل تصادفات) می‌شود، فقط باید ثابت شود این اطلاق در مقام بیان بوده است.

۲. وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ، عَنْ أَبَانٍ، عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ- صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ (حر عاملی،

---

۱. البته این روایت کلیب به طرق متعدد نقل شده و صاحب وسائل معتقد است که بیش‌تر این طرق به کُلَیب صحیح است و أمّا مشکل خود کلیب است که برخی تلاش کرده‌اند که او را حسن و معتمد کنند؛ مانند «ممقانی» در کتاب «*تنقیح المقال*» می‌گوید: «و له کتاب یرویه جماعة من الأجلّاء مثل صفوان و ابن أبی عمیر و غیرهما من أعاظم الأصحاب». «مدنی کاشانی» برای تصحیح این روایت و جبران ضعف کلیب به عمل اصحاب استناد می‌کند (مدنی کاشانی، *کتاب الدیات*، ص۲۴). آقای خویی هم با ذکر قول به ضعف در باره وثاقت او، نه از باب کثیر الروایة بودن و این که افرادی مانند صفوان و ابن عمیر نقل کردند، بلکه اعتماد به اخباری که دال بر وثاقت او است، نوشته است: «فإن شیئا من ذلک لا یدل علی الوثاقة کما مر غیر مرة و روایة جعفر بن بشیر عنه لا تدل علی وثاقته أیضا، بل الوجه فی وثاقته الروایة الأولی عن الکشی و الکلینی، فإن سندهما صحیح و فیها دلالة واضحة علی جلالة کلیب لا تقل عن التوثیق» (سید ابوالقاسم خویی، *معجم رجال الحدیث*، ج۱۵، ص ۱۲۶).

۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص۲۰۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج۱۰، ص۲۱۵).

در این روایت باز بدون اشاره به کشته‌شدن فرد در خطا و یا عمد، تغلیظ مطرح نشده، اما برخلاف روایت قبلی مجازات را دو ماه روزه بیان کرده است. البته این روایت را صدوق به اسناد خود از ابان نقل کرده است.

۳. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام رَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ- قَالَ: «عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ- وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ. [قَالَ قُلْتُ: هَذَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعِيدُ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ- فَقَالَ:] يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص۲۰۴؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۱۰۷).

معنای این روایت صحیحه زراره از امام صادق عليه السلام چنین است که دیه قتل در منطقه حرم، یک دیه و ثلث دیه و دو ماه روزه پشت سر هم از ماه‌های حرام، بدون اشاره به خطا و عمدبودن بیان کرده است. البته برخی «الْحَرَمِ» را «الْحُرَمِ»، جمع حرام خوانده و شواهدی برای آن هم ذکر کرده و در توسعه به حرم مناقشه کرده‌اند؛ در صورتی که عبارت: «هَذَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعِيدُ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ» با مکه تناسب بیش‌تری دارد.

۴. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ، عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عبدالله عليه السلام [فِي الفقيه] أَبا جعفر عليه السلام عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي أَشْهُرِ الْحُرُمِ، فَقَالَ: «عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ [قُلْتُ إِنَّ هَذَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعِيدُ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ فَقَالَ:] يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج۴، ص۱۱۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص۲۰۲) مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ.

معنای این روایت زراره از امام صادق عليه السلام که مانند روایت پیشین چنین است که دیه قتل در ماه‌های حرام و نه منطقه حرم، آن هم در قتل خطایی یک دیه و ثلث دیه و دو ماه روزه پشت سر هم از ماه‌های حرام است: «رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي أَشْهُرِ الْحُرُمِ» و مشابه همین معنا روایت صدوق به اسناد خودش از ابان، از زراره، از امام صادق که فرمود قَالَ: «عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ» (همان).

بنابراین، چنان‌که از این روایات برخلاف روایات پیشین که مطلق بود، به دست می‌آید، تغلیظ دیه مخصوص جنایات غیر عمدی است؛ هرچند اثبات شئ نفی ماعدا نمی‌کند، اما اگر گفته نشود موضوع، ناظر به اتفاقات جنگی است، شامل همه جنایات خطایی، مانند تصادفات و عملیات صنعتی و کارگران معدن و نجات‌رسانی‌ها نیز می‌شود؛ چون اولاً: اطلاق روایت کلیب اسدی شامل هر نوع قتل و جنایت عمد و خطایی می‌شود. وانگهی روایت زراره تصریح به قتل خطایی دارد و این خود مؤید اطلاق در روایت کلیب اسدی است و از طرفی، عموم مستفاد از تعابیر وارده در برخی روایات، دلالت بر انواع جنایت دارد؛ چه عمد و چه خطا. لذا تغلیظ دیه ارتباطی به نوع قتل ندارد. البته باید متذکر شد که شرط تغلیظ دیه در قتل، آن است که صدمه و فوت هر دو در ماه حرام یا بنا بر استفاده خاص در مکه رخ دهد.

مشکلات اجرای تغلیظ دیه

با توجه به این‌که مستند این حکم تنها این چند روایت صحیح و معتبر است، اما مشکلاتی که این حکم دارد، از چند جهت است:

یکم: چون اصل این حکم در قرآن بیان نشده و مستند روشن روایی محکمی برای همه موارد هم ندارد و خبر کلیب اسدی که مهم‌ترین دلیل این حکم است، برفرض قبول سند کلیب که این روایت نخست کلینی است، نمی‌تواند دلیل حکمی شود که قرآن از آن خبر نداده است. لذا اگر در جایی مانند قتل خطایی شک داشتیم، به اصل لفظی عدم زیادت دیه مراجعه می‌شود؛ زیرا در اثبات اطلاق آن به همه موارد تردید وجود دارد.

دوم: صریح روایات، علتی برای جعل حکم بیان نکرده است. از ظاهر روایات مورد اشاره استفاده می‌شود که تغلیظ دیه در ماه‌های حرام به‌خاطر پیش‌گیری از هتک حرمت این ماه‌ها و نقض امنیت در شرایط اعلام‌شده بوده که تحفظ بر قداست آن دارای اهتمام مردم و عقلای آن بوده است. در نظر مردم باید این ماه‌ها و یا خود مسجدالحرام و شهر مکه موجب آسودگی انجام اعمال و رفت و آمد و

آسودگی خاطر باشد و در دوران قبل از اسلام؛ یعنی جاهلیت نیز اهتمام به ماه‌های حرام به این خاطر بوده و برای قبایل به این جهت مورد احترام مردم بوده‌اند. ازاین‌رو، حرمت این ماه‌ها اختصاص به اسلام نیز نداشته و نقض احترام این ماه‌ها قابل قبول نبوده است. لذا این سؤال مطرح است که آیا این روایات، اطلاق مکانی هم دارند و آیا کیفر افراد در این ماه‌ها در مناطقی که ربطی به مکه و ایام حج ندارند، شامل می‌شود یا امام معصوم در مقام بیان آن در جاهای دیگر بوده‌اند؟ احراز اطلاق احوالی و ازمانی در صورتی است که ثابت شود که کلام امام علیه السلام در مقام بیان این موارد بوده است.

سوم: بی‌معنا بودن حکم در نظر عامه مردم مناطق دیگر است؛ زیرا این ماه‌ها در منطقه جزیرةالعرب مفهوم شناخته‌شده‌ای داشته و کارکرد آن برای آنان روشن بوده، اما توسعه به مناطق دیگر از نظر مخاطب، یکی دیگر از مشکلات حکم است (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۶، ص۴۶۶). مردمی که زندگی آنان با قتل و غارت می‌گذشته و جنگ‌های طولانی داشته و کینه‌های عمیق میان قبایل و دسته‌بندی‌ها بر اساس منافع و نژاد، با شروع ماه حرام به معنای خاتمه جنگ و بازگشت امنیت و صلح داشته و تغلیظ دیه برای تأکید بیش‌تر برای تضمین قانون و بازگشت آرامش به‌حساب می‌آمده است، با مردمان مناطق دیگر که نه آن جنگ‌ها وجود داشته و نه در محیط شهرنشینی، حوادث و اتفاقات خطایی؛ مانند تصادفات و یا کارهای عملیاتی که احیاناً در ضمن کار خطایی رخ می‌داده، با شرایط و مقتضیات آنان سازگار نبوده است.

چهارم: هرچند توقف جنگ در ماه‌های حرام معنایی طبیعی برای همه جوامع دارد، اما مشکل این است که افراد دیگر خصوصاً درباره قتل‌های غیر عمدی که با حکمی ناشناخته روبرو می‌شوند که به نظر آنان غیر مقبول و نامناسب با منطقه زندگی و در نتیجه خارج از مدار مصلحت عقلایی می‌دانند، مسأله را دوچندان مشکل می‌کند (همان). لذا چاره‌ای نیست که مناط و ملاک حکم بررسی شود.

ملاک حکم تغلیظ دیه در روایات

همه شواهد و قرائن نشان می‌دهد که این حکم فقهی وجه تعبدی نداشته و باید مبنای عقلایی برای این حکم پیش‌گیری از هتک به حرم و ماه‌های حرام باشد که اولاً: نفع تغلیظ دیه به‌شخص آسیب‌دیده برای جبران خسارت مالی متوجه است و این افزون بر ادای خون‌بها است و تشدید حکم، نوعی کیفر برای بازدارندگی بیش‌تر در ایام و اماکن مخصوص و در فرصت اعلام امنیت کامل است. ثانیاً: دو ماه روزه‌گرفتن است که نوعی مجازات درونی برای خویشتن‌داری بیش‌تر و مواظبت بر رفتار است.

بدون شک، کشف ملاک می‌تواند به شرایط و تحولات موضوع و تضییق و یا توسعه حکم کمک کند. استنباط از وضع دیه؛ یعنی کلیت دیه بر مبنای تعلیم قرآن کریم، جبران خسارت مجنی‌علیه است، اما تغلیظ چون در قرآن نیامده، قاعدتاً به نکاتی استکشافی و استظهاری از همان آیات ناظر به شهر حرام و روایات باید اشاره کرد.[1]

۱. در قرآن در چند جا سخن از احترام به این ماه و مکان احترام؛ یعنی مکه شده است. در باره شهر مکه فرموده است: ﴿وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى﴾ (بقره (۲): ۱۲۵) یا در باره عظمت این ماه‌ها فرموده است: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَالِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ (همان، ۲۱۷)؛ یعنی دین قیم این است که رعایت این ماه بشود. در تفسیر آیه: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللهِ وَ لا الشَّهْرَ الْحَرامَ وَ لا الْهَدْيَ وَ لا الْقَلائِدَ وَ لا آمِّينَ الْبَيت الحرام يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْواناً وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا﴾ (مائده (۵): ۲) آمده است: مقتضای ایمان به خدا این است که شعائر خدای و [چهار] ماه حرام را حلال مشمارید و نیز کشتن و خوردن قربانی‌های بی‌نشان مردم و قربانی‌های نشان‌دار آنان را حلال ندانید و متعرض

---

۱. با توضیحات ارائه‌شده در کتاب «ملاکات احکام» نشان داده‌ام که مستنبط‌العلة و یا تخریج مناط، حجیت دارد و می‌تواند مانند منصوص‌العلة به فقیه کمک برساند تا کشف علت کند و بر مبنای آن، حکم جدید را بر اساس روش کشف و تفسیر متن به‌دست آورد (سید محمد علی ایازی، *ملاکات احکام و روش استکشاف آن*، ص ۵۵۲- ۵۴۹).

کسانی که به امید فضل و خوشنودی خدا، راه بیت‌الحرام را پیش‌گرفته‌اند، نشوید و هرگاه از احرام درآمدید، می‌توانید شکار کنید (ابن عباس، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۲).

نکته اساسی فلسفه تحریم، تکیه بر حفظ حرمت و امنیت حج برای کسانی است که به امید فضل و خوشنودی خدا، راه بیت‌الحرام را پیش گرفته‌اند؛ چنان‌که در آیات فراوانی از زمان حضرت ابراهیم به بعد در آن تکیه شده و درخواست دعای او هم بوده که این سرزمین را امن قرار دهد. یا در آیه‌ای دیگر در خطاب به پیامبر، این مسأله را یادآور می‌شود: ﴿وَ هُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَ كانَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيراً﴾ (فتح (۴۸: ۲۸)؛ او همان کسی است که در درون مکه در زیر پنجه دشمن دست کفار را از شما و دست شما را از ایشان کوتاه کرد، بعد از آن‌که در جنگ‌های قبلی، شما را بر آنان پیروزی داد.

بنابراین، از مجموع آیات شهر حرام به‌دست می‌آید که ملاک این حکم، تحفظ بر ماه‌های حرام و شهر مکه و نوعی تنبیه تشدیدی پیش‌گیرانه در شرایط وقوع جنگ‌ها و نا امنی‌ها، مناسب با مخاطبان خاص بوده است؛ مانند این‌که پلیس در مناطق پر رفت و آمد و یا در خیابان‌هایِ وجود مدرس، محدودیت ترافیکی قائل می‌شود. دلیل این امر آن بوده است که اگر در ماه‌های دیگر و یا شهرهای دیگر احساس امنیت نمی‌کردند و به مکانی می‌آمده‌اند که باید در آن احساس امنیت کنند و به آن پناه ببرند و در آن جا نگران هیچ خطری نباشند و در این آیه لفظ مکه آمده و در آیه قبلی حرم و در برخی از روایات هم تعبیر به حرم شده که اعم از شهر مکه؛ یعنی منطقه خواهد بود و این مکان حرم امن الهی، همان مکه و اطراف آن است.

نکته دیگر در توجه به ماه‌های حرام، بحث اعمال حج و حضور در این موسم و ظرف تشریع است که مردم باید در زمانی بتوانند احساس امنیت حضور در این اماکن کنند و آسوده خاطر باشند؛ گروهی به اصلاح معیشت خود بپردازند و گروهی به عبادت خدا مشغول شوند و گروهی به استراحت بپردازند. چنان‌که از وحدت ملاک این آیات می‌توان به تغلیظ دیه در شهر مکه و راهای منتهی به آن را برای اعمال حج پی‌برد؛ زیرا تمامی این آیات و روایات بر لزوم احترام ماه‌های

حرام ناظر به حیات و معاش مردم آن دیار متفق‌اند.

درست است که این حکم بسا گسترده و تأثیرگذار اراده انسان در سایر اماکن باشد تا در صورت عمومی و فرا منطقه‌ای بر کردارش اثر بگذارد، اما توسعه آن برای مناطق دیگر که ربطی به حج ندارد، وجهی ندارد. واقعاً اگر برای دیگرانی که در آن مناطق نیستند، چه دلیلی برای بازدارندگی وجود داشته باشد و چه معنایی بتواند ذهنیت و تفکر آنان را محدود و کنترل کند و افراد دریابند که در بعضی زمان‌ها؛ مثل چهار ماه حرام و در برخی مکان‌ها؛ مثل مکه این مجازات، تشدید می‌شود؟ خودبه‌خود، وقتی اراده‌ها بیش‌تر کنترل می‌شود که انتخاب آن معنادار و سعی مضاعفی در خویشتن‌داری و رعایت احتیاط را فراهم کند.

۲. یادآوری حرمت و احترامِ زمان و توصیه به عدم جنگ‌طلبی و یا استمرار به جنگ و سرانجام، تهدید به مضاعف‌شدنِ مجازات دنیوی و اخرویِ در این مناسبت‌ها، بسترسازی برای فروکاستن جنگ و درگیری‌های داخلی است. در نتیجه این ماه‌های حرام خصوصیتی ندارد. به بیان دیگر، ساز و کار یادشده، روش اسلام برای دعوت به آرامش و صلح در سطح کلان (بین کشورها) و خُرد (میان مردم و خرده‌فرهنگ‌ها) جنبه کلی دارد، اما محدودیت بیش‌تر باید وجه خاص داشته باشد و این مضاعف‌شدنِ دیه، روشی برای جلوگیری از جنگ، از طریق راهبردهای مالی برای همان جهت اثبات شده باشد.

۳. ارج‌گذاری به حرمت ماه‌های حرام و اتخاذ روش حقوقی - مالی ویژه، تلاش در جهتِ پاسداشتِ آداب و رسوم حج و دعا و نیایش و ارتباط میان مردم است که وحی هم آن را تأیید کرده است و در بین مردم نهادینه‌شده است؛ زیرا این ماه‌ها از دیرباز، حرمت داشته‌اند. بعضی از مفسران، تحریم جنگ در این چهار ماه را از زمان حضرتِ ابراهیم علیه‌السلام می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۴۵)؛ چنان‌که در عصر جاهلیت عرب نیز این حرمت به‌عنوان یک سنت، به‌قوت خود باقی بود؛ هرچند آن‌ها طبقِ امیال و هوس‌های خود، گاهی جای این ماه‌ها را تغییر می‌دادند، ولی در اسلام، این جابجاکردن محکوم شده است.

۴. این شرایط و موقعیت تاریخی و جغرافیایی و رعایت مصالح جامعه نوعی

تنبیه حکومتی است و نه حکم دائمی و این معنا وقتی است که منجر به صدور حکم بر اساس عقلانیت و ذاکره آنان شود. حتی تصور برخی از نویسندگان معاصر این است که حکم تغلیظ دیه نوعی حکم تشدیدی حکومتی موارد مشابه دارد؛ چنان‌که همین معنا در تغلیظ مجازات در باره مرتکب قتل ذمی مطرح شده است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج۴۳، ص۲۶). بعد می‌گوید اگرچه این روایت مربوط به دیه است، نه قصاص، اما از تعلیل دنباله روایت و بیان حکمت آن، که جلوگیری از قتل ذمیان است و با ضمیمه‌کردن روایات متعارض باب قصاص- که برخی از آن‌ها دلالت بر منع از قصاص مسلم در برابر ذمی دارند و برخی دلالت بر جواز آن پس از برگرداندن فاضل دیه دارند و برخی دیگر، میان فرض عادت به قتل ذمیان تفصیل داده‌اند که در این صورت قاتل، قصاص خواهد شد و در غیر فرض اعتیاد، قصاص نخواهد شد- در مجموع می‌توان چنین استفاده کرد که اختیارات حاکم اسلامی در این مسأله، گسترده‌تر از تغلیظ دیه و حکم به قصاص مسلمان به سبب قتل ذمی در مواردی که قتل ذمیان عادت قاتل شده باشد است یا در مواردی که اگر حکم به قصاص نکند، کشتن ذمیان رواج یافته و حقوق آنان تضییع می‌شود. از سخن «شیخ صدوق» در کتاب «من لایحضره الفقیه» نیز می‌توان چنین معنایی را برداشت کرد.[۱]

۵. از برخی روایات تاریخی استفاده می‌شود که تحریم جنگ در این چهار ماه، علاوه بر آیین حضرت ابراهیم علیه‌السلام در آیین یهود، مسیح و سایر آیین‌های آسمانی نیز وجود داشته است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج۶، ص۲۴۱). به این ترتیب، روشن می‌شود که پیش‌بینی افزایش دیه قتل‌ها، راهکاری برای حفظِ سنت‌های حسنه و مصلحت‌آفرین است.

---

۱. در بحث دیه ذمی گفتیم، در مسأله قصاص مسلمان به عوض ذمی نیز می‌توان به همان نتیجه رسید. در این مسأله، رأی مشهور فقها، بلکه ادعا شده که اجماع فقها بر قصاص مسلمانی است که مرتکب قتل ذمی شده باشد. البته در صورتی که او معتاد به قتل ذمیان باشد. در این‌جا نیز می‌توان گفت امام و حاکم می‌تواند در مورد کسی که عادت به قتل ذمیان کرده باشد، مجازات را تغلیظ کرده و پس از برگرداندن تفاوت دیه مسلمان، حکم به قصاص او کند. صاحب جواهر این نکته را به‌صورت احتمال آورده و به روایت سماعه استشهاد کرده است (مهدی آصفی، *مجله فقه اهل بیت*:(فارسی)، ج۲۸، ص ۵۴).

بنابراین، شدت حکم دیه در ماه‌های حرام، در صورتی موجب تشدید مراقبت‌های اخلاقی و دینی خواهد شد که آن ملاک برای دیگران و شناخت آن وجود داشته باشد و حکم تغلیظ دیه، به اهرمی بازدارنده در برابر غضب‌ها، خطاها و هنجارشکنی‌ها تبدیل شود. از سوی دیگر، معلوم شود تغلیظ دیه خلاف اصل است، باید توسعه آن به سایر موارد و مناطق احراز شود؛ زیرا باید ثابت شود که این ادله در مقام بیان همه این موارد است تا ثابت شود اطلاق دارد؛ در حالی که اثبات اطلاق منوط به احراز است. حال اگر اثبات نشود که موضوع حکم کلی را بیان می‌کند و قضیه خاصی است، باید تمسک به عمومات ادله دیه کرد و اصل، عدم زیادت دیه است و حداکثر این حکم امر حکومتی است و مستند به مصالح و مفاسد قابل شناسایی می‌باشد و تابع یک حکم ثابت و دائمی و برای همه مناطق نیست.

نتیجه‌گیری

اصل در احکام، عمومیت و شمول است؛ به شرط آن‌که در اصل حکم، ظرفیت همه موارد را داشته باشد و چون این سنت به عرب جاهلی برمی‌گردد و در منطقه زیست پیامبر کارکرد بسیار خوبی داشته، تأیید شده و در روایات بر آن صحه گذاشته شده است. به عبارت دیگر، این حکم در ابتدای امر کارکرد قدسی نداشته و اگر نحوه دیگری بپنداریم و فرض کنیم، این فرمان خدا قبلاً بر دل عرب جاهلی نشسته (مثلاً هزار سال قبل از اسلام) و عرب جاهلی آن‌را برقرار نموده و بعد از هزار سال آمده و مکتوب فرمان پیامبر را در مورد آن بیان کرده، ساده‌انگارانه است. بنابراین، هرچند ظاهر ادله محدودیتی در باب تغلیظ دیه را نشان نمی‌دهد، اما استفاده از آیات اهتمام به ماه‌های حرام و منطقه حرم با استظهار از روایات و کمک از فضاشناسی نزول و صدور، این حقیقت را مبین می‌سازد که روایات، ناظر به منطقه خاص است؛ زیرا احکام و نسک در قرآن و در سنت و فقه، همگی از یک قرار نیستند و داستان جعل و تشریع آن‌ها به لحاظ تاریخی و منشأ صدور آن‌ها یکسان نیست؛ مثلاً این که در روایات پرداخت دیه شتر را مبنای قیمت می‌داند،

معلوم است که برای مناطق خاص حیات شتر است، یا وقتی مسأله ظهار در قرآن مطرح شده، روشن است عادت مردم عرب بوده است، بلکه می‌توان گفت کلیت برخی از احکام در ادیان ابراهیمی بر اساس همین ملاک سابقه دارد. این‌که در قرآن آمده است، شریعت محمدیﷺ برگرفته از شرایع پیشین است: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى وَ عِيسى﴾ (شوری (۴۲):۱۳) و به‌عنوان امر و تکلیفی جوهری در تمامی ادیان الهی مطرح بوده و برخی از آن‌ها در میان اعراب منطقه سابقه داشته و وضع آن به دوران نزدیک می‌رسد؛ مانند سنت عبدالمطلب در باره دیه (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۹، ص۱۹۴) و برخی از احکام دیگر و بدان دلیل مطرح شده که در محیط جزیرةالعرب موجود بوده و به‌عنوان واقعیت متعامل و مناسب با جامعه و فرهنگ پذیرفته شده آنان بوده است، مانند «لعان» و «قسامه» و «دیه عاقله». این احکام در کنار احکام اصلی؛ مانند نماز و روزه و حج است. البته شکل و خصوصیات آن‌ها تغییر کرده و در طی زمان، تکامل یافته است؛ مانند نیایش که در شکل صلات، صوم، حج و قربانی انجام می‌گرفته و نوعی عبادت همراه با گفت‌وگو، حرکت، امساک و بخشیدن مال به فقیران و یا به دستگاه دینی بوده است. قسمتی دیگر از احکام، چنین کلیتی نداشته و تنها در تعدادی از ادیان سابقه داشته، مانند احکام بردگی، ظهار، دیات و احکام خاصی از خانواده است.[1]

از طرفی، حرام‌شدن این چهار ماه یک کارکرد قدیمی و توافقی بسیار نیکو در زندگی اعرابی داشته که حیات و معاش خود را از طریق جنگ و فرصت آرامش و تجارت تأمین می‌کرده و یا نیاز به فرصت داشته؛ به‌ویژه پایان‌دادن یا متوقف‌کردن جنگ‌های طویل‌المدت. لذا به‌نظر می‌رسد، این سخن درست باشد که این حکم، جنبه منطقه‌ای و تاریخی دارد و دلیلی بر عمومیت در دیگر مناطق ندارد.

---

۱. آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که به‌طور صریح در کنار ایمان به خدا و آخرت، اعمالی را مطرح می‌کند و سعادت و نجات را با انجام آن‌ها قرین می‌داند؛ مثلاً نماز و عبادت و حتی زکات را در کنار ایمان به خدا و آخرت معرفی می‌کند و با تعبیرهایی چون ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقَامَ الصَّلاَةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ﴾ (توبه (۹): ۱۸) از زبان پیامبران ابراهیمی به مشترک‌بودن آن در تمام ادیان تأکید می‌کند (ر.ک: بقره (۲):۳ و ۴۳-۴۱؛ نساء (۴): ۱۶۲؛ طه (۲۰): ۱۴؛ فاطر (۳۵): ۱۸؛ بینة (۹۸): ۵ و انعام (۶): ۷۱-۷۰).

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌عباس، عبدالله بن عباس، **غریب القرآن فی شعر العرب**، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۱۳ق.
۳. ایازی، سید محمد علی، **ملاکات احکام و روش استکشاف آن**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۴. جزیری، عبد الرحمن، غروی، سید محمد، یاسر، مازح، **الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البیت**علیهم‌السلام، ج ۵، بیروت: دار الثقلین، ۱۴۱۹ ق.
۵. جزیری، عبد الرحمن، غروی، سید محمد، یاسر، مازح، **الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البیت**، ج ۵، بیروت: دار الثقلین، ۱۴۱۹ ق.
۶. جعفری، یعقوب، **تفسیر کوثر**، ج۴، قم: مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۲۹، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
۸. خویی، سید ابو القاسم، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال**، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵، مرکز نشر الثقافة الإسلامیه.
۹. دروزه، محمد عزة، **التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول**، ج ۵، ۶ و ۹، بیروت: دار الغرب الإسلامی،چاپ دوم، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. زحیلی، وهبة بن مصطفی، **تفسیر الوسیط**، ج ۱۰، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. شفیعی سروستانی، ابراهیم و...، **قانون دیات و مقتضیات زمان**، تهران: مرکز تحقیقات ریاست جمهوری، ۱۳۷۶.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۵، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۱۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج ۴، قم: دفتر انتشارات

اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. مدنی کاشانی، حاج آقا رضا، **کتاب الدیات** (للمدنی الکاشانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی** (ط - دار الحدیث)، ج ۱، ۲، ۷، دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ ق.
۱۷. کاظمی، جواد علی الکاظمی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، ج۵، بیروت: دار الملایین، مکتبة النهضة، چاپ دوم، ۱۹۷۶ م.
۱۸. محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۱۹. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۵، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ ق.
۲۰. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج ۴۳، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، **اسباب النزول**، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ ق.
۲۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۳ ق.
۲۳. آصفی، مهدی، **مجله فقه اهل بیت**علیهم‌السلام (فارسی)، ج ۲۸.
۲۴. قریشی، سیدعلی اکبر، **قاموس القرآن**، چاپ اول، قم: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۵۴.

دیه در اسلام[1]

چکیده

این مقاله پس از بحث در باره موضوع و مفهوم دیه و پیشینه و مقدار آن و موضوعیت داشتن یا نداشتن شتر و سخنی درباره امضایی یا تأسیسی و جبرانی یا جزایی بودن دیه به بررسی این سؤال پرداخته که آیا حکم به صد شتر به عنوان دیه؛ چنان‌که در ساختار فقهی آن به نظرمی‌رسد، یک حکم وضعی شرعی دائمی است یا حکم وضعی سلطانی متغیر و متناسب با مقتضیات زمان و مکان است؟

واژگان کلیدی

دیه، حکم امضایی، تأسیسی، جبرانی، جزایی، دائمی و متغیر

---

۱. بهرام شجاعی، پژوهشگر حوزه دین.

مقدمه

در قرآن از غرامت نفس و آسیبی که از ناحیه غیر به مجنی الیه وارد می‌شود، به «دیه» تعبیر شده و فرموده است:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ هیچ مؤمنی حق ندارد مؤمن دیگری را بکشد جز به خطا و هر کس مؤمنی را به خطا بکشد، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند، مگر این‌که خانواده مقتول گذشت کنند.

در قتل خطایی، قاتل محکوم به پرداخت دیه به خانواده مقتول است، مگر این‌که آنها به چیزی غیر از دیه رضایت دهند یا به‌طور کلی عفو نمایند. آیه به مقدار دیه اشاره ندارد. در فقه مقدار دیه نفس و اعضا بر اساس روایات تعیین شده است.

در گذشته موضوع دیه هم‌چون بسیاری دیگر از موضوعات مطرح در قرآن، روایات و فقه مورد مناقشه نبود، اما در این زمان با تحول در جامعه و تغییر نظام بادیه نشینی و ظهور جوامع مدرن شهری و ورود بشر به عرصه صنایع گوناگون، باور افراد، نسبت به جایگاه انسان تغییر کرده است. در این زمینه دیه نیز از جهات مختلف مورد پرسش واقع شده که آیا صد شتر دیه بهای جان اوست بر چه اساسی این تعداد تعیین شده و آیا ثابت است یا متغیر و تابع شرایط زمان و مکان؟

این مقاله پس از ذکر مقدماتی به موضوع ثابت یا متغیر بودن دیه می‌پردازد.

موضوع دیه

به‌منظور روشن‌شدن موضوع دیه لازم است مفهوم و پیشینه آن را مورد بحث قرار دهیم.

دیه در لغت

دیه مصدر «ودی»، «یدی» است. در کتاب «العین» می‌گوید: «ودی فلان

فلاناً» (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق)؛ دیه او را پرداخت[۱] و بیان نمی‌کند که در چه مورد دیه اطلاق می‌شود و آیا مال است یا چیزی اعم از مال و غیر مال و مقدار آن چقدر است و به ازای جان است یا جان و عضو و آیا قیمت جان است یا قیمت خسارات مادی و معنوی قابل تقویم و آیا تنها خسارت است یا کیفر یا هر دو و آیا در مورد مذکر و مؤنث فرق می‌کند یا خیر؟

«فیومی» می‌گوید: «قاتل دیه داد؛ یعنی مالی را که بدل جان است، به ولی مقتول اعطا نمود» (فیومی، بی‌تا).[۲]

و در «المنجد» می‌گوید: «دیه مالی است که به عوض جان کشته‌شده اعطا می‌شود» (معلوف، ۱۳۷۶).[۳]

در «قاموس المحیط» می‌آورد: «دیه حق کشته شده است» (فیروز آبادی، ۱۴۲۴ ق).[۴]

عبارت راغب صراحت دارد در این‌که دیه مربوط به خون است؛ خون زن باشد یا مرد، عضو باشد یا جان و چه بسا آن چیزی که اعطا می‌شود، مال نباشد و بهای متعارف آن هم نباشد، اما بدل یا عوض‌بودن آن را عنوان نمی‌کند.

به‌نظر می‌رسد در مفهوم لغوی دیه، بدل جان بودن آن اخذ نشده است و نیز جزایی‌بودن آن، چنان که تفاوت بین نفس، زن یا مرد، یا کوچک و بزرگ و مقدار آن نیز دیده نشده است. بنابراین، می‌تواند متفاوت باشد؛ چون خسارات متفاوتند.

از این ماده واژه «وادی» به معنای «دره» یا «مسیل» استعمال شده است و شاید دیه معنای سیلان را در بر داشته باشد؛ به این بیان که وقتی کسی کشته می‌شود، گویی از قاتل به سوی او دره‌ای ایجاد می‌شود که مال پرداختی که شتر بود، در آن به سوی اولیای مقتول جریان می‌یابد و در واقع دیه به معنای جریان‌داشتن و مرادف «سال، یسیل، سیلا» است. حال یا به جهت انبوهی مالی که به اولیای مقتول پرداخت می‌شود و مانند سیل به سوی او سرازیر می‌شود یا

---

۱. «فلانی به فلانی دیه داد: ادی دیة، الخلیل».

۲. «ودی القاتل القتیل یدیه دیةً، اذا اعطی ولیه المال الذی هو بدل النفس».

۳. «الدیة، ما یعطی من المال بدل نفس القتیل».

۴. «الدیه، بالسکر: حق القتیل».

به جهت استمرار آن است؛ چون تا زمان جلب رضایت اولیای مقتول ادامه می‌یابد و بر آن افزوده می‌شود تا آنجا که رضایت دهند و از اقدام تلافی‌جویانه دست بردارند.

شاید در وضع اولیه این واژه، این معنا ملاحظه شده است، اما بعداً به تعداد پنج شتر نیز دیه گفته شده است و به هر چیز با ارزشی که آسیب‌رساننده به آسیب‌دیده اعطا می‌کند.

دیه در قرآن

این واژه دو بار در آیه ۹۲ سوره نساء و در زمینه قتل خطایی به‌کار رفته است؛ چنان‌که می‌فرماید:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾؛ هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به خطا بکشد و هر کس مؤمنی را به خطا بکشد، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند، مگر این‌که خانواده مقتول گذشت کنند.

از این آیه نکاتی استفاده می‌شود از جمله این‌که:

۱. در قتل خطایی، بر خود قاتل لازم است کفاره دهد - که آزادکردن یک برده مؤمن است - و دیه‌ای نیز به اهل مقتول بپردازد، مگر این‌که اهل مقتول به چیزی غیر از دیه رضایت دهند یا به‌طور کلی ببخشند و عفو نمایند.

در «مجمع البیان» می‌گوید: «اگر ما بودیم و ظاهر آیه می‌گفتیم دیه در قتل خطا بر قاتل است، ولی...» (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۴ ـ ۳، ص ۱۴۰).

در «المیزان»، ذیل این آیه می‌گوید: «هر کس مؤمنی را به خطا بکشد، بر او واجب است بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند...».[۱]

---

۱. و من قتل مؤمناً بقتل الخطا وجب علیه تحریر نفس مملوکة مؤمنة و إعطاء دیة یسلمها الی اهل المقتول» (محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۵، ص ۳۹ و نیز در مورد تفسیر این آیه به: محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۸۹ رجوع شود.

۲. به‌نظر می‌رسد آزادکردن یک برده، کیفری شخصی است که نفعی هم به جامعه مؤمنان می‌رساند. قاتل یک نفر از جامعه مؤمنان را حذف کرده و کشته است و با آزاد کردن یک برده مؤمن، فردی مؤمن را به جامعه اعطا می‌کند و دیه که صد درصد به نفع اهل مقتول پرداخت می‌شود، جبران خسارت وارده به اولیای مقتول یا آسیب‌دیده را هدف گرفته است.

۳. این آیه، به‌خصوص، اگر آیه ۱۷۸ سوره بقره را نیز به آن منضم کنیم، ظهور در این دارد که دیه قیمت جان نیست؛ چون در مورد خطای محضی مطرح شده است و تصریح به خطا، مورد را منحصر به جایی می‌کند که اولیای دم حق گرفتن جان را ندارند؛ آن‌گونه که در قصاص این حق را دارند. پس ظاهراً مراد از دیه، قیمت جان نیست و هرگاه قیمت جان نباشد، قهراً قیمت خسارات مادی و معنوی ناشی از فقدان شخص خواهد بود و چون این خسارات مختلفند دیه نیز می‌تواند مختلف و متفاوت باشد، اما از این نکته غفلت نشود که با این که جان انسان مال نیست که عوض مالی داشته باشد، قرآن در این آیه به صراحت پرداخت مال به ازای آن را مطرح کرده است.

شاید منظور صاحب المیزان که ذیل آیه می‌گوید: «دیه مالی است که به عوض جان یا عضو یا غیر این دو اعطا می‌شود...»، عوض قراردادی باشد، نه ارزشی.[۱]

از این نکته استفاده می‌شود در مواردی که قصاص ثابت است، اگر به دلیل فرار قاتل و عدم امکان قصاص، دیه پرداخت شد، از آنجا که دیه بدل و عوض ارزشی جان نیست، جایگزینی آن واقعی نیست و تنها تا زمانی که قاتل فراری است، می‌تواند مانع اجرای قصاص شود، اما هرگاه قاتل به چنگ افتاد، با ارجاع دیه دریافتی می‌توان او را قصاص کرد، مگر این‌که در زمان پرداخت دیه شرط شده باشد که اگر قاتل به چنگ آمد، اولیای مقتول حق قصاصی نداشته باشند.

اگر گفته شود در صحیحه «ابوبصیر» آمده است در مواردی که قاتل فراری به چنگ آید، والی می‌تواند او را ادب و حبس کند (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص

۱. «و الدیة ما یعطی من المال عوضاً عن النفس أو العضو أو غیر هما» (محمد حسین طباطبایی، بی تا، *المیزان*، ج ۴، ص ۳۹).

۳۰۳) و «دیگر صحبتی از امکان استرداد دیه و حکم به قصاص او نشده است و بنا بر اطلاق مقامی، چنین چیزی وجود ندارد» (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۷).

می‌گوییم: اولاً: ممکن است این روایت مربوط به مواردی باشد که بر اولیای مقتول شرط و به آنان تفهیم شده باشد که با دریافت دیه، کار تمام است؛ چه قاتل به دام افتد یا نیفتد و آن‌ها پذیرفته باشند.

ثانیاً: به‌نظر می‌رسد حق ادب و حبس، به‌خاطر فرار قاتل از مجازات و استیفای حق قصاص، برای والی پدید آمده است؛ از آن رو که وی حافظ نظم عمومی است و ربطی به ثبوت و عدم ثبوت حق قصاص ندارد.

هم‌چنین در قرآن در آیه ۱۷۸ سوره بقره، پس از عفو از قصاص نفس، تعبیر به اتباع به معروف می‌کند و می‌فرماید:

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾؛ کسی که از جانب برادر دینی‌اش چیزی به سود او بخشیده شد، پس باید از متعارف پیروی کند و با [رعایت] احسان [خسارت را] به او بپردازد.

در این آیه تعبیر به دیه نکرده است؛ چون پرداخت دیه متعارف، متعین نیست، اما چنان‌که گذشت، ظاهراً منظور از اتباع معروف، پرداخت دیه متعارف است و گاه از بدل جان یا بدل آزادی انسان به فدیه تعبیر شده است؛ زیرا در واقع فدیه، فدای جان کسی است که ممکن است کشته شود یا فدای آزادی کسی که به اسارت در آمده است.

در داستان «عبدالمطلب» و «عبدالله» که گفته شد به حسب برخی گزارشات تاریخی و روایی صد شتر قرار گرفت، در واقع فدیه جان عبدالله بود.

این فدیه در قصه ذبح «اسماعیل» به حسب نقل، یک قوچ استثنایی بود که قرآن از آن به ذبح عظیم تعبیر نموده است:

﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (صافات (۳۷): ۱۰۷)؛ و او را در ازای قربانی بزرگی باز رهانیدیم.[۱]

---

۱. طبرسی می‌گوید: «الفداء جعل الشی ء مکان الشیء لدفع الضرر عنه» (فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۸ ـ ۷، ص ۷۰۸)؛ فدا قراردادن چیزی به جای چیز دیگری است تا ضرر از او دفع شود.

کسی که دیگری را به عمد می‌کشد، جانش در دست اولیای دم است و اگر می‌خواهد کشته نشود و آزاد گردد، باید فدیه بدهد؛ یعنی مالی را فدای جان خودش می‌کند تا جانش را نجات دهد؛ چنان‌که اگر اسیر می‌شد با فدیه‌دادن می‌توانست آزادی خودش را به‌دست آورد؛ چرا در آن زمان مرسوم بود و در قرآن می‌فرماید:

﴿فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً﴾ (محمد (۴۷): ۴)؛[۱] سپس یا بر آنان منت نهید و آزادشان کنید و یا فدیه و عوض از ایشان بگیرید.

دیه در روایات

در روایات بسیاری این واژه به‌کار رفته است که در مطاوی این ابحاث بخشی از آن‌ها ذکر شده است و ذکر آن‌ها در این‌جا اطاله کلام است، اما ذکر این نکته لازم است که در برخی از این روایات از واژه «غرم» به معنای خسارت و ضرر و زیان استفاده شده است؛ چنان‌که حضرت امیرعلیه‌السلام در باره فردی که درون گودال شکار شیر افتاد و سه نفر دیگر را هم با خودش به درون گودال کشاند، حکم کردند: «نفر اول طعمه شیر است و اهل او غرامت یک سوم دیه را به اهل دوم و اهل دوم غرامت دو سوم دیه را به اهل سوم و... می‌پردازند» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۷۶).

از امام صادق‌علیه‌السلام نقل است که فرمود: «اگر مردی آلت تناسلی همسرش را ببرد، به جبران خسارت به نفع آن زن به اندازه دیه‌اش حکم می‌کنم».

دیه در اصطلاح فقیهان

از عبارات فقیهان برمی‌آید که اصطلاح خاصی در این مورد نداشته باشند و لفظ دیه را به معنای لغوی آن به‌کار برده‌اند. لذا مشاهده می‌شود که «شیخ مفید»، «شیخ طوسی»، «ابن ادریس»، «علامه حلی»، «شهید ثانی» و دیگران به هنگام بحث از دیات، متعرض معنایی خاص برای آن نشده‌اند.

برخی که متعرض گونه‌ای از تعریف شده‌اند، همانند اهل لغت در تعریف خود

۱. بنگرید به: همان، ج ۹-۱۰، ص ۱۴۷.

از واژه بدل و عوض استفاده کرده‌اند؛ مانند «فاضل مقداد» که می‌گوید: «[دیه] از آن رو دیه گفته شده چون به عوض جان پرداخت می‌شود». (حلی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۴۶۱.)

و شهید ثانی در «مسالک» می‌گوید: «...چون دیه به عوض جان است» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۳، ص ۴۶۱).

هم‌چنین ایشان در «روضه» می‌گوید: «...چون دیه بدل جان است» (علامه حلّی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵، ص ۴۴۸).

برخی دیگر از به‌کاربردن واژه بدل و عوض خودداری کرده‌اند؛ مانند «صاحب جواهر» که می‌گوید: «مراد از دیه در این‌جا (کتاب دیات) مالی است که به سبب جنایت بین جان و کم‌تر از آن در حق انسان آزاد واجب می‌شود؛ خواه مقدار معین داشته باشد یا نداشته باشد و گاه دیه به مواردی که مقدار معین داشته باشد، اختصاص یافته و در مواردی که مقدار معین ندارد، ارش و حکومت گفته می‌شود». (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۳، ص ۲).[1]

صاحب «مبانی تکملة‌المنهاج» می‌گوید: «دیه مالی است که در جنایت بر جان یا عضو یا جراحت یا مانند آن‌ها لازم می‌شود» (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۱۸۶).[2] شاید به لحاظ آن که دیه را عوض و بدل جان ندانسته‌اند، چون جان انسان عوظ مادی ندارد.

واژه‌های مرتبط

دو واژه دیگر نیز در این باب استعمال دارد که عبارتند از ارش و حکومت.

ارش

در لغت گفته شده است: ارش یعنی دیه؛ چنان‌که «فراهیدی» می‌گوید: «**الارش، الدیة**» (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ماده ارش).

---

۱. «والمراد بها هنا المال الواجب بالجناية على الحرّ فی النفس أو ما دونها؛ سواء كان له مقدّر أو لا، و إن كان ربما اختصّت بالأوّل والثانی بالأرش والحكومة».

۲. الدية هی المال المفروض فی الجناية على النفس والطرف أو الجرح أو نحو ذلک».

در «المنجد» می‌نویسد: «الارش، جمع اروش: الدیـــة» (معلـوف، ۱۳۷۶، مـاده ارش).

در روایات واژه «ارش»؛ هم در باب بیع به‌کار رفته است و هم در باب جنایـات و ظاهراً در هر دو باب به معنای خسارت وارده است. پس اگر مبیع معیوب درآید، فروشنده باید جبران خسارت کند؛ چنان‌که «حماد بن عیسی» می‌گوید: «شنیدم امام صادق علیه‌السلام فرمود: که امام سجاد علیه‌السلام فرمود که حکم نخست در مورد مردی کـه کنیزی را می‌خرید و با او آمیزش می‌کرد و پس از آن متوجه عیبی در او می‌شـد، این بود که بیع لازم است و او حق دریافت ارش عیب را دارد» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۶، ص ۴۱۵)؛[1] یعنی حق دریافت خسارت و غرامت ناشی از عیب را دارد.

و در باب جنایات نیز به همین معناست؛ چنان‌که نقـل شـده اسـت: «حـضرت علی علیه‌السلام در مورد سیلی حکم کرد که اگر صورت را سیاه کند، ارش آن ۶ دینار، اگر سبز کند، سه دینار و اگر قرمز کند، یک و نیم دینار است» (کلینـی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۳۳).[2] ارش در این روایت به معنای دیه و غرامتی است که به سـبب سـیلی زدن به دیگری باید به او بپردازد.

به هر حال، نقص و عیب و آسیب‌دیدگی وارده یا دیه مقـدر دارد یـا نـدارد، در مورد اخیر فقیهان گفته‌اند: «هر عیب و نقصی کـه دیـه مقـدر نـدارد، ارش دارد» (محقق حلـی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۶۱)[3] و ظـاهراً منظـور آنـان از ارش، تفـاوت صحیح و معیب است؛ یعنی گفته می‌شود هنگامی که آسیب ندیـده و سـالم بـود، چقدر قیمت داشت و حال که معیوب شده و آسیب دیده است، چقدر قیمت دارد، به همین نسبت از قیمت او یا از دیه‌اش[4] به عنوان ارش اخذ می‌شود؛ چنان‌که در

۱. «کان القضاء الأوّل في الرجل إذا اشترى الأمة فوطئها، ثمّ ظهر على عيب أنّ البيع لازم و له أرش العيب».

۲. «قضى أمير المؤمنين علیه‌السلام في اللطمة يسود أثرها في الوجه أنّ أرشها ستّة دنانير، فإن لم تسود و أخضرت، فإنّ أرشها ثلاثة دنانير، فإن أحمرّت و لم تخضرّ فإنّ أرشها دينار و نصف».

۳. «كلّ ما لا تقدير فيه ففيه الأرش».

۴. منظور از دیه، دیه نفس است؛ گرچه نسبت به‌دست آمده، از دیه مقدار عضو آسیب‌دیده بیش‌تـر باشـد؛ چـون دیـه کلیت نفس از جمع دیه اعضا و جوارح و اوصاف به‌دست نیامده است که نگران باشیم ارش عضو از دیـه مقـدر آن بیش‌تر است. این مسأله محل اختلاف است (احمد حاجی ده آبادی، ۱۳۸۴، *قواعد فقه دیات (مطالعـه تطبیقـی در مذاهب اسلامی)*، ص ۲۴۷).

«روضه» می‌گوید: «در مواردی که دیه مقدر وجود ندارد، عبد اصل است؛ یعنی فرض می‌شود که فرد آزاد، عبدی سالم است و قیمت او در این صورت معلوم می‌شود. سپس فرض می‌شود که در صورت آسیب‌دیدگی چقدر قیمت دارد و برای او به نسبت قیمت معیوب به صحیح، دیه دریافت می‌شود» (شهید ثانی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۲۹۴).[۱]

و از برخی روایات نیز این معنا استفاده می‌شود؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام نقل است که «در باره مردی که همسرش کنیز او را با دست افضا کرد، حکم نمود، کنیز را در فرضی که صحیح باشد، قیمت کنند و در حالی که افضا شده نیز قیمت کنند و غرامت بین صحیح و معیوب را پرداخت نماید و او را نگه دارد؛ چون این کنیز به درد مردان نمی‌خورد» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۵۲).[۲]

ارش در باب جنایات، به‌نظر مشهور مربوط به مواردی است که دیه مقدار ندارد و در این موارد گفته‌اند ارش نسبت تفاوت صحیح و معیوب شخص است، اگر قیمت می‌شد، لکن آقای «تبریزی» در این مورد فتوا داده است که: «حاکم شرع با نظر پزشک مورد وثوق، مقداری به تناسب جنایت [به عنوان دیه] محاسبه می‌کند و به‌نظر من فتوای مشهور مبنی بر دریافت تفاوت قیمت شخص، پس از فرض او به عنوان عبد تمام نیست» (تبریزی، ۱۴۲۵، ج ۱، مسأله ۱۱۷۴).[۳]

و اما از آنجا که «دیه» و «ارش» دو واژه‌اند، تفاوت معنایی آن دو چیست؟ به‌نظر می‌رسد هر دو به معنای آن چیزی است که به هدف جبران خسارت وارده اعطا می‌شود، لکن دیه در جایی استعمال می‌شود که مالی هم‌چون سیل به مجنی علیه یا اولیای او پرداخت شود و استعمال آن در جنایات سبک فرعی است، اما ارش در مواردی به‌کار می‌رود که آسیب جزئی و پرداخت سبک باشد؛ مثل

---

۱. «فیفرض الحرّ عبداً سلیماً من الجنایة، و ینظر کم قیمته حینئذٍ و یفرض عبداً فیه تلک الجنایة و ینظر قیمته و تنسب إحدی القیمتین إلی الأخری و یؤخذ له من الدیة بتلک النسبة».

۲. إنّ الصادق علیه السلام قال: «فی رجل افضت امرأته جاریته بیدها، فقضی آن یقوم الجاریة قیمة و هی صحیحة و قیمة و هی مفضاة فتغرمها ما بین الصحّة و العیب و أجبرها علی إمساکها؛ لأنّها لا تصلح للرجال».

۳. «یحسب الحاکم الشرعی مع مشورته أهل الاختصاص بالتداوی من الثقات، مقداراً مناسباً للجنایة، و أمّا ما علیه المشهور من أخذ التفاوت بعد فرض الشخص عبداً و تقویم ما نقص من قیمة العبد فهو غیر تامّ عندنا».

موردی که مبیع عیبی اندک دارد یا آسیبی جزئی به شخص رسانده که دیه مقدار ندارد.

حکومت

حکومت در لغت به معنای حکم‌دادن است[۱] (عمید، ۱۳۵۸) و مراد از آن در این بحث یا حکم حاکم است، در مواردی که آسیب‌دیدگی، دیه مقدار ندارد (که در این‌جا معادل ارش است)، یا آسیب وارده موجب نقص نشده است؛ چنان‌که گفته شده است: «برای هر جنایتی، ولو این‌که موجب نقص نشود،[۲] حکومت لازم است. [پس] مراد از حکومت در این صورت تفاوت کامل و ناقص نیست» (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۸).

یا امکان قصاص نیست و طرفین به دیه رضایت می‌دهند و یا به‌طور کلی حکم در موارد غیر قصاص است؛ خواه دیه مقدر داشته باشد، خواه نداشته باشد؛ چنان‌که در مقطوعه «ابی حمزه» می‌گوید: «... در مورد جائفه[۳] و آسیب‌هایی که به درون بدن می‌رسد و نیز آسیبی که استخوان به سبب آن جابجا شده (منقله)[۴] و نیز آسیبی که در سر به پرده مغز برسد (مأمومه)[۵] قصاص نیست، بلکه حکومت است».[۶]

مشاهده می‌شود که واژه حکومت در این روایت در مواردی استعمال شده است که دیه مقدر دارد و ظاهراً منظور آن است که می‌باید با حکم قضایی دعوا فیصله یابد و ممکن است همه روایاتی که در باب دیات وارد شده‌اند، بر حکم قضایی

---

۱. حکومت: «حکم‌دادن، فرمان‌دادن، فرمانروایی‌کردن».

۲. مانند قطع‌کردن انگشت زائد که به حسب خلقت غالب افراد موجب نقص نشده است، اما موجب رنج شده است.

۳. «جائفه» جراحتی است که با هر وسیله و از هر جهت به شکم یا سینه یا پشت یا پهلوی انسان وارد شود. دیه این جراحت دو سوم دیه کامل است (قانون مجازات اسلامی، ماده ۴۸۲، بند الف).

۴. «منقله» جراحتی است که درمان آن جز با جابجاکردن استخوان میسر نباشد، دیه این جراحت پانزده شتر است (همان، ماده ۴۸۰، بند ۷).

۵. «مأمومه» جراحتی است که به کیسه مغز برسد. دیه این جراحت ثلث دیه کامل یا ۳۳ شتر است (همان، بند ۸).

۶. «و فی الجائفة ما وقعت فی الجوف لیس لصاحبها قصاص إلّا الحکومة والمنقلة تنقل منها العظام و لیس فیها قصاص إلّا الحکومة و فی المأمومة ثلث الدیة لیس فیها قصاص إلّا الحکومة» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۲۹۴).

حمل نمود؛ چنان‌که در بسیاری از آن‌ها لفظ قضا وجود دارد.[۱]

پیشینه دیه

این پرسش مطرح است که آیا دیه پیش از اسلام و در زمان جاهلیت سابقه داشته است یا خیر و اگر سابقه داشته چقدر بوده است؟ و صد شتر چگونه و از چه زمان سنت نهاده شد؟

ظاهر پاره‌ای از روایات و نقل‌های تاریخی این است که پرداخت دیه به شتر در زمان جاهلیت سابقه داشته است؛ چنان‌که در «حاشیه سیره نبوی» آمده است: «نخستین کسی که شتر را به عنوان دیه پرداخت کرد، زید بن بکر بن هوازن بود» (ابن هشام، ۱۳۶۰، ج۱، ص ۱۶۳).

و نیز نقل شده است: اولین کسی که دیه را صد شتر قرار داد، «ابو سیاره» بود، چنان‌که «ابن قتیبه» می‌گوید: «اولین کسی که دیه را صد شتر قرار داد، ابو سیاره عدوانی بود و گفته شده اولین کس عبدالمطلب بود که قریش و دیگر عرب از او گرفتند و رسول الله ﷺ آن را در اسلام تثبیت نمود» (ابن قتیبه، ۱۳۹۴، ص ۵۵۲).[۲]

«یعقوبی» در باره سنت عبدالمطلب می‌گوید: «عبدالمطلب زنانی گرفت و فرزندانی برای او متولد شدند و چون پسرانش به ده نفر رسیدند، گفت: خدایا من کشتن یکی از ایشان را برای تو نذر کرده بودم و اکنون در میانشان قرعه می‌زنم، پس قرعه را به هر کدام که می‌خواهی بیانداز، قرعه زد و قرعه به‌نام عبدالله بن عبدالمطلب که او را بیش از همه فرزندان خود دوست می‌داشت، اصابت نمود... عبدالمطلب عبدالله را می‌برد تا قربانی کند. لکن چون قریش آن را شنیدند... گفتند: ای ابوالحارث، راستی اگر این کار را انجام دهی، در میان قوم سنت خواهد شد. گفت: من با پروردگار خود عهد کرده‌ام... بعضی از ایشان بدو گفتند: فدیه او را بده... سپس صد شتر آورد و میان آن‌ها و عبدالله قرعه زد و قرعه به‌نام شتران

---

۱. لازم است توجه دهیم در کتاب روایی وسائل الشیعة ذیل عنوان «الدیات» تقریباً ۴۴۰ روایت جمع آوری شده است که در ۸۱ روایت از واژه «قضی» و در چند مورد از واژه «امر» یا از ماده «حکم» استفاده شده است.

۲. «أوّل من سنّ الدیة، مائة من الإبل أبوسیّارة العدوانی... و یقال: إنّ أوّل من سنّ ذلک عبدالمطلب، فأخذت به قریش والعرب و أقرّه رسول الله ﷺ فی الإسلام».

درآمد. پس مردم صدا به تکبیر بلند کردند... آن‌گاه گفت: من دیگر بار قرعه می‌زنم، پس قرعه زد و به‌نام شتران افتاد... سپس در نوبت سوم قرعه زد و به‌نام شتران درآمد. پس آن‌ها را قربانی کرد... و دیه (آدمی) از شتر بر همان‌چه عبدالمطلب سنت نهاد، قرار گرفت» (یعقوبی، ۱۳۵۸، ج۱، ص ۳۲۸ ـ ۳۲۵).

داستان نذر عبدالمطلب را دیگران نیز با تفاوت نقل کرده‌اند.

«ابن هشام» می‌نویسد: «عبدالمطلب نذر کرده بود که اگر خداوند ده پسر به او بدهد، یکی (یا آخرین پسرش) را قربانی کعبه کند و چون فرزند دهم وی به‌دنیا آمد، قرعه زده شد و قرعه به‌نام عبدالله که آخرین فرزند وی بود، بیرون آمد و چون عبدالمطلب خواست به نذرش وفا کند، مردم مانع شدند و راه چاره‌ای ارائه شد که بین ده شتر که در آن زمان دیه یک انسان بود (ابن هشام، ۱۳۶۰، ج۱، ص ۱۶۳) و عبدالله قرعه زده شود، اگر قرعه بر شتر آمد، عبدالله از ذبح شدن نجات یابد و اگر قرعه به‌نام عبدالله بیرون آمد، ده شتر دیگر بر شتران بیافزایند و باز هم قرعه بزنند و به همین ترتیب ادامه دهند. این عمل تکرار شد و شتران ده تا ده تا افزایش یافت تا به صد شتر رسید و قرعه به‌نام شتران درآمد (همان، ص ۱۶۰ به بعد) و دو بار دیگر هم تکرار کردند و باز قرعه به‌نام شتران درآمد و ظاهراً از این‌جا بود که دیه انسان صد شتر قرار گرفت؛ یعنی معلوم شد که خالق انسان، جان او را برابر صد شتر دانسته است» (طبرسی، ۱۳۶۵، ج۲، ص ۳۰۶ به بعد).

اگر قصه مذکور را درست بدانیم، مطرح می‌شود که مگر جناب عبدالمطلب چه موقعیتی داشت که خداوند سنت او را در اسلام جاری ساخت؟ آیا او در مقام و مرتبه‌ای بود که از برخی مغیبات عالم مطلع باشد؟ یا خداوند خواسته است از این طریق به عبدالمطلب و از طریق او به مردم بفهماند که دیه یک انسان صد شتر است یا دیه فرزند گرامی او عبدالله، صد شتر است یا حکمی است که پیش از آن در دین حضرت ابراهیم و اسماعیل ـ وجود داشته و دو باره احیا شده است؟

اگر این قصه را نپذیریم، چون نقل آن از این طرق حجت نیست[1] و تنها ما

۱. و اشکالات دیگری نیز بر آن وارد است از جمله این‌که آیا نذر عبد المطلب به این ترتیب مشروعیت داشته است؟ با توجه به این‌که معتقدیم اجداد پیامبرﷺ موحد بوده‌اند.

باشیم و سنتی که جناب عبدالمطلب برقرار کردند و به دلیل روایات واردشده از طریق اهل بیت علیهم‌السلام قابل قبول است؛ چنان‌که در روایات از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد شده است که فرمود: «ای علی! عبدالمطلب در زمان جاهلیت (پیش از اسلام) پنج سنت نهاد که خداوند آن‌ها را در اسلام اجرا و انفاذ کرد... در قتل صد شتر قرار داد که خداوند آن را در اسلام جاری ساخت» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۵).[۱] و منظور از سن، عین است؛ یعنی آن جناب، صد شتر را تعیین کرد.

این احتمال وجود دارد که سنت آن جناب از باب کارشناسی باشد و او به عنوان یک کارشناس مسلط بر اوضاع و شرایط زمان خودش تشخیص داد که صد شتر را به عوض جان یک انسان کشته‌شده قرار دهد و خداوند این تعیین و سنت را در اسلام امضا کرد؛ چون آن را در آن شرایط مکفی می‌دانست و نیز می‌خواست وضعیت دیه را سامان دهد.

از برخی نقل‌ها به‌دست می‌آید که دیه معین نبوده و از ۵ شتر تا ۱۰۰۰ شتر نوسان داشته است و ظاهراً به حسب اصالت و موقعیت و پشتوانه اجتماعی افراد متفاوت بوده است؛ مثلاً اگر برده یا غیر اصیل بود، دیه‌اش ۵ شتر و اگر اصیل بود، ده شتر بوده است؛ چنان‌که صاحب «اغانی» می‌گوید: «دیه برده و هم‌پیمان ۵ شتر و دیه کسی که نژاد عربی خالص داشت، ۱۰ شتر بود» (شفیعی سروستانی و...، ۱۳۷۶، ص ۴۲).[۲]

«ابن هشام» در جایی که قضیه نذر عبدالمطلب را نقل کرده است، می‌گوید: «گفت: دیه در میان شما چه قدر است؟ گفتند ۱۰ شتر» (ابن هشام، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۶۳) و دیه پادشاهان ۱۰۰۰ شتر بوده است؛ چنان‌که در «بلوغ الارب» نقل شده است که گروهی گفتند: «اگر دیه پادشاهان دهید می‌پذیریم و اگر خودداری کنید می‌جنگیم، پس دیه پادشاهان را که هزار شتر بود، پرداختند» (همان، ص ۴۱).[۳]

---

۱. «یا علی! عبدالمطلب سنّ في الجاهليّة خمس سنن أجراها الله له في الإسلام... سنّ في القتل مائة من الإبل فأجری الله ذلک في الإسلام».

۲. «و کانت دیة المولی فیهم و هو الحلیف خمساً من الابل و دیة الصریح عشراً».

۳. «فان تدوه دیة الملوک نقبل و ان تأبوا نقتل، فودوه دیة الملوک، الف بعیر».

«دینوری» می‌گوید: «مردی از خوارج شبانه در کمین مسعود بن عمرو [بن سعید بن عاص] نشست و چون برای نماز صبح از خانه بیرون آمد، با کارد به او حمله کرد و او را کشت، ازدی‌ها جمع شدند و گفتند به خدا سوگند کسی غیر از تمیمی‌ها او را نکشته است و ما سالار بنی تمیم، احنف بن قیس را خواهیم کشت. احنف به قوم خود گفت: ازدی‌ها شما را متهم کرده‌اند که دوست ایشان را کشته‌اید... و چاره‌ای از پرداخت خون‌بهای او نیست و هزار ماده شتر فراهم آوردند و برای ازدی‌ها فرستادند و این مقدار خون‌بهای پادشاهان بود و ازدی‌ها خشنود شدند و از تعقیب موضوع دست برداشتند».[۱]

این نقل و برخی نقل‌های دیگر حاکی از آن است که هر کس زورش می‌رسید، بیش‌تر می‌گرفت؛ چنان‌که نقل شده است، «قبیله حارث بن عبدالله بن بکر برای کشته‌شده خودشان از دیگران دو دیه می‌گرفتند و هرگاه لازم می‌شد، دیه دهند یک دیه می‌دادند» (همان، ص ۴۲)[۲] و نیز نقل است که: «بنی نضیر خود را برتر از بنی قریظه می‌دانستند، هرگاه فردی از بنی قریظه فردی از بنی نضیر را می‌کشت، قصاص می‌شد و اگر به عکس اتفاق می‌افتاد، صد وسق خرما دیه می‌پرداخت».[۳]

و در تفسیر تبیان آمده است: «یهود در نزاعی که داشتند، پیامبرﷺ را به قضاوت در میان خود پذیرفتند. حضرت میان آنان قضاوت کرد و زمانی که می‌خواستند از محضر آن حضرت خارج شوند، بنی قریظه، بنی نضیر را نگه داشتند و گفتند: ای ابوالقاسم! اینها برادران ما هستند، هرگاه کسی از ما را بکشند، اجازه قصاص نمی‌دهند و به ما فقط ۷۰ وسق (تقریباً معادل ۱۲۶۰۰

---

۱. ترجمه *اخبار الطوال*، ص ۳۳۲. «فقال الاحنف لقومه – لابد من غرم عقله، فجمعوا الف ناقة و وجهوا بها الی الازد.. و کانت دیة الملوک فرضیت الازد و کفوا» (ابوحنفیه دینوری، *الاخبار الطوال*، ۱۳۷۱، ص ۲۸۷).

۲. «و کانوا یاخذون للمقتول منهم دیتین و یعطون غیرهم دیة واحدة اذا وجبت علیهم».

۳. «کان النضیر اشرف من قریظة فکان اذا قتل رجل من قریظة رجلاً من النضیر قتل به و اذا قتل رجل من النضیر رجلاً من قریظه فودی بمائة وسق من تمر» (ابو داود، سلیمان الاشعث السجستانی، *سنن ابی داوود*، ج ۴، ص ۱۶۸؛ ابراهیم شفیعی و دیگران، *قانون دیات و مقتضیات زمان*، ص ۴۴ و نیز بنگرید به: ابو محمد عبدالملک بن هشام، *السیرة النبویة*، ج ۱، ص ۵۵۶).

کیلو) خرما می‌دهند و اگر ما از آن‌ها کسی را بکشیم، قصاص می‌کنند و ۷۰ وسق خرما هم می‌گیرند و اگر دیه بگیرند، ۱۴۰ وسق خرما دریافت می‌کنند و این گونه است جراحت‌های ما که نصف جراحت‌های ایشان است» (طوسی، ۱۴۰۰ ق، ج ۳، ص ۵۲۶).[۱]

از این نقل استفاده می‌شود که از دید بنی نصیر هر یک از بنی قریظه نصف یک فرد از بنی نضیر ارزیابی می‌شد. ازاین‌رو، اگر بنی نضیر از بنی قریظه می‌کشت، بنی نضیر اجازه قصاص نمی‌دادند؛ چون فرد قرظی را کم‌تر می‌دانستند و اگر بنی قریظه از بنی نضیر می‌کشت، قصاص می‌کردند و فاضل را هم می‌گرفتند یا دو دیه دریافت می‌کردند.

«احمد ادریس» می‌گوید: «دیه در زمان جاهلیت از یک قبیله به قبیله دیگر فرق می‌کرد... مرد آزاد و شریف دیه‌اش متفاوت با مرد عادی بود، عرب خالص غیر از هم‌پیمان بود... و نیز مقدار دیه به نسبت جایگاه قبیله مجنی علیه در میان دیگر قبایل از حیث قدرت و ضعف متفاوت بود. دیه به‌طور عادی نزد قریش ده شتر بود، سپس این مقدار بعد از نذر عبدالمطلب، جد پیامبرﷺ افزایش یافت و به صد شتر رسید، اما دیه بزرگان و فرماندهان، گاه به ۱۰۰۰ شتر می‌رسید و دیه هم‌پیمان، نصف دیه کسی بود که از فرزندان قبیله بود و نسبش به آن می‌رسید» (احمد ادریس، ۱۹۸۶ م، ص ۶۲- ۶۱).[۲]

---

۱. «فلما ارادوا الانصراف تعلقت قریظة ببنی النضیر فقالوا: یا أبا قاسم هولا اخواننا بنوالنضیر اذا قتلوا منا قتیلاً لا یعطونا القود و یعطونا (أعطونا) سبعین وسقاً من تمر و أن قتلنا منهم قتیلاً اخذوا القود و معه سبعون وسقاً من تمر و إن اخذوا الدیة اخذوا منا مائة و اربعین وسقاً و کذلک جراحتنا علی انصاف جراحاتهم».

ارباب لغت گفته‌اند: الوسق هو ستّون صاعاً و در روایت هم آمده است: فقلت کم الوسق؟ قال: «ستّون صاعاً» (حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۶، ص ۱۱۹ و هر صاع، چهار مدّ و هر مدّ تقریباً ۷۵۰ گرم است. پس هر صاع سه کیلوگرم و هر وسق یا حمل بعیر، تقریباً معادل ۱۸۰ کیلوگرم و ۷۰ وسق تقریباً ۱۲۶۰۰ کیلوگرم است که اگر هر کیلو خرما را ۲۰۰۰ تومان حساب کنیم. مبلغ ۲۵۲۰۰۰۰۰ تومان به دست می‌آید.

۲. «و کانت الدیة لدی عرب الجاهلیة تختلف من عشیرة الی اخری... فالرجل الحر الشریف غیر الرجل الرضیع و الصریح غیر الحلیف... و کذلک کان یتأثیر مقدار الدیة بمکانة عشیرة المجنی علیه بین العشائر من قوة او ضعف و لقد کان مقدار الدیة العادیة لدی قریش عشرة من الابل، ثم ارتفع هذا العدو الی مائة من الابل بعد نذر عبدالمطلب جد رسول اللهﷺ أمادیة الامرا و العظماء فقد کانت تصل الی الف بعیر و دیة الحلیف کانت علی النصف من دیة الصریح ای النسیب من أبناء العشیرة».

موضوعیت‌داشتن شتر

در باره قالب دیه یا همان شتر، پرسش‌های دیگری مطرح می‌باشد از جمله این‌که آیا شتر موضوعیت داشته است و چرا صد شتر؟

بسیار بعید به‌نظر می‌رسد قانون‌گذاری که می‌خواسته است برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها نظر بدهد،[۱] در تعیین دیه انسان برای شتر موضوعیت قائل شده باشد؛ چون در برخی مناطق دنیا، در همان زمان نیز شتر موجودی شناخته شده نبود و در برخی مناطق که در آن زمان شتر فراوانی وجود داشت، مانند عربستان، در این زمان موقعیتش را از دست داده است، پس چرا شتر عنوان شده است؟

پاسخ اجمالی این است که شارع متعارف را امضا کرد و پرداخت دیه به شتر، معروف و از متعارف بود و از سوی دیگر می‌خواسته است دیه یک انسان را عینی کند و شتر را بهترین طریق دید.

بنابراین، ظاهراً شتر در نظر شارع موضوعیت نداشته است؛ گرچه ظاهر روایات مختلف است؛ مثلاً در روایت جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام می‌گوید: «دیه صد شتر است» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۳).[۲]

و نیز «محمد بن مسلم» و «زراره» و غیر آن دو از یکی از دو امام صادق یا باقر نقل کرده است که فرمود: «دیه صد شتر است و در آن دینار و درهم و غیر آن دو، چیز دیگری نیست» (همان).[۳]

ظاهر این دسته روایات این است که چیزی جز شتر اعتبار ندارد؛ یعنی پذیرفته نیست، حال آن‌که در چند دسته دیگر از روایات، تعابیر به‌گونه‌ای است که شتر در کنار دینار و درهم قرار گرفته است؛ مثل روایت «یونس» از برخی

---

۱. ادله بسیاری وجود دارد دال بر این که اسلام برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها آمده است از جمله آیه:
﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ﴾ (مائدة، (۵): ۳
و آیه ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلاَّ کَافَّةً لِلنَّاسِ﴾، سبأ، (۳۴): ۲۸).

۲. «الدیة مأئة من الابل».

۳. محمد بن مسلم و زراره و غیرهما، عن احدهما علیه السلام فی الدیة قال: «هی مائة من الابل و لیس فیها دنانیر و لا دراهم و لاغیر ذلک».

اصحاب، از امام صادق علیه السلام که فرمود: «دیه ده هزار درهم[۱] یا هزار دینار[۲] یا صد شتر است» (همان)[۳] و در خبر دیگری از ابی بصیر در کنار شتر و طلا و نقره، گاو و گوسفند نیز معتبر دانسته شده است؛ چنان‌که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره دیه پرسیدم، فرمود: «دیه مسلمان ده هزار از نقره و هزار مثقال از طلا و هزار گوسفند بر دندان‌هایشان در سه سال و صد شتر بر دندان‌هایشان و دویست گاو است» (همان، ص ۱۴۲).[۴]

و در روایتی دیگر، چهار عنوان ذکر شده است و معادل بعیر و ناب، از شتران را به درهم و دینار و گوسفند بیان کرده است؛ چنان‌که عبدالله بن سنان می‌گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرمود: «دیه صد شتر است و قیمت هر شتر از درهم ۱۲۰ درهم یا ده دینار است و قیمت هر ناب[۵] از شتر ۲۰ گوسفند است» (همان).[۶]

---

۱. «درهم یا درم مقیاسی برای وزن و مقیاسی برای پول، مأخوذ از دراخمه... واحد سیمین پول از طلوع اسلام ... درهم‌های اولیه مسلمانان تقلیدی از سکه‌های یزدگرد سوم، هرمز چهارم و مخصوصاً خسرو پرویز بود... وزن درهم اسلامی به سبک ساسانی حدود ۳/۹۸ گرم بوده است. بعد از اصلاحات عبدالملک [بن مروان ۸۹-۲۹ ق] تا اواسط قرن سوم هجری، وزن درهم ۲/۹۷ گرم (هفت دهم مثقال) بوده است ... نرخ مبادله دینار و درهم برحسب زمان و مکان سخت متغیر بوده است؛ چنان‌که در زمان [پیامبر اسلام حضرت] محمد صلی الله علیه و آله هر ۱۰ (یا ۱۲) درهم معادل یک دینار بوده، ولی بعدها به ۱۵، ۲۰، ۳۰ و حتی ۵۰ درهم به دینار تنزل یافته» (غلامحسین مصاحب، *دایرة المعارف فارسی*، ج ۱، ص ۹۷۴).

۲. «دینار، واحد زرین پول در اوایل اسلام، مأخوذ از دناریوس (عربها پیش از اسلام با این کلمه و با سکه‌های طلای رومی آشنایی داشته‌اند. نخستین نوع دینار اسلامی (بدون تاریخ) را از حدود سال ۷۲ هجری قمری داشته‌اند... پس از اصلاحات پولی عبدالملک بن مروان، طراز دینار به کلی تغییر کرد و ... وزن آن‌که پیش‌تر ظاهراً مطابق وزن سولیدوس روم شرقی (یعنی قریب ۴/۵۵ گرم) بود، به ۴/۲۵ گرم تقلیل یافت... عیار دینارهای دوره اموری بعد از اصلاحات عبدالملک [بن مروان ۲۶-۸۶ ق] با بین ۹۶ درصد و ۹۸ درصد بود و این میزان در دوره عباسیان نیز کمابیش محفوظ ماند» (همان، ص ۱۰۲۸).

۳. یونس عن بعض أصحابنا عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال: «الدیة عشرة الاف درهم، أو الف دینار، أو مائة من الابل».

۴. عن ابی بصیر فی حدیث قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الدیة فقال: «دیة المسلم عشرة آلاف من الفضة و الف مثقال من الذهب و الف من الشاة علی أسنانها اثلاثاً و من الابل مائة علی أسنانها و من البقر مائتان».

۵. ناب ماده شتر سالخورده را گویند.

۶. **«ان الدیة مائة من الابل و قیمة کل بعیر من الورق مائة و عشرون درهما اوعشرة دنانیر و من الغنم قیمة کل ناب من الابل عشرون شاة».**

در روایت دیگری عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق‌علیه‌السلام شنیدم که فرمود: «دیه دوازده هزار درهم یا هزار دینار یا صد شتر است. اگر در سرزمینی بود که در آن دینار رواج دارد، هزار دینار و اگر در سرزمینی بود که در آن شتر است، صد شتر و اگر در سرزمینی است که در آن درهم است، به همان حساب دوازده هزار درهم است» (همان، ص ۱۴۴).[۱]

در این روایت سه عنوان ذکر شده است: اول درهم، بعد دینار و سپس صد شتر، گویی که درهم اصلی است، ولی به روشنی پیدا است که هیچ‌کدام اصلی نیستند و مالی رایج در هر منطقه مراد است، لکن به اندازه ارزش دیگر اموال در سایر مناطق.

از روایت صحیحه «ابن عتیبه» برمی‌آید که شتر هیچ خصوصیتی نداشته است و زمانی که ورق (نقره)[۲] رایج شد، امام علی‌علیه‌السلام دیه را برحسب آن محاسبه می‌کرد. لذا پس از آن شتر و گاو و گوسفند و طلا و حله در کنار نقره قرار گرفت و البته اعلام شد که هر کدام برای کسانی دیه باشد که آن را دارند.

ابن عتیبه می‌گوید: «به امام باقرعلیه‌السلام عرض کردم پیش از این دیه از شتر و گاو و گوسفند دریافت می‌شد؟ [و چرا اکنون به درهم نقره‌ای پرداخت می‌شود؟] امام‌علیه‌السلام فرمود: آن قضیه مربوط به بیابان‌گردان پیش از اسلام بود و زمانی که اسلام ظهور کرد و درهم در میان مردم فراوان شد، حضرت امیرعلیه‌السلام آن را بر درهم توزیع کردند. حکم می‌گوید: عرض کردم، اگر امروز کسی بیابان‌گرد باشد، از او چه مالی دریافت شود، شتر یا درهم؟ حضرت فرمودند: شتر در این زمان [برای آن‌ها] مثل درهم، بلکه بهتر از درهم است، [چون برای پرداخت آن راحت‌ترند، اما] آن‌ها در [گذشته] در دیه [قتل] خطایی، صد شتر (بعیر) دریافت می‌کردند که هر شتر صد درهم محاسبه می‌شد [ارزش داشت] که می‌شد ده هزار درهم. عرض کردم منظور از «اسنان المائة

۱. عبدالله بن سنان قال: سمعت ابا عبدالله‌علیه‌السلام یقول: «فالدیة اثنا عشر الفاً او الف دینار او مائة من الابل و ان کان فی ارض فیها الدنانیر فألف دینار و ان کان فی ارض فیها الابل فمائة من الابل و ان کان فی ارض فیها الدراهم فدراهم بحساب ذلک اثنا عشر الفاً».

۲. ابن اثیر می‌گوید: «الورق بکسر الراء: الفضة» (ابن اثیر، *النهایة*، ج ۵، ص ۱۷۵).

بعیر» چیست؟ فرمود: شتران نری که بر همه آنان دو سال گذشته باشد» (همان، ص ۱۴۸)؛[1] البته حله مستند قابل قبولی ندارد؛ گرچه در لسان فقیهان مشهور شده است؛[2] چنان‌که «عبدالرحمن بن الحجاج» می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره کلام «ابن ابی لیلی» پرسیدم که در باره دیه و مقدار آن می‌گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله بر اهل یمن دویست حله قرار داد (همان، ص ۱۴۲).[3] فرمود: امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرمود: دیه هزار دینار است و قیمت هر دینار ده درهم است [پس] ده هزار درهم برای شهرنشینان و برای بیابان‌گردان ۱۰۰ شتر و برای اهل عراق صد گاو یا هزار گوسفند است (همان)[4] و از حله ذکری به‌میان نیاورد، حال یا به دلیل این‌که حله نیز خصوصیتی نداشت است یا به دلیل این‌که قیمت برابری آن بسیار کاهش یافته بود که می‌باید بفرماید اکنون چهارصد حله است و چون شبهه‌انگیز می‌شده، سکوت کرده است.

تعداد شتر

از آیه فوق الذکر[5] استفاده شد که شارع در تقدیر غرامت نیز از معروف و متعارف پیروی کرده است؛ چون آن را وافی به مقصود می‌دید؛ به این معنا که اگر مبلغ مورد نظرش را در قالب ۱۲۰ یا ۸۰ شتر می‌دید، آن را ذکر می‌کرد، اما صد شتر را امضا کرد تا از دریچه آن ارزش مورد نظرش را بیان کند، ولی با توجه به

---

۱. عن ابی جعفر علیه السلام فی حدیث قال: قلت له: ان الدیات انما کانت تؤخذ قبل الیوم من الابل و البقر و الغنم، قال: فقال: «انما کان ذلک فی البوادی قبل الاسلام. فلما ظهر الاسلام و کثرت الورق فی الناس قسمها امیرالمؤمنین علیه السلام علی الورق، [قال الحکم: قلت: أرأیت من کان الیوم اهل البوادی، ما الذی یؤخذ منه فی الدیة الیوم؟ ابل او ورق؟ فقال لی:] الابل الیوم مثل الورق بل‌های افضل من الورق فی الدیة إنهم کانوا یأخذون منهم فی دیة الخطأ مائة من الابل یحسب لکل بعیر مائة درهم فذلک عشرة الآف، [قلت له: فما اسنان المائة بعیر؟ فقال:] ما حال علیه الحول ذکران کلّها».

۲. شاید از آن رو که فقیهان استنباط‌شان این بوده است که مال رایج در هر منطقه، مورد نظر شارع بوده است.

۳. «و علی اهل الحلل مائتی الحلة».

۴. قال عبدالرحمن بن الحجاج: فسألت ابا عبدالله علیه السلام عما روی ابن ابی لیلی فقال: «کان علی یقول: الدیة ألف دینار و قیمة الدینار عشرة دراهم و عشرة آلاف لاهل الامصار و علی اهل البوادی مائة من الابل و لاهل السواد مائة بقرة او الف شاة».

۵. ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ (بقرة (۲): ۱۷۸).

متغیربودن قیمت صد شتر، چند معادل دیگر هم برای آن ذکر کرد تا قیمتی را نشان دهد که با آن، همه خسارات جبران می‌شد.

از این‌که در برخی روایات هر شتر را ده دینار و هر دینار را ده درهم (همان)[۱] و در برخی ۱۲ درهم محاسبه کرده‌اند و در برخی یک شتر را معادل ده گوسفند و در برخی معادل بیست گوسفند (همان)[۲] دانسته‌اند، استفاده می‌شود که قیمت شتر متغیر و در نتیجه قیمت برابری آن با گاو یا گوسفند یا طلا یا نقره در همه زمان‌ها یک‌سان نبوده است و ازاین‌رو، معادل آن به قیمت ثابت از طلا یا نقره یا گوسفند مختلف می‌شود. این تغییر از آن زمان تا کنون ادامه داشته است.

«امام بغوی» از «عمرو بن شعیب»، از پدرش، از جدش نقل می‌کند که گفت: «قیمت دیه در زمان رسول خدا ﷺ ۸۰۰ دینار یا هشت هزار درهم بود و دیه اهل کتاب در آن روز نصف دیه مسلمان بود تا زمان «عمر» فرا رسید و او در سخنرانیش اعلام کرد که شتر گران شده و قیمت آن را برای دارندگان دینار هزار دینار و برای دارندگان درهم ۱۲۰۰۰ درهم و برای گاوداران دویست گاو و برای گوسفندداران دو هزار گوسفند و برای صاحبان حله ۲۰۰ حله اعلام نمود» (مرعشی شوشتری، ۱۳۷۶، ص ۱۵۳).[۳]

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در زمان ما نیز شتر موقعیت خودش را از دست داده است و ارزش کم‌تری نسبت به آن زمان دارد و ممکن است زمانی فرا برسد که هر شتر یک دینار ارزش داشته باشد یا آنقدر شتر کم شود که یک نفر آن معادل ۱۰۰۰ دینار طلا باشد.

گاو و گوسفند نیز همین وضعیت را دارند. درهم و دینار نیز که سکه رایج نیستند، گرچه وزن آن‌ها باقی است. بنابراین، شکی نیست که این موضوع متغیر

---

۱. «و الف من الشاة علی اسنانها اثلاثاً و من الابل مائة علی اسنانها».

۲. «من الغنم قیمة کل ناب من الابل عشرون شاة».

۳. «کانت قیمة الدیة علی عهد رسول الله ﷺ ثمانی مائة دیناراً أو ثمانیة آلاف درهم و دیة أهل الکتاب یومئذ النصف من دیة المسلمین، قال فکان کذلک حتی استخلف عمر فقام خطیبا فقال: ان الابل قد غلت ففرضها عمر علی اهل الذهب، الف دینار وعلی اهل الورق، اثنی عشر الفاً و علی اهل البقر، مائتی بقرة و علی اهل الشاة، الفی و علی اهل الحلل، مائتی حلة».

است و به‌طور کلی نگاه شارع به موضوعات متغیر در هر زمینه‌ای، نگاه مادامی و موسمی و مشروط به بقای موضوع با همه قیود و خصوصیات آن است. اگر موضوع یا قیدی از آن در حکم شارع تأثیر داشته باشد، با تغییر موضوع یا قید آن، حکم شارع موضوعش را از دست می‌دهد و متزلزل می‌شود.

در این بحث، اگر صد شتر با قید ارزشمندی و اعتباری که در آن زمان داشته خسارت انسان باشد، اکنون با فقدان قید، شئ منظور الیه شارع نیست و نمی‌تواند دیه باشد؛ چون احتمال دارد همین قید، بخشی از خسارات را جبران کند و اکنون که قید نیست، بخشی از خسارات جبران نمی‌شود و ما یقین نداریم که با اعطای صد شتر تکلیف خود را ادا کرده باشیم.

ممکن است گفته شود شارع که نگفته است صد شتر در موقعیت زمان خودش و آن را مطلق گذاشته است. می‌گوییم ذکر همه قیود بر گوینده لازم نیست، قید شتر در آن موقعیت بدیهی و مفروغ عنه بوده است؛ زیرا کسی به ذهنش خطور نمی‌کرده است که روزی فرا برسد که شتر ارزش خودش را از دست بدهد تا بپرسد منظور شما صد شتر با همین ارزش است و پاسخ بشنود، البته با همین ارزش.

خلاصه آن‌که شارع می‌خواسته است، دیه یک انسان را متجسد و متبلور و عینی کند و نزدیک‌ترین و مأنوس‌ترین مالی را که در آن زمان در اختیار مخاطبان خود می‌دید، همین شتر بود و آن را در قالب صد شتر دید و بعد به جهت تسهیل امر، معادل صد شتر را در قالب گاو، گوسفند، دینار، درهم و حله بیان کرد و قیمت این‌ها به تعداد مذکور در روایات در آن زمان مساوی بوده است.

بر این اساس، التزام به ادله، مستلزم پرداخت غرامت به ارزش مورد نظر شارع است، از هر کدام که میسر باشد، در حالی که قیمت برابر دارند، اما اگر قیمت نابرابر شد، وجهی برای جمود بر تعداد و تخییر باقی نمی‌ماند و باید غرامت اعلام یا حکم‌شده از طرف حاکم یا قاضی شرع را بپردازد.

ارزش مالی صد شتر

نکته‌ای که باید به آن توجه شود، این است که قیمت صد شتر با اوصافی که

گفته شد و در زمانی مراد است که شتر، آن موقعیت ویژه را داشت که هم وسیله سواری و حمل و نقل و شخم‌زدن بود و هم منبعی برای درآمد و تولید ثروت و هم از گوشت و شیر و کرک و پوست آن استفاده می‌شد و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، شاید بتوان آن را از جهاتی با سواری تاکسی در این زمان مقایسه کرد والا شتر در این زمان چون حداقل برخی از کارآمدی‌هایش را از دست داده است، قیمتش نسبت به آن روزگار کم‌تر شده است؛ چون رغبت به آن کم‌تر از گذشته است و با این حساب می‌توان گفت: قیمتی که امروزه برای صد شتر به عنوان دیه پرداخت می‌شود، قدرت مالی صد شتر در زمان شارع را ندارد و اگر این گونه باشد که قطعاً هست، آیا باز هم می‌توان بر قیمت صد شتر در این زمان به عنوان دیه پافشاری کرد؟

«مرعشی» می‌گوید «صد شتر در زمان شارع عدالت بوده، اما امروزه ممکن است صد شتر عدالت نباشد» (همان).

حکم دیه

در باره حکم شارع به صد شتر در قتل خطایی مباحثی قابل طرح است از جمله دائمی یا موقت‌بودن آن که این رساله به‌منظور آن ساماندهی شده است، لکن چون بحث امضایی یا تأسیسی‌بودن و جبرانی یا جزایی‌بودن آن نیز به موضوع اصلی بحث مربوط هستند، به آن‌ها نیز می‌پردازیم.

امضایی یا تأسیسی‌بودن دیه

از آیه شریفه:

﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به خطا بکشد و هر کسی مؤمنی را به خطا بکشد، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند، مگر این‌که خانواده مقتول گذشت کنند.

(با قطع نظر از روایات)، می‌توان استفاده کرد که حکم به دیه، امضایی است؛ چون اگر دیه پیش از اسلام سابقه نداشت و معهود ذهنی نبود، این گونه بیان نمی‌شد و البته تفسیر و تفصیل آن به عهده پیامبرﷺ گذاشته شده است.

به هر حال، روایاتی وجود دارد که از آن‌ها نیز استفاده می‌شود دیه‌ای که در قالب صد شتر در زمان جاهلیت توسط عبدالمطلب سنت (نهاده) شد و ظاهراً در همه قبایل یا فقط در قریش و در حق همگان، حتی زنان و بردگان، معمول بوده است، خداوند آن را امضا و در اسلام نیز جاری ساخت؛ چنان‌که امام صادقؑ از پدران بزرگوارش نقل می‌کند که پیامبرﷺ در وصیتی به علیؑ فرمود: «ای علی! عبدالمطلب در زمان جاهلیت پنج سنت نهاد که خداوند آن را برای او در اسلام جاری ساخت - تا آنجا که فرمود: - در قتل، صد شتر سنت نهاد و خداوند آن را در اسلام نیز جاری ساخت» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹ب، ص ۱۴۵)[۱] و نیز در صحیحه «عبدالرحمان بن حجاج» که گفت از «ابن ابی لیلی» شیندم گفت: «دیه در زمان جاهلیت صد شتر بود که پیامبرﷺ آن را امضا کردند» (همان، ص ۱۴۲)[۲] و روشن است که پیامبرﷺ هم جز با تأیید خدا[۳] آن را امضا و تثبیت نکرده است؛[۴] چنان‌که در روایت قبل فرمود: «خداوند آن را در اسلام نیز جاری ساخت». از مثل این روایات بر می‌آید که پیامبرﷺ آنچه را در زمان جاهلیت معمول شده بود، امضا کردند و از روایات دیگر نیز به‌دست نمی‌آید که صد شتر، امضای سنتی در زمان جاهلیت نباشد؛ مانند خبر ابوبصیر که می‌گوید: «از امام صادقؑ درباره دیه پرسشی کردم، فرمود: دیه مسلمان ده هزار [درهم] نقره است... و از شتر، صد شتر می‌باشد» (همان، ص ۱۲۴).[۵]

---

۱. «یا علی! إن عبدالمطلب سنّ فی الجاهلیة خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام [الی أن قال] و سن فی القتل مائة من الابل فاجری الله ذلك فی الاسلام».

۲. «کانت الدیة فی الجاهلیة مائة من الابل فاقرّها رسول اللهﷺ».

۳. البته تأیید خداوند در جریان تثبیت شرایع اسلام، گاه متأخر از ابراز نظر پیامبرﷺ بوده است؛ چنان‌که از قضیه ظهار در سوره مجادله، آیه ۱ و ۲ این گونه بر می‌آید.

۴. چون پیامبرﷺ از پیش خود سخن نمی‌گوید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ (نجم (۵۳): ۳).

۵. «دیة المسلم عشرة آلاف من الفضة... و من الابل... مائة علی اسنانها».

و عبدالله بن سنان که می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می‌فرمود: «دیه صد شتر است» (همان).[۱]

و جمیل که می‌گوید امام صادق علیه السلام فرمود: «دیه صد شتر است» (همان، ص ۱۴۳).[۲]

و محمد بن مسلم و زراره و غیر این دو که می‌گویند: امام صادق علیه السلام با امام باقر علیه السلام در باره دیه فرمود: «دیه صد شتر است» (همان).[۳]

ویژگی‌های احکام امضایی

احکام امضایی، امضای سنت‌ها و سیره‌هایی هستند که در عمل و رفتار اکثریت مردم زمان حضور معصوم استقرار داشته و متعارف یا معروف بوده‌اند و مسلم است که شارع سنت عبدالمطلب را امضا کرده است. در باره این دسته احکام، پرسش‌هایی مطرح می‌شوند، از جمله این‌که آیا شارع در امضای سنت صد شتر جهاتی را ملاحظه کرده است یا خیر؟

این پرسش از آنجا بر می‌خیزد که ممکن است گفته شود شارع هیچ ملاحظه‌ای نداشته و مقدار تعیین‌شده، وضع و حکمی تعبدی است؟

می‌گوییم بسیار بعید است که شارع حکیم، در امضای این وضع ملاحظه‌ای نداشته است و بدون جهت و تعبداً صد شتر را تعیین کرده باشد؛ چراکه اگر جهاتی را ملاحظه نمی‌کرد، برای جنین، دیه قرار نمی‌داد و یا دیه زن را نصف مرد قرار نمی‌داد و... . پس شارع ملاحظاتی داشته است و از برخی روایات استفاده می‌شود که جعل‌های شرعی غیر عبادی به‌طور کلی ناظر به جهاتی عقلایی بوده‌اند؛ چنان‌که در تقسیم غنائم برای پیاده یک سهم و برای سواره دو سهم قرار داده است و جهت آن روشن است که سهم دوم برای اسب است.

هم‌چنین شارع در ارث برای مرد دو سهم و برای زن یک سهم قرار داده و

---

۱. «ان الدیة مائة الابل...».

۲. «الدیة مائة من الابل...».

۳. «هی مائة من الابل...».

اتفاقاً خود نیز ملاحظات خودش را در این جعل بیان کرده است؛ چنان‌که «هشام بن سالم» می‌گوید: «عبدالکریم بن ابی العوجا، به محمد بن علی بن نعمان (مؤمن طاق) گفت: چرا سهم زن ضعیف یک است و سهم مرد قوی و دارا، دو؟ می‌گوید: این سؤال را نزد امام صادق‌علیه‌السلام مطرح کردم، آن حضرت فرمود: چون بر زن عاقله نفقه و جهاد نیست و چیزهای دیگری نیز ذکر کردند، ولی بر مرد، این‌ها هست. به این جهت برای مرد دو سهم و برای زن یک سهم قرار داده شده» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۷۱).[۱]

از این روایت به خوبی استفاده می‌شود که وقتی پای تقسیم و صرف مال به‌میان می‌آید، بحث هزینه و فایده مطرح است، کسی که هزینه‌های بیش‌تری را متقبل می‌شود، بیش‌تر دریافت می‌کند و نیز استفاده می‌شود که ارث خصوصیت ندارد و می‌دانیم که باب دیه و ارث از جهاتی متقارب هستند (شفیعی سروستانی و...، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴).[۲] پس به‌طور کلی می‌توان گفت جعل‌های شرعی گزاف و بدون جهت نیستند، گاه به این جهات تصریح شده و گاه نشده است و موضوع بحث ما یعنی امضای صد شتر به عنوان دیه از این قاعده مستثنا نیست، اما شارع مقدس در این وضع و تعیین، چه جهاتی را در نظر داشته است؟ دقیقاً نمی‌دانیم، ولی با طرح چند پرسش سعی می‌کنیم جهات مورد نظر را شناسایی کنیم.

۱. آیا در امضای سیره، ملاک (مصلحت و مفسده یا حسن و قبح) ملاحظه شده است یا خیر؟ بنا بر مبنای عدلیه که احکام شرع را تابع ملاک می‌داند، امضای سیره نمی‌تواند بدون ملاک باشد و شارع (معتبر) با ملاحظه محسن و مصلحت ذاتی سیره و عدم تزاحم آن با دیگر مصالح مورد نظر او یا مصلحت عرضی آن در مجموع شرایط دربرگیرنده مکانی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی خاصی که سیره در آن جریان داشت، آن را امضا کرده است و در این صورت، سیره مقید است و روشن است که سیره مقید به شرایط، خارج از آن شرایط

۱. ما بال المرأة الضعیفة لها سهم واحد و الرجال القوی الموسر سهمان ؟ قال فذکرت ذلک لابی عبدالله‌علیه‌السلام فقال: «أن لیس لها عاقلة و لا نفقة و لا جهاد و عدّ اشیا غیر هذا و هذا علی الرجال فلذلک جعل له سهمان و لها سهم».

۲. چنان‌که برخی گفته‌اند: «دلیل دیگر این نظر [نصف‌بودن دیه زنان] این است که چون زنان در [باب] شهادت و میراث، نصف مردان به حساب آمده‌اند، به همین ترتیب، در دیه نیز [نصف مردان خواهند بود]».

حجت نیست؛ چون معلوم است که خارج از آن شرایط، ملاک امضا را ندارد، مگر این‌که در شرایط جدید، مصلحت دیگری به‌جای مصلحت پیشین باز هم مقتضی بقای همان سیره باشد یا مصلحت ذاتی سیره، مقتضی استمرار آن به شکلی دیگر باشد.

۲. آیا امضای سیره (هر سیره‌ای) پیوسته به‌طور مطلق و فارغ از شرایط زمان و مکان انجام شده یا امضای هر سیره‌ای منوط به شرایطی است که سیره در آن شرایط جریان داشته یا مختلف است و برخی مطلق و برخی مقید به شرایط امضا شده است؟

از پاسخ به پرسش قبل، پاسخ این پرسش هم روشن می‌شود که گاه مطلق است، اگر ملاک در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته باشد و گاه مقید است، اگر ملاک، منوط به شرایط زمانی و مکانی وجود داشته باشد. بنابراین، از دو فرض نخست نمی‌توان دفاع نمود و نظر صحیح فرض سوم است. پس اگر کشف شود که سیره‌ای به‌طور مطلق (از حیث شرایط زمان و مکان) امضا شده (به هر دلیل که این گونه امضا شده باشد) آن سیره پیوسته حجت است؛ خواه شرایط پیرامونی و دربرگیرنده سیره همان شرایط زمان امضا باشد یا غیر آن و اگر معلوم شد به‌طور مقید امضا شده، حجیت آن مقید به بقای شرایط زمان و مکان است.

در صورت شک، اگر سیره به دلیل لفظی امضا شده باشد، آیا به اطلاق دلیل امضای سیره رجوع کنیم و بگوییم سیره برای همیشه امضا شده است؟

یا بگوییم امضای هر سیره‌ای به حکم عقل، مقید به شرایط زمانی و مکانی همان سیره است؛ یعنی سیره به شرط بقای شرایط امضا شده است.

بازگشت این نظریه به این معنا است که حکم بر موضوع در مجموعه شرایط زمانی و مکانی خودش استوار شده است. پس اگر شرایط متحول و دگرگون شد، قهراً سیره، مقید به بقای شرایط دگرگون شده، در شرایط جدید حجت نیست و اگر سیره به سکوت یا فعل معصوم امضا شده باشد، در این صورت نیز چون دلیل امضا، دلیل لُبی است و اطلاق ندارد که در غیر آن شرایط به اطلاق آن تمسک شود، قدر متیقن حجت‌بودن سیره، حجیت به شرط بقای شرایط است.

برای سیره‌های مستقر در زمان شارع از یک جهت دیگر نیز اطلاق و تقیید تصور می‌شود و آن این است که آیا شارع سیره را همان‌گونه که رواج داشته، امضا کرده است یا قیدی به آن زده است؟

به‌نظر می‌رسد بیش‌تر سیره‌ها، آن‌گونه که رواج داشته‌اند، امضا نشده باشند و با قیود و شرایطی امضا شده‌اند؛ چنان‌که ظاهراً صد شتر در جاهلیت، دیه انسان آزاد بوده است؛ خواه زن باشد یا مرد[1] و دیه انسان بالغ بوده است، نه اطفال، ولی اسلام بین زن و مرد فرق گذاشت و افراد نابالغ و جنین روح‌دمیده‌شده را نیز به مرد و زن ملحق کرد.

به هر حال، از مجموع روایات - که فتوای مشهور نیز حکایت‌گر آن است - به‌دست می‌آید که شارع در آن شرایط این گونه دید که سنت عبدالمطلب را امضا کند و دیه مرد را صد شتر قرار دهد و دیه زن را نصف مرد[2] و فرقی میان بالغ و نابالغ نگذاشت و بین دیه مسلمان و غیر مسلمان نیز تفاوت قائل شد و نصف‌بودن دیه زن را در سیستم ده دهی از یک سوم (ثلث)[3] به بعد لحاظ کرد و تعیین خسارت‌هایی را معین نکرد و به‌نظر حاکم قرار داد و در تقویم خسارات به نظر کارشناسی و قیمت انسان در بازار برده‌فروشان رجوع کرد که در آن زمان جریان داشت و در خطای محض، پای عاقله را به‌میان کشانید و برای دیه چند سطح قرار داد. دیه در قتل عمد با اوصافی که قیمت آن بیش‌تر از دیه در قتل خطا و شبه عمد است و دیه عمد و غیر عمد را در ماه‌های حرام تغلیظ کرد و آن را یک سوم بیش‌تر قرار داد و... .

این‌ها اجزا و شرایط و مقتضیات تشریع مبتنی بر امضای سنت دیه از دید شارع است و نمی‌توان جزئی از این نظام را جدا کرد و بدون ارتباط با کل نظام دیه در شرایط زمانی خودش مورد پرسش قرار داد و مثلاً گفت چرا دیه زن نصف

---

۱. چنان‌که در این روایت که پیش‌تر هم ذکر شد، آمده است: «ان عبدالمطلب سن فی الجاهلیة خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام [الی ان قال] و سن فی القتل مائة من الابل فاجری الله ذلک فی الاسلام» (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۱۴۵).

۲. عبدالله بن مسکان عن ابی عبدالله علیه‌السلام فی حدیث قال: «دیة المرأة نصف دیة الرجل» (همان، ص ۱۵۱).

۳. قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «عقل المرأة مثل الرجل حتی یبلغ الثلث من دیتها» (ابن قدامه، *المغنی*، ج ۹، ص ۵۳۳).

مرد است؟

چون جواب روشن است که نصف‌بودن دیه زن نسبت به مرد؛ چنان‌که خواهد آمد، در آن نظام و آن شرایط زمانی بوده است و معلوم نیست که نظر شارع در شرایطی دیگر همان باشد؛ چراکه شاید در شرایطی دیگر آن نظام اصلاً جواب ندهد و لازم باشد نظام دیگری طراحی شود! و پاسخ این اشکال که مگر حلال و حرام پیامبرﷺ همیشگی نیست، هم‌چنین روشن است؛ چرا که حلال و حرام‌ها با فرض بقای موضوع باقی است. شارع این گونه نگاه نکرده است که اگر شرایط اجتماعی مؤثر در حلال و حرام‌های او تغییر کند، باز هم حلال و حرام‌ها به حال خود باقی باشند.

مثل این‌که شما بگویید در شرایط امروز دنیا که ابزار و تجهیزات جنگی کاملاً متفاوت با زمان شارع است، باز هم برای اعداد قوه و ارهاب دشمن، اسبان چنین و چنان فراهم شوند! یا اکنون که برده‌داری منسوخ شده است، باز هم برای تعیین ارش، انسان را قیمت‌گذاری کنیم!!!

توجه به این نکته نیز لازم است که جزئیات و تفاصیل دیات از روایات وارده استنباط شده‌اند و روایات، اخبار واحدی هستند که بخشی از آن‌ها به‌دست ما نرسیده و بخشی که به‌دست ما رسیده است، بیش‌ترشان قابل خدشه‌اند و دلالات متفاوت و متعارض دارند و احتمال وضع و دس و تقیه نیز در آن‌ها می‌رود. بنابراین، در هر زمان قابل اجتهاد و استنباط مجدد هستند و ممکن است فقیهی در امری جزئی از این نظام برخلاف نظر مشهور به نظر دیگری برسد، درحالی که کل نظام را پذیرفته است.

جبرانی یا جزایی‌بودن دیه

آیا دیه به عنوان جبران محض خسارات امضا شده است یا جنبه جزایی هم داشته است؟

از مجموع ادله ذیل به‌نظر می‌رسد که دیه ماهیتی جبرانی و معاوضی دارد، نه جزایی.

الف) آیه ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ هر کس مؤمنی را به خطا بکشد، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند، ظهور دارد در این‌که دیه قیمت جان نیست؛ چون در مورد خطای محض مطرح شده است و تصریح به خطای مورد را به جایی منحصر می‌کند که اولیای دم حق گرفتن جان را ندارند؛ آن‌گونه که در قصاص این حق را دارند. پس ظاهراً مراد از دیه، قیمت جان نیست و هرگاه قیمت جان نباشد، قهراً قیمت خسارات مادی خواهد بود.

ب) در برخی روایات، از واژه «غرم» به معنای خسارت و ضرر و زیان استفاده شده است؛ چنان‌که حضرت امیر علیه السلام در باره فردی که درون گودال شکار شیر افتاد و سه نفر دیگر را هم با خودش به درون گودال کشاند، حکم کردند: «نفر اول طعمه شیر است و اهل او غرامت یک سوم دیه را به اهل دوم و اهل دوم غرامت دوسوم دیه را به اهل سوم و... می‌پردازند» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۷۶).[۱]

ج) در برخی روایات از خسارت واردشده به سگ، تعبیر به دیه شده است؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمود: «دیه سگ سلوقی چهل درهم است؛ پیامبر این‌گونه دستور دادند!» (همان، ص ۱۶۷).[۲]

روشن است که اگر برای دیه کلب سلوقی در آن زمان چهل درهم بوده است، اما امروزه ممکن است بیشتر یا کم‌تر باشد و اصل این است که با دیه به حسب زمان و مکان و به حکم قضایی جبران خسارت شود.

د) در برخی روایات بر تأثیر کارآمدی‌ها در تفاوت مقدار دیات تصریح شده است؛ مثلاً در روایت «ابان» آمده لب پایین، چون کارآمدی بیش‌تری دارد، دیه‌اش بیش‌تر از لب بالاست.

«ابان بن تغلب» روایت می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «دیه لب پایین ۶ هزار درهم و لب بالا چهار هزار درهم است؛ چون لب پایین آب را نگه می‌دارد» (حر

۱. «فقضی بالاول فریسة الاسد و غرم اهله ثالث الدیة لاهل الثانی و ...».

۲. عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «دیة کلب السلوقی اربعون درهماً امر رسول الله بذلک...».

عاملی،۱۳۸۹، ج ۹، ص ۲۲۲؛ کلینی،۱۳۶۳، ج۷، ص۳۱۲).

هـ) به دلیل جبرانی‌بودن ماهیت دیه، دیه زن نصف مرد قرار گرفته است؛ چون شکی نیست که زن و مرد از حیث جان انسانی فرقی ندارند و هر دو از «نفس واحده» خلق شده‌اند؛ چنان‌که می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَاءً﴾ (نساء (۴): ۱)؛ ای مردم! از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید و از آن دو مردان و زنان بسیاری پراکنده ساخت، پروا دارید.

تنها چیزی که به سبب تفاوت آن دو در دیه و ارث شده است، نقش اقتصادی آن‌هاست که در زمان شارع، این نقش برای زن نسبت به مرد، نسبت یک به دو در نظر گرفته شده و به‌نظر می‌رسد منطبق بر واقعیات آن روز جامعه عرب بوده است و پس از این ذیل، عنوان تنصیف دیه زن به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد.

در کتاب «قانون دیات و مقتضیات زمان» نیز جنایات خطایی و عمدی را جدا کرده است و دیه را در جنایت‌های خطایی محض، جبرانی دانسته و می‌گوید: «ناچاریم بپذیریم که دیه مقررشده در جنایات خطایی محض، نه از باب کیفر عامل جنایت، بلکه از باب جبران خسارت واردشده به مجنی علیه و یا بستگان او بوده است» (شفیعی سروستانی و...، ۱۳۷۶، ص ۸۹).

سپس دیه را در جنایت‌های عمدی مورد بحث قرار داده و در نهایت اظهار داشته است: «می‌توان گفت که در این نوع قتل [قتل عمد] نیز هم‌چون مورد قتل خطایی، دیه بدل از نفس است و وجوب آن هم از باب جبران و تدارک خسارتی است که متوجه اولیای دم شده است» (همان، ص ۱۰۲).

اما این نظریه در مواردی با اشکال مواجه می‌شود از جمله:

الف) در قتل عمد، اگر اولیای دم از حق کشتن او صرف‌نظر کنند و به مالی رضایت دهند، ممکن است به یک دیه بسنده نکنند و به‌منظور کیفردادن مجرم، چند دیه از او مطالبه کنند و دیه در این مورد جنبه کیفری دارد!

اما روشن است که در این‌جا مبلغ زائد، اگرچه از آن به دیه تعبیر شود،

مسمای دیه متعارف نیست و از باب همنشینی به آن دیه گفته شده است.

ب) در مورد ایراد جنایت بر میت نیز تعبیر به دیه شده است و به‌نظر می‌رسد جزای مالی باشد (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۲)؛ چون ظاهراً منفعتی از میت سلب نشده است که بگوییم جبران خسارت او باشد (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۴۷).

اما به‌نظر می‌رسد تعبیر به دیه در این مورد نیز توسعی و از باب نام‌گذاری فرع به‌نام اصل آن باشد؛ چراکه در باب دیات، اصل بدن کامل یک مرد آزاد است که به خطا مورد تعدی قرار گرفته است و بعد زن و عبد و اجزای بدن و مرده و نطفه و علقه و مضغه و... بر آن متفرع شده‌اند.

اگر گفته شود: پس چرا در برخی روایات آمده است این مال از آن میت است، حال آن‌که اگر جزای مالی باشد، باید به نفع جامعه دریافت شود؟

می‌گوییم اما در همان روایات که می‌گوید این مال از آن میت است، می‌افزاید به ورثه‌اش نمی‌رسد، «دیه میت برای اوست، نه ورثه» (همان، ص ۲۴۸)[1] و قهراً باید به بیت المال واریز شده و در اختیار امام قرار بگیرد.

و این‌که فرمود: «له لا للورثة»؛ یعنی به جهت او می‌توان مالی را صرف کرد، نه این‌که مال او باشد که مانند سایر اموال به ورثه‌اش برسد و علت این‌که می‌تواند در جهت او صرف شود، این است که جسد او منشأ حصول این مال شده است. لذا در برخی دیگر از روایات همین باب می‌گوید: «با آن مال از جانب او حج گزارده یا صدقه داده می‌شود یا در راهی از راه‌های خیر صرف می‌شود» (همان، ص ۲۴۷)؛[2] یعنی امام می‌تواند آن را به نفع خود او در امر حج یا صدقه یا کار خیر صرف کند.[3]

چنان‌که در روایت دیگری می‌گوید: «عرض کردم پس دیه او را چه کسی

---

۱. «و دیة هذا له لا للورثة».

۲. «یحج بها عنه، او یتصدق بها عنه ای تصیر فی سبیل من سبیل الخیر».

۳. «از این حدیث و امثال آن می‌توان رهنمود گرفت که اموالی که می‌باید صرف عموم شود، ممکن است در جهت مصالح کسانی صرف شود که مال به واسطه آن‌ها کسب شده است؛ چنان‌که در مورد ارث من «لاوارث له...» نیز گفته شده صرف هم‌شهریان او می‌شود.

دریافت می‌کند؟ فرمود: امام» (همان، ص ۲۴۸).[۱] در این روایت، بر این اساس که دیه او جزای مالی است و باید به نفع بیت المال دریافت شود، می‌فرماید: امام به عنوان امام آن را می‌گیرد و قهراً در بیت المال قرار می‌دهد.

ج) در مورد تغلیظ دیه به این بیان که اگر دیه جبران خسارت باشد، خسارت جان فرد در ماه حرام و غیر حرام فرق نمی‌کند! پس چرا دیه مقتول در ماه حرام بیش از سایر ماه‌هاست؟

می‌گوییم اتفاقاً چون در ماه حرام انتظار وقوع حادثه‌ای را ندارند، آسیب روحی و عاطفی بازماندگان مقتول در ماه حرام بیش از ماه غیر حرام است. پس جا دارد خسارت بیش‌تری دریافت کنند و از سوی دیگر، اقدام به جنایت در ماه حرام مقتضی کیفر است؛ گرچه به‌طور شخصی و به هدف پاک‌کردن نفس جانی از آلودگی باشد.

اما در مورد تغلیظ دیه نیز بحثی را که در مورد مقدار دیه داشتیم که اصل آن ثابت، ولی کم و کیف آن در اختیار حاکم است و می‌طلبد که به اختصار تغلیظ دیه مورد بحث قرار گیرد.

تغلیظ دیه

یکی از سنت‌های دوران جاهلیت که توسط اسلام امضا شد، سنت آن‌ها مبنی بر حرمت‌نگه‌داشتن چهار ماه «ذی القعدة»، «ذی‌الحجة»، «محرم» و «رجب» است که پیش از اسلام جریان داشت. عرب در دوران جاهلی، در این چهار ماه جنگ و خونریزی و غارت را بر خود حرام کرده بود[۲] و برابر برخی آیات و روایات، در اسلام نیز پذیرفته شده است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید:

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ (توبه (۹): ۳۶)؛ در حقیقت، شماره ماه‌ها نزد خدا، از روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، در کتاب خدا دوازده ماه

۱. قلت: فمن یأخذ دیته؟ قال: «الامام».

۲. احتمالاً این سنت ریشه در تعالیم پیامبران پیش از اسلام داشته است.

است؛ از این دوازده ماه، چهار ماه حرام است.

از آنجا که هدف غایی اسلام، تهذیب نفس انسان و ارتقای معنوی اوست، هر وضع و سنتی را در این راستا تأیید می‌کند. بنابراین، با پذیرفتن حرمت چهار ماه مذکور، در واقع خواسته است افراد را در یک سوم سال از فکر و تصمیم به ارتکاب برخی اعمال، دور سازد که به ضرر انسان است و جنبه حیوانیت او را قوت می‌بخشد و او را از رسیدن به اهداف متعالی باز می‌دارد.

ازاین‌رو، دیه را در ماه‌های حرام افزایش داد تا به این وسیله انسان‌ها را از برخی رفتارها و عادات ناپسندشان جدا سازد. پذیرش این سنت به دید عقل، امری نیکو (حسن) است؛ چنان‌که هم اکنون نیز بشر برخی از روزها را به عناوینی معین می‌کند تا او را از ارتکاب برخی کارها بازدارد که به ضرر او است، یا به برخی کارها وادارد که به نفع اوست؛ مانند اعلام یک روز به عنوان هوای پاک یا روز طبیعت که از افراد خواسته می‌شود اتومبیل خود را بیرون نیاورند تا از آلودگی محیط زیست آنان کاسته شود و سلامت خودشان تضمین شود. این اراده زمانی می‌تواند جدی‌تر اعمال شود که جریمه‌ای هم برای کسانی که از آن تخلف می‌کنند، در نظر گرفته شود و البته این در مواردی می‌تواند صادق باشد که شخصی با علم و به قصد حرمت‌شکنی مرتکب جنایتی در ماه حرام شده باشد، اما اگر ناخواسته و نادانسته مرتکب جنایت شده است، توجه کیفر و جریمه به سوی او مشکل است.

روایات تغلیظ

مشهور فقیهان نظرشان این است که اگر در ماه حرام مرتکب قتل شد، دیه تغلیظ می‌شود و مستندشان روایات ذیل است.

الف) روایت «کلیب اسدی» که گفت: «از امام صادق علیه السلام در باره مردی پرسیدم که در ماه حرام کشته شده دیه او چقدر است؟ فرمود: یک دیه و یک سوم» (همان، ص ۱۴۹).[۱]

۱. قال سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الرجل یقتل فی الشهر الحرام ما دیته؟ قال: «**دیة و ثلث**».

این روایت اطلاق دارد و شامل قتل عمد و شبه عمد و خطای محض می‌شود و می‌توان گفت اگر گفته شود دیه در خطای محض بر عاقله است، عاقله ثلث دیه را هم افزون می‌دهد.

ب) روایت دیگر، روایت زراره از امام باقر علیه السلام است که گفت: «از آن حضرت در باره مردی پرسیدم که به خطا در ماه حرام مردی را کشته است. فرمود: دیه بر او تغلیظ می‌شود و آزادکردن یک بنده یا روزه‌گرفتن دو ماه پی در پی از ماه‌های حرام نیز بر او است» (همان، ج ۷، ص ۲۷۸).[۱]

ظاهر روایت این است که قتل خطایی است و در قتل خطایی مشهور به استناد روایاتی دیگر فتوا داده‌اند که دیه بر عاقله است.

روایت مزبور هم‌چنین ظهور دارد در این‌که دیه بر عهده شخص قاتل است؛ چنان‌که روزه‌گرفتن دو ماه نیز بر عهد اوست و ما پیش‌تر، از این روایت استفاده کردیم و گفتیم که شارع در قتل خطایی محض، به قاعده در وهله اول ضمان را متوجه قاتل کرده و در کنار او از عاقله خواسته است او را حمایت کند و اگر عاقله نبود، بیت المال باید از او حمایت کند و البته دیه را افزون بپردازد.

اما احتمال دارد منظور از «قتل رجلا خطاء» خطای محض نباشد، بلکه شبه عمد مراد باشد؛ چنان‌که در برخی موارد بر شبه عمد نیز خطا اطلاق شده است؛ مثل روایت زراره از امام صادق علیه السلام که فرمود: «عمد آن است که قصد [کشتن مقتول] کند و به وسیله چیزی کشنده او را بکشد و خطا آن است که بدون قصد کشتن، مقتول را به وسیله چیزی که کشنده نیست، قصد کند (هدف گیرد) و خطایی که شک در آن نیست (خطای محض) آن است که قصد چیزی دیگر کند و به او اصابت نماید» (همان، ج ۱۹، ص ۲۷).[۲]

ولی «صدوق» با فتوای مشهور مخالفت کرده و گفته است: «اگر مردی مرد دیگری را در ماه حرام بکشد، بر او است دیه و روزه‌گرفتن دو ماه از ماه‌های

---

۱. قال سألته عن رجل قتل رجلاً خطاء فی الشهر الحرام، قال: «تغلظ علیه الدیة و علیه عتق رقبة أو صیام شهرین متتابعین من اشهر الحرام».

۲. عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «إن العمد أن یتعمده فیقتله، بما یقتل مثله و الخطا ان یتعمده و لا یرید قتله بما لایقتل مثله و الخطا الذی لا شک فیه ان یتعمد به شیئاً آخر فیصیبه».

حرام پی در پی».[۱]

ظاهراً مستند او روایت زراره از امام صادق علیه السلام است که گفت: «از امام صادق علیه السلام در باره مردی پرسیدم که دیگری را به خطا در ماه حرام کشته است. فرمود: بر او است دیه و روزه‌گرفتن دو ماه پی در پی از ماه‌های حرام. عرض کردم [ممکن است در] این دو ماه پی در پی، روز عید و روزهای تشریق[۲] واقع شود. فرمود: روزه می‌گیرد. حقی است که بر او لازم شده است» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۵۰).[۳]

به هر حال، در مورد تغلیظ دیه نیز همان بحثی پیش می‌آید که در مورد مقدار دیه داشتیم که اصل آن ثابت است - به دلیلی که گفته شد - ولی کم و کیف آن در اختیار حاکم و چه بسا اختلاف روایات را نیز که در یکی گفته است «ثلث» و در دیگری فرموده است «یغلظ» و در سومی عرضه داشته است «روزه‌گرفتن دو ماه پی در پی» بر این حمل می‌شود؛ چراکه قتل در ماه حرام ممکن است به عمد یا شبه عمد، یا خطای محض باشد؛ درحالی که تحمیل دیه در خطای محض بر عاقله دشوار است، چگونه می‌توان گفت ثلث دیه را هم افزون بپردازد؟ حتی در قتل عمد نیز حال افراد مختلف است و بسا برای فردی دو ماه روزه پی در پی از دریافت یک سوم دیه بیش‌تر، مؤثر باشد.

بنابراین، دیه هرچقدر تعیین شود تا ثلث آن می‌تواند افزایش یابد، اما ممکن است به صلاح‌دید حاکم کم‌تر از آن باشد و یا فقط دو ماه روزه پی در پی باشد؛ چنان‌که از روایت زراره از امام صادق علیه السلام این گونه استفاده می‌شود.

در روایات و فتاوای فقیهان، نوعی دیگر از تغلیظ در سن و وصف شتران و زمان پرداخت آن‌ها مشاهده می‌شود. در قتل عمد، ۱۰۰ شتر سال‌دار در یک سال پرداخت می‌شوند.

---

۱. «فان قتل رجلاً فی الشهر الحرام فعلیه الدیة و صیام شهرین متتابعین من الاشهر الحرم».

۲. ایام التشریق: سه روز بعد از عید قربان که در قدیم عرب‌ها گوشت‌های قربانی را خشک می‌کردند (حسن عمید، *فرهنگ عمید*).

۳. سألت ابا عبدالله علیه السلام عن رجل قتل رجلاً خطاء فی أشهر الحرم، فقال: «علیه الدیة و صیام شهرین متتابعین من أشهر الحرم، [قلت: ان هذا یدخل فیه العید و ایام التشریق، قال:] یصومه. فانه حق لازمه».

در قتل شبه عمد، ۱۰۰ شتر کم‌سال‌تر از شتران قتل عمد، در دو سال پرداخت می‌شوند و در قتل خطای محض از شبه عمد هم سبک‌تر است و شتران در سن و وصف سبک‌تر و در سه سال پرداخت می‌شوند.

برخی نیز قائلند که تغلیظ در دیه «اطراف» وجود ندارد؛ چنان‌که «محقق حلی» می‌گوید: «تغلیظ در اطراف شناخته شده نیست (محقق حلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۴۶).[۱]

برخی تصور کرده‌اند که «اگر دیه صرفاً روشی برای جبران خسارت یا غرامت باشد، باید امکان جمع آن با قصاص وجود داشته باشد» (کاتوزیان، ۱۳۷۲ ـ ۱۳۷۱، ش ۷ ـ ۶، ص ۲۸۷).

معلوم نیست ایشان چگونه تصور کرده‌اند که در صورت عدم امکان جمع، کیفر است؛ چون حکم شرع این است که در موارد تلف یا جراحات عمدی تلف‌کننده برای دیگری در حریم خودش ایجاد سلطه کرده است، اگر کشت، می‌توانند او را بکشند، اگر عضوی را قطع کرد، می‌توانند عضوش را قطع کنند و... که نام آن را قصاص گذاشته است، اما در عین حال، گفته است از نظر او عدول از قصاص و رضایت به غیر آن - خواه مال باشد یا انجام خدمت یا به ازدواج‌درآوردن کسی یا عفو او- جایز است.

اما اگر قاتل کشته نشد، حاکم به عنوان صیانت از حقوق عمومی می‌تواند مجازاتی متناسب با وضعیت قاتل برای او در نظر بگیرد؛ اعم از جزای مالی و حتی حبس در صورتی که معتاد به کشتن افراد باشد.

بنابراین، بدون شک دیه جنبه جبرانی دارد و مجازات و کیفر مجرم امری است که دیگر ممکن است با دیه همراه باشد یا نباشد و شاید همراه‌بودن آن با دیه، برخی را واداشته که تصور کنند دیه ماهیتی دوگانه دارد؛ هم جزایی، هم جبرانی؛ چنان‌که برخی از فقیهان در پاسخ پرسشی که خود مطرح کرده که «آیا دیه مجازات است یا خسارت اقتصادی؟ می‌گوید هر دو است؛ هم مجازات... هم جبران خسارت اقتصادی...؛ یعنی [وقتی] مرد یا زنی در خانواده از میان رفت، این خلاء،

۱. «ولا یعرف التغلیظ فی الاطراف».

خسارت اقتصادی به آن خانواده وارد می‌کند. برای پرکردن این خسارت اقتصادی... دیه‌ای داده می‌شود» (همان، ص ۱۳۶).

الهی و دائمی یا حکومتی و موقت‌بودن دیه

آیا تقدیر صد شتر حکم الله دائمی است؟ یا حکم حکومتی موقت؟

در باره امضای این سیره، پرسش دیگری نیز مطرح می‌شود که آیا به عنوان حکمی حکومتی و ولایی و مبتنی بر مصالح متغیر در زمان و مکان و به جهت اداره جامعه و برقرارکردن نظم و انضباط عمومی امضا شده است یا به عنوان یک حکم دائمی و ثابت الهی؟

در قرآن که منبع اولی اخذ احکام اسلام است، دو بار از واژه دیه در یک آیه یاد شده است؛ بدون این‌که اشاره‌ای به بهای آن داشته باشد؛ چنان‌که فرمود:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به خطا بکشد و هر کس مؤمنی را به خطا بکشد، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیه پرداخت کند، مگر این‌که خانواده مقتول گذشت کنند.

از این آیه اصل مشروعیت دیه فهمیده می‌شود و این‌که می‌توان در موردی که انسانی جانش را از دست داده، دیه دریافت کرد و چنان نیست که دریافت دیه و غرامت اشکال داشته باشد، ولی مقدار دیه مشخص نشده است و مقدار آن در کلمات پیامبرﷺ و ائمه طاهرین‌علیهم‌السلام آمده است؛ چنان‌که پیامبرﷺ در خطابه‌ای که در سال هشتم و پس از فتح مکه ایراد فرمودند، اعلام کردند: «آگاه باشید! کسی که به خطای شبیه عمد با تازیانه یا عصا کشته شود، دیه او به‌طور پر و پیمان، صد شتر است که چهل شتر از آن‌ها حامله هستند» (ابن هشام، ۱۳۶۰، ج۲، ص ۴۱۲).

در «مغازی» می‌گوید پیامبرﷺ در سریه‌ای که امام علی‌علیه‌السلام را به یمن فرستادند، حکم کردند که: «دیه در مورد جان، صد شتر است بر شترداران» (ابن

کثیر، ۱۳۵۱ق، ج ۴، ص ۳۴۴) و در روایات از ائمه اطهار علیهم‌السلام آمده است، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در وصیتی به علی علیه‌السلام فرمود: «عبدالمطلب... در قتل، صد شتر سنت نهاد و خداوند آن را در اسلام نیز جاری ساخت» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۵)[1] و روشن است که اجرای خداوند توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اعلام و انجام شده است.

در صحیحه «عبدالرحمان بن حجاج» که گفت از «ابن ابی لیلی» شنیدم می‌گفت: «دیه در زمان جاهلیت صد شتر بود که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آن را امضا نمود، توسط امام صادق علیه‌السلام تأیید شده است» (همان، ص ۱۴۲).[2]

نظریه دائمی‌بودن

ظاهر کلمات فقیهان نشان می‌دهد که برداشت آنان این است که تعیین صد شتر به عنوان دیه، تعیینی دائمی است. چنان‌که ظاهر فتاوای اصحاب این‌گونه است و مرحوم «آیت‌الله منتظری» نیز در آخرین نوشته‌ای که از ایشان در این زمینه منتشر شده است، می‌گوید: «روایات مربوط [به دیه]... ظهور در تشریع اصل دیه و مقدار آن به عنوان حکم شرعی پایدار دارد» (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۴۹).

ابتدا لازم است بگوییم منظور از حکم موقت، حکمی است که زمان اعتبار آن محدود است و یک قسم آن حکم سلطانی و حکومتی است که مدت آن در اختیار حاکم است و در صورتی که آن را لغو نکند تا پایان حکومت حاکم، اعتبار دارد؛ چرا که قوام حکم حکومتی به وجود حاکم است. پس تا زمانی که حاکم باقی است، حکم او نیز باقی است و با وفات، کناره‌گیری یا برکناری او حکمش به پایان می‌رسد.

اما برخی نظرشان این است که حکم حکومتی و سلطانی دائمی نیز متصور است؛ چنان‌که صاحب «نظام الحکم» اصرار دارد که احکام سلطانی دائمی نیز

---

۱. «یا علی! ان عبدالمطلب ... سنّ فی القتل مائة من الابل فاجری الله ذلک فی الاسلام».

۲. «کانت الدیة فی الجاهلیة مائة من الاول فاقرها رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله».

وجود دارد و از روایت «حذیفه» از امام صادق علیه السلام، از پیامبر صلی الله علیه و آله که به شخصی محتکر فرمود: «طعامی که نزد تو است، بیرون آور و به هر قیمتی که می‌خواهی بفروش» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۲، ص ۳۱۶)، استفاده می‌کند و می‌گوید: این حکم، الهی یا ولایی دائمی است و در توجیه ولایی دائمی‌بودن آن می‌گوید: «چون پیامبر صلی الله علیه و آله ولی مؤمنان و اولی به ایشان است تا روز قیامت» (منتظری، ۱۳۸۰، ص ۳۵۸)، پس دائمی است.

ولی به نظر ما، اگر حکمی ولایی شد، محدود به زمان والی است؛ چون اگر به زمان پس از خودش سرایت کند، معنایش آن است که در زمان بعد هم حکومت دارد. حال آن‌که در زمان بعد، فردی دیگر حاکم است؛ البته حاکم بعدی می‌تواند حکم حاکم قبل را تنفیذ کند و با تنفیذ آن حکم، می‌پذیرد که حکم خود او نیز همان است و اولویت پیامبر بر مؤمنان که از آیه ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (احزاب (۳۳): ۶) استفاده شده است، نیز بر نبوت شخص پیامبر صلی الله علیه و آله حمل می‌شود؛ چون پیامبر صلی الله علیه و آله از آن رو که «نبی» است، اولویت دائمی دارد، نه از آن رو که حاکم است.

به هر حال، احکام سلطانی، آن دسته احکامی هستند که بر موضوعات متغیر استوار شده‌اند و نسبت به موضوعات متغیر می‌توان تردید کرد که آیا باقی هستند یا خیر؟ چه حکم‌شان الهی باشد، چه سلطانی.

دلایل نظریه دائمی‌بودن

دلایلی برای دائمی‌بودن حکم دیه ارائه شده که آن‌ها را طرح و نقد می‌کنیم:

۱. گفته شده روایاتی مانند: «**ان الدیة مائة من الابل**» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۲) ظهور در تشریع اصل دیه و مقدار آن به عنوان حکم شرعی پایدار دارند؛ چون به‌طور کلی نفس تشریعات قانونی، ظهور در دوام و استمرار دارند. این دلیل عام است و اختصاص به مفاد روایات مربوط به دیه ندارد و به نظر ما نیز به‌طور کلی تشریعات قانونی ظهور در دوام و استمرار دارند، مگر این‌که در همان عبارتی که حکمی را تشریع کرده است، به عدم دوام آن هم تصریح کند و

مثلاً گفته باشد این قانون تا فلان زمان اعتبار دارد.

یا بعد از آن در عبارت دیگری گفته باشد حکمی را که پیش‌تر گفته‌ایم و به آن عمل شده است تا این زمان بیش‌تر اعتبار ندارد و آن را به اصطلاح نسخ کند، با این‌که موضوع باقی است؛ مثلاً اگر نمازگزاردن به سمت بیت المقدس تا زمانی استمرار داشت، در حکم دیگری به سمت کعبه تغییر داده نمی‌شد، می‌توانست هم‌چنان ادامه داشته باشد، ولی شارع خود به اعتبار آن خاتمه داد و اعلام کرد از این پس به سمت کعبه نماز بخوانید.

یا موضوع از بین برود که با رفتن موضوع، حکم نیز از بین می‌رود و در بایگانی قرار می‌گیرد و اگر بار دیگر موضوع زنده شد، حکمش هم زنده می‌شود؛ مثل برده‌داری که اگر مجدداً در عالم زنده شود، احکامش نیز جان می‌گیرند یا موضوع متغیر باشد که با تغییر آن؛ به‌گونه‌ای که در حکم تأثیرگذارد، قهراً حکمش هم تغییر می‌کند، با این که به اعتبار حکم در قالب لفظ خاتمه داده نشده است.

اما در مورد دیه، گرچه موضوع پراخت غرامت هم‌چنان باقی است و به‌نظر نمی‌رسد هیچ زمانی از بین برود، اما در ارزش صد شتر به عنوان مقدار غرامت و در موضوع تعلق غرامت که تمامیت انسان ذی‌روح یا عضو او باشد، تغییراتی حاصل شده است که حمل‌کردن حکم پیشین را دشوار می‌سازد.

مشاهده می‌شود از یک سو، شتر قیمت خودش را از دست داده است و از سوی دیگر، برای انسان تا به مرحله آمادگی برای کار و ایفای نقش مؤثر در جامعه برسد و بازدهی داشته باشد، هزینه‌های بسیاری صرف می‌شود تا مهارت و تخصص و توانمندی کسب کند؛ به‌گونه‌ای که در عرف عقلا هر کدام جداگانه بیمه می‌شوند و در صورت آسیب‌دیدگی، مبلغی بیش‌تر از مبلغ دیه برای آن محاسبه و پرداخت می‌شود.

هم‌چنین در گذشته، پزشکی این گونه پیشرفت نکرده بود که بتوان عضو آسیب‌دیده را تا حدود زیادی بهبود بخشید، اما عملیات پزشکی گاه هزینه‌های بسیار بالایی می‌طلبد که چند برابر دیه عضو عام است و در این موارد، نمی‌توان

به لحاظ قواعد دیگر به مبلغ دیه اکتفا کرد. این تغییرات متوجه مقدار دیه و نحوه ارزیابی خسارات می‌شود. پس اگر مجاز باشد که نظام دیات به لحاظ این تغییرات ساماندهی شود، معنایش این است که دیات حکمی ابدی و لایتغیر نیستند و قهراً باید بگوییم سلطانی هستند.

۲. اشکال دیگر این است که در هر دو فرض، ممکن است گفته شود ما که قادر به درک ملاک حکم نیستیم و نمی‌دانیم چرا شارع صد شتر قرار داده است و آیا صد شتر را به ارزش آن روز قرار داده است یا در همه زمان‌ها و آنچه در این زمان متعارف شده است نیز چنین متصل به زمان شارع نیست، از سوی او امضا نشده است و خلاصه کلام این‌که ما ناچاریم به نظام دیات متعبد شویم، می‌گوییم روشن است که احکام دیات با احکام نماز فرق دارد. در قسم دوم مصالح حکم واقعاً بر ما پوشیده است و نمی‌دانیم که چرا باید نماز صبح را دو رکعت بخوانیم و چرا به این کیفیت و...، اما در مورد دیات می‌توان گفت که مصالح آن بر ما پوشیده نیست و روشن است که اگر برای کشته‌شده دیه‌ای مقرر شده است، به‌خاطر جبران خسارتی است که به جهت فقدان او به خانواده و قبیله‌اش وارد می‌شد و نیز برای جلب رضایت آن‌ها بود که به خون‌خواهی اقدام نکنند.

در آن زمان صد شتر همه این‌ها را پوشش می‌داد و صاحبان دم را راضی می‌کرد و شارع نیز به همین جهات آن را پذیرفت. این ملاحظات، امروز هم در جوامع بشری وجود دارد. سابقه امر نیز نشان می‌دهد که قبل از اسلام هم بوده است.

۳. به برخی روایات تمسک شود که می‌گوید: «حلال و حرام پیامبرﷺ پیوسته پابرجا هستند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۸).[۱]

این دلیل نیز ناتمام است؛ چون روشن است که حلال و حرام پیامبرﷺ به شرط بقای موضوع باقی است. پس اگر ارزش صد شتر در زمان پیامبرﷺ باقی

۱. صحیحه زراره از امام صادقؑ که فرمود: «حلال محمد حلال ابدا الی یوم القیامة و حرامه حرام ابدا الی یوم القیامة».

باشد، حکم آن نیز باقی است و اگر تغییر کرده باشد، چگونه حکم آن باقی باشد؟

نظریه موقت‌بودن

از آنجا که ادله دائمی‌بودن حکم ناتمام است، ناگزیر به پذیرش موقت‌بودن آن هستیم. بنابراین، تقدیر دیه همانند زمان پیامبرﷺ روا نیست و در این زمان بر حاکم جامع الشرائط است که دیه را با توجه به شرایط زمان ارزیابی و اعلام کند؛ چنان‌که به‌نظر می‌رسد پیامبرﷺ هم از همین موضع، عرف مستقر در زمان خودشان را امضا کردند. حال به وجوه و دلایل مدعای مزبور می‌پردازیم.

دلایل حکومتی‌بودن

اعلام صد شتر از موضع قدرت

ظاهر اعلام صد شتر در خطبه‌ای که پیامبرﷺ در روز فتح مکه ایراد کرد و نیز حکم آن حضرت که: «دیه در مورد جان صد شتر است» (واقدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۱۰۸۵)،[1] در سریه‌ای که امام علی‌ؑ را به یمن فرستادند، این است که از موضع قدرت و سلطه حکومتی بوده است.

هم‌چنین ذیل خبر «ابان بن تغلب» و پس از آن‌که وی از ابراز نظر حضرت در مورد قطع چهار انگشت زن که فرمود بیست شتر می‌شود، ابراز شگفتی کرد، امام فرمود: «ای ابان! آرام باش، این حکم رسول خداﷺ است» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۸)[2] و نفرمود: هذا حکم الله؛ یعنی این یک وضع از طرف رسول خداست و آن حضرت به عنوان حاکم و قاضی می‌تواند چنین وضعی داشته باشد و اعلام صد شتر از موضع قدرت، ظهور در تعیین حکومتی و سلطانی‌بودن حکم دارد و از ویژگی‌های حکم حکومتی، عدم دوام آن است؛ چون روی موضوعاتی می‌رود که تغییرپذیرند و طبعاً پس از تغییر، مجدداً در مورد آن‌ها حکم می‌شود.

---

۱. «قضی بها قضیة، دیة النفس مائة من الابل علی اهل الابل».

۲. «مهلاً یا ابان! هذا حکم رسول اللهﷺ».

این نکته روشن است که یکی از مقاصد پیامبرﷺ پس از استقرار در مدینه، سامان‌دادن به اوضاع جامعه در زمینه‌های مختلف از جمله در زمینه مورد بحث و حل مشکلاتی بود که به سبب قتل و جرح، میان قبایل عرب وجود داشت و با تعیین صد شتر به عنوان دیه کشته‌شده، وضع نابسامان دیه را که شامل شتر و غیر شتر و از ۵ شتر تا ۱۰۰۰ شتر بود و پیش‌تر به آن اشاره شد، سامان دادند.

هم‌چنین این روند ممکن است از قصد پیامبرﷺ بر نشان‌دادن جایگاه حاکمیت به عنوان مقام تعیین‌کننده دیه حکایت نماید و نیز از این‌که اسلام با هر سنتی مخالفت ندارد، بلکه بعضی را که بر اساس درستی نهاده شده است، می‌پذیرد و امضا می‌کند؛ چنان‌که صد شتر را که پیش‌تر توسط عبدالمطلب سنت شده بود و افراد نسبت به آن سابقه ذهنی داشتند، امضا کرد.

تأیید دیات متفاوت

مسأله دیه و فدیه افرادی که در درگیری‌های قبایل کشته می‌شدند و به اسارت می‌رفتند، آنقدر مهم بود که از جمله اولین مسائل مطرح‌شده در اولین پیمان‌نامه میان مسلمانان و یهود مدینه بود که ظاهراً در همان ماه‌های اول ورود پیامبرﷺ به یثرب منعقد شد. متن نقل‌شده آن در تواریخ و روایات این گونه است: «به نام خداوند بخشنده مهربان، این نوشته‌ای است از محمد پیامبر، بین مؤمنان و مسلمانان از قریش و یثرب و هر کس که پیرو ایشان باشد و به آن‌ها بپیوندد و با آنان جهاد کند، این‌ها یک امت هستند، جدا از دیگر مردمان، مهاجران از قریش به رسم و سنتی که در میان خود داشتند، دیه رد و بدل می‌کنند و فدیه اسیران خود را به‌طور متعارف و عادلانه در میان مؤمنان می‌پردازند و بنی عوف نیز به رسم و سنت خود دیه‌های پیشین خود را رد و بدل می‌کنند و هر طایفه‌ای به‌طور متعارف و عادلانه فدیه اسیران خود را می‌پردازد» و قبایل دیگر را نیز به همین ترتیب ذکر می‌کند و در آخر می‌فرماید: «مؤمنان کسی را که عیال‌واری و بدهکاری بر او فشار آورده رها نمی‌کنند که دیه یا فدیه او را نپردازند» (ابن هشام، ۱۳۶۰، ج۲، ص ۱۴۷).

تعبیر «علی ربعتم»؛ که در این گزارش تاریخی آمده است، یعنی به همان حالی که اسلام آمد و ایشان بر آن بودند. «ابن اثیر» می‌گوید: «**المهاجرون من قریش علی ربعتهم یتعاقلون بینهم معاقلهم الاولی: ای یکونون علی ما کانوا علیه من اخذ الدیات و اعطائها**» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۷۹)؛ یعنی به همان وضعیتی باقی هستند که در زمینه گرفتن و پرداختن دیه بر آن بودند.

از تکرار جمله «علی ربعتهم یتعاقلون» در مورد هر قومی، استفاده می‌شود که وضعیت اخذ و اعطای دیه در میان قبایل یک‌سان نبوده است و پیامبرﷺ طی این معاهده وضعیت موجود آنان را تثبیت کردند تا به‌تدریج تغییرات مطلوب و مورد نظر خود را در آن پدید آورند و می‌دانیم که پس از آن تغییر کرد. به همین دلیل، در می‌یابیم که مقدار دیه، موضوع متغیری است که به حسب شرایط زمان و مکان و به‌نظر حاکم شرعی صالح تعیین می‌شود. حال آیا آنچه پس از آن در فقه شهرت یافته است، همان مطلوب شارع بوده است؟

تغییر موضوع (جایگاه انسان)

موضوع دیه یا غرامت انسان تغییر کرده است؛ چرا که جایگاه انسان در گذر زمان تغییر یافته است و انسانی که روزی خرید و فروش می‌شد و او را هم‌چون حیوان می‌نگریستند و برای جانش ارزشی قائل نبودند تا آنجا که برای سرقت یک قرص نان او را اعدام می‌کردند و... اما اکنون آنقدر ارج و قرب یافته است که خرید و فروش او ممنوع شده است[1] و چنان‌که اشاره شد، در یک حکم برای هر انسان یک میلیارد دلار غرامت دریافت شد و هر روزه در سراسر گیتی به دفاع از حقوق مادی و معنوی او مطالب بسیاری گفته و شنیده می‌شود و آیا این تغییرات در تقدیر دیه مؤثر است یا خیر، در پاسخ ابتدا مقدمه‌ای در مورد دو رویکرد فقیهانه ذکر می‌کنیم:

---

۱. گرچه برده‌داری و تجارت انسان به‌گونه‌های وحشیانه‌تری برخلاف قوانین داخلی کشورها و مقررات بین المللی رواج دارد.

دو رویکرد در استنباط

در استنباط فقیهان اصولی با دو رویکرد متفاوت مواجه هستیم: رویکرد ظاهرگرا و رویکرد عقل‌گرا.

در توضیح رویکرد ظاهرگرا (منجمد بر لفظ) می‌توان گفت:

در این رویکرد فقیه بر ظاهر لفظ منجمد می‌شود و به حسب صناعت فقهی، پس از رفع تعارض، از ظاهر دلیل استفاده می‌کند و کاری ندارد که داده این دلیل با داده دلیل دیگر در جای دیگر هم‌خوانی و سازگاری دارد یا خیر و اگر ناسازگار بود، می‌گوید: «**نحن ابناء الدلیل حیثما نال نمیل**»؛ ما فرزند دلیل هستیم، هرجا ما را ببرد می‌رویم! یعنی تابع لفظ هستیم، لفظ می‌گوید: «فارجموه» ما هم همین را می‌گوییم و کاری نداریم که مفاد این دلیل با مقتضای عقل و نقل در جای دیگر در فروع یا اصول منافات دارد یا ندارد.

روشن است که در این رویکرد در فرآیند استنباط، به عقل و قرائن و دلالات عقلی اعتنا نمی‌شود و بنای مستنبط بر عدم کشف ملاک است، حتی در مواردی که امکان کشف وجود دارد؛ چرا که فرض را بر این گذاشته است که نمی‌تواند ملاکی را کشف کند، پس زحمتی هم به خودش نمی‌دهد و در نهایت به ظواهر متعبد می‌شود و نتیجه کارش نیز حاکی از آن است که گویی همه احکام تعبدی و ثابت هستند.

رویکرد عقل‌گرا: رویکرد کسانی است که از میان انبوه روایاتی که فعل و قول و تقریر معصومان علیهم‌السلام را نقل می‌کنند، حتی پس از اطمینان به صدور، تأمل می‌کنند. آن‌گاه که مستنبط با اخباری روبرو می‌شود که مفادشان با مبانی دیگری که در بحث کلامی یا اصولی به آن باور یافته ناسازگار است؛ مانند این‌که امام برخلاف عقل و عدالت سخن نمی‌گوید، به ملاک سخن می‌گوید، متهافت سخن نمی‌گوید، نظام‌مند سخن می‌گوید و... . پس تلاش می‌کند میان اخبار، به‌گونه‌ای جمع کند که در نهایت با مقتضای قواعد کلی عقلی و نقلی - که این‌ها نیز مورد تأیید عقل هستند- منافات نداشته باشد؛ به‌طوری که اگر مجموع استنباط‌ها یک‌جا ملاحظه شود، فاقد تناقض و یا به‌طور غالب منسجم باشد؛ چون دین نیز در

کلیتش به حکم عقل منسجم است؛ چنان‌که در مباحث کلامی اثبات شده است که صدر و ذیل دین با هم سازگار است و خداوند خود می‌فرماید:

﴿أَ فَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ (نساء (۴): ۸۲)؛ آیا در معانی قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیار می‌یافتند.

چون غیر خداوند، اشراف و احاطه علمی ندارد. پس صدر و ذیل کلامش اختلاف دارد و با هم نمی‌سازد.

هم‌چنین بنا بر این عقیده که علوم ائمه علیهم‌السلام به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باز می‌گردد، باید نظر پیامبر و ائمه اطهار علیهم‌السلام در موضوع واحد یک‌سان و منظومه مطرح‌شده از سوی آنان نیز یک‌پارچه و منسجم و هم‌گون باشد.

از طرف‌داران جدی این رویکرد، آقای «جوادی آملی» است که می‌گوید: «با اتکای صرف به دانش نقلی و مراجعه به کتاب و سنت نمی‌توان محتوای اسلام را کاملاً معین کرد، بلکه مقتضای عقل و معارف عقلانی را نیز باید به حساب آورد و معرفت دینی برآیند مجموع این هر دو سنخ معرفت است. معرفت عقلانی گاه قرینه لبی برای فهم مراد جدی ادله نقلی است و گاه مؤید آن و گاه معارض، با آن‌که در این صورت، به هر کدام که اقوی و اظهر باشد، اخذ می‌شود» (جواد آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴).

براین اساس، اگر در موضوع واحد چند جور معنا القا شده باشد؛ به‌گونه‌ای که عرف نتواند میان آن‌ها جمع کند، باید علت‌یابی شود و یکی از علل ورود ادله متعارض این است که موضوع متغیر و در زمان‌های مختلف، مقتضی بیان‌های مختلف بوده است. پس اگر متغیربودن موضوع احراز شد، تعارض بدوی به راحتی قابل حل است؛ البته وجود موضوعات متغیر نیز جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست و موارد بسیاری در قرآن و کلمات معصومان یافت می‌شود که بر این معنا دلالت دارند.

تغییر تکوینی امری محسوس و قابل رؤیت است؛ مانند تغییر سگ که در نمک‌زار تجزیه و تبدیل به نمک می‌شود.

تغییر رفتاری ناشی از تغییرات فکری و اعتقادی در فرد و جامعه نیز مشهود است و اصولاً اسلام آمد تا فکر و اعتقاد و رفتار و مناسبات عرب جاهلی را تغییر دهد.

این تغییرات به‌طور مثبت یا منفی هم‌چنان ادامه دارد و در هر صورت، موضوعات جدیدی را پدید آورده است که احکام جدیدی را می‌طلبند. تغییر فکر و عقیده بشر به قبح برده‌داری و حذف آن، تغییری مثبت است.

اما تغییرات منفی نیز زیاد است. بنابراین، لازم است در هر زمان موضوعات احکام به دقت ملاحظه شوند و اگر احراز شود موضوع از موضوعات متغیر است، به لحاظ تغییرات پدیدآمده، در مورد آن اظهارنظر شود.

مگر این‌که احراز کنیم تغییرات پیرامون موضوع (شرایط) در حکم شارع هیچ‌گونه مدخلیتی نداشته است و طبعاً در این صورت، حکم موضوع همان است که شارع در شرایط زمان خودش اعلام کرده است؛ البته حتی در این صورت نیز مجتهد ممکن است به دریافت‌های جدید نائل شود و در موضوعی که خود پیش‌تر فتوا داده، تبدل رأی پیدا کند.

به هر حال، این رویکرد مبتنی بر این است که:

الف) احکام شارع حکیم به ملاک صادر شده‌اند، گزاف نیستند، پس تلاش می‌کند ملاک حکم را دریابد و ملاک احکام شارع یا حسن ذاتی فعل است؛ مثل حسن عدل که بیش‌تر احکام را پوشش داده است یا حسن عرضی آن است؛ به‌گونه‌ای که فعل را در مجموع شرایط (زمان و مکان) ذی‌مصلحت ساخته است و شارع به جهت حسن عرضی، به آن حکم کرده است؛ مثل احکام وی در مورد بردگان (عبید و اماء) و امضای برخی دیگر از سیره‌ها.

یا از باب لابدیت حکمی کرده است؛ مانند التزام به اخذ ظواهر و حکم بر ظن ناشی از قول عادل؛ با این‌که ظن، مغنی از حق نیست یا از باب سماحت و تسهیل امر حکمی کرده است؛ مثل حکم به قضای نماز یا از باب تأثیرات واقعی حکم کرده است؛ مانند حکم به ازاله نجاست با آب که این سه قسم اخیر نیز ممکن است به حسن عرضی باز گردند.

ب) تشریع شایع باید منسجم، همگن و نظامند باشد. پس تلاش می‌کند

استنباط‌هایش با همدیگر سازگار باشند.

به هر حال، در امضای سیره‌های متعارف و مستقر، گاه حسن ذاتی را دیده و آن را امضا کرده است و گاه حسن عرضی را و در فرض اخیر، باید آن‌ها را ارزیابی کرده باشد و پس از ارزیابی و ملاحظه مخالفت یا موافقت با ملاکات، رد یا امضا کرده باشد.

در این روند، آنچه را که مخالف دیده است، اگر زمینه عمومی نیز فراهم بود، به سرعت آن را نفی کرده است و اگر فراهم نبود و مردم آمادگی نفی را نداشتند و با مخالفت آنان روبرو می‌شد، پس از آماده‌سازی زمینه، نفی می‌کرد؛ چون نمی‌خواست برخی مسائل فرعی، مسائل اصولی را تحت الشعاع قرار دهد؛ به این معنا که وقتی شارع بر عقل‌گرایی تأکید می‌ورزد (مسأله‌ای اصولی)، منظورش آن است که افراد با عقل خود دریابند بی‌حجابی یا استفاده از فلان غذا یا نوشیدنی مضر، ضد عقل و ممنوع است. پس اگر غالب افراد به این مرحله از ادراک رسیده بودند و آمادگی آن را داشتند که گفته شود شراب حرام است، آن را تحریم می‌نمود و اگر نرسیده بودند، زمینه‌سازی می‌کرد. لذا می‌بینیم شراب را در چند مرحله و پس از زمینه‌سازی لازم تحریم کرد.

دین از حیث ارتباطش با خداوند و بیان اصول و قواعد کلی کامل شده است. اما این به معنای استقرار دین کامل در جامعه نیست. تاریخ گواه است که روند استقرار دین، پس از پیامبرﷺ با اشکال مواجه شد و بسیاری از سنن و مظاهر جاهلی مجدداً جان گرفتند و انقلاب به عقب[1] رفت و گاه تحت پوشش قول خدا و قول رسول خدا احیا و لباس دین بر آن‌ها پوشانیده شد و به تعبیر امام علی‌علیه‌السلام پوستین اسلام وارونه پوشیده شد (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸).[2]

در همان زمان، بازگشت در ذهن و قلب خودش را در خارج نشان داد و منجر به رجوع مردم از دین شد؛ چنان‌که حضرت امیرعلیه‌السلام فرمود: «پس دست نگه داشتم

---

۱. ﴿وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً﴾ (آل عمران (۳): ۱۴۴)؛ هر کس به عقب بازگردد، هیچ زیانی به خدا نمی‌رساند.

۲. «و لبس الاسلام لبس الفرو مقلوبا».

تا آن‌گاه که دیدم مردم از اسلام باز می‌گردند و به نابودی دین محمد ﷺ می‌خوانند» (همان، نامه ۶۲).[۱]

اما رجوع مردم از دین، پس از آن بود که آموزه شایسته‌سالاری زمین خورد و شیخ‌سالاری محافظه‌کارانه‌ای که بر سنت‌های قبیلگی جاهلی اصرار داشت، در قلب آنان زنده شد.

اگر این رویکرد را بپذیریم، در موضوعات متغیر باید به تناسب تغییر سخن گفت و تنها در این صورت است که نظام حکم اسلامی قادر به پاسخ‌گویی و حل مشکلات جهان است.[۲]

حال با توجه به تغییر موضوع (جایگاه مادی انسان) حکم نیز باید تغییر کند و ارائه حکم ثابت و دائمی بر موضوع متغیر خلاف مقتضای عقل و حکمت است و شارع منزه است از این‌که خلاف عقل و حکمت عمل و حکم کند.

لحاظ شرایط اجتماعی

بدون شک سنت‌نهادن حمید شتر به لحاظ شرایط اجتماعی عرب در آن روزگار بوده و روشن است که شرایط اجتماعی عرب و نیز غیر عرب تغییر می‌کند و تغییر کرده است و هرگاه شرایط تغییر کند، تابع آن؛ یعنی صد شتر نیز تغییر می‌کند و حکم موضوع متغیر حکم سلطانی است.

چنان‌که گفته شد: «ممکن است کسی بگوید چه بسا اصل دیه و تقدیر آن به صد شتر از احکام تعبدی محض نیست که حکمت آن مرموز و غیر قابل فهم برای بشر باشد، بلکه بنا بر تصریح «روایت محمد بن علی بن حسین»، از امام باقر علیه‌السلام

---

۱. «فأمسکت یدی حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الاسلام یدعون إلی محق دین محمد ﷺ».

۲. «امام خمینی (ره) در این رابطه فرمودند: «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهیای عکس العمل مناسب باشند، چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند، علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکر کنند...» (خمینی، سید روح الله، *صحیفه امام*، ج ۲۱، ص ۲۹۴- ۲۷۳).

(حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۵) و نیز «روایت عبدالرحمن حجاج» (همان، ص ۱۴۲)... تقدیر آن به صد شتر به‌خاطر سنت جاهلیت بود که در اسلام توسط پیامبر اکرمﷺ امضا شد، پس با تحول در جامعه و تغییر نظام بادیه‌نشینی و ظهور جوامع مدرن شهری و ورود بشر به عرصه صنایع گوناگون، چه دلیلی وجود دارد که همان حکمی که امضای سنت زمان جاهلیت بود، پس از انقضای آن سنت - که در حقیقت مقوم موضوع حکم شارع می‌باشد- وجود داشته باشد؟ به عبارت دیگر، آیا اطلاق احوالی برای ادله امضای سنت گذشته وجود دارد؟ و این احتمال مستلزم نفی حکم شرعی به‌طور کلی نمی‌باشد، بلکه مستلزم آن است که به تناسب حکم و موضوع با توجه به تعبدی‌نبودن اصل دیه و ملاحظه حکمت عقلایی آن، براساس سنت جاری زمان کنونی دیه قتل تقدیر شود و مقدار آن محول به خبرگان عدول مؤمنین در هر منطقه‌ای یا حاکمیت صالح در هر زمانی گردد.

همین تنوع دیه در ۶ چیز و احاله تعیین جنس و نوع آن در بعضی روایات به اهل هر منطقه، شاهد بر این است که خصوصیتی تعبدی در بین نیست، بلکه هدف، مقدار مالی است که باید به عنوان دیه پرداخت شود و معیار تعیین اموال و ارزش‌ها در هر زمان و مکانی مختلف می‌باشد و اجماعی که بر حصر دیه در ۶ چیز است، از قبیل اجماع مدرکی است که اعتباری ندارد... و در چنین فرضی تعیین مقدار دیه جز با اعمال حاکمیت ممکن نیست و لکن اشکال مهم این احتمال، ضابطه‌مندنبودن دیه در آن می‌باشد... (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۴۹ ـ ۴۷).[۱]

ضمن تأیید صدر مطلب، اضافه می‌کنیم، شکی نیست که اسلام در جامعه عربستان با ویژگی‌هایی نازل شد که هم اکنون عربستان فاقد آن‌هاست و در سایر نقاط جهان نیز مشاهده نمی‌شود. جامعه عرب زمان پیامبرﷺ متأثر از فرهنگ منحط جاهلی و در وضعیتی قرار داشت که سائق آنان در رفتارهای فردی و جمعی در غالب موارد، چیزی جز تعصبات کور و تمایلات شهوانی و غضبی نبود؛ به‌گونه‌ای که در کل به جاهلیت موصوف و منتسب شدند، از جمله رفتارهای

۱. و ما به‌زودی ضابطه‌مند نبودن را بررسی خواهیم کرد.

جاهلانه آنان، بهانادن به زن، ندادن ارث به او، زن را جزء ما یملک مرد به ارث بردن، دختران را زنده به‌گورکردن، ازدواج‌های خارج از حدود عقل، برده‌داری، زورسالاری، کشتن چند نفر به جای یک نفر، رباخواری و... بود.

حال آیا شارع می‌خواسته است، سیستم حقوقی ارائه شده از سوی او به تناسب آن شرایط، همان‌طور ثابت بماند،[1] یا چون می‌دانسته است که بسیاری از اوضاع جامعه عرب و جهان بشری در گذر زمان تغییر می‌کند، خواستار تغییر در آن بوده است؟ شارع به‌خوبی می‌دانسته که باید به تناسب تغییرات جدید، احکام جدید صادر شود. لذا اصول و قواعد کلی قابل استفاده در زمان‌های بعد را ارائه کرد.

تصور نشود که شارع فکر می‌کرده است، اوضاع ثابت خواهد ماند یا باید ثابت بماند؛ چون افراد عادی چنین تصوری را ندارند تا چه رسد به شارع حکیم مشرف بر زمان.

با قدرت‌گرفتن اعراب مسلمان و برقراری رابطه با ملل دیگر در همان زمان؛ مانند ایران و روم، بسیاری از آداب و اوضاع جاهلی آن‌ها تغییر یافت.

اعراب امروزه در بسیاری از زمینه‌ها، رفتاری غیر از اعراب ۱۴۰۰ سال پیش دارند، اما گزاره‌هایی که مستند استنباط احکام هستند و حول قرآن سامان یافته‌اند و دست‌کم مربوط به رفتارهای ۱۴۰۰ سال پیش هستند، ثابتند.

در مواجهه با این گزاره‌ها و ناظریت آن‌ها نسبت به اوضاع عرب آن زمان، سه نظریه می‌توان ابراز کرد:

۱. این گزاره‌ها همگی ناظر به همه زمان‌ها هستند. در این صورت، گزاره‌هایی که در رابطه با برده‌داری، جنگ، اقتصاد، فرهنگ و... آن زمان صادر شده‌اند، جواب نمی‌دهند و اگر کسی بر این نظریه جامد شود، این توهم را به‌وجود می‌آورد که نکند متن قرآن ره‌آورد بشری باشد که بر زمان اشراف نداشته است.

۲. همه گزاره‌ها مربوط به همان زمان بوده است و به درد زمان و اوضاع

---

۱. ممکن است در برخی موارد از ادله استفاده شود که شارع خواسته است با ثابت‌نگه‌داشتن حکمی، وضع و موضع آن را نیز ثابت نگه‌دارد، اما این گونه موارد در واقع استثنا بر قاعده هستند؛ مانند شهادت حسی چهار نفر بر زنا.

دیگری نمی‌خورد که در این صورت، با بسیاری از گزاره‌ها مواجه می‌شویم که زمان‌بردار نیستند و به ماهیت انسان نظر دارند؛ مانند: ﴿أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ (شوری (۴۲): ۱۵)؛ مأمور شدم که میان شما به عدل رفتار کنم.

﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى﴾ (مائده (۵): ۲)؛ در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر هم‌کاری کنید.

﴿وَ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ﴾ (بقره (۲): ۴۳)؛ نماز را برپا دارید و زکات را بدهید.

در این آیه دو اصل ارتباط با خدا و پرداخت مالیات برای اداره امور ذکر شده است.

﴿وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران (۳): ۱۰۴)؛ باید از میان شما گروهی باشند که مردم را به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند.

۳. تفصیل داده و گفته شود: برخی از گزاره‌ها مربوط به همان زمان بوده است و برخی مربوط به موضوعاتی هستند که در گذر زمان تغییر می‌یابند و نسخ می‌شوند و برخی جاودانه و همیشگی هستند و شارع خود می‌دانسته است که برخی از احکام او (احکام عمدتاً امضایی) که ناظر به متغیرات در طول زمان هستند، نسخ می‌شوند؛ یعنی زمان‌شان به پایان می‌رسد و حکمی، مثل حکم قبلی (از حیث وجوب یا حرمت یا جواز) یا بهتر از آن (به تناسب تغییر موضوع) بر آن‌ها بار می‌شود؛ چنان‌که فرمود: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (بقره (۲): ۱۰۶)؛ هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم [از یادها ببریم] بهتر از آن یا مانندش را می‌آوریم. البته اگر این آیه را ناظر به این معنا بدانیم و در این صورت، معنای آیه این است که شارع می‌دیده است که برخی از احکام او که بیش‌تر امضائیات هستند و روی موضوعات متغیر رفته‌اند، در گذر زمان تغییر می‌کنند، به حکمی، مثل حکم قبل یا بهتر از آن تبدیل می‌شوند؛ چون موضوعات به موضوعاتی مشابه یا بهتر از قبل تبدیل شده‌اند.

اگر این تفصیل را بپذیریم، در استفاده از آیات و روایات ناظر به رفتارهای

متغیر بشر، باید ببینیم مقصود شارع و مفروض و ملاحظه او چه بوده است و مقتضای طبع یا جامعه بشری چه بوده است. مثلاً می‌دانیم که امضای سیستم دیات - که با اوضاع امروز جامعه بشری سازگار نیست - متناسب با وضع عرب در آن زمان بوده است، اما می‌دانیم که مقصود شارع حمایت بوده است و مقتضای طبع یا جامعه بشری هم اکنون نیز همین است. پس نظام دیات می‌تواند با تغییراتی به نیاز امروز نیز پاسخ‌گو باشند.

این چنین است نظام مالیاتی خمس و زکات که با مقتضایات زمان سازگار نیست و پرسش می‌شود که آیا آن را رها کنیم؟[1] یا بگوییم چون معلوم است که هدف شارع اداره جامعه و رفع نیازمندی‌های آن بوده، پس با توجه به سودآوری هر بخش اقتصاد به تناسب از ۵ درصد و ۱۰ درصد (که مقدار زکات از موارد آن است) تا ۲۰ درصد (که مقدار خمس از موارد آن است) و در صورت ضرورت، بیش از آن مالیات اخذ شود.

به هر حال، گزاره‌هایی که از آن‌ها امضای سیره و بنایی در زمان شارع[2] فهمیده می‌شود، قابل تأملند که آیا آن را برای همیشه و با قطع نظر از شرایط جامعه امضا کرده است؟ یا به شرط بقای جامعه به همان صورت؟ یا به‌گونه‌ای که پاسخ نیاز انسان را در آن زمان می‌داد؟ اما به لحاظ ملاک‌هایی که به استناد آن‌ها سیره امضا شده است، در هر زمان که ملاک وجود داشته باشد، می‌توان از آن استفاده کرد و به نظر ما این گونه است و ما از اصل پذیرش دیه و حتی صد شتر، به ارزش آن‌ها در زمان شارع و به لحاظ حمایت قبیلگی که در این زمان بیمه جای آن را می‌گیرد، این سیره را قابل استفاده می‌دانیم.

---

۱. وضع فعلی خمس و زکات، رهاکردن آن است.

۲. و در مورد سیره‌هایی که بعد از شارع پیدا می‌شوند، این پرسش مطرح است که آیا می‌توانند مورد قبول شارع باشند؟ در پاسخ می‌گوییم چون اعلام کننده‌ای نیست، ناچار باید ملاک امضای آن‌ها کشف شود که اگر از مصادیق سیره‌هایی باشند که شارع به دلیل عقلایی و متعارف‌بودن یا عادلانه‌بودن یا چون گریزی از آن نبوده، آن را پذیرفته و امضا کرده است، اگر هر یک از این ملاک‌ها را داشته باشند، مورد قبول هستند.

قضایی‌بودن دیه

با نگاهی به روایات مربوط به دیه که در کتاب «وسائل الشیعة» ذیل عنوان «الدیات» آمده می‌توان دریافت که تعیین مقدار آن باید به حکم حاکم در هر زمان معین شود. در باب «الدیات» تقریباً ۴۴۰ روایت جمع‌آوری شده که در ۸۱ روایت از آن‌ها از واژه «قضی» و در چند مورد از واژه «امر» یا از ماده (حکم) استفاده شده است؛ مثل: «قضی امیرالمؤمنین علیه السلام فی مکاتب...» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۵۷).

«عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «دیة کلب السلوقی اربعون درهماً امر رسول الله بذلک...» (همان، ص ۱۶۷).

فقال النبی صلی الله علیه و آله: «الحمد لله الذی جعل من اهل بیتی من یحکم بحکم الأنبیاء...» (همان، ۱۹۲).

و در بخشی از روایت؛ اگرچه واژه قضی به‌کار نرفته است، اما قابل حمل بر حکم قضایی است؛ چون کلیت بحث، حول ایراد خسارت به جان یا عضو یا منفعت یا سال است که لازم است، تلف‌کننده به حکم قضایی مجازات یا تضمین شود.[۱]

و بخش دیگر، اخباری هستند که می‌توان از آن‌ها استفاده کرد که اگر ما حکم می‌کردیم، این گونه حکم می‌کردیم؛ مانند روایتی که می‌گوید:

«سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل تقتل فی الشهر الحرام ما دیته؟ قال: «دیة و ثلث» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۹).

روایت دیگری که می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود:

«دیة المرأة نصف دیة الرجل» (همان، ص ۱۵۱).

این دسته از اخبار نیز ممکن است بر نظریه قضایی ائمه اطهار علیهم السلام حمل شوند؛ چراکه بیش‌تر این روایات در حالی از صادقین نقل شده‌اند که حاکمیت نداشتند تا در مواردی که نیاز به حکم قضایی داشت، از موضع قضایی و با تعبیر «اقضی»

---

۱. مثل این روایات: قال امیرالمؤمنین علیه السلام فی الخطأ شبه العمد ...: «ان دیة ذلک تغلظ ... » (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۱۴۶).

یا «احکم» اعلام کنند و بخشی از همین اخبار، فعل پیامبرﷺ یا حضرت امیرؑ را نقل می‌کنند که در مقام قضا چنین کرده‌اند.

به هر حال، شکی نیست که قضاوت مبتنی بر کارشناسی و تقویم خسارت است و مقدار خسارت تابع عوامل مؤثر در آن است که به حسب افراد و نوع آسیب‌دیدگی در شرایط زمانی و مکانی مختلف، متغیر است. اما به نظر می‌رسد فقیهان گرانقدر، خصوصیات این احکام قضایی را از آن‌ها سلب کرده‌اند و از آن‌ها حکم الهی دائمی، حتی در موارد و زمان‌های متفاوت استفاده کرده‌اند.

روشن است که اگر برای کلب سلوقی چهل درهم در آن زمان تعیین شده است، نه این است که این مبلغ دیه کلب سلوقی در همه زمان‌ها باشد. کلب سلوقی آن زمان، قیمتش همین بوده است، اما امروزه ممکن است بیش‌تر یا کم‌تر باشد. اصل جبران خسارت ثابت است، اما مقدار آن به حسب زمان و مکان و به حکم قضایی تعیین می‌شود.

به‌نظر ما این وجوه دلالت بر این دارند که صد شتر برای دیه، وضع ثابت الهی نیست، بلکه وضعی سلطانی است که به حسب زمان‌ها و مکان‌ها و اشخاص متفاوت است و به حکم قضایی و پس از کارشناسی تعیین می‌شود و از روایات نیز برمی‌آید که دیه در زمان جاهلیت مقدار معینی نداشته است[1] و جد پیامبرﷺ آن را معین و محدود به صد شتر کرد و پیامبرﷺ هم از آن رو که حاکم بر مردم بودند، آن را به‌گونه‌ای که ذکر شد، تثبیت کردند.

کم‌تربودن غرامت در مسلمان از کافر

در دنیای امروز غرامت جان یک انسان تعیین شده توسط کفار بسیار بیش‌تر از قیمت صد شتر یا هزار گوسفند محاسبه می‌شود و التزام به قیمت صد شتر در سیستم اسلامی، معنایش این است که جان مسلمان کم‌تر از جان کافر ارزش دارد

۱. بلکه از برخی گزارشات تاریخی بر می‌آید که ده شتر بوده است و از برخی استفاده می‌شود از ۵ تا ۱۰۰۰ شتر بوده است.

و لازمه آن برترنشان دادن کافر نسبت به مسلمان است؛[۱] حال آن‌که: «**الاسلام یعلو و لا یعلی علیه**» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۳۳۴)؛[۲] اسلام برتر است و برتر از او چیزی نیست که از آن استفاده می‌شود شریعت اسلام و حرمت‌گذاری آن هم برتر از شرایع دیگران است.

بهای صد شتر، غرامتی بود که به تناسب اوضاع و احوال زمان پیامبر گرامی اسلامﷺ تعیین شد و در شرایطی که کفار دیه‌ای به این مبلغ نداشته‌اند، اما در این زمان که در بلاد کفر، خسارات تلف‌شدن انسان بیش‌تر از صد شتر محاسبه می‌شود و افراد در جامعه جهانی هم‌چون دهکده‌ای زندگی می‌کنند، لازم است مبلغ دیه انسان مسلمان بیش از کافر باشد؛ چنان‌که در اسلام به حسب ظاهر ادله و چنان‌که فقیهان فتوا داده‌اند، دیه مسلمان بیش از کافر است.

صاحب شرایع می‌گوید: «دیه اهل ذمه؛ اعم از یهودی و نصرانی و مجوسی هشتصد درهم و دیه زنانشان نصف است و کفار غیر اهل ذمه دیه ندارد؛ خواه پیمان داشته باشند یا اهل حرب باشند» (محقق حلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴،

---

۱. این مطلب در تعیین دیه زن مسلمان نیز جاری است، چراکه دیه زن در شرایطی نصف دیده شد که زن نقشی هم‌سان مردان در جامعه ایفا نمی‌کرد، اما با توجه به این‌که اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی در روزگار ما متفاوت با زمان پیامبرﷺ است و امروزه زنان در جامعه حضور فعال دارند و هم‌چون مردان در بسیاری از زمینه‌ها به هم‌نوعان خودشان خدمت می‌رسانند، آیا می‌توان دیه او را نصف مردان قرار داد؟

۲. دادگاهی در آمریکا دولت لیبی را به پرداخت ۶ میلیارد دلار غرامت برای هواپیمای سرنگون‌شده در لاکربی محکوم کرد. برابر گزارشات اینترنتی به ۲۷۰ سرنشین این هواپیما ۲/۷ میلیارد دلار غرامت داده شد؛ یعنی به هر نفر، ده میلیون دلار یا مبلغی قریب ده میلیارد تومان که اگر قیمت یک شتر درست و حسابی را ۱،۵۰۰،۰۰۰ تومان حساب کنید، به هر نفر با ۶۶۶۶۶ شتر پرداخت شده است و این تعداد را مقایسه کنید با ۱۰۰ شتر مذکور، در فقه هم‌چنین برابر خبری که روزنامه جمهوری اسلامی در تاریخ ۱۳۶۸/۴/۱۲ داده است، دادگاه بین المللی لاهه... با صدور حکمی دولت آمریکا را به پرداخت ۱۳۱ میلیون و ۸۰۰ هزار دلار غرامت به ایران و خانواده‌های قربانیان حمله وحشیانه ناو آمریکایی وینسنس به هواپیمایی ایرباس جمهوری اسلامی ایران محکوم کرد که اگر ۴۰ میلیون دلار را به عنوان قیمت هواپیما از آن کم کنیم که در برخی گزارشات دیگر آمده است، می‌ماند ۹۲ میلیون دلار و اگر این مبلغ را بر همه کشته‌شدگان به طور تساوی تقسیم کنیم، به هر نفر ۳۱۷۲۴۱ دلار می‌رسد که معادل تقریبی ۳۱۷،۲۴۱،۰۰۰ میلیون تومان است و اگر هر شتر را ۱/۵ میلیون تومان درنظر بگیریم، ۲۱۱ شتر می‌شود که بیش از ۲ برابر دیه مذکور در فقه است. درحالی که از ۱۱۰ سرنشین هواپیمای مذکور، ۵۳ نفر زن و ۴۲ نفر با ملیت‌های یوگسلاو، پاکستانی، هندی و عرب و قطعاً برخی از آنان غیر مسلمان بوده‌اند.

ص ۲۴۷).[۱]

چند روایت نیز بر فتوای صاحب شرایع دلالت دارد، از جمله خبر «ابن مسکان» از امام صادق علیه السلام که فرمود: «دیه یهودی و نصرانی و مجوسی هشتصد درهم است» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۶۰).[۲]

لکن صاحب شرایع خود می‌افزاید: «... در بعضی روایات آمده که دیه یهودی و نصرانی و مجوس، همان دیه مسلمان[۳] است و در برخی دیگر آمده که دیه یهودی و نصرانی چهار هزار درهم[۴] است» (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۴۷).

و در «جواهر» می‌گوید: «در بعضی از روایات آمده که دیه یهودی و نصرانی و مجوس، همان دیه مسلمان است و در برخی دیگر آمده... دیه یهودی و نصرانی چهار هزار درهم است... ولی... «شیخ طوسی» این روایات را مربوط به کسانی می‌داند که به کشتن اهل کتاب عادت کرده‌اند؛ یعنی امام دیه را افزوده تا آن‌ها را از کشتن اهل کتاب باز دارد و در غیر این مورد، همان هشتصد درهم است» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۳، ص ۴۱ ـ ۳۸).

این تعبیرات نیز دلالت بر این دارند که تقدیر دیه وضع ثابت الهی نیست، بلکه وضعی سلطانی است که به حسب زمان و مکان و شخص متفاوت است و به حکم قضایی و پس از کارشناسی تعیین می‌شود.

پاسخ به یک اشکال

ممکن است بر این نظریه اشکال شود که در این صورت، دیه ضابطه‌مند نیست؛ چنان‌که در کتاب «مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر» آمده است: «لکن

---

۱. «دیة الذمی ثمان مائة درهم، یهودیاً کان او نصرانیاً او مجوسیاً و دیه نسائهم علی النصف... و لا دیة لغیر اهل الذمة من الکفار، ذوی عهد کانوا او اهل حرب».

۲. عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «دیة الیهودی و النصرانی و المجوسی ثمان مائة درهم».

۳. روایت ابان بن تغلب عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «دیة الیهودی و النصرانی و المجوسی دیة المسلم» (حر عاملی *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۱۶۳).

۴. روایت ابی بصیر، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «دیة الیهودی و النصرانی اربعة آلاف درهم و دیة المجوسی ثمان مائة درهم» (همان).

اشکال مهم این احتمال ضابطه‌مندنبودن دیه در آن می‌باشد... و منضبط‌کردن دیه با قطع نظر از روایات مربوطه که ظهور در تشریع اصل دیه و مقدار آن به عنوان حکم شرعی پایدار دارد، مشکل است» (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۴۹).

می‌گوییم طبع موضوع متغیر است و اقتضای عدم انضباط دارد؛ چون بخشی از مقدار دیه به لحاظ کارآمدی است و کارآمدی افراد و اعضا و اوصاف متفاوت است و این تفاوت سبب تفاوت دیات می‌شود؛ چنان‌که در وضع کنونی دیات نیز دیه زن به‌خاطر نقش او در کسب مال، نصف مرد است و در برخی روایات بر تأثیر کارآمدی‌ها در تفاوت مقدار دیات تصریح شده است؛ مثلاً در روایت «ابان» آمده است: «لب پایین، چون کارآمدی بیش‌تری دارد، دیه‌اش بیش‌تر از لب بالا است».

«ابان بن تغلب» روایت می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «دیه لب پایین شش هزار درهم و لب بالا چهار هزار درهم است؛ چون لب پایین آب را نگه می‌دارد» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۲۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۱۲).

یعنی با وجود لب پایین، آب در دهان می‌ماند، ولی لب بالا این کارآیی را ندارد، لذا دیه آن کم‌تر است.

یا دیه بیضه چپ بیش‌تر از بیضه راست است؛ زیرا در روایت وارد شده بیضه چپ مؤثر در تولید فرزند است.

«عبدالله بن سنان» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که آن حضرت فرمود: «هرچه در بدن انسان زوج باشد، یکی از آن نصف دیه است، مثل دو دست و دو چشم... گفتم: مردی یک بیضه‌اش از بین رفته است. فرمود: اگر بیضه چپ باشد، [دیه کامل یا] دو سوم دیه کامل است. گفتم: چرا؟ شما که فرمودید؛ هرچه در بدن دو تا باشد، دیه‌اش نصف است؟ فرمود: چون فرزند از بیضه چپ متکون می‌شود؛ یعنی کارآیی و تأثیری دارد که بیضه راست ندارد» (همان، ص ۲۱۳).

و در جایی که تمام کارآیی متوجه یک عضو از اعضای دو جفتی باشد، باز به دیه کامل حکم کرده‌اند؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در مورد فردی که یک چشم داشته است و همین چشمش نیز توسط فردی دیگر کور شد، فرمود: «دیه کامل

را بدهد» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۵۲).[۱]

و در مواردی که چند کارآیی از بین رفته به چند دیه حکم می‌شود؛ چنان‌که در مرفوعه «علی بن ابراهیم» آمده است، از امام علی‌علیه‌السلام در باره مردی پرسش شد که بر فرق سر مرد دیگری کوبید و شخص مضروب مدعی شد که قدرت بینایی و بویایی و تکلمش را از دست داده است. حضرت فرمود: «اگر راست گفته باشد، حق دریافت سه دیه دارد» (همان، ص ۲۷۹).

از سوی دیگر، اگر عضوی فاقد کارآمدی طبیعی باشد، دیه‌اش کامل نیست؛ چنان‌که «سلیمان بن خالد»، از امام صادق‌علیه‌السلام نقل کرده است که در باره مردی که دست شل مرد دیگری را قطع کرد، فرمود: «یک سوم دیه بر اوست» (همان، ص ۲۵۳)[۲] و این حکم دلیلی جز نقصان کارآیی دست ندارد.

بنابراین، به لحاظ خسارت، دیه یک کودک خردسال مذکر با یک مهندس هوا ـ فضای مرد نمی‌تواند برابر باشد یا دیه همان کودک نمی‌تواند دوبرابر دیه یک زن مهندس هوا فضا باشد؛ گرچه به لحاظ قانون‌گذاری اعم و اغلب ملاحظه شود.

عوامل و روش ثابت

اما از سوی دیگر، می‌توان عامل‌ها و روش محاسبه ثابتی برای تعیین مقدار دیه به دست داد. پیش‌تر از چهار عامل ذکر شد که این‌ها در همه افراد ثابتند و روش محاسبه نیز می‌تواند همان روشی باشد که در موارد حکومت و ارش به‌کار می‌رود؛ مثلاً اگر به سر مهندسی ضربه وارد سازد؛ به‌گونه‌ای که عقل او مختل شود، گفته شده است که ارش یا تفاوت بین صحیح و معیوب او را باید بدهد (مرعشی شوشتری، ۱۳۷۶، ص ۱۷۰).

حال اگر فرض شود برده‌ای با توانایی مغزی آن مهندسی سالم بود، چه مبلغی ارزش داشت؟ روشن است که در بازار برده‌فروشان!!![۳] برده‌ای که مهندس هوا ـ

---

۱. قال: «فی عین الاعور الدیة کاملة».

۲. عن ابی عبدالله‌علیه‌السلام فی رجل قطع ید رجل شلاء، قال: «علیه ثلث الدیة».

۳. که می‌دانیم در حال حاضر وجود خارجی ندارد.

فضا باشد، با برده‌ای که این ویژگی را ندارد، از زمین تا آسمان تفاوت قیمت دارد و همین تفاوت قیمت به مهندس غیر برده‌ای که به او ضربه وارد شده منتقل می‌شود. پس قیمت افراد به حسب توانایی‌های آنان متفاوت است، چگونه شما می‌گویید، اگر دست فردی عادی را تا مفصل مچ قطع کند، یک دوم دیه و اگر دست جراحی ماهر و توانمند را که می‌تواند هر روز جان چند نفر را با همان دستش جراحی کند و از مرگ نجات دهد، قطع نماید نیز یک دوم دیه؟

و می‌گویید اگر به دست او فلان آسیب را رسانیده فلان مقدار دیه اوست، حال آن‌که شخص آسیب‌دیده ممکن است دو برابر آن مبلغ را هزینه کند و دستش را به‌طور نسبی خوب کند و در این‌جا این گونه شده است که شخصی به دست دیگری آسیب رسانیده و با مبلغی خودش را کنار کشیده است و آسیب‌دیده و خانواده او را با آسیب‌دیدگی، بیکاری، محرومیت از آسایش و مبلغی بدهی که مازاد بر دیه خرج کرده‌اند، به حال خودش رها می‌کند و اگر بگویید دین گفته است، می‌گوییم دین برخلاف عدل نمی‌گوید و در این گونه موارد، مصالحی به دور از فهم انسان وجود ندارد. با این جواب، افراد یا در برداشت شما از دین دچار تردید می‌شوند و ایمان‌شان را به شما از دست می‌دهند، یا موجب وهن دین و سرخوردگی از آن می‌شود؛ چون افراد به دینی که این گونه حرمت و حقوق آنان را زیر پا می‌گذارند، اعتنا نمی‌کنند و یا از آن رویگردان می‌شوند و به دین دیگری روی می‌آورند و اگر بخواهید به این دلیل با آن‌ها برخورد کنید و بگویید مرتد شده‌ای حجت قوی‌تری در اختیار آن‌ها گذاشته‌اید. بنابراین، چند گزینه در مقابل ماست که در بحث بعد به آن خواهیم پرداخت.

دیه در افق آینده

هم اکنون در جوامع بشری به‌ویژه جوامعی که به پیشرفت‌های چشم‌گیر در عرصه علم و صنعت و تکنولوژی دست یافته‌اند، بیمه حوادث و مسؤولیت مدنی و عمر و کنوانسیون‌های بین المللی، تلفات و آسیب‌دیدگی‌های بشر را تحت پوشش قرار داده‌اند و دولت‌ها و بخش خصوصی به انگیزه حمایت و ارائه خدمت،

هزینه‌های درمان و معیشت افراد بیکار و از کارافتاده و آسیب‌دیده و خانواده‌هایی که سرپرست خود را در حوادث مختلف از دست داده‌اند، تأمین می‌کنند.

وظیفه دولت اسلامی

۱. یا باید دیه را با قدرت اقتصادی صد شتر در زمان امضای آن تعیین کند - که اقل آن ۱۵۰ میلیون تومان است- و پای عاقله را به‌میان بکشد و نظام اجتماعی را به نظام اجتماعی صدر اسلام تغییر دهد که به‌نظر می‌رسد کاری نشدنی است و به ناچار باید از نظام حمایتی بیمه استفاده شود.

۲. یا مبلغ پایه‌ای را در حدود ۲۰۰ سکه طلا برای همه علی السویة به عنوان دیه پایه قرار دهد و پس از آن به حسب واقعیات افراد و توانایی‌های اکتسابی، خسارات و زیان‌های واردشده به آنان را در حوادث مختلف با کارشناسی تعیین و ضامن را ملزم به ادای آن کند و در صورت فقدان ضامن یا عجز او از پرداخت، راه‌کارهای مناسب اتخاذ کند و در نهایت دیه را از بیت المال بپردازد.

۳. یا بگوییم نظام دیه متناسب با شرایط صدر اسلام جامعه عرب تنظیم شده است و چون آن شرع احکامی داشته و اکنون با فقدان موضوع، حکمش تعطیل شده است،[1] این نظام هم تعطیل می‌شود و به نظام احسن و متعارف بین عقلا، رجوع می‌کنیم و می‌گوییم مبلغ دیه موضوعی متغیر است که تعیین آن در هر زمان به حاکم جامع شرایط صالح و آگاه به زمان واگذار شده است تا آن را به لحاظ عوامل ثابت با روش دقیق و ثابتی که در ارزیابی خسارات اتخاذ می‌کند، ارزیابی و محاسبه و به آن حکم کند و البته در این فرآیند، با الهام از نظام دیه اسلامی و به لحاظ مقتضیات زمان، خسارات را به‌طور عادلانه تعیین می‌کند.

۴. یا به وضعیت فعلی ملتزم و شاهد اعتراضات و ایرادات و گریزهای روزافزون از قانون و دین باشیم؛ در حالی که در بلاد کفر، برای جان انسان و آسیب‌های وارده بر اعضا و حواس و توانایی‌های پیروان خود به مراتب بیش از آنچه در بلاد

۱. مثل احکامی که برای بردگان گفته شده و اکنون موضوعش منتفی است.

اسلام است، ارزش می‌گذارند.

حکم دیه زنان

چرا در روایات به نصف بودن دیه زن نسبت به مرد حکم شده است؟[۱]

اکثر قریب به اتفاق فقیهان به تنصیف دیه زن نسبت به مرد فتوا داده‌اند.

«شیخ طوسی» می‌گوید: «دیه زن نصف دیه مرد است. این نظر همه فقیهان است، ولی «ابن علیه» و «اصم» گفته‌اند: دیه زن و مرد برابر است» (طوسی، ۱۳۵۶، ج ۵، ص ۲۵۴).

مستند مشهور، روایاتی است، مانند: معتبره «عبدالله بن مسکان»، از امام صادق علیه السلام که فرمود: «دیه زن نصف دیه مرد است.(طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۰۸)[۲]

اخیراً پس از تثبیت برابری حقوق زن و مرد در غرب، موج تساوی طلای حقوق زن و مرد در کشورهایی مانند ایران نیز برخاست تا جایی که برخی از فقیهان معاصر نیز به این نظریه تمایل یافتند و ما در این مختصر، پس از ذکر مقدمه‌ای چرایی تنصیف دیه زن را نسبت به مرد در اسلام مورد بحث قرار می‌دهیم.

می‌پذیریم که واقعاً زن از حیث فیزیکی غیر از مرد است و این معنا جای هیچ شک و شبهه‌ای ندارد. دو جنسی به لحاظ تکوینی، ساختارهای متفاوت و لذا نقش‌های متفاوت دارند، در یکی جهاز تناسلی ماده قرار دارد و در دیگری نر. در یکی غلبه با احساسات و در دیگری غلبه با عقل است. زن ظریف و توانایی بدنی وی کم‌تر از مرد است و مرد خشن و قوی‌تر است و... تا این دو جنسی بتوانند در کنار یکدیگر زندگی کنند و نسل بشر استمرار یابد.

این تفاوت از همان بدو انعقاد نطفه مشاهده می‌شود و تا آخر هم ادامه دارد،

---

۱. در ماده (۳۰۱) قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰ آمده است: «دیه قتل زن مسلمان؛ خواه عمدی، خواه غیر عمدی، نصف دیه مرد مسلمان است».

۲. عبدالله بن مسکان، عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال: «دیة المرأة نصف دیة الرجل».

اما آیا این تفاوت طبیعی سبب تنصیف دیه است؟ یا جهات دیگری در تنصیف دیه زن نسبت به مرد دخالت دارند؟

اولاً: دیه امری وضعی و قراردادی است؛ چنان‌که از برخی روایات[1] بر می‌آید؛ چرا که از واژه «جعل» در آن‌ها استفاده شده است.

از جمله در معتبره ظریف، از امام علی‌علیه‌السلام آمده است که دیه جنین را تا پیش از دمیده‌شدن روح، صد دینار قرار داد. ۲۰ دینار برای نطفه منعقدشده، ۲۰ دینار برای علقه‌شدن، ۲۰ دینار برای مضغه‌شدن، ۲۰ دینار برای پیدایش استخوان و ۲۰ دینار دیگر هم برای پوشیده‌شدن گوشت بر استخوان که جمعاً می‌شود ۱۰۰ دینار و پس از آن‌که روح در او دمیده و نفس کامل شد، اگر مرد باشد ۱۰۰۰ دینار.

نتیجه گیری

دیه مالی است که بر اثر جنایت وارده بر مجنیٌ‌علیه به اولیای دم در قتل نفس و یا به خود مجنیٌ‌علیه در صورت ضرب و جرح پرداخت می‌گردد.

و همچنین دیه، حکمی بود که در زمان جاهلیت وجود داشته است و اسلام احکام دیات را امضاء کرد و یک حکم تأسیسی اسلام نبود. اسلام روش جدیدی برای رویاروی با جنایت بر نفس و اعضاء را ابداع نکرد و همان مبنای مفهوم عرفی متداول عصر و محل نزول را مورد تأیید قرار داد. اسلام فقط دسته‌ای از احکام دیه را مورد بازنگری قرار داد و حسب و نسب را در مقدار دیه مؤثر ندانست؛ و همچنین اسلام، دیه را در نفس، اعضا و جراحات برای همه یکسان تعیین کرد. بنابر دلالت آیه ۹۲ سوره نساء، دیه بر قتل خطایی به کار رفته است: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾.

پس در قتل خطایی، قاتل باید به خانواده مقتول دیه و صدقه دهد. آیات قرآن به مقدار دیه اشاره ندارند و مقدار دیه نفس و اعضا، بر اساس روایات تعیین شده است.

۱. قال: «دية كلب السلوقي اربعون درهما جعل ذلک رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۷، ص۳۶۸).

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن اثیر، مجد الدین أبوالسعادات، **النهایة فی غریب الحدیث والاثر**، ج ۳ و ۵، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
۴. ابن کثیر، ابوالفداء، اسماعیل بن عمر، **الکامل فی التاریخ**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۵. ابن قدامه، عبدالله بن مسلم، **المغنی**، دار الکتاب العربی، بیروت، بی تا.
۶. ابن هشام، ابومحمد عبد الملک، **السیرة النبویة**، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات ایران، ۱۳۶۰.
۷. ادریس، احمد عوض، **الدیة بین العقوبة و التعویض فی الفقه الاسلامی المقارن**، بیروت: دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۶ م.
۸. تبریزی، جواد بن علی، **تنقیح مبانی الاحکام، کتاب دیات**، دارالصدیقة الشهیدة، قم، ۱۴۲۸ ق.
۹. آملی، جوادی، عبدالله، **منزلت عقل در هندسه دینی**، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶.
۱۰. اردبیلی، مقدس، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، ج ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. حاجی ده آبادی، احمد، **قواعد فقه دیات**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۴.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج ۶، ۷، ۱۲، ۱۹، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۹ ق.
۱۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط- الحدیثة)**،ج ۵، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، **التنقیح الرائع فی مختصر الشرائع**، ج ۴، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۵. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**، ج ۴،

بیروت: دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۱۶. خمینی، سید روح الله، **صحیفه امام**، ج ۲۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۹.

۱۷. خویی، سید ابوالقاسم، موسوی، **مبانی تکملة المنهاج**، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، ۱۴۲۲ ق.

۱۸. شفیعی سروستانی، ابراهیم، رحمان ستایش، محمد کاظم و قیاسی، جلال الدین، **قانون دیات و مقتضیات زمان**، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۶.

۱۹. شهید ثانی، زین الدین بی علی، **مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام**، مؤسسه المعارف الاسلامیة، چاپ سوم، قم ۱۴۲۵ ق.

۲۰. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین، **علل الشرائع**، ج ۲، نجف اشرف: منشورات المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵.

۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان**، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، قم، بی تا.

۲۲. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

۲۳. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **المقنع**، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.

۲۴. طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، ۴ ـ ۳، ۸ ـ ۷، ۱۰ ـ ۹، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۵.

۲۵. طوسی، محمد بن حسن، **النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی**، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ ق.

۲۶. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، **الخلاف**، ج ۱۰، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المقدسة، ۱۴۰۷ ق.

۲۷. علم الهدی، السید المرتضی علی بن الحسین، **الانتصار**، بیروت: دار الاضوا، ۱۴۰۵ ق.

۲۸. عمید، حسن، **فرهنگ عمید**، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۸.

۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.
۳۰. فیروز آبادی، **القاموس المحیط**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
۳۱. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر**، منشورات دارالرضی، بی تا.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج ۱، ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۶۳.
۳۳. مرعشی شوشتری، سید محمدحسن، **دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام**، تهران: نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۳۴. مصاحب، غلامحسین، **دائرة المعارف فارسی**، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۳۵. معلوف، لوئیس، **المنجد فی اللغة والاعلام**، بیروت: دارالمشرق، چاپ ۲۱، ۱۳۷۶.
۳۶. منتظری، حسینعلی، **مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر**، قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۷.
۳۷. بهرام، شجاعی، **نظام الحکم فی الاسلام**، تهران: نشر سرایی، ۱۳۸۰.
۳۸. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۴۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۵.
۳۹. ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم، **امامت و سیاست**، ترجمه سید ناصر طباطبایی، ققنوس، ۱۳۹۴.
۴۰. یعقوبی، احمد بن یعقوب، **تاریخ یعقوبی**، مؤسسه الاعلی للمطبوعات، ۱۳۸۴ ق.
۴۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **بدایه و نهایه**، مطبعه المعارف بیروت، ۱۳۵۱ ق.

دیه زن در فقه شیعه[1]

چکیده

دیه در یک تقسیم‌بندی کلی، به دیه نفس و دیه اعضا و جوارح یا دیه اطراف تقسیم می‌شود. در این مقاله تنها دیه نفس از دیدگاه فقه شیعه (البته با توجه به اهل سنت) بررسی شده است. به این صورت که در ابتدا آیات و روایات مربوط به موضوع آورده شده و پس از آن دیدگاه‌های فقهای شیعه و سنّی آمده است. بیش‌تر فقهای شیعه و سنی، دیه زن را نصف دیه مرد و گروهی نیز آن را مساوی با مرد دانسته‌اند. دلایل هرکدام از این دو دیدگاه، به ترتیب بیان و نقد شده است. در پایان، نتیجه گرفته شده است که دیدگاه تساوی دیه زن و مرد، پذیرفتنی‌تر و دارای دلایل و شواهد بیش‌تر می‌باشد.

---

۱. حسنعلی نوریها، پژوهشگر دینی.

واژگان کلیدی

دیه زن، فقه شیعه

مقدّمه

تساوی طلبیِ حقوقیِ ناشی از جنبش‌های طرفدار حقوق زنان و تحولاتِ اجتماعی عصر حاضر، مسأله بازخوانی تفاوت دیه زن یا تساوی آن را در جوامع و کشورهای اسلامی و از جمله در جمهوری اسلامی ایران اهمیت بیشتری داده است؛ اهمیتی که می‌توان آن را یک ضرورت دانست.

پیشینه

موضوع تفاوت دیه زن با مرد یا تساوی آن، در کتب شیعه و سنی، از زمان تدوین فقه مطرح بوده است.[۱] ولی به‌ویژه در دهه‌های اخیر و پس از انقلاب اسلامی ایران، مورد توجه بیش‌تری قرار گرفته و مقالات متعددی در این باره نوشته و منتشر شده است.

چند نکته

۱. دیه به‌طور مطلق، شامل دیه نفس و دیه اعضا و جراحات می‌شود که بررسی همه آن‌ها در گنجایش یک مقاله نیست. بنابراین، این مقاله تنها به دیه نفس می‌پردازد؛ اگرچه به مناسبت، گاهی به موارد دیگر هم اشاره‌هایی می‌شود.

۲. در این مقاله، بیش‌تر به دیدگاه‌ها و روایات شیعه عنایت شده است؛ اگرچه دیدگاه‌های اهل سنّت و روایات آن‌ها نیز مورد توجه می‌باشد.

۳. در این مقاله، ابتدا آیات، روایات و دیدگاه‌های فقها طرح و در ادامه، دلایل و نقد آن‌ها آمده و در پایان، نتیجه‌گیری شده است.

۴. با این‌که مسأله دیه با قصاص تفاوت دارد، ولی به لحاظ این‌که اگر دیه زن و مرد تفاوت داشته باشد، در برخی موارد حکم قصاص نیز تفاوت پیدا می‌کند؛

۱. گرچه پیش از آن هم، به صورت غیر مدّون رواج داشته و اجرا هم می‌شده است.

گاهی به قصاص نیز اشاره شده است.

دیه در لغت

«دیه» از مصدر «وَدی» راندن و رد کردن گرفته شده است که در اصل «ودی» بوده و «واو» آن حذف شده است. «دیهٔ» به معنای «حق القتیل» (حق کشته شده) می‌باشد. «دیّات» جمع آن است. هنگامی که گفته شود «وَدِیَ فلان فلاناً»؛ یعنی کسی دیه کشته‌شده‌ای را به ولیّ او پرداخت. «واتدَیتُ» هم، یعنی دیه او را گرفتم (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص۲۸۵).

«المنجد»، دیه را «آنچه به جای نفس کشته شده پرداخت می‌شود» (معلوف،۱۹۷۳ م، ص ۸۹۴)، واژه «ودی» معنا کرده است.

در «فرهنگ فارسی»، دیه را به «پول خون و خون‌بها» (بعلبکی، ۱۳۹۱، ص ۵۲۵) ترجمه کرده‌اند. «وَدَی القاتلُ القتیلَ»؛ یعنی خون‌بهای او را پرداخت و «دیة التقیل» هم، به معنای خون‌بهای کشته‌شده است (الیاس، ۱۳۷۰، ص ۷۸۶). «ها» در «دیه»، عوض واوی است که حذف شده است.

یادآوری دو نکته

۱. فقها، عموماً در مبحث دیه، به معنای اصطلاحی آن نپرداخته‌اند، گویا آن را روشن و بی‌نیاز از تعریف دانسته‌اند.

۲. دیه در یک تقسیم‌بندی به «دیه جزایی» و «دیه حقوقی» تقسیم می‌شود: «دیه جزایی» در جایی مصداق می‌یابد که اصل مجازات، قصاص است و به دلایلی، تبدیل به دیه می‌شود. اما «دیه حقوقی» شامل مواردی می‌شود که از ابتدا، خود دیه مطرح است.

با این وجود، فقها معمولاً این دو را از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند و احکام دیه جزایی را شامل دیه حقوقی هم دانسته‌اند ناصریان[1] که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد.

۱. مقاله «برابری یا عدم برابری دیه زن و مرد»، سیّد علیرضا ناصریان(پایگاه خبری شباویز).

در قرآن، تنها یک آیه وجود دارد که واژه دیه (آن هم دو بار) در آن آمده است. می‌فرماید:

﴿و ما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الّا خطأ و من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة و دیّة مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ یَصَّدَّقُوا فَإِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَکُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ میثاقٌ فَدِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ وَ تَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾ (مائده (۵): ۹۲)؛ و هیچ مؤمنی را نَسِزَد [سزاوار نیست] که مؤمنی را -جز به اشتباه- بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون‌بها پرداخت کند، مگر این‌که آنان گذشت کنند و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است، قاتل باید بنده مؤمنی را آزاد کند [و پرداخت خون‌بها لازم نیست] و اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان، پیمانی است، باید به خانواده وی خون‌بها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در تنها آیه‌ای از قرآن که در آن، دو بار واژه «دیه» آمده است، نه درباره مقدار دیه سخن گفته شده، نه درباره تفاوت آن نسبت به زن و مرد یا تفاوت آن در موارد دیگر، حتّی عدم تفاوت را نیز بیان نکرده است.

قرآن در مورد قصاص هم می‌فرماید:

﴿یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلی الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثی بِالْأُنْثی...﴾ (بقره (۲):۱۷۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در باره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده؛ آزاد، عوض آزاد و بنده، عوض بنده و زن، عوض زن... .

در آیه بعدی هم آمده است:

﴿وَ لَکُمْ فِي الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره (۲): ۱۷۹)؛ و ای خردمندان! شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید.

در سوره مائده نیز می‌فرماید:

﴿وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ...﴾ (مائده (۵): ۴۵)؛ و در [تورات] بر آنان مقرّر کردیم که جان در مقابل جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان می‌باشد و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاص دارند... .

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در آیه ۴۵ سوره مائده نفس در برابر نفس و هر کدام از اعضا در برابر همان عضو قصاص می‌شوند و تفاوتی در قصاص نفس یا اعضای مرد و زن یا آزاد و برده و مانند آن مشاهده نمی‌شود، ولی در آیه قبل (آیه ۱۷۹ سوره بقره) فرمود: «آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن قصاص می‌گردد». بنابراین، از آیه ۴۵ مائده می‌توان بر عدم تفاوت قصاص مرد و زن استدلال کرد و بر تفاوت قصاص زن و مرد از آیه ۱۷۹ سوره بقره استفاده می‌شود.

در این‌جا بحث آیات را خاتمه می‌دهیم و در جای خود به دیدگاه‌های مختلف، جهت حلّ مشکلات ظاهری این دو آیه خواهیم پرداخت.

روایات شیعه

عمده روایات شیعه در مورد قصاص و دیه، در سه باب آمده است:

الف) باب پنجم از ابواب دیات النّفس (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۱۹، ص۲۰۶ ـ ۲۰۵).

در این باب تنها چهار روایت ذکر شده است که ظاهر همه آن‌ها دلالت بر نصف‌بودن دیه زن دارد.

ب) باب اوّل از ابواب قصاص الطّرف.

در این بخش نیز هفت روایت آمده است که پنج روایت از آن‌ها (۶،۴،۳،۲،۱) دلالت دارند که زن و مرد (در قصاص و دیه) برابرند. البته تا هنگامی که دیه جراحات زن به ثلث نرسیده باشد و اگر به ثلث رسیده و یا بیش‌تر شود، دیه

جراحت زن، نصف دیه جراحت مرد می‌شود. در نتیجه، در این موارد، مرد قصاص نمی‌شود. بلکه تنها به مقدار نصف دیه جراحت مرد، به زن بدهکار می‌شود.

روایت پنجم هم، سؤال از آیه ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾ می‌باشد که معصوم (امام باقر یا امام صادق علیهما السلام) آن را از آیات محکم می‌داند. در روایت هفتم این باب نیز می‌فرماید: «لیس بین الرجّال و النّساء قصاص الأمن النفس» (همان)؛ بین زن و مرد مگر در نفس قصاص وجود ندارد.

ج) باب ۳۳ از ابواب قصاص نفس (همان، ص۸۷ ـ ۸۰).

در این باب، ۲۱ روایت آمده است که ظاهر ۱۲ روایت آن، دلالت دارد که اگر مردی زنی را عمداً به قتل رساند و اولیای زن بخواهند، مرد را قصاص کنند، می‌توانند قصاص نمایند، ولی باید نصف دیه را به اولیای قاتل پرداخت نمایند.

البته روایت دهم همین باب که اتفاقاً صحیحه هم است (صحیحه هاشم) دلالت دارد که اگر زنی، مردی را بکشد و قصاص شود، اولیای او نصف دیه بدهکار نمی‌باشند (همان).[1]

در روایت یازدهم نیز که صحیحه زراره است، آیه ۴۵ سوره مائده «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...» آیه محکمه به شمار آمده است.

بنابراین، براساس روایت فوق که دلالتش قطعی (نص) و سندش نیز صحیحه است، می‌توان نتیجه گرفت که مضمون آیه با مضمون روایاتی که قصاص مرد را در برابر قتل زن، متوقف به پرداخت نصف دیه می‌کند، منافات دارد.

روایت ۱۴ نیز دلالت دارد که امیر المؤمنین علیه السلام مردی را که عمداً زنی را کشته بود، قصاص کرد. هم‌چنین زنی را که عمداً مردی را به قتل رسانده بود، قصاص فرمود و در آن، هیچ سخنی از گرفتن یا بدهکارشدن نصف دیه نشده است.

روایت ۱۸ نیز در باره زنی است که عمداً مردی را به قتل رسانده است. امام صادق علیه السلام در باره او می‌فرمایند: «اگر اولیای مرد خواستند زن را قصاص کنند، می‌توانند، ولی نصف دیه طلبکار نمی‌شوند».[2] این در حالی است که روایت هفدهم

---

۱. «لَا یَجْنِي الجَانِي عَلَی أَکْثَرَ مِنْ نَفْسِهِ».

۲. همان مضمون روایت دهم.

برخلاف مضمون این روایت می‌باشد؛ چون روایت ۱۷ در باره زنی است که مردی را کشته است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «زن قصاص می‌شود و اولیای زن بقیّه مال [یا در سند دیگر بقیة الدیة] را پرداخت می‌کنند». (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۸۷ ـ ۸۰).

در روایت ۱۹ نیز حکم در آیه ﴿وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾ را مربوط به تورات دانسته است که با آیه «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى بِالْأُنْثى﴾ نسخ شده است.

در نتیجه می‌توان مضمون این روایت را با مضمون روایت ۱۱ همین باب که آیه ۴۵ سوره مائده را محکم می‌داند، مخالف دانست.

روایات اهل سنت

در بین روایات نقل‌شده از اهل سنت در موضوع دیه زن نیز اختلاف دیده می‌شود. به عنوان نمونه، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «عَقلُ المرأة مِثل عَقلِ الرَّجلِ حتّى يبلغ الثُلثُ مِن دية» (سید سابق، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۵۹۹)؛ دیه زن و مرد مساوی است تا برسد به یک سوم دیه مرد.

به تعبیر دیگر، براساس این روایت، اگر دیه جراحات زن، از ثلث دیه تجاوز کرد، تبدیل به نصف دیه مرد می‌شود. این در حالی است که باز از طریق اهل سنت، گزارش شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امر فرمود تا مرد یهودی را به سبب اعتراف به قتل زن مسلمان، در مدینه قصاص کنند.

هم‌چنین از علی علیه السلام و «عبدالله» گزارش کرده‌اند که: «اگر مردی زنی را عمداً بکشد، قصاص می‌شود؛ همان‌گونه که زن به سبب کشتن مردی قصاص می‌شود» و در حدیث شریفی از پیامبر صلی الله علیه و آله آورده‌اند که فرمود: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ» (جزیری، ۱۴۲۶ق ـ ۲۰۰۵م، ج ۵، ص ۱۶۲)؛ خون مسلمانان مساوی یکدیگر است. براساس این روایت، زنان مسلمان، زیرمجموعه مسلمانان به‌شمار می‌آیند، بنابراین، خون‌شان با مردان مساوی است.

به‌طور خلاصه، روایات نقل‌شده از طریق اهل سنت نیز مانند روایات شیعه در

باب دیه، هماهنگ نمی‌باشند. به عبارت دیگر، برخی روایات آن‌ها، دلالت بر نصف‌بودن دیه زن دارد و از برخی روایات دیگر، می‌توان مساوی‌بودن دیه زن با مرد را استنباط کرد.

دیدگاه فقهای شیعه

دیدگاه فقهای شیعه را ذیل دو عنوان بررسی می‌کنیم:

الف) نصف‌بودن دیه زن.

می‌توان گفت در بین فقهای شیعه، به‌ویژه در گذشته، نصف‌بودن دیه زن، امری مسلّم و مورد توافق بوده است. به برخی از عبارات فقها، به عنوان نمونه در ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. «صاحب جواهر» می‌نویسد: «هیچ اختلاف و اشکالی از جهت نصّ و فتوا وجود ندارد که دیه زن آزاد مسلمان...، نصف دیه مقررشده در قتل عمد، شبه عمد و خطایی است. در این مسأله هر دو نوع اجماع منقول و محصل وجود دارد و روایات نقل‌شده بر آن، مستفیض یا در حدّ تواتر است...» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۳، ص۳۲).

«صاحب جواهر» در ادامه ادّعا می‌کند که از اهل سنت نیز خلافی گزارش نشده است، مگر از «ابن علیّه» و «الاصمّ». به عقیده ایشان، مخالفت این دو نفر قابل اعتنا نمی‌باشد (همان).

۲. در «مفتاح الکرامة» آمده است: «دیه زن آزاد مسلمان، نصف دیه مرد مسلمان است. این مطلب اجماعی است؛ همان‌گونه که در مبسوط آمده است» (عاملی، ۱۳۳۲ق، ج۲۶، ص۲۷۰).

صاحب «مفتاح الکرامة»، در ادامه ادعای اجماع محصل و منقول کرده و روایات آن را مستفیضه یا در حدّ تواتر می‌داند (همان).

۳. «شهید اوّل» نیز در «لمعه» می‌فرماید: «**و دیة المرأة النّصف من ذلک کلّه**» (ذهنی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج۳۰، ص۱۸۶)؛ دیه زن، نصف هر کدام از اقسام

دیه‌هایی است که بیان شد.

ایشان می‌افزاید: «و هم‌چنین است دیه جراحات و اعضا که نصف است، مگر آن‌که به ثلث و کم‌تر از ثلث دیه برسد؛ چون در این صورت دیه زن با مرد مساوی می‌شود (همان).

افزون بر موارد فوق، می‌توان به «مسالک شهید ثانی» (شهید ثانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص۱۰۸)، «مهذّب الأحکام سیّد عبدالأعلی سبزواری» (سبزواری، ۱۴۱۷ق، ج۲۸، ص۲۱۷)، «ریاض المسائل طباطبایی» (طباطبایی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۶، ص۲۰۷)، «شرائع محقق حلّی» (محقق حلی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص۱۹۲) و غالب فقهای معاصر مانند «امام خمینی» (امام خمینی، ۱۳۶۵، تحریر الوسیلة، ج۲، ص۵۱۹) اشاره کرد که عمده شرط جواز قصاص را تساوی در مرد و زن‌بودن (و نیز آزاد و عبدبودن) ذکر کرده‌اند و فرموده‌اند در صورت عدم تساوی در مرد و زن‌بودن، مرد به خاطر قتل زن قصاص نمی‌شود، مگر این که اولیای زن، نصف دیه را پرداخت نمایند. افزون بر آن، فتوا داده‌اند که در صورت توافق برگرفتن دیه، دیه زن نصف دیه مرد است.

ب) تساوی دیه زن و مرد.

با وجود این‌که نصف‌بودن دیه زن، مشهور و بلکه ادعای اجماع بر آن شده است، ولی دیدگاه‌های مخالف صریح و غیر صریحی نیز وجود دارد که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مرحوم «مقدس اردبیلی»، مسأله نصف‌بودن دیه زن را به‌گونه‌ای طرح کرده که گویی چندان اعتقادی به استحکام دلایل آن نداشته است. وی در شرح عبارت «علّامه» در «ارشاد» که دیه زن را نصف دیه مرد دانسته است، می‌فرماید: «گویا دلیل آن اجماع و اخبار است که قبلاً از آن‌ها یاد شد».

۲. «آیت‌الله صانعی» نیز در پاسخ استفتایی نوشته‌اند: «به نظر این‌جانب دیه خطا و شبه عمد زن با مرد مساوی است؛ **قضاءً لإطلاق أدلّة الدّیة و عدم الدلیل علی التقیید** (صانعی، ۱۳۷۷، ص۵۱۵).

۳. «آیت‌الله جنّاتی» نیز دیه زن و مرد را برابر می‌دانند.

۴. «آیت‌الله مکارم شیرازی» نیز معتقدند علّت عدم برابری دیه زن و مرد، مسائل اقتصادی است (که معمولاً مردان نان‌آور خانواده می‌باشند) و نه تفاوت‌های انسانی و به همین دلیل، موضوع را قابل بحث و تأمّل دانسته‌اند.[۱]

۵. «آیت‌الله موسوی بجنوردی» و «محقق داماد» هم، نظری شبیه به دیدگاه «آیت‌الله مکارم شیرازی» دارند (همان).

دیدگاه فقهای اهل سنّت

فقهای اهل سنت نیز در مورد دیه زن و نصف‌بودن یا نبودن آن اختلاف نظر دارند.

الف) نصف‌بودن دیه زن.

بسیاری از فقهای اهل سنّت به نصف‌بودن دیه نفس زن و نصف‌بودن آن در مواردی که دیه اعضا و نیز جراحت‌های زن، بیش‌تر از ثلث دیه باشد، باور دارند. در ذیل به برخی از نمونه‌ها اشاره می‌شود:

۱. «دکتر عبدالکریم زیدان» در کتاب خود «المفصل فی احکام المراة» می‌نویسد: «در مواردی که جانی جرائمی نسبت به زن انجام دهد که بر اثر آن دیه کامل بدهکار شود، در حقیقت نصف دیه را بدهکار می‌گردد؛ زیرا در این موارد دیه کامل زن را باید پرداخت کند که در حقیقت دیه کامل زن، نصف مرد است» (زیدان، ۱۴۱۵ق ـ ۱۹۹۴م، ج۵، ص۳۲۹).

۲. «القرطبی» می‌نویسد: «در جایی که مردی زنی را بکشد، مرد قصاص می‌شود که بر آن، نقل اجماع هم شده است، ولی از صحابه گزارش کرده‌اند که در این موارد باید اولیای زن، نصف دیه را پرداخت کنند» (قرطبی، ۱۴۳۱ ق ـ ۲۰۱۰ م، ج ۶، ص ۲۳۸).

۳. در کتاب فقه السّنة نیز آمده است: «دیه زن در قتل خطا، نصف دیه مرد

۱. ناصریان، سید علیرضا، «برابری یا عدم برابری دیه زن و مرد»، (اینترنت، خبری شباویز).

است و هم‌چنین دیه اندام‌های بدنش و دیه زخم‌هایش، نصف دیه اندام و جراحات مرد است و بیش‌تر اهل علم بر این رأی می‌باشند» (سید سابق، ۱۳۸۷، ج۳، ص۵۹۸).

۴. برخی از فقهای اهل سنّت، از جمله «حنفی‌ها»، دیه زن را در هر حال نصف مرد می‌دانند، ولی «احمد حنبل» و «مالک» معتقدند دیه زن تا ثلث با دیه مرد مساوی و از ثلث به بعد نصف می‌شود. «شافعی‌ها» هم به‌طور مطلق قائل به نصف‌بودن دیه زن هستند (همان).

ب) مساوی‌بودن دیه زن و مرد.

در برابر دیدگاه فوق، برخی از فقهای اهل سنت، معتقد به تساوی دیه زن و مرد می‌باشند. به عنوان نمونه:

۱. «ابن علیّه» و «الاصم» از قدمای فقهای اهل سنت، معتقد به تساوی دیه زن و مرد می‌باشند (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۳، ص۳۲).

۲. تمام فقهای چهارگانه اهل سنت (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) اتفاق نظر دارند که مرد در برابر کشتن زن قصاص می‌شود، بدون این‌که اولیای زن، نصف دیه به خانواده قاتل بپردازند.[۱]

البته در فتوای فوق به‌طور صریح ادعای تساوی دیه زن و مرد نشده است، ولی همین که در قصاص مرد به خاطر قتل زن، قائل به پرداخت نصف دیه نشده‌اند، نوعی تساوی نتیجه می‌دهد.

دیه زن در قوانین جمهوری اسلامی ایران

در ماده ۳۰۰ قانون مجازات اسلامی آمده است: «دیه قتل زن مسلمان؛ خواه عمدی، خواه غیر عمدی، نصف دیه مردم مسلمان است».

در ماده ۳۰۱ چنین آمده است: «دیه زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه، به ثلث دیه کامل برسد، در آن صورت، دیه زن نصف دیه مرد است»

۱. مقاله «جریمه معادل دیه، راهی برای یکسان‌کردن دیه زن و مرد»، دانش‌طلب (اینترنت).

(کریمی و همکاران، ۱۳۷۴، ص۳۹۲).

در باره قصاص نیز ماده ۲۰۹ چنین می‌گوید: «هرگاه مرد مسلمانی، عمداً زن مسلمانی را بکشد، محکوم به قصاص است، لیکن باید ولی زن، قبل از قصاصِ قاتل، نصف دیه مرد را به او بپردازد (همان، ص۳۸۰).[۱]

در ماده ۲۵۸ هم آمده است: «هرگاه مردی زنی را به قتل برساند، ولی دم حق قصاص قاتل را، با پرداخت نصف دیه دارد و در صورت رضایت قاتل، می‌تواند به مقدار دیه یا کم‌تر یا بیش‌تر از آن مصالحه کند (کریمی و همکاران، ۱۳۷۴، ص۳۸۶).

در قصاص عضو، زن و مرد برابرند و مرد مجرم، به سبب نقص عضو یا جرمی که به زن وارد نموده، به قصاصِ عضو و مانند آن محکوم می‌شود، مگر آن‌که دیه عضوی که ناقص شده ثلث یا بیش از ثلث دیه کامل باشد که در آن صورت، زن هنگامی می‌تواند قصاص کند که نصف دیه آن عضو را به مرد بپردازد.

البته با توجه به مشکلات اجرایی قوانین فوق و برخی اعتراضات مدنی و دیدگاه‌هایِ جدید، مبنی بر تساوی دیه زن و مرد، بخش حدود، قصاص و دیات قانون مجازات اسلامی، طی یک قانون به این نحو اصلاح شد که: «تفاوت نرخ دیه زن تا دیه مرد، از محل صندوق جبران خسارت‌های بدنی بیمه مرکزی پرداخت گردد.

بر این اساس، بدون تغییر در حکم فقهی قانون دیه زن و مرد، عملاً و در اجرا

---

۱. این مادّه قانونی از دو جهت با فقه امامیه (اکثر روایات و فتواهای فقهای شیعه) در این باب در تعارض است:
الف) نصف دیه نه به قاتل، بلکه به خانواده او که دیگر نان‌آوری نخواهند داشت، تعلق می‌گیرد.
ب) پرداخت دیه نمی‌تواند قبل از قصاص باشد، بلکه با وقوع قصاص است که نصف دیه برذمه اولیای زن ثابت می‌شود.
بدیهی است در صورت اصلاح قانون، موانعی مانند ناتوانی مادی اولیای دم، مانع قصاص و مجازات او نمی‌شود. دادگاه می‌تواند پس از وقوع قصاص، پرداخت دیه و دین تعلّق گرفته بر ذمّه اولیای زن را قسط‌بندی کرده یا در صورت ضرورت، از بیت المال بپردازد.
نکته مهم این است که موارد تبعیض‌آمیز ناشی از اشتباه قانون‌گذار را نباید به شرع و فقه امامیه منتسب نمود (سید فضل الله موسوی، *فصلنامه حقوق*، دوره ۳۷، ش۴، ص ۲۷۱- ۲۴۳، زمستان ۱۳۸۴).

دیه زن و مرد تنها در تصادفات برابر می‌شود». (باشگاه خبرنگاران جوان)

در واقع می‌توان گفت: قانونِ جدید بیمه شخص ثالث به میزان دیه ربطی ندارد، بلکه [براساس این قانون] بیمه‌گر مکلف است تعهد خسارت‌های ناشی از اقدامات او را معادل مبلغ دیه یک مرد مسلمان قرار دهد و نسبت به پرداخت مبلغ خسارت، فرقی بین زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان قرار ندهد. با این وجود، اگر مردی زنی را عمداً بکشد، براساس قانون، اولیای زن مقتول، هنگامی می‌توانند مرد را قصاص کنند که افزون بر وجود تمام شرایط لازم برای انجام قصاص، خانواده زن مقتول نصف دیه کامل را به مرد پرداخت نموده و آن‌گاه قصاص نمایند. هم‌چنین اگر خانواده زن مقتول از قصاص صرف نظر کنند و درخواست دیه نمایند، میزان دیه‌ای که باید از طرف مرد به خانواده زن پرداخت گردد، علی القاعدة نصف دیه مرد است، مگر در صورتی که توافقی برخلاف آن بین طرفین انجام شود.[1]

دلایل هر کدام از دیدگاه‌های متفاوت

دیدگاه فقها در مورد دیه زن و مرد، به طور کلی در دو نظریه خلاصه می‌شود:

الف) نصف‌بودن دیه زن.

ب) تساوی دیه زن و مرد.

در نتیجه باید دلایل و نقد هر کدام از دو دیدگاه، بیان و بررسی شود.

ادله نصف‌بودن دیه زن

عمده دلایلی که برای نصف‌بودن دیه زن بیان شده، عبارت است از:

۱. اجماع

قائلین به نصف‌بودن دیه زن، از فقهای شیعه و سنی بر صحت دیدگاه خود، ادعای اجماع کرده‌اند. «صاحب جواهر» می‌نویسد: «اجماع منقول و محصّل به

۱. مقاله: «آیا دیه زن و مرد برابر شده است». اینترنت، مؤسسه داد مهر (www.dadmeher.org).

سود این دیدگاه وجود دارد»، «بل الاجماع بقسمیه علیه» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۳، ص ۳۲؛ عاملی، ۱۳۳۲ ق، ج ۲۶، ص ۲۷۰).

در کتاب «المفصّل فی أحکام المرأة» نیز که از اهل سنت است، می‌نویسد: «پس اگر مجنیّ‌علیه زن باشد بر عهده جنایت کننده، دیه زن قرار می‌گیرد که دیه زن، نصف دیه مرد می‌باشد و در این‌جا تفاوتی ندارد که جانی مرد باشد یا زن، به دلیل اجماع» (زیدان، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۳۳۰).[۱]

نقد دلیل اجماع

اجماع در نزد اهل سنت یکی از ادله چهارگاه یا سه‌گانه حکم شرعی (در برابر کتاب و سنت) به‌شمار آمده است، ولی در فقه شیعه، اجماع دلیل مستقلی در برابر کتاب و سنت به‌شمار نمی‌آید، بلکه اجماع هنگامی حجت است که کشف‌کننده قول معصوم علیه السلام باشد (مظفر، بی تا، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۸۷).

البته امامیه، اجماع را از جهت شکلی و اسمی جزء ادله حکم شرعی (به دلیل همراهی و همگامی از جهت روش مدرسه‌ای با اهل سنت) قرار داده‌اند، ولی در حقیقت آنچه از تعریف اجماع به شیوه امامیه به‌دست می‌آید، همان کشف از قول معصوم علیه السلام است که در حقیقت، اگر چنین موردی یافت شد، می‌توان آن را همان حجیت سنت و روایات ائمّه علیهم السلام دانست (همان، ص۹۳).

افزون بر آن، اجماع در اصطلاح امامیه به اجماع محصّل و اجماع منقول تقسیم می‌شود که اجماع محصّل آن، در زمان ما امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ما تتبع عمیق و دقیق هم که انجام دهیم، تنها با نقل اجماع سر و کار پیدا می‌کنیم، نه با خود فقهای گذشته که دیدگاه آن‌ها را بتوانیم به‌دست آوریم. از طرف دیگر، اجماع منقول نیز یا به صورت تواتر است یا به صورت خبر واحد و در حجت‌بودن هر کدام، شرایط و دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۱۰۲؛ اعتمادی، ۱۳۶۹، ج۱، ص۱۵۶ ـ ۱۴۵).

---

۱. «فان کان انثی فعلیه دیّة انثی و هو نصف دیّة الذکّر، سواء کان الجانی ذَکَراً او انثی، لاجماع الصحابة (رضی الله عنهم).

تفاوت دیه زن در اسلام

نکته مهم دیگر، این‌که در حجیت اجماع، شرط است که اجماع مدرکی نباشد؛ به این معنا که اگر بدانیم قول فقها و اجماع آنان در مسأله‌ای مستند به فهم آنان از روایتی خاص است، دیگر این اجماع به نحو مستقل دلیل به‌شمار نمی‌آید، بلکه مستند آن (که همان روایت باشد) مدرک و ملاک است.

در نتیجه، ممکن است فقیهی با دقت در روایت و مستند اجماع، به دیدگاه و برداشت جدیدی برسد که در این صورت نمی‌تواند فهم خود را کنار گذاشته و به اجماع تمسّک نماید.

بنابراین، به طور کلی با روایاتی که از طریق شیعه و سنی نقل کردیم و می‌دانیم که مستند اجماع آن‌ها، فهم آنان از این روایات است، اجماع آنان در این مسأله قطعاً دلیل مستقلی به‌شمار نمی‌آید. افزون بر این که در مقابل اجماع، نظرات مخالف هم وجود دارد. البته می‌پذیریم که دیدگاه‌های موافق نصف‌بودن دیه زن، در اکثریت می‌باشند، ولی به هر حال، «ابن علیّه» و «اصمّ» از اهل سنت و برخی متأخرین از فقهای شیعه مخالف آن اجماع منقول قلمداد می‌شوند.

۲. روایات و ظواهر آن

در باب روایات نقل‌شده از طریق اهل سنت و نیز فقهای شیعه، روایات متعددی وجود داشت که دلالت بر نصف‌بودن دیه زن می‌نمود.

به عنوان مثال، در روایاتی که از «وسائل الشیعة» و به‌ویژه از باب ۳۲ ابواب قصاص نفس نقل کردیم، روایات قابل توجّهی وجود داشت که صریحاً دلالت بر نصف‌بودن دیه زن می‌نمود. از طریق اهل سنت نیز از پیامبر اکرمﷺ و صحابه روایاتی گزارش شد که دلالت بر این مطلب می‌کرد.

بررسی و نقد روایات

قبل از نقد اجمالی، باید یادآوری و اعتراف کنیم که:

الف) این روایات، نسبت به روایات معارض خود، از نظر کمیت بیش‌تر و قابل

توجه‌ترند.

ب) این روایات از طرف اصحاب و فقهای شیعه و سنی غالباً تلقی به قبول شده‌اند.

البته این نکته که تلقی به قبول‌شدن آن‌ها و یا کثرت عددی‌شان، به خاطر این است که واقعاً دیدگاه پیامبرﷺ و ائمّه‌علیهم‌السلام را انتقال داده‌اند و یا به سبب غلبه سیاسی و حکومتی این دیدگاه بوده است که نیاز به تحقیق و بررسی جداگانه دارد که این مقاله مدعی آن نیست.

بنابراین، به‌طور اجمال می‌توان گفت:

الف) این روایات، معارض دارند. به عنوان نمونه، صحیحه زراره، آیه ۴۵ مائده ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ...﴾ را آیه محکمه (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۹، ص ۸۳ و ۱۶۵) دانسته است.

این صحیحه، از نظر سند و دلالت بدون مشکل است. سند آن صحیحه و متن آن نیز قطعی است. پس نص آیه شریفه (به ضمیمه این صحیحه) با روایاتی که قصاص مرد را به خاطر کشتن زن، موقوف به پرداخت نصف دیه می‌کند، منافات دارد.

هم‌چنین روایات نصف‌بودن دیه زن، مخالفت دارد با روایتی که از حضرت علی‌علیه‌السلام گزارش شده که آن حضرت، زنی را به خاطر کشتن مردی قصاص کرد، بدون این‌که نصف دیه از زن یا خانواده او گرفته باشند. افزون بر موارد فوق، چندین روایت (از طریق شیعه و سنی) نقل شده است که اگر زنی به خاطر قتل مردی، قصاص شود، دیگر نصف دیه بدهکار نمی‌شود. در این روایات چنین تعبیر شده است که: «وَ لَيْسَ يَجْنِي أَحَدٌ عَلَى أَكْثَرَ مِنْ نَفْسِهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۶، ص ۶۰۴).

اساساً فقهای اهل سنت به‌طور کلی فتوا داده‌اند که: «مرد به سبب کشتن زن، قصاص می‌شود و زن هم، به خاطر کشتن مرد، کشته می‌شود و در هر دو مورد، هیچ‌کدام از طرفین نصف دیه بدهکار نمی‌شود» (همان، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۳).

ب) تعدادی از این روایات مشکل سندی دارند. به عنوان نمونه، روایت چهارم

از باب سوم ابواب قصاص نفس، ضعیف و روایت نهم و بیستم همین باب، محل تردید است. روایات پنجم، هشتم و سیزدهم نیز دارای اشکال سندی هستند که البته معمولاً تلقی به قبول شده‌اند.[۱]

بنابراین، با توجه به مشکلات سندی تعدادی از این روایات، نمی‌توان بقیه روایات را (چنان‌که ادعا شده است) متواتر و یا حتی مستفیضه دانست، بلکه در حقیقت داخل خبر واحد می‌شوند که البته معارض دارند.

۳. استدلال به قرآن

برخی از فقها، برای اثبات عدم برابری دیه زن و مرد و نیز عدم قصاص مرد به خاطر کشتن زن، بدون دریافت نصف دیه، به آیه ۱۷۸ سوره بقره استدلال کرده و گفته‌اند آیه می‌فرماید: «مرد آزاد در برابر مرد آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن قصاص می‌شود».[۲] بنابراین، مرد به خاطر قتل زن یا اساساً قصاص نمی‌شود یا نصف دیه طلبکار می‌گردد (قرطبی، ۱۴۳۱ق ـ ۲۰۱۰ م، ج۶، ص ۲۳۹).

استدلال به آیه ۱۷۸ بقره بدون توجه به آیات دیگرِ موضوع، صحیح به نظر نمی‌رسد. ما در ابتدای مقاله، آیه ۹۲ سوره نساء را آوردیم که در آن، نه به مقدار دیه اشاره شده بود و نه به تفاوت‌داشتن یا نداشتن دیه زن و مرد، بلکه آیه، تنها به اصل تشریع دیه پرداخته بود.

در آیه ۴۵ سوره مائده نیز برای قصاص نفس یا اعضا و جراحت‌ها، تفاوتی بین مرد و زن وجود ندارد.[۳]

البته برخی برای حل مشکل، حکم بیان‌شده در آیه ۴۵ مائده را مخصوص اهل تورات دانسته‌اند؛ چون در ابتدای آیه می‌فرماید: ﴿وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ﴾؛ بر آنان [اهل تورات] نوشتیم و مقرر کردیم.

---

۱. بحث سندی و نتایج گفته‌شده، طی تحقیق و مباحثه با کارشناسِ در موضوع به دست آمده است.

۲. ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى بِالْأُنْثى﴾.

۳. ﴿وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ﴾.

این عدّه آیه ۱۷۸ بقره ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ...﴾ را ناسخ حکم آیه مائده می‌دانند که البته دلیل قابل قبولی ارائه نکرده‌اند، بنابراین، نمی‌توان آن را پذیرفت؛ زیرا نتیجه پذیرفتن سخن آنان این است که بگوییم در دین موسی علیه السلام قصاص [یا دیه و قصاص] زن و مرد مساوی بوده و در دین اسلام که کامل‌ترین ادیان است، تفاوت وجود دارد. افزون بر آن، در ذیل خود آیه ۴۵ مائده و ذیل آیه قبل از آن، قرآن کسانی را که ﴿بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ حکم نکنند، «کافر» و«ستمگر» دانسته است. بنابراین، چگونه می‌توان «حکم بیان‌شده» بین این دو ذیل را، «ما أنزل الله» ندانست و به آن حکم نکرد؟! البته بحث کافی در این مورد خود موضوع، مقاله‌ای جداگانه است که در گنجایش نوشتار ما نیست.

۴. برخی از توجیهات قیاسی و استحسانی

افزون بر موارد فوق، به برخی توجیهات قیاسی و استحسانی نیز جهت نصف‌بودن دیه زن تمسّک شده است که عمده آن‌ها دو چیز است:

الف) پایین‌تربودن ارزش زن.

گروهی اساساً ارزش زن در اسلام را، پایین‌تر از مرد می‌دانند و برای تأیید یا اثبات دیدگاه خود، به تفاوت زن و مرد در ارث و شهادت و برخی موارد دیگر استناد می‌کنند و تفاوت دیه زن را هم با موارد ذکرشده، مقایسه می‌نمایند.

به عنوان مثال، صاحب کتاب فقه السنة می‌نویسد: «و دلیل دیگر، آن است که در ارث و شهادت، زن نصف مرد به حساب می‌آید (سید سابق، ۱۳۸۷،ج۳، ص۵۹۸).

ب) پایین‌تربودن نقش زن در اقتصاد.

از نظر این افراد، نقش زن و مرد در اسلام، از جهت وظایف اقتصادی با یکدیگر متفاوت است. این وظایف بر مبنای توان و قدرت جسمی و روحی زن و مرد تقسیم‌بندی شده‌اند. زن اصولاً از لحاظ بازدهیِ اقتصادی، از مرد ضعیف‌تر است. افزون بر آن، نفقه زن و فرزندان بر عهده مرد است و با کشته‌شدن مرد، تعدادی زن و فرزند از او باقی می‌مانند که به نحوی باید این مشکل حل شود.

نقد توجیهات قیاس و استحسانی

هیچ‌کدام از دو مورد فوق و برخی موارد دیگری که به آن‌ها نپرداختیم، از دیدگاه فقه شیعه پذیرفته نیست؛ زیرا اوّلاً: قیاس و استحسان در فقه شیعه دلیل فقهی به‌شمار نمی‌آید و رسمیت ندارد. ثانیاً: اگر مقصود از وجه اوّل که ارزش زن را در اسلام پایین‌تر از مرد دانست، ارزش انسانی و معنوی زنان باشد که از دیدگاه آیات و روایات بسیاری مردود است[1] و اساساً با تعالیم، اصول و قواعد کلی اسلام هماهنگی ندارد و پذیرفتنی نیست و اگر مقصود، پایین‌تربودن نقش زن از نظر اقتصادی باشد که در حقیقت به وجه دوم باز می‌گردد و وجه و دلیل مستقلی به‌شمار نمی‌آید.

در مورد وجه دوم هم به‌طور خلاصه می‌توان گفت تفاوت نقش اقتصادی زن و مرد، امری ثابت نیست و در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون متغیر است. بنابراین، اگر تفاوت دیه زن و مرد را به سبب پایین‌تربودن نقش زن در نقش اقتصاد بدانیم، باید بپذیریم که با تغییر شرایط، این حکم نیز دگرگون می‌شود؛ مثلاً هنگامی که نقش مرد در جامعه یا قبیله یا شرایطی، کم‌تر از نقش زن در اقتصاد باشد، باید دیه مرد را نصف دیه زن قرار بدهیم!!!

دلایل تساوی دیه زن و مرد

کسانی که به تساوی دیه زن و مرد باور دارند، به چند دلیل تمسّک کرده‌اند که عمده آن‌ها عبارتند از:

---

۱. آیات و روایات و اصول و قواعد کلی، مخالف با این دیدگاه، به اندازه‌ای است که اشاره فهرست‌وار به آن نیز، در گنجایش مقاله نیست. بنابراین، تنها به چند آیه و روایت بسنده می‌کنیم:

الف) آیات: ۱. ﴿یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِي خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾ (نساء (۴): ۱).

۲. ﴿یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاکُمْ﴾ (حجرات (۴۹): ۱۳).

ب) روایات: ۱. قال رسول الله ﷺ: «أَیُّهَا النَّاسُ إِنَ رَبَّکُمْ وَاحِدٌ وَ إِنَّ أَبَاکُمْ وَاحِدٌ، کُلُّکُمْ لِآدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تُرَابٍ، إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ وَ لَیْسَ لِعَرَبِیٍّ عَلَی عَجَمِیٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَی».

۲. قال رسول الله ﷺ: «النَّاسُ سَوَاءٌ کَأَسْنَانِ الْمُشْطِ».

۳. قال علی علیه السلام: «النَّاسُ إِلَی آدَمَ شَرَعٌ سَوَاءٌ». رجوع شود به مقاله «برابری یا عدم برابری دیه زن و مرد» (سیّد علیرضا ناصریان، پایگاه خبری شباویز).

۱. قرآن

در قرآن کریم یک آیه در مورد دیه (نساء (۴): ۹۲)[۱] آمده است که تنها بر اصل تشریع آن دلالت دارد و نسبت به مقدار دیه و تفاوت داشتن یا نداشتن آن ساکت است.

از این آیه، به‌ویژه با درنظرگرفتن آیات دیگری که مرد و زن را از جهت انسانی و معنوی برابر می‌دانند[۲] می‌توان استفاده کرد که دیه باید مساوی باشد، مگر دلیل تعبدی قطعی دیگری داشته باشیم که دلالت به تفاوت کند.

نقد دلیل اوّل

طرف‌داران نصف‌بودن دیه، این نکته را قبول دارند که در قرآن، نه مقدار دیه معین شده و نه به تفاوت یا عدم تفاوت دیه اشاره شده است، ولی در عین حال، ادّعا می‌کنند که روایات صحیحه‌ای داریم که بر نصف‌بودن دیه زن دلالت دارد. در نتیجه ما به وسیله این روایات، اطلاق آیه را مقید می‌کنیم. به نظر می‌رسد در صحت مقیدساختن آیات توسط روایات صحیحه و قطعی اشکالی نیست، تنها سخن در وجود خارجی چنین روایاتی است که معارض هم نداشته باشند.

بنابراین، اگر چنین روایاتی داشته باشیم، نمی‌توان به اطلاق آیه دیه برای تساوی دیه زن و مرد استدلال کرد.

۲. روایات

در روایاتی که در مورد اصل تشریع دیه و مقدار آن گزارش شده، تفاوتی بین دیه زن و مرد وجود ندارد.

به عنوان نمونه، «صاحب وسائل» در باب اوّل از «ابواب دیات النّفس»، ۱۴روایت درباره مقدار دیه بیان کرده[۳] که در هیچ‌کدام از آن‌ها، تفاوتی بین دیه

---

۱. ﴿وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً...﴾.

۲. به عنوان مثال، می‌توان به آیه اوّل نساء و ۱۳ حجرات اشاره کرد.

۳. در این روایات، مقدار دیه یکی از موارد ذیل تعیین شده است: ۱. صد شتر، ۲. دویست گاو، ۳. هزار گوسفند، ۴. هزار دینار، ۵. ده هزار درهم و ۶. دویست حلّه یمانی.

زن و مرد بیان نشده است.

البته در برخی از آن‌ها، تعبیر «دیة المسلم» آمده است که مقصود از آن، خصوص دیه مرد مسلمان نیست، بلکه شامل زن مسلمان هم می‌شود؛ مانند بسیاری از آیات و روایات که حکم در آن‌ها با تعبیر مذکر آمده است، ولی اختصاص به مردان ندارد و شامل مردان و زنان می‌شود.

نقد دلیل دوم

در نقد این دلیل باید گفت درست است که روایات نقل‌شده در مورد تعیین مقدار دیه، به تفاوت دیه زن و مرد اشاره نکرده‌اند، ولی سخن این است که بالأخره، در موارد دیگر، روایاتی داریم که بر تفاوت دیه زن و مرد دلالت دارند. بنابراین، بر فرض وجود روایات صحیح مبنی بر نصف‌بودن دیه زن، مشکل هم‌چنان باقی است.

۳. اصول و قواعد کلّی اسلام

اصول و قواعد کلی اسلام، دلالت بر برابری زن و مرد در تکالیف و حقوق دارند، مگر در موارد استثنایی که دلیل تعبدی قطعی خلاف آن را ثابت کند. بنابراین، اگر در مورد دیه از طریق سنت و روایات، به چنین دلیل تعبدی محکمی دست یافتیم که دیه زن را در همه زمان‌ها نصف مرد قرار داده است، باید بدان گردن نهیم، ولی در موارد شک و تردید، اصول و قواعد کلی اسلام، دلالت بر عدم تفاوت حقوق زن و مرد در همه جا از جمله در مورد دیه دارد.

نقد دلیل سوم

درست است که در اسلام بین ارزش انسانی و الهی زن و مرد تفاوتی نیست و اصول و قواعد کلی اسلام، دلیل بر اشتراک حقوق و تکالیف زن و مرد می‌کند، ولی اگر به سبب تفاوت‌های جسمی یا تفاوت در نقش‌های اقتصادی و اجتماعی زن و مرد، دلیل قطعی داشته باشیم که دیه یا ارث و مانند آن، بین زن و مرد

تفاوت وجود دارد، نمی‌توان آن را منافی با اصول و قواعد کلی اسلام دانست.

۴. لزوم تفکیک بین دیه جزایی و حقوقی

برای توضیح این دلیل، باید توجه داشت که بین «دیه جزایی» و «دیه حقوقی» تفاوت وجود دارد. دیه جزایی، در مواردی است که اصلِ مجازات، قصاص است و بعد، قصاص بنا بر دلایلی تبدیل به دیه می‌شود. در صورتی که دیه حقوقی، شامل مواردی می‌شود که از ابتدا دیه مطرح بوده است، دیه حقوقی، بیش‌تر به معنای ضمان و جبران است.

نکته دیگر این‌که روایات واردشده و دلالت‌کننده بر نصف‌بودن دیه زن، تنها در موارد «دیه جزایی» آمده است؛ یعنی تنها در مواردی است که کیفر، ابتدا قصاص بوده و بعد تبدیل به دیه شده است و در مورد «دیه حقوقی» روایتی وجود ندارد که دیه زن را نصف دانسته باشد و این فقها بوده‌اند که حکم دیه جزایی را به دیه حقوقی هم سرایت داده‌اند.

«محقق اردبیلی» می‌گوید: «من یک روایت هم در این مورد پیدا نکرده‌ام».[۱]

بنابراین، ممکن است نصف‌بودن دیه زن، در خصوص دیه جزایی، دلیل و حکمت داشته باشد و نه در همه موارد. در نتیجه سرایت‌دادن آن، به غیر مورد دلیل، بی‌وجه می‌باشد.

به تعبیر روشن‌تر، بر فرض بپذیریم که دیه زن، نصف دیه مرد است، باید به مورد خاص دلیل (و روایات) که همان مورد دیه جزایی باشد، اکتفا کنیم.

نقد دلیل چهارم

قبلاً اشاره کردیم که وجوه قیاس و استحسانی، از دیدگاه فقها و فقه شیعه، بدون اعتبار است و دلیل حکم شرعی به شمار نمی‌آید. بنابراین، در نصف‌بودن دیه زن، نیاز به دلیل قطعی داریم و با فرض وجود دلیل، باید تنها در محدوده

---

۱. مقاله «برابری یا عدم برابری دیه زن و مرد»، سیّد علیرضا ناصریان، به نقل از مجمع الفائدة، ج ۱۹، ص ۳۱۳ (پایگاه خبری شباویز).

دلیل، حکم به عدم تساوی نماییم و از سرایت‌دادن حکم، به موارد دیگر بپرهیزیم. پس می‌توان نتیجه گرفت که دلیل چهارم در مدعایِ خود صحیح و پذیرفتنی است. تنها نقطه ضعف آن این است که تساوی دیه زن و مرد را به‌طور کامل و در همه موارد ثابت نمی‌کند، بلکه تنها در موارد دیه حقوقی، تساوی را ثابت می‌کند.

یادآوری چند نکته

یادآوری نکاتی چند، ما را در بحث و نتیجه‌گیری از آن، کمک بیش‌تری می‌کند. بنابراین، به‌گونه‌ای فشرده به یادآوری آن‌ها می‌پردازیم.

۱. تبعیض یا تفاوت

دو واژه تبعیض و تفاوت؛ هم از جهت مفهوم و هم از جهت مصداق با یکدیگر فرق می‌کنند و آنچه را عقل بشر، نکوهیده می‌داند، تبعیض است و نه هر تفاوتی. بنابراین، از هر حکم متفاوتی در مورد زن و مرد، نمی‌توان تبعیض را نتیجه گرفت و در مواردی که تفاوت در حقوق یا مسؤولیت‌ها، ناشی از تفاوت‌های معقول و پذیرفتنی باشد، نمی‌توان آن‌ها را از مصادیق تبعیض یا تبعیض مذموم دانست.

۲. تفاوت براساس نقش‌های متفاوت اقتصادی

تردیدی وجود ندارد که در بسیاری از جوامع، نقش اجتماعی و اقتصادی زن و مرد، متفاوت است و این تفاوت‌ها در بیش‌تر اوقات، موجب تفاوت در برخی حقوق و یا مسؤولیت‌ها می‌شود.

۳. نصف‌بودن دیه زن و ارزش انسانی او

از یادآوری نکات فوق، می‌توان نتیجه گرفت که اگر براساس ادله معتبر، قائل به نصف‌بودن دیه زن در اسلام شدیم، معنای آن تبعیض نیست.

هم‌چنین به این معنا نیست که اسلام، زن را از جهت ارزشی و مقامات معنوی، پایین‌تر از مرد دانسته و بین آنان تبعیض روا داشته است؛ زیرا اصول و قواعد کلی

اسلام که همگی بر پایه آیات قرآن و روایات قطعی بنا شده است، بر تساوی انسان‌ها و عدم تبعیض بین آنان دلالت روشن دارند.

۴. پایین‌تربودن ارزش انسانی زن

گفتیم تفاوت در دیه، به معنای کم‌ارزشی زن از جهت انسانی و معنوی نیست، ولی به نظر می‌رسد که برخی از فقها و کسانی که دیه زن را نصف می‌دانسته‌اند، اساساً ارزش زن را از دیدگاه اسلام کم‌تر از مرد تلقی می‌کرده‌اند که البته این دیدگاه، در بین فقهای معاصر، طرف‌داران جدی و آشکاری ندارد. بلکه معمولاً علت نصف‌بودن دیه زن را به نقش اقتصادی زنان در جامعه و خانواده مربوط می‌دانند.

۵. زمینه‌های اجتماعی تشریع حکم قصاص و دیه

حکم قصاص و دیه در اسلام، در شرایطی تشریع شد که هرج و مرج و بی‌قانونی شدیدی بر شبه جزیره عربستان حاکم بود. به‌طوری که در برابر کشته‌شدن یک نفر، گاه قبیله‌ای مجازات و کشته می‌شدند و جنگ‌های ویرانگری به خاطر یک قتل صورت می‌گرفت و نیز فرهنگ و شرایطی بر آنان حاکم بود که اساساً برای زن، هیچ ارزش انسانی به رسمیت نمی‌شناختند و دختران را از ترس فقر و ننگ به گور می‌سپردند (نحل (۱۶): ۵۹ ـ ۵۸).[۱] بنابراین، خداوند اصل قصاص را تشریع کرد که تنها قاتل قصاص گردد، نه دیگران (مغنیه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۹).

بنابراین، می‌توان احتمال داد که تساوی دیه زن و مرد در آن شرایط، اساساً زمینه عملی و اجرایی نداشته است؛ زیرا در فرهنگی که برای زن ارزشی قائل نبوده‌اند یا او را انسان نمی‌دانسته‌اند، حتی پذیرش پرداخت نصف دیه هم برای قتل او بسیار مشکل بوده است.

---

۱. ﴿وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَ هُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَ يُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾.

به هر حال، به نظر می‌رسد، اگر نصف‌بودن دیه زن، از طریق روایات هم ثابت شود، مرحله‌ای و مقطعی‌نبودن آن محل تردید است.[1]

نتیجه‌گیری

از مطالب گذشته روشن شد که:

۱. تنها آیه مربوط به دیه در قرآن، در باره مقدار و نیز تفاوت‌داشتن یا نداشتن دیه زن، ساکت است.

۲. روایاتی هم که در مورد اصل تشریع دیه و مقدار آن آمده است، در موضوع نصف‌بودن یا نبودن دیه زن ساکت است.

۳. تعدادی از روایات، صریحاً دیه زن را نصف می‌دانند.

۴. برخی روایات، صریحاً دلالت دارند که اگر زنی مردی را عمداً به قتل برساند (بدون این‌که نصف دیه بدهکار شود) قصاص می‌شود.

۵. تعدادی از روایات هم، آیه شریفه ۴۵ مائده[2] را آیه محکمه‌ای دانسته‌اند که می‌توان از آن نتیجه گرفت که حکم آیه اختصاص به اهل کتاب (و اهل تورات) ندارد و به‌وسیله آیه ۱۷۸ بقره[3] نسخ نشده است. به تعبیر دیگر، ضمیمه مضمون و محتوای این روایات به آیه ۴۵ مائده، مخالفت قرآن را با روایات قائل به نصف‌بودن دیه زن آشکارتر می‌کند.

۶. اجماع ادّعاشده در کتاب‌های فقهی درباره نصف‌بودن دیه زن، اجماع مدرکی است که آن را بی اعتبار می‌کند و بنابراین، حجت نیست.

۷. وجوه قیاسی و استحسانی بیان‌شده در توجیه نصف‌بودن دیه دو اشکال عمده دارد: اوّلاً: اساساً قیاس و وجوه استحسانی در فقه شیعه اعتبار و حجیتی ندارد.

ثانیاً: اگر این توجیهات را دارای ارزش و اعتبار بدانیم، باید با تغییر شرایط و

---

۱. به ویژه با توجّه به این‌که برخی از احکام اسلام، به‌تدریج (مانند حکم شراب‌خواری) به حکم نهایی و کامل خود رسیده‌اند.

۲. ﴿وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾.

۳. ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى بِالْأُنْثى...﴾.

دگرگون‌شدن این وجوه قیاسی و استحسانی در جوامع متفاوت و به‌ویژه در جهان معاصر، حکم نصف‌بودن دیه زن را تغییر دهیم و احیاناً دیه مرد را تبدیل به نصف کنیم.

۸. اگر مانند بیش‌تر فقهای شیعه، به صدور روایاتی که دیه زن را نصف دیه مرد می‌دانند، اعتماد و آن‌ها را تلقی به قبول کنیم، ولی هنوز جای تردید وجود دارد که آیا این حکم، همیشگی بوده یا موقتی و ناشی از جامعه صدر اسلام و فرهنگ حاکم بر آن بوده است که زن را انسان نمی‌دانستند یا ارزش او را کم‌تر از مرد به‌شمار می‌آوردند.[۱]

۹. اصول و قواعد کلی اسلام که زن و مرد را در حقوق و تکالیف مساوی می‌داند، به سود تساوی دیه زن و مرد حکم می‌کند، مگر دلیل قطعی برخلاف آن داشته باشیم.

۱۰. با این‌که دیه جزایی با دیه حقوقی متفاوت است و می‌تواند حکم جداگانه‌ای داشته باشد، فقها بدون ذکر دلیل، حکم مستفاد از برخی روایاتِ مربوط به دیه جزایی را به دیه حقوقی هم سرایت داده‌اند و اگر این سرایت‌دادن حکم، مستند نداشته باشد، وجهی ندارد و باید قانون دیه در این مورد اصلاح شود.

۱۱. با توجه به این که در کشتن بچه یا دیوانه، قصاص و دیه کامل ثابت می‌شود و گفته شد که چون بچه یا دیوانه، ارزش اقتصادی کم‌تری دارند، پس قاتل قصاص نمی‌شود و یا دیه کامل بدهکار نمی‌شود. از طرف دیگر، اگر قاتل فردی باشد با کم‌ترین امتیازات اجتماعی و اقتصادی و مقتول رهبر جامعه و در بالاترین سطح ارزش‌های انسانی و دیگر ارزش‌ها باشد، باز هم به خاطر هیچ‌کدام از امتیازات یا نداشتن این امتیازات، حق قصاص و دیه تفاوت نمی‌کند.

۱۲. اسلام و احکام آن جهانی است و باید قابلیت اجرایی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها داشته باشد و از جهت عدالت و برابری انسانی با مشکل عدم پذیرش مواجه نباشد. در صورتی که مشاهده می‌کنیم در قوانین جمهوری اسلامی ایران

---

۱. مخصوصاً با عنایت به این‌که اصل دیه و مقدار آن در اسلام امضایی بوده است، نه تأسیسی؛ به این معنا که قبلاً در محیط عربستان رواج داشته و امر پذیرفته‌شده‌ای بوده است و اسلام همان را امضا کرده است.

که مبنای آن شرع و فقه می‌باشد، حکم نصف‌بودن دیه، به‌گونه‌ای مورد اعتراض و گفت‌وگو واقع شده است که قانون‌گذار، پس از سال‌ها اجرا، ناچار شده است بدون تغییر آنچه آن را قانون شرع می‌داند، نصف دیه زن در تصادفات و حوادث مشابه را بر عهده صندوق جبران خسارت‌های بیمه مرکزی بگذارد.

البته، این نکته به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر نصف‌بودن یا نصف‌نبودن دیه زن باشد، ولی حداقل، حکایت از وجود مشکلی در قانونی می‌کند که به نام قانون شرع تصویب شده است. بنابراین، با توجه به موارد بالا و برخی نکات دیگری که به آن‌ها اشاره نشد، به سادگی نمی‌توان به نصف‌بودن دیه زن رسید و آن را دیدگاه بدون تغییر اسلام دانست. به ویژه با توجه به معنای اجتهاد که باید آیات، روایات، قواعد، اصول کلّی و همه مسائل دخیل در یک موضوع، ملاحظه و با کنارگذاشتن تقلید، انسان به نتیجه و دیدگاه خاص خود برسد.

در نتیجه ممکن است دلایل، شواهد و قرائن فوق، انسان را به‌طور یقین، به مساوی‌بودن دیه زن و مرد نرساند، ولی به نصف‌بودن دیه زن نیز به‌طور یقینی نمی‌رساند. پس اگر ناچار به احتیاط هم باشیم، احتیاط در این‌جا تساوی دیه زن و مرد است و نه نصف‌بودن آن. احتیاط هم به لحاظ رعایت حق النّاس و هم احتیاط در انتساب حکم تفاوت دیه زن به اسلام.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب؛ ج ۱۵، دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۳. اینترنت، مؤسسه داد مهر (www.dadmeher.org)، مقاله: «آیا دیه زن و مرد برابر شده است؟»

۴. اینترنت، مؤسسه موضوع شناسی احکام، «تفاوت دیه زن و مرد»، نویسندگان: جواهری و محمد سعید.

۵. بعلبکی، المورد، ترجمه محمّد مقدس، دارالملایین، بیروت، ۱۹۸۰ ق.

۶. جزیری، عبدالرّحمن، **الفقه علی المذاهب الاربعة**، تحقیق احمد ابراهیم زهوه و احمد عنایه، ج ۵، دارالکتب العربی، ۱۴۲۶ ق - ۲۰۰۵ م.
۷. حرّ عاملی، محمّد حسن، **وسائل الشیعة**، ج ۱۹، ۲۹، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۲ ق.
۸. ذهنی تهرانی، سیّد محمّد جواد، **المباحث الفقهیه فی شرح الرّوضة البهیّة**، ج ۳۰، انتشارات وجدانی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۹. زیدان، عبدالکریم، **المفصّل فی احکام المرأة**، ج ۵، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ ۲، ۱۴۱۵ ق - ۱۹۹۴ م.
۱۰. صانعی، یوسف، **رساله توضیح المسائل**، انتشارات میثم تمار، قم، ۱۳۷۷.
۱۱. سابق، سیّد، **فقه السّنة**، ترجمه: دکتر محمود ابراهیمی، ج ۳، تهران: مردم سالاری ۱۳۸۷.
۱۲. سبزواری، سیّد عبدالاعلی، **مهذّب الاحکام فی بیان الحلال والحرام**، ج ۲۸، مؤسسه المنار، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. عاملی، سیّد محمّد جواد، **مفتاح الکرامة**، ج ۲۶، تهران: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۳۲ ق.
۱۴. شهید ثانی، علی، زیّن الدّین، **مسالک الافهام**، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۵. قرطبی، احمد بن رشد، **بدایة المجتهد و نهایة المقتصد**، تحقیق و مقارنه: منذر الموسوی و محمّد کاظم الموسوی، ج ۶، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة، قم، ۱۴۳۱ ق - ۲۰۱۰ م.
۱۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، **الوافی**، ج ۱۶، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه‌السلام، ۱۴۰۶ ق.
۱۷. طباطبایی، سید علی، **ریاض المسائل**، مؤسسه آل بیت علیهم‌السلام، قم، ۱۴۲۳ ق.
۱۸. کریمی، حسین و همکاران، **مجموعه قوانین جزائی**، تهران: حوزه معاونت قضایی قوه قضاییه، چ ۲، ۱۳۷۴.
۱۹. محقق حلّی، **شرائع الاسلام**، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۶۰.

۲۰. مغنیه، محمّد جواد، **تفسیر کاشف**، ترجمه موسی دانش، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۲۱. خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیلة**، ج ۲، تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۵.
۲۲. موسوی، سیّد فضل الله، **فصلنامه حقوق**، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۷، شماره ۴، ص ۲۷۱- ۲۴۳، زمستان ۱۳۸۴.
۲۳. نجفی، شیخ محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج ۴۳، دار احیاء التّراث العربی، بیروت: بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. الیاس، آنتون الیاس، **فرهنگ نوین عربی ـ فارسی**، ترجمه القاموس العصری، ۱۳۷۰.
۲۵. پایگاه خبری شباویز، ناصریان، علیرضا، مقاله برابری دیه زن و مرد.
۲۶. سایت باشگاه خبرنگاران جوان، تساوی دیه زن و مرد.
۲۷. مظفر، محمد رضا، **اصول الفقه**، اسماعیلیان، قم، بی تا.

روش‌های محاسبه غرامت در دیه[1]

چکیده

در این مقاله پس از بحث در باره مقتضای قواعد و اصول عقلی و نقلی پرداخت غرامت و نیز بررسی ماهیت و منشای پیدایش دیه، به بررسی این سؤال خواهیم پرداخت که آیا حکم صد شتر به عنوان دیه؛ چنان‌که در ساختار فقهی آن به نظر می‌رسد، یک حکم وضعی شرعی دائمی است یا حکم وضعی سلطانی متغیر و متناسب با مقتضیات زمان و مکان است؟ و در آخر ضمن بحث در باره پرداخت‌کنندگان دیه، به موضوع عاقله و تزلل خاستگاه آن اشاره خواهیم کرد.

واژگان کلیدی

دیه، عاقله، غرامت

---

۱. بهرام شجاعی، پژوهشگر حوزه دین.

مقدمه

از ابتدای پیدایش جوامع بشری تا کنون، همواره شاهد بوده‌ایم که افراد یا گروه‌های انسانی، به علل مختلف؛ مانند درگیری خودخواسته یا بدون قصد قبلی و به‌طور اتفاقی، به جان و مال یکدیگر آسیب رسانده‌اند و به دنبال آن، مسأله پرداخت غرامت و جبران خسارت جان یا عضو یا مال مطرح شده است و در این نوشتار تنها آسیب جان و عضو، موضوع بحث می‌باشد.

مسأله پرداخت و جبران خسارت در قدیمی‌ترین متون قانونی، قابل ردیابی است. به‌طور مثال، «در قانون الواح دوازده‌گانه که از مشهورترین قوانین رم باستان است، تصریح دارد بر امکان داشتن سازش و مسالحه که میان مجنی علیه و جانی بر پرداخت مبلغی از مال که جانی به مجنی علیه بپردازد» (عارف مسکونی، ۱۳۸۲، ص ۳۸) و یا «در قوانین ابتدایی و قرون وسطایی، دیه غرامتی بوده است که تبهکار یا خانواده او برای جلوگیری از قصاص به مجنی علیه یا خانواده او می‌پرداخته است» (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۲۶).

جریان پرداخت غرامت که در جامعه جاهلی عرب پیش از اسلام تحت عنوان دیه وجود داشته است، در متن قرآن و به تبع آن در روایات معصومان علیهم‌السلام و در فقه اسلام نیز مطرح شده است.

تا کنون درباره دیه، در نوشته‌های مستقل یا به‌طور ضمنی، در کتاب‌های فقهی از جهات مختلف بحث شده است، اما شاید از این جهت که آیا حکمی ثابت است یا متغیر؟ کم‌تر مورد توجه قرار گرفته باشد و در صورتی که اثبات شود حکمی سلطانی و متغیر است، حلاّل بسیاری از مشکلات خواهد بود.

در این نوشتار تلاش کرده‌ایم با رویکردی درون‌دینی و با استفاده از آیات و روایات، ثابت‌بودن دیه را مورد نقد قرار دهیم و لازم است اشاره کنیم، نقد هر نظریه‌ای موجب توسعه علم خواهد شد. ازاین‌رو، امیدواریم صاحب‌نظران محترم؛ اعم از فقها و حقوق‌دانان با رویی گشاده به اصل بحث نظر کرده و آنچه در رد یا تأیید آن به نظرشان می‌رسد ارائه نمایند. اما پیش از ورود به بحث از دیدگاه نقلی لازم است مبنای ضمان، اسباب ضمان، روش‌های ارزیابی خسارت و نهایتاً

پرداخت غرامت از دیدگاه عقل مورد بحث قرار گیرد.

۱. پرداخت غرامت از دیدگاه عقل

۱-۱. حرمت انسان

پرداخت غرامت از دیدگاه عقل، متفرع بر این قاعده است که جسم و جان و حقوق انسان از آن رو که انسان است، محترم می‌باشد. این قاعده از دیرباز در جوامع بشری شناخته شده است؛ زیرا مورد قبول عقل و فطرت او بوده است. لذا مشاهده می‌شود که در نظام‌های حقوقی - در عرصه مدنی و کیفری- حاکم بر کشورهای مختلف دنیا به آن تصریح شده است؛ چنان‌که در متن اعلامیه جهانی حقوق بشر که بر مبنای دیدگاه‌های بشری تنظیم شده است، به این نکته تصریح می‌شود که «هیچ‌کس را نمی‌توان به بندگی یا بردگی گرفت»[۱] یا «شکنجه کرد»[۲] یا «هر کس می‌تواند از تعدی به حقوق اصلی... که برای او شناخته شده است، به دادگاه‌های صلاحیت‌دار ملی متوسل گردد تا حقش استیفا شود»[۳] یا «هر کس حق دارد از منافع اخلاقی و مادی ناشی از هرگونه دستاورد علمی و ادبی یا هنری که آن را به وجود آورده باشد، حمایت شود»[۴] و... که همه ناشی از حرمت جان، مال و اندیشه و عمل انسان است.

۱-۲. ضمان

قاعده فوق مقتضی ضمانت هر نوع آسیبی است که از ناحیه غیر انسان به او وارد می‌شود؛ چه آن غیر، انسان بالغ، عاقل، آگاه و با اختیار باشد یا انسان فاقد بلوغ، عقل، اختیار و آگاهی با قصد باشد یا بدون قصد. هم‌چنین غیر، حیوان باشد یا شیئی بی‌جان، گرچه نوع مضمون به، به حسب موجبات ضمان و ضامن متفاوت است و در تمام موارد ضمانت، مسؤولیت وجود نداشته باشد؛ چرا که ضمانت غیر

۱. برگرفته از اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۴.
۲. همان، ماده ۵.
۳. همان، ماده ۸.
۴. همان، ماده ۲۷.

از مسؤولیت است و این دو، گاه از هم جدا می‌شوند، از آن رو که عناصر موجد مسؤولیت غیر از عناصر موجد ضمانت است. مسؤولیت ناشی از توانایی، علم، قصد و اختیار است که مختصراً در بلوغ و عقل خلاصه می‌شوند.

اما در ضمانت لازم نیست همه این عوامل جمع گردند تا کسی ضامن تلقی شود، تقصیر یکی از موجبات ضمان است که در تحلیل نهایی ممکن است به عدم علم برسد، پزشک جراحی که با رعایت همه جوانب عملش موجب مرگ بیمار می‌شود، ممکن است در شناخت عاملی که در علم پزشکی شناخته شده است، کوتاهی کرده باشد و از این رو، بتوان او را مقصر یا مسبب مرگ و ضامن دانست و ظاهراً در این‌جاست که مسؤولیت مدنی از مسؤولیت کیفری جدا شده و علمای حقوق خواسته‌اند با عنوان‌کردن مسؤولیت مدنی، جبران خسارات را مطرح کنند.

چنان‌که اخیراً نظریه خطر، به منظور پوشش‌دادن برخی از موارد آسیب‌دیدگی مطرح شده است که به نظر می‌رسد نظریه تقصیر در پوشش‌دادن آن عاجز است و گفته شده: «فرضیه خطر در انتهای قرن ۱۹ پدید آمده است... دو حقوق‌دان معروف فرانسوی حامی این فرضیه‌اند. به نظر این دو، تقصیر که مبنای فرضیه مسؤولیت مدنی است، برای ارضای حوایج جامعه کافی نیست.

توسعه صنعت خسارتی را بر افراد وارد می‌آورد که اگر مبنای ترمیم این خسارت اثبات تقصیر افرادی معین باشد، بسیاری از این خسارات بدون ترمیم می‌ماند» (حسینی نژاد، ۱۳۷۷، ص ۳۱؛ حکمت نیا، ۱۳۸۶، ص ۶۶ به بعد).

در فضای اسلامی و با وجود نظریه تسبیب به نظر می‌رسد نیازی به نظریه خطر نیست. گرچه می‌توان از برخی فتاوا استفاده کرد که فقیهان به آن توجه داشته‌اند؛ چنان‌که برخی فتوا داده‌اند: «طبیب مسؤول نفس یا... عضوی است که به سبب معالجه او تلف می‌شود؛ چون فعل مستند به اوست...؛ گرچه احتیاط و دقت کند و مریضی اجازه داده باشد» (شهید ثانی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۴۵۸).[۱] این ضمان مطلق، توجیهی ندارد، جز این‌که بگوییم خواسته‌اند بگویند صرف واردشدن

۱. «الطبیب یضمن فی ماله ما یتلف بعلاجه نفساً و طرفاً، لحصول التلف المستند إلی فعله... و إن احتاط و اجتهد و أذن المریض».

به حریم دیگری به عنوان مداوا با فرض عدم احاطه انسان به تأثیر داروها و عمل جراحی و تحمل بیمار و دیگر عوامل ناشناخته، خطرناک و ضمان‌آور است؛ گرچه طبیب قصد مداوای بیمار را داشته است و شاید بشود گفت هرجا از واژه احتیاط استفاده شده است، مورد، خطری بوده است، اما چنان‌که در جای دیگر گفته‌ایم، اینها همه به تقصیر باز می‌گردد؛ به علاوه این‌که در کنار نظریه تقصیر، نظریه تسبیب نیز هست و گاه ممکن است حادثه به هر دو منتسب شود؛ یعنی هم به تقصیر، هم به تسبیب؛ چنان‌که کار در کنار یک دستگاه پرس سنگین، به فرض رعایت همه جوانب شناخته‌شده ایمنی، باز هم خطرناک است و چون خطرناک است، در صورت بروز حادثه باید صاحب کار را از باب سببیت ضامن دانست.

اما همین که گفته می‌شود خطرناک است، تحلیل می‌شود به این‌که بشر تحمل و علمش محدود است؛ مثلاً در حالی که می‌باید کار با این دستگاه برای هر نفر حداکثر سه ساعت فرض شود، چهار ساعت فرض شده است، پس در شناخت همین عامل، کوتاهی و تقصیر شده است و به تقصیر هم باز می‌گردد.

۳-۱. موجبات ضمان

بر اساس قاعده حرمت، آسیب‌دیدگی جسم و جان انسان قهراً ضمانت‌آور است و ضمانت ضامن یا ناشی از عقد و عهد خودخواسته او است یا ناشی از عملی است که به قصد آسیب‌رساندن به غیر از او سرزده یا عملی که به تقصیر یا تسبیب[1] او

۱. وجه تقسیم این است که آسیب‌دیدگی یا ناشی از انسان است یا متعلقات او و انسان در فعلی که از او صادر شده و به دیگری آسیب رسانیده یا قصد داشته یا نداشته است. صورت اخیر ذیل تسبیب مورد بحث قرار می‌گیرد. در صورت اول، یا مصیب است یا مخطئ؛ یعنی یا به چیزی که قصد کرده رسیده است یا در وصول به آن خطا کرده است. صورت اول را تعمد می‌گوییم و در صورت دوم؛ یا در نتیجه فعل خطا کرده یا در متعلق فعل یا در هر دو که هر سه فرض را ذیل عنوان تقصیر قرار داده‌ایم و در صورتی که قصد نداشته و تسبیب صادق است، اگر عرفاً یا به نظر کارشناس، آسیب‌دیدگی به او منتسب باشد، ضامن است؛ چنان‌که گفته شود آبی که شما ریختید سبب لغزش او شد یا اسب شما که می‌باید آن را مهار کنید یا دیوار شما که می‌باید آن را تعمیر کنید، سبب مرگ شده است، اما اگر آسیب‌دیدگی به او منتسب نشود، ضامن نیست؛ چنان‌که گفته شود درست است که او آب‌پاشی کرده است، اما لغزش عابر، ناشی از بی احتیاطی خود او بوده است. یا درست است که او دستگاه پر خطری را نصب کرده، اما جهات ایمنی را به‌طور کامل رعایت کرده است و آسیب‌دیدگی ناشی از بی احتیاطی کارگر است یا درست است که او آتش افروخته است، اما مثل همیشه افروخته و باد ناگهانی، آتش او را به خرمن دیگران افکنده است.

موجب آسیب به غیر شده است. بنابراین، آسیب‌دیدگی به لحاظ قصد و عدم آن اقسامی دارد که عبارتند از:

تعمد: گاه شخصی آگاهانه و به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم قصد جان یا عضو کسی را می‌کند و به او آسیب می‌رساند. در این‌که چنین شخصی مجرم و ضامن است، هیچ شکی نیست، تنها مسأله قابل بحث در این‌جا مسأله مضطر و مکره است که باید به تفصیل از آن بحث شود، لکن در این مقاله مجال آن نیست.

تقصیر: گاه شخصی در قصد خطا می‌کند و مقصود او محقق نمی‌شود و این سه مصداق دارد: گاه در دست‌یابی به نتیجه فعلش خطا می‌کند و به نتیجه‌ای غیر از آن می‌رسد؛ مثل این‌که می‌خواسته دیگری را تنبیه کند و با چوب به او ضربه‌ای می‌زند، ولی او کشته می‌شود؛ درحالی که قصد کشتن نداشته است، اما چون آگاه نبوده که طرف چه تحملی دارد و در فهم این مطلب کوتاهی کرده و ضربه را با شدتی به او زده که برای او کشنده بوده و او را کشته است. به هرحال، این خطا در متعلق یا موضوع فعل، شبیه عمد است و شخص ضامن و گاه در متعلق یا موضوع فعل، خطا می‌کند؛ مثل این‌که می‌خواسته به جان یا عضو دیگری آسیب برساند و خطا می‌کند و به این شخص (یا شیء) آسیب می‌رساند. این خطای در فعل نیز شبیه عمد است و در این فرض نیز شخص ضامن است. این دو قسم، خطای شبه عمد نامیده شده‌اند.

گاه، هم در دست‌یابی به نتیجه فعل و هم در متعلق یا موضوع فعل خطا می‌کند؛ مثل این‌که می‌خواسته شخصی را تنبیه کند، ولی به خطا به شخص (یا شیء) دیگری آسیب می‌رساند. این قسم خطای محض[1] نامیده شده است.

تسبیب: گاه انسان یا چیزی متعلق به او اعم از فرزند یا حیوان یا دستگاه، در

---

۱. این تقسیم از برخی روایات هم استفاده می‌شود؛ مثل روایت زراره از امام صادق علیه السلام که فرمود: «عمد آن است که قصد او کند [قصد کند که او را بکشد] و به وسیله چیزی که کشنده است، او را بکشد و خطا آن است که قصد او کند بدون این‌که قصد کشتن او را داشته باشد و به وسیله چیزی که مثل آن کشنده نیست، او را بکشد و خطایی که شک در آن نیست (خطای محض) آن است که قصد چیزی دیگر کند و به او اصابت نماید: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «ان العمد ان یتعمده فیقتله، بما یقتل مثله، و الخطاء ان یتعمده و لایرید قتله بما لایقتل مثله و الخطاء الذی لا شک فیه أن یتعمد شیئاً آخر فیصیبه» (محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۷).

حالی که او نمی‌خواسته و نمی‌دانسته، مستقل از مؤثری دیگر یا همراه با مؤثرات دیگر و به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم در قتل یا جرح و آسیب‌دیدگی تأثیر گذاشته است که از آن به سبب[۱] تعبیر می‌شود.

لازم به ذکر است در تعمد و تقصیر هم تسبیب وجود دارد، اما زمانی که تسبیب جداگانه و در عرض آن دو مطرح می‌شود، جنایاتی مورد نظر هستند که تعمد و تقصیر، آن‌ها را پوشش نمی‌دهد و ممکن است فعل خسارت‌بار، از انسان خواب یا دیوانه یا کودک و یا حیوان یا دستگاه یا دیوار بی جان ناشی شوند.

برخی صاحب‌نظران در ضامن‌بودن سبب تردید کرده‌اند، اما حتی بنا بر این‌که سبب ضامن نباشد یا با قطع نظر از ضمان او، از آن رو که جان یا عضو یا منافع تلف‌شده محترم بوده‌اند، باید غرامت آن‌ها پرداخت شود؛ چون عقل و وجدان عمومی نمی‌پذیرد؛ مثلاً جان انسان، بدون پرداخت غرامت رها شود.[۲]

اما غرامت جان انسان در سه فرض سابق‌الذکر متفاوت است. در فرض اول می‌توان گفت مجرم باید مجازات شود و اشد مجازات او مقابله به مثل (قصاص) است. در این فرض غرامت زمانی مستقر می‌شود که مجنی علیه یا اولیای او با جانی بر آن توافق کنند یا اساساً قصاص امکان نداشته باشد.

در فرض دوم مجازات و شدت و غلظت آن مطرح نیست، بلکه غرامت ثابت است و لذا اخف از فرض پیشین است و کمّ و کیف غرامت آن با غرامت در قسم قبل تفاوت دارد.

و در فرض سوم تحمل غرامت نیز ممکن است متوجه مسسبب نشود و بر عهده جامعه باشد. ازاین‌رو، اخف از دو فرض سابق الذکر است.

بنابراین، جدا از این‌که در تلفات انسانی چه کسی مسؤولیت مستقیم داشته یا مؤثر و مسبب باشد، با چند سطح از پرداخت غرامت مواجه هستیم؛ یعنی پرداخت

---

۱. علامه حلی در تعریف سبب می‌گوید: «هو کل ما یحصل التلف عنده بعلة غیره الا انه لولاه لما حصل من العلة تأثیر» (حسن بن یوسف علامه حلی، *قواعد الاحکام*، ج ۳، ص ۶۵۱) و شهید اول در تعریف آن می‌گوید: «فعل ملزوم العلة» (محمد بن مکی (شهید اول)، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة*، ج ۳، ص ۱۰۷).

۲. البته عدم پرداخت غرامت جان کسی که محترم نبوده است؛ مثل محکوم به قصاص نفس که فرار کرده است، مسأله دیگری است.

در سطح جرم، پرداخت در سطح تقصیر و پرداخت در سطح تسبیب.

۴-۱. روش‌های ارزیابی خسارت

پیش از تحولات صنعتی، آمار آسیب‌دیدگی در میان انسان‌ها عمدتاً ناشی از جنگ بود، اما پس از پیدایش صنعت به مفهوم جدید، آمار آسیب‌دیدگی و تلفات انسانی در فضای عادی به علت استفاده بشر از ماشین‌ها و دستگاه‌ها و مواد جدید در محیط‌های کاری و در مسافرت یا به سبب آلوده‌شدن محیط زیست و استفاده از سوخت‌های فسیلی و تشعشعات هسته‌ای و امواج صوتی و الکترومغناطیسی و داروهای شیمیایی و غیر این‌ها افزایش یافت و در هر ساعت از شبانه روز، جسم و جان هزاران انسان دچار آسیب‌دیدگی شد.

حجم بالای آسیب‌دیدگی و دعاوی مربوط به آن‌ها به نوبه خود باعث شده است که انسان به منظور کاهش آسیب‌دیدگی و تلفات انسانی ناشی از تحولات صنعتی و کاستن از اعمال مخاطره‌انگیز افراد، دامنه تعدیات و آسیب‌رساندن به دیگران را محدود کند. در این جهت، بشر به کمک تشریع قوانین، از یک سو به ارتقای فرهنگ عمومی و ایجاد شرایط ایمنی بیش‌تر و مطمئن‌تر در محیط کار و فعالیت و زندگی اجتماعی و رفع علل و انگیزه‌های تعدی روی آورد و از سوی دیگر، با فرق‌گذاشتن بین تعدیات عمدی و غیر عمدی، با توجه به این‌که آسیب‌دیدگی در موارد عمد غیر قابل تقویم و جبران است، مقابله به مثل را حق آسیب‌دیده یا اولیای او دانست؛ چنان‌که در قوانین بجامانده از زمان‌های پیش از اسلام نیز قصاص وجود داشته است.[۱] این شدیدترین و بازدارنده‌ترین راه تعدیات عمدی انسان به هم‌نوع خود است.

اما هم در موارد قصاص، اگر صاحب حق رضایت دهد که از مقابله به مثل صرف‌نظر کند و هم در موارد آسیب‌رسانی غیر عمدی که حکم به مقابله به مثل روا نیست، بشر راهی نیافته است، جز این‌که به جبران خسارت وارده به افراد و

۱. قانون «بالالاما» از مجموعه قوانین میزوپوتامی که در بابل به دست آمده است «جنایت بر احرار را موجب قصاص» می‌داند (محمد عارفی مسکونی، *ماهیت حقوقی دیه و تحلیل میزان وقوع آن*، ص ۳۶).

جوامع روی آورد و به آن حکم کند تا ضمن التیام قلب آسیب‌دیده یا صاحبان دم، مصیبت فقدان عضو یا سلامتی یا سلب جان عزیزی، خسارت وارده نیز جبران گردد.

در این‌جا ارزیابی خسارت موضوعیت یافت که روند تکاملی آن هم‌چنان ادامه دارد و بشر در مورد افراد نوع خودش علاوه بر این‌که توانسته است، برخی از آسیب‌دیدگی‌ها را تا حدود زیادی به کمک پیشرفت‌های پزشکی بهبود بخشد، به کمک ابزار و آلات جدید، میزان آسیب‌دیدگی و از کارافتادگی را مشخص کند و مثلاً بگوید این چشم چه مقدار از بینایی‌اش را از دست داده است یا این دست و این پا چند درصد از کارآیی و تواناییش از بین رفته است و آیا امکان بازیابی سلامت آن هست و اگر هست تا چه حد است.

آنچه در این‌جا مهم به نظر می‌رسد، این است که خسارت یک خراش یا سیلی یا شکستن یک دست یا ایراد یک زخم در بدن چقدر است و چه روشی برای تعیین آن می‌توان ارائه داد؟

در این‌جا ممکن است با چند روش مواجه شویم:

روش ثابت

در این روش برای جان یا هر عضو آسیب‌دیده‌ای در اوضاع و احوال مختلف، غرامت معینی پیش‌بینی می‌شود و در ضمن همین غرامت، هر خسارتی از جمله هزینه‌های درمان و منافع ممکن الحصول به حسب غالب دیده می‌شود. برای این‌که معلوم شود قانون‌گذار چه قدرت خریدی را در نظر داشته است، معادل آن را به طلا یا برخی دیگر از اموال مورد استفاده تعیین می‌کند.

در این روش به حکم عقل می‌باید غرامت معین‌شده در سقفی باشد که همه خسارات و هزینه‌ها را پوشش دهد، بلکه مقداری هم بیش‌تر باشد تا جایی برای اعتراض و مطالبه غرامت بیش‌تر باقی نگذارد.

از آرا و فتاوای فقیهان در فضای اسلامی - که از منابع نقلی استفاده شده‌اند - با یک روش مواجه می‌شویم که ظاهراً از مصادیق روش ثابت است.

روش غرامت پایه

در این روش، برای انسان از زمانی که عنوان انسان بر او صادق است،[۱] دیه پایه‌ای قرار داده می‌شود، مثلاً معادل بیست میلیون تومان[۲] و برای این‌که از ارزش آن در طول زمان کاسته نشود، معادل آن را به طلا یا مالی دیگر معین می‌کند.

پس اگر فردی کشته شد، اگر به عمد باشد، جان کشنده در گرو جان است و او برای نجات جان خودش در صورتی که اولیای دم به غرامت رضایت دهند، باید هر چقدر اولیای دم را راضی کند، پرداخت نماید یا به قصاص تن دهد.

و اگر به غیر عمد کشته شد، مقصر یا مسبب باید علاوه بر دیه پایه، غرامت تقصیر یا مسببیت خود را نیز بپردازد. مبلغ این غرامت به حکم قضایی و با نظر کارشناس تعیین می‌شود.

غرامت تلف اعضا نیز به لحاظ موقعیت‌شان در بدن و قوام توانایی اکتسابی به آن یا نقش آن در کسب منفعت ارزیابی می‌شود.

غرامت ضرب و جرح نیز با کارشناسی به سبک غرامت تلف اعضا ارزیابی و تعیین می‌شود. در موارد آسیب‌دیدگی هزینه‌های درمان هرچه قدر باشد، اضافه می‌شود و غرامت اتلاف توانایی و سلب حقوق معنوی و عرض و آبرو نیز پس از ادعا و اثبات، تعیین می‌شوند.

همه یا بخشی از غرامت‌های فوق الذکر در صورتی که توسط بیمه پرداخت شود، از عهده خسارت زننده ساقط است و «هیچ غرامتی را نمی‌توان دوبار خواست» (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۵۰).

روش سیال

در این روش، برای جان یا عضو آسیب‌دیده قیمتی ثابت؛ گرچه به عنوان پایه

---

۱. مثلاً می‌توان بر جنین چهار ماهه عنوان انسان اطلاق کرد و پیش از آن را به نسبت مراحل تکون جنین حساب کرد.

۲. در حقوق انگلستان مبلغ ۷۵۰۰ پوند [معادل تقریبی ۱۲/۵ میلیون تومان در زمان نگارش مقاله] قانوناً به پدر و مادر میت – در صورتی که مجرد باشد – یا به همسر او – در صورتی که معیل باشد – بابت فقدان فرزند یا همسر پرداخت می‌گردد (علی رضا باریکلو، *جبران خسارت بدنی در فقه اسلامی*، به نقل از: اچ. وی. دبلیو. روژر، ص ۶۹۵، برگرفته از اینترنت).

قرار داده نمی‌شود، ولی خسارت واردشده در هر زمان ارزیابی و تعیین می‌شود. پس هر انسانی در هر مرحله از حیات که دچار تلف یا آسیب‌دیدگی عضو یا توانایی شود، به حسب خود او و به لحاظ عوامل آتی به حکم قضایی تعیین خسارت می‌شود. ظاهراً این روش در کشورهای غربی متداول است؛ چنان‌که برخی از اساتید حقوق ابراز داشته‌اند: «دادگاه‌ها در هر مورد به جای تعیین قیمت بدن انسان، حکم به تعیین خسارت می‌دهند و طبق این روش به هر میزان خسارت که به شخصی وارد می‌شود، باید جبران شود» (کاشانی، روزنامه قدس، مورخ ۱۳۸۵/۵/۲۲).

بنا بر این روش، در مورد انسان دو بحث کاملاً متمایز از یکدیگر می‌توان ارائه کرد:

۱. بحث هزینه‌های درمان.

۲. میزان خسارات دیگری که به او وارد شده است.

در مورد بحث اول می‌توان گفت کسی که آسیبی وارد ساخته ضامن هزینه‌های درمان است تا هر وقت که نیاز باشد و هرچقدر که باشد. البته، حل و فصل قضایی اقتضا می‌کند که حکم شود، ولو به این‌که هزینه درمان تا هر زمان که نیاز باشد، پرداخت شود. در مورد بحث دوم، سیره عقلا بر این است که تعیین میزان خسارت را بر عهده کارشناس می‌گذارند و شکی نیست که در روش عقلا، کارشناسی با توجه به اصول ذیل کارشناسی می‌کند:

الف) هر انسانی را به حسب خودش ارزیابی می‌کند، پس سالم یا ناسالم‌بودن و مرد یا زن‌بودن و صاحب تخصص و مهارت‌بودن یا نبودن او را در ارزیابی لحاظ می‌کند؛ چون انسان‌ها گرچه مصادیق یک نوع هستند، اما ممکن است هر مصداق با مصداق دیگری از همان نوع بسیار متفاوت باشد.

هم‌چنین با توجه به این‌که انسان مرده هیچ‌گاه زنده نمی‌شود و عضو آسیب‌دیده انسان، اگر نگوییم در همه موارد، در بیش‌تر موارد، حتی پس از بهبودی هم‌چون قبل نمی‌شود، قابل تقویم نیستند. دست شکسته‌ای که به نظر می‌رسد به راحتی و با گچ‌گرفتن خوب می‌شود، هیچ‌گاه مانند قبل از شکستگی

نمی‌شود، تا چه رسد به جایی که عضوی قطع شود یا کارکردش را از دست بدهد، در این صورت، اگر انس و جن هم جمع شوند، قادر به ایجاد آن، هم‌چون روز اول نیستند و اگر همه ثروت دنیا هزینه شود، نمی‌تواند انگشت قطع شده‌ای را به صاحبش بازگرداند. به این ترتیب، نمی‌توان برای آن قیمتی تعیین نمود؛ خواه زن باشد یا مرد، کوچک باشد یا بزرگ.

از سوی دیگر و چنان‌که گذشت، به حکم احترام و ارزشمندی جان و عضو و توانایی‌ها و اوصاف انسانی نمی‌توان شخص آسیب‌دیده و بستگان او را به حال خود رها کرد.[۱]

بر این اساس، در مورد دست شکسته کارشناسی علاوه بر هزینه درمان و غرامت مدتی که دست در گچ بوده است و نیز خسارت زمانی که شخص از شکستگی دستش متحمل درد و رنج و محرومیت بوده است، خسارتی نیز برای نقص توانایی دست شکسته نسبت به دست سالم برای او در نظر می‌گیرد.

پس از انقلاب صنعتی به ویژه پس از افزایش جمعیت و استفاده گسترده از سوخت‌های فسیلی، بشر با پدیده آسیب‌دیدگی عمومی مواجه شده است.

هر روزه شاهد مرارت و آسیب‌دیدگی کسانی هستیم که در نظام ناهنجار حاکم بر جامعه و تحت تأثیر آلودگی هوا دچار کم‌خونی و یا بیماری‌های دیگر می‌شوند و تحت تأثیر پسماند مواد رادیواکتیو یا صنایع آلوده‌کننده و کثیف قرار می‌گیرند! بدون شک هیچ حقوق‌دانی نمی‌تواند آثار زیانبار بی مبالاتی‌ها، عدم رعایت استانداردهای کاری یا زیست‌محیطی را که به سبب خودخواهی یا زیاده‌خواهی گروهی بر گروهی دیگر تحمیل می‌شوند، نادیده بگیرد و به ضمان ایرادکنندگان خسارت حکم نکند. دین اسلام نیز که مدافع حقوق انسان و رعایت عدالت است، در نظام قانونی خودش از این موارد غفلت نکرده است.[۲]

ب) همه خسارات وارده به انسان؛ اعم از خسارات مادی و معنوی و حتی عدم نفع و انتفاع او را در فرآیند تعیین خسارت ملاحظه می‌کند؛ چنان‌که در برآورد

---

۱. «مالا یدرک کله لایترک کله».

۲. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «اتقوا الله فی عباده و بلاده فانّکم مسئولون حتی عن البقاع و البهائم» (*نهج البلاغه*).

غرامت انسان تلف‌شده عوامل ذیل مورد توجه قرار می‌گیرند:

۱. هزینه‌هایی که برای خوراک، پوشاک، مسکن، بهداشت و درمان و نگهداری او تا رسیدن به آن مرحله شده است.

۲. هزینه‌هایی که برای تحصیل توانایی‌های اکتسابی او؛ اعم از علمی، فنی، هنری و... تا آن زمان شده است.

۳. منافع ممکن الحصول او به لحاظ میزان تأثیرش در تولید ثروت از طریق مدیریت یا ارائه خدمات یا ابداعات و... .

۴. هزینه‌ای برای تسکین تألمات روحی اولیای دم و جلب رضایت آنان.

۵. هزینه‌های دیگر ادعایی بعد از اثبات.

ظاهراً روش‌های مطرح در عالم بشری همین سه روش است و انسان عاقل همه را ملاحظه می‌کند تا بتواند پس از اطلاع و اشراف بر همه آن‌ها بهترین را برگزیند.[۱]

۵ ـ ۱ پرداخت خسارت

پس از ثبوت ضمان به حکم عقل پرداخت خسارت نیز به حکم عقل بدیهی است و اما در این زمینه در گذشته و پیش از انقلاب صنعتی در مواردی که ضمانتی متوجه اشخاص می‌شد و کار به اخذ خسارت می‌کشید، گاه خود شخص و گاه بستگان نسبی یا کسانی که با او پیوند خونی و خانوادگی داشتند و گاه حکومت‌ها، خسارت‌ها را جبران می‌کردند تا فرد یا افرادی که خواسته یا ناخواسته سبب اتلاف جان یا عضو دیگران شده بودند، از این مخمصه نجات یابند.

بعد از انقلاب صنعتی، اندیشه بیمه به صورت نوین پدید آمد[۲] و بشر را به این ایده منتقل ساخت که مبلغی اندک از جمعی بسیار دریافت و جمع‌آوری کند تا به هنگام نیاز، صرف تعداد اندکی گردد که آسیب می‌بینند.

---

۱. قرآن می فرماید: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ... أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (زمر (۳۹): ۱۷).

۲. «در بین اقوام قدیم، بابلی‌ها یک نوع بیمه برای جبران خسارت داشته‌اند. طبق شواهدی که در دست است، در اواسط قرن ۱۴ میلادی بیمه دریایی در اروپا تقریباً عمومیت داشته است» (غلامحسین مصاحب، *دائرة المعارف فارسی*، ج ۱، ص ۴۹۹).

«با توسعه و گسترش صنعت و به عبارت دیگر، با صنعتی‌شدن کشورها و کاربرد ماشین‌آلات پیچیده و ناآشنا، آمار و حوادث ناشی از کار در کارگاه‌ها و مؤسسات صنعتی و کارخانجات، فزونی‌گرفته و وسایل ارتباطی حمل و نقل و کثرت تردد افراد باعث افزایش حوادث شده است که کلیه این عوامل باعث توسعه و گسترش بیمه‌های حوادث در بین گروه‌های کارگری و طبقات کم‌درآمد شده است؛ زیرا این گروه پرکار محروم، می‌خواهند که در صورت فوت نابهنگام‌شان اعضای خانواده‌شان بدون امکانات رفاهی و مالی نمانند و از یک آسایش مادی و معنوی نسبی برخوردار باشند» (دستباز، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸).

مبانی فقهی جبران خسارت در اسلام

قاعده حرمت از مجموع ادله نقلی به‌دست می‌آید که انسان و جان و عضو و دیگر متعلقات او محترم هستند.

حرمت جان

منظور از احترام جان این است که هیچ کس حق ندارد جان شریف دیگری را در معرض تلف یا آسیب‌دیدگی قرار دهد، حتی خود شخص هم این حق را ندارد، مگر به حق و در مواردی که مصلحتی راجح مقتضی خلاف این قاعده باشد.

خداوند می‌فرماید: ﴿لاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (نساء (۴): ۲۹)؛ خودتان را مکشید و می‌فرماید: ﴿وَ لاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره (۲): ۱۹۵)؛ خود را با دست خود به هلاکت میفکنید» و می‌فرماید و نفسی را که خداوند حرام کرده جز به حق مکشید و هر کسی مظلوم کشته شود، به سرپرست وی سلطه و قدرتی داده‌ایم (اسراء (۱۷): ۳).

و حضرت امیر علیه السلام خطاب به «مالک اشتر» می‌فرماید: «نسبت به ایشان هم‌چون حیوانی درنده‌خو مباش که خوردن آنان را مغتنم شماری؛ چرا که آنان دو گروهند: یا برادر دینی تواند یا همانند تو در خلقت» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)[1] در

۱. «و لا تکونن علیهم سبعاً ضاریاً تغتنم اکلهم فانّهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق».

جمله آخر، حضرت امیر علیه السلام کفار تحت حاکمیت اسلامی را در زمره کسانی قرار داده که جان و عضو و دیگر متعلقات آنان محترم است.

بنابراین، از آیات و روایات می‌توان استنباط کرد که جان انسان مطلقاً احترام دارد. حتی اگر کافر باشد؛ چون کافر نیز مخلوق خدا و ملک اوست و تعرض به ملک خدا بدواً جایز نیست، مگر به اذن او و قدر یقینی جواز جایی است که متجاوز باشد و به فکر و اندیشه یا علاوه بر آن به جان و مال و سرزمین مسلمان تعدی کرده باشد که در این صورت، حربی تلقی شده و دفع تعدی او لازم است. گرچه منتهی به ریختن خون او شود؛ چنان‌که از آیات بسیاری استفاده می‌شود که تا آن‌ها به تجاوز و جنگ روی نیاورده باشند، نمی‌توان متعرض جان آنان شد، که می‌فرماید:

﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (بقره (۲): ۱۹۴)؛ پس هر کس به شما تعدی کرد، همان‌گونه که به شما تعدی کرده به او تعدی کنید.

برخی در این مسأله نظرشان این است که کافر مطلقاً مهدور الدم است، مگر ایمان آورد یا امان داشته باشد و لازمه نظریه آنان این است که پنج ششم جمعیت کره زمین که بسیاری از ایشان هیچ‌گونه تعرضی نسبت به مسلمانان ندارند، مهدور الدم هستند! حال آن‌که قرآن می‌فرماید:

﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (ممتحنة (۶۰): ۸)؛ خداوند شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید.

به هر حال شکی نیست که در فضای دینی پیوسته جان محترم بوده است، از زمان حضرت آدم که «قابیل»، «هابیل» را به قتل رسانید[1] و پس از آن در زمان بنی اسرائیل که خداوند فرمود:

---

۱. چنان که قرآن گزارش می‌کند: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (مائدة (۵): ۳۰)؛ پس نفسش او را برای کشتن برادرش توجیه کرد، پس او را کشت و از زیانکاران شد.

﴿مِنْ أَجْلِ ذٰلِکَ کَتَبْنَا عَلَی بَنِي إِسْرَائِیلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَکَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیعاً﴾ (مائده (۵): ۳۲)؛ از این روی که [قابیل هابیل را کشت] بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هرکس کسی را جز به قصاص قتل یا به کیفر فساد در جامعه بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد.

و در زمان اسلام که برای تا آخرالزمان آمده است، می‌فرماید:

﴿وَ لاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (اسراء (۱۷): ۳۳)؛ و نفسی را که خداوند حرام کرده جز به حق مکشید.

در این دو آیه دو مورد از مواردی ذکر شده است که جان فرد حرمتش را از دست داده و خون او مباح شده است. از آیات و روایات موارد دیگری استفاده می‌شود که در جای خود مورد بحث قرار گرفته‌اند.[1]

و در موثقه «ابی بصیر» آمده است که امام باقر علیه السلام فرمود: «دشنام‌دادن مؤمن فسق است و... حرمت مال مسلمان هم‌چون حرمت خون اوست» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۱۰).[2]

و «ابن مسعود» از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که فرمود: «حرمت مال مسلمان هم‌چون حرمت خون اوست» (طوسی، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۵۹).[3]

در این روایت حرمت دم را مسلم دانسته و گفته است مال مسلمان در حرمت، همانند حرمت خون اوست.

هم‌چنین از این روایت استفاده می‌شود که خون انسان حرمت دارد؛ اگرچه یک قطره باشد که در اثر یک خراش پدید می‌آید. بنابراین، تصور نشود که ریختن همه خون او و کشتنش حرام است، اما ریختن خونی که منتهی به قتل او نشود، حرام نیست و در تعدادی از روایات وارد شده است که «**لایبطل [یا لایطل] دم امرىء مسلم**» (طریحی، ۱۴۱۶ ق ج۱، ۱۴۷)؛ خون هیچ مسلمانی باطل و پایمال

---

۱. موارد دیگری گفته شده از جمله مرتد، زانی محصن و ... که در جای خود قابل بحث هستند.

۲. قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «سباب المؤمن فسوق و... حرمة ماله کحرمة دمه».

۳. «**حرمة مال المسلم کحرمة دمه**».

نمی‌شود که از آن‌ها قاعده «لایطل» استفاده شده است.

چنان‌که ابوبصیر می‌گوید: «از امام صادق‌علیه‌السلام در باره مردی پرسیدم که مرد دیگری را عمداً کشت و پس از آن گریخت و به چنگ نیامد، امام فرمود: اگر مالی داشته باشد، دیه از مال او گرفته می‌شود، وگرنه نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌پردازند و اگر نزدیکانی نداشته باشد، امام می‌پردازد و خون مسلمان باطل نمی‌شود» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۳۰۳).[۱]

و حضرت امیرعلیه‌السلام درباره مرد مسلمانی که مسلمان دیگری را به خطا کشته بود، فرمود: «اگر کسی نداشته باشد، من ولی او هستم و از جانب او پرداخت می‌کنم و خون مسلمان باطل نمی‌شود» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۳۰۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۶).[۲]

حرمت عضو و توانایی‌های اکتسابی آن

حرمت هرگونه تعدی به اعضا و جوارح انسان نیز از روایت «**حرمة مال المسلم کحرمة دمه**» استفاده می‌شود. پس قطع عضو یا از کار انداختن آن یا سلب توانایی و صفت عضو نیز، اگرچه به زندان‌کردن باشد، احترام دارد.

هم‌چنین این روایت در حرمت مال انسان صراحت دارد و از آن حرمت توانایی‌های انسان که منشای مال اوست نیز استفاده می‌شود؛ چون هرگاه مال انسان حرمت داشته باشد، قدرت بر اکتساب مال او نیز حرمت دارد؛ چراکه توانایی کسب مال سبب تولید مال می‌شود.

در کافی نیز امام صادق‌علیه‌السلام، از پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند که فرمود: «خون انسان مسلمان و مال او روا نیست، مگر به رضایت خود او» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۷۳).[۳]

---

۱. سألت أبا عبدالله‌علیه‌السلام عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه، قال: «ان کان له مال اخذت الدیة من ماله و الا فمن الاقرب فالاقرب و ان لم یکن له قرابة اداه الامام، فانه لا یبطل دم امرىء مسلم».

۲. «**فانا ولیه و المؤدی عنه و لا یبطل دم امری ء مسلم**» و عن ابی عبدالله‌علیه‌السلام قال: «... ان علیاً‌علیه‌السلام کان یقول : لایطلّ دم امرىء مسلم».

۳. «**لایحل دم امر مسلم و لا ماله الّا بطیب نفسه**».

و نیز نقل است که فرمود: «خون انسان مسلمان روا نیست، مگر به یکی از سه چیز: کفر بعد از ایمان و زنای بعد از احصان یا کشتن کسی بدون این‌که کسی را کشته باشد» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۸).[۱]

حرمت جسد مؤمن

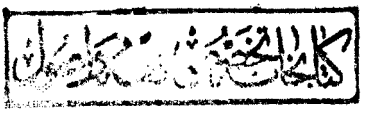
در اسلام برای انسان تا آنجا احترام قائل است که مرده او را نیز همانند زنده او احترام می‌گذارد؛ چنان‌که امام صادق علیه‌السلام فرمود: «انسان مرده نیز همانند انسان زنده حرمت دارد» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۲۴۷).[۲] اگر بریدن سر انسان زنده حرام است، بریدن سر انسان مرده نیز حرام است.

و در چند روایت دیگر نیز این معنا وارد شده است؛ چنان‌که «عبدالله بن سنان» از امام صادق علیه‌السلام درباره مردی پرسید که سر مرده‌ای را قطع کرده است، امام فرمود: «بر او دیه است؛ زیرا مرده او نیز همانند زنده‌اش حرمت دارد» (همان، ص ۲۴۸)[۳] و در صدر روایتی که پیش‌تر ذکر شد، فرموده است: «بر او صد دینار طلاست».[۴] البته در این روایت تعبیر به دیه نشده است.

لوازم قاعده حرمت

اصولاً لفظ حرمت در فرهنگ شرع، جایی به کار می‌رود که شارع بخواهد مانع اراده‌ای شود و صاحب اراده را از کاری در مورد خودش یا غیر باز دارد. استفاده از ماده «حرم» در محرمات شرعی از این باب است و در همه آیات و روایاتی که از این ماده استفاده شده می‌خواهد انسان مختار را از اعمال اراده‌اش در زمینه خوردن یا آشامیدن یا کار جنسی یا خرید و فروش یا تعرض به آبرو یا به هر حق دیگری باز دارد. حال چرا بازمی‌دارد و منع می‌کند؟ تا ممنوع شده را از مفسده و ضرر صیانت نماید. گاه به منظور جلوگیری از مفسده‌ای برای خود او می‌گوید در

۱. «لایحل دم امر مسلم الاّ با حدی الثلاث: کفر بعد ایمان، او زنا بعد احصان، او قتل نفس بغیر نفس».
۲. «ان الله حرم منه میتا کما حرم منه حیاً».
۳. «علیه الدیة لان حرمته میتاً کحرمته و هو حی».
۴. «علیه مائة دینار».



موقع اذان نماز جمعه خرید و فروش را واگذار و معامله مکن؛ چون می‌خواهد او را به کسب لذت و مصلحت معنوی سوق دهد و از آلودگی به دنیا و مادیات برهاند و گاه به‌منظور جلوگیری از مفسده‌ای که متوجه خود او و دیگری است، او را منع می‌کند و مثلاً می‌گوید:

﴿وَ لاَ تَجَسَّسُوا وَ لاَ یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً﴾ (حجرات (۴۹): ۱۲)؛ جاسوسی مکنید و بعضی از شما بعضی دیگر را غیبت نکند.

یا می‌گوید به سلطه افراد بر خودشان تعدی مکنید[۱] (حجرات (۴۹): ۱۲) و... که در تمام این موارد به ضرر و مفسده دیگری عمل می‌کند، علاوه بر این‌که این اراده مفسد و مضر برای خود او نیز مفسده و مضرت دارد؛ چون قبح حرام را نزد او از بین می‌برد و او را بر ارتکاب حرام گستاخ و به فردی متعدی و قانون‌شکن تبدیل می‌کند که ممکن است برای او تبعاتی مانند مجازات دنیوی و پرداخت مال بسیار و نیز مجازات اخروی در پی داشته باشد. از قاعده حرمت مستفاد از آیات و روایات و حکم عقل که از شاخص‌ترین مصادیق آن حرمت انسان است دو امر استفاده می‌شود:

ممنوعیت تکلیفی

به این معنا که هر عملی که حریمی از حرمت‌های دیگری را درهم شکند، ممنوع است. پس هیچ‌کس حق ندارد به هیچ رو عملی انجام دهد که به حریم دیگری وارد شود.[۲]

ورود به حریم غیر، شامل طیف وسیعی از امور از ایجاد سر و صدا و ترساندن فرد و آلوده‌کردن محیط زیست او گرفته تا آسیب‌رساندن و کشتن وی می‌شود.

---

۱. از کلام پیامبر۹ که فرمود: «الناس مسلطون علی اموالهم» (محمد بن حسن طوسی، *الخلاف*، ج۳، ص ۱۷۷) استفاده می‌شود که مردم به طریق اولی برخودشان مسلط هستند و همان طور که سلطه مردم بر اموال‌شان محترم و غیر قابل تعدی است، سلطه آنان بر خودشان نیز محترم و غیر قابل تعدی و نقض است.

۲. سلب برخی از حقوق و حرمت‌ها مانند سلب حق دفاع از حق است، حتی با وضع قانون نیز جایز نمی‌باشد.

ضمانت وضعی

به این معنا که هر عمل یا ترک عملی است که حرمت دیگری را درهم شکند، ضمانت دارد؛ چراکه فرمود:

﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (طور (۵۲): ۲۱)؛ هر کس در گرو دستاورد خویش است.

و فرمود:

﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (مدثر(۷۴): ۳۸)؛ هر نفسی در گرو آن چیزی است که به دست آورده.

«ما کسب» عام و شامل هر کسب و کار خوب و نافع یا بد و زیان‌آوری است که به انسان نسبت داده شود؛ خواه به عمد از او سر زند یا غیر عمد.

«شهید ثانی» در معنای آیه می‌گوید: «هرکس محبوس دستاورد خوب و بد خویش است» (شهید ثانی، ۱۴۲۶ ق، ج ۴، ص ۷).

«رهین» و «رهینه» به معنای مرهون و هر دو واژه مطلق هستند، ولی نوع مرهونیت به حسب عمل اکتسابی معین می‌شود. پس اگر مثلاً بدون حق و به عمد و با قصد سوء به عضو دیگری آسیب رسانده یا خون او را ریخته باشد، نفس و عضو او در گرو عمل اوست که با قصاص و مقابله به مثل و مجازات، از رهن خارج می‌شود.

اگر عمل اکتسابی او بدون قصد سوء و به تقصیر و تسبیب باشد، باز هم در گرو است، اما نه به مثل، پس جان یا عضو او در گرو نیست و باید جبران شود. بنابراین، اگر توسط فردی که در خواب است و قصد سویی نداشته آسیب ببیند یا کشته شود[1] (محقق حلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۴۹)، لازم است غرامت او ادا شود، مگر صاحبان حق و اولیای دم عفو کنند.

در این گونه موارد پرسش این است که آیا ضرر و مفسده ناشی از اراده او در حریم دیگری قابل جبران به مال است یا خیر؟ و نیز آیا در موردی که قصد سوء

---

۱. در *شرائع* می‌گوید: «النائم اذا تلف نفساً بانقلابه او بحرکته، قیل یضمن الدیة فی ماله و قیل فی مال العاقلة و الاول اشبه».

داشته است، ولی قصاص او شدنی نیست یا ذی‌حق بـه درخواسـت جـانی از حـق قصاص خود عدول کند، قابل جبران به مال است یا خیر؟ می‌گوییم گاه مـال او را از بین برده یا غصب کرده است که باید مثل یا قیمت آن را بپردازد و گاه عرض او را هدف قرار داده و یا با موقعیت اجتماعی او بازی کـرده اسـت و گـاه از او سـلب اراده کرده است و فرصت اکتسابی مادی یا معنوی را از او گرفته است و گاه قدرت او را بر اکتساب از بین برده است. در این موارد که عین مالی را که قیمـت معـین دارد، از بین نبرده است، آیا می‌توان به عوض مادی برای آن رجوع کرد؟ یا بگوییم چون مال نبوده است، او تنها معصیت کرده و برای این کار ممکن است تعزیر هـم بشود، ولی عوض مادی بر او نیست. نتیجه آن کـه اگـر مـدت‌زمـانی فـردی را در جایی حبس کند، ضامن منافع فوت‌شده از او در آن مدت نیست!

به اعتقاد ما قاعده حرمت انسان مقتضی لزوم جبران است؛ به هر نحـو ممکـن که یکی از آن‌ها جبران به مال است؛ چنان‌که در بحث حرمت انسان از نگاه عقـل گذشت و دیدیم که در جوامع غیر دینی و در زمان جاهلیت نیز پرداخت خـسارت به ازای جان رواج داشته است و از آیه شریفه مربـوط بـه پرداخـت دیـه در قتـل خطایی نیز این معنا استفاده می‌شود؛ چون روشن است که جان انسان مال نیست که قیمت و عوض مالی داشته باشد، اما با این وصف، قرآن به صـراحت حکـم بـه پرداخت دیه می‌کند و می‌فرماید:

﴿فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ (نساء (۴): ۹۲)؛ باید به خانواده او دیه پرداخـت کند.

در روایات نیز به پیروی از قرآن، برای اعضا و جوارح و منـافع سـلب‌شـده دیـه معین شده است.

اقتضای فهم عرفی از این موارد این است که در تعدی به حقوق معنوی؛ مانند سـلب آزادی و اراده، هتـک حیثیـت، ایـراد صـدمات روحـی، جریحـه‌دارکـردن احساسات و عواطف و منافع فوت‌شده از او می‌توان بـه عـوض مـادی رجـوع و بـا کارشناسی و حکم قضایی آن را تعیین کرد. هم‌چنین ممکن است گفتـه شـود در همه موارد، تعدی به حقوق، جلب رضایت آسیب‌دیده از نظر عقل و شـرع جـایز و

مطلوب است؛ چون به رفع دعوا و خصومت منتهی می‌شود و جلب رضایت ذی‌حق، اگر متوقف بر پرداخت مال باشد، از نظر عقل و شرع مانعی ندارد. بنابراین، ضمانت در غیر مواردی که قصاص و مقابله به مثل جایز یا شدنی نیست، قابل تبدیل به مال است و در این موارد حرمت‌شکن ملزم به پرداخت غرامت و جبران خسارت می‌شود.

قواعد عام ضمانت

قواعد عام حاکم بر احترام جان و عضو و توانایی و سلامت و حال افراد مقتضی ضمان است. حال یا ضمان مثل یا قیمت در صورت عمد ضامن مثل است و صورت تقصیر و تسبیب ضامن قیمت است. ضمان مثل یا قیمت از قواعد عام ذیل، قابل استفاده است.

قاعده مقابله به مثل: این قاعده از آیه شریفه ذیل استفاده می‌شود:

خداوند می‌فرماید:

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (بقره (۲): ۱۹۴)؛ این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و هتک حرمت‌ها قصاص دارد. پس هرکس به شما تعدی کرد، همان‌گونه که به شما تعدی کرده، به او تعدی کنید.

از این آیه بیش از ضمانت استفاده می‌شود؛ چراکه اگر تعدی به مثل، در موارد تعدی به جان و عضو جایز باشد، معنایش این است که می‌تواند به حوزه سلطنت او وارد شده و بر خلاف میل و اراده متعدی، جان یا عضو او را از بین ببرد و این بیش از ضمانت یا عهده‌داری مثل یا قیمت است. البته در صورت عدم امکان قصاص (مقابله به مثل) قهراً به بدل منتقل می‌شود و در مواردی که به مال تعدی شده است، می‌تواند به مال تعدی کند و قهراً در همه موارد، تعدی به مال می‌تواند به بدل مالی به عنوان جبران خسارت بسنده کند و در موارد غیر عمد، راهی جز رجوع به بدل مالی نیست و مقابله به مال و پرداخت خسارت موضوعیت می‌یابد.

قاعده لاضرر: قاعده عام دیگر، قاعده لاضرر است که از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله

استفاده می‌شود که فرمود: «**لاضرر و لاضرار علی مؤمن**» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۹۴).

ظاهر روایت این است که مؤمن، نه ضرر می‌پذیرد و نه ضرر می‌زند یا ضرررزدن یک سویه و ضرررزدن متقابل را نفی و در قالب اخبار، نهی می‌کند و معنای نهی از ضرررزدن این است که اگر ضرر زد؛ هم کیفر دارد و هم لزوم جبران ضرر به مثل یا قیمت دارد.

لاضرر عام است و شامل هر ضرری؛ خواه مادی و خواه معنوی، حتی ضرر ناشی از منبع و اعمال اراده آزاد هم می‌شود.

قاعده اتلاف: یا ضمانت ناشی از اتلاف، در یک برداشت عام از آیه‌ای که ذیل قاعده مقابله به مثل ذکر شد و از روایات بسیار استفاده می‌شود. خواه تلف‌شده، جان باشد یا عضو یا منافع یا مال[1] یا هر چیز دیگری که بتوان در قبال آن با پرداخت مال، ذی‌حق را آرام کرد.

قاعده تسبیب: پیش‌تر اشاره شد سبب، مؤثری است که به‌طور مستقل و مستقیم یا همراه با مؤثرات دیگر و به‌طور غیر مستقیم، در قتل یا جرح و آسیب‌دیدگی تأثیر گذاشته است. گاه انسان یا چیزی متعلق به او اعم از فرزند یا حیوان یا دستگاه، نخواسته و ندانسته، تأثیری گذاشته و سبب آسیب شده است که به لحاظ تأثیر و مقدار مؤثریتش ضامن است.

این قاعده نیز از برخی آیات و روایات استفاده می‌شود. از جمله آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ (نساء (۴): ۱۲۹)؛ پس [به یک زن‌تان] یک‌سره تمایل نورزید تا زنی دیگر را به حال خود رها کنید. تمایل یک‌سره به یک زن سبب رهاکردن زن دیگر به حال خود می‌شود و تأثیر این تمایل آن قدر است که رهاکردن دیگری به او نسبت داده شود و او را مسؤول خساراتی بداند که ناشی از این رهاکردن است.

«سکونی» از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «هر کسی ناودان

---

۱. چنان‌که از مجموع روایات وارده در مورد مال، این قاعده استنباط شده است که: «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۳۷، ص ۶۰)؛ هرکس مال دیگری را تلف کند بر عهده اوست.

یا فاضلابی در راه مسلمانان جاری کند یا میخی بکوبد یا حیوانش را ببندد یا گودالی بکند و [کسی] به آن برخورد کند و آسیب ببیند، ضامن آسیب‌دیده است» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۱۸۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۵۰).[۱]

روش‌های تعیین خسارت

از روایات متعدد استفاده می‌شود که شارع مقدس اسلام، برای جان انسان غرامتی معادل قیمت صد شتر تعیین کرده است. در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که شارع در فرآیند تعیین خسارت چه روشی را اتخاذ کرده است؟ آیا روش خاصی غیر از روش عقلا تأسیس کرده یا روش عقلا را پذیرفته است؟ و روش عقلا در این زمینه چیست؟

روش عقلا

شکی نیست که در روش عقلا نوع عمل جانی؛ مانند عمد و غیر عمدبودن یا شخصی و عمومی‌بودن و وضع و حال وی؛ مانند مختار و مضطربودن و وضع و حال مجنی علیه؛ مانند مرد یا زن‌بودن یا سالم و ناسالم‌بودن و نوع و همه خسارات وارده به او؛ مانند مادی و معنوی‌بودن را در فرآیند تعیین خسارت ملاحظه می‌کنند. حال آیا شارع روش خاصی داشته یا روش عقلا را پذیرفته است؟ و اصولاً از ادله چه اموری استفاده می‌شود؟

روش شارع

پس از این، ذیل بحث از امضایی یا تأسیسی‌بودن دیه خواهیم دید که حکم صد شتر برای جان انسان امضایی است؛ یعنی شارع دیه مورد قبول و معروف و متعارف در زمان خودش را امضا و به آن حکم کرده است.

در قرآن، آنجا که بحث قصاص مطرح است، می‌فرماید:

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ (بقره (۲):

۱. «من اخرج میزابا أو کنیفا أو أوتد وتدا او أوثق دابة أو حفر شیئا فی طریق المسلمین فأصاب فعطب فهو له ضامن».

۱۷۸)؛ کسی که از جانب برادر دینی‌اش چیزی به سود او بخشیده شد، پس باید از معروف (متعارف) پیروی کند و پرداختی به نیکی به او داشته باشد.

ظاهراً مراد از «شیء» حق قصاصی باشد که از آن صرف‌نظر شده تا نوبت به پیروی از معروف و پرداخت به نیکی رسیده است.

به نظر می‌رسد مراد از معروف در پرداخت عوض برای جان یک انسان در آن زمان، همان صد شتر بود که جناب «عبدالمطلب» در جاهلیت سنت نهاده بود و به جهت آن‌که نزد عقل و فطرت حسن بود و خسارت ناشی از فقدان شخص را جبران می‌کرد و تألمات روحی اولیا و بازماندگان مقتول را تسکین می‌داد و در نهایت، مصالح فرد و خانواده و قبیله را تأمین می‌کرد، مورد قبول عموم قرار گرفت و معروف و متعارف شد.

در «کنزالعرفان» ذیل «فاتّباع بالمعروف» می‌گوید: «این درخواستی از عفوکننده است که دیه را به معروف مطالبه کند و زیادتر و با فشارآوردن آن را نخواهد» (سیوری، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۳۵۶).[۱]

از این آیه نکاتی استفاده می‌شود:

الف) پیروی از معروف لازم است و ممکن است از همین بخش از آیه استفاده شود که اگر در این زمینه پرداخت مال دیگری غیر از شتر به ارزش دیگری غیر از ارزش جسد شتر یا نوع دیگری غیر از پرداخت مال توسط اولیای مقتول، متعارف باشد؛ به‌گونه‌ای که حسن آن نیز مورد تأیید عقل و فطرت باشد، می‌تواند تبعیت شود؛ چون از ظاهر آیه استفاده می‌شود که اتباع معروف و متعارفی که نزد عقل و فطرت پسندیده است[۲] و شارع آن را رد نکرده، جایز است و در صورتی که جایگزین بهتری ندارد، می‌توان به لزوم پیروی از آن حکم کرد. پس هر وضعی که به جهت حسنش نزد عقل و فطرت

۱. قطب راوندی می‌گوید: «و یحتمل بالمعروف أن یکون صفة لامر الله أن یکون ما یتعارفه العرب بینها من دیة القتلی بینهم اذا ارادوا الاصلاح و حقن الدما» (قطب الدین سعید بن عبدالله راوندی، ج ۲، ص ۴۰۰).

۲. در حالی که اگر امر قبیحی متعارف باشد، این تعارف از نظر عقل و نقل مردود است.

مورد قبول عموم قرار گیرد و معروف شود، تبعیت از آن در فرض احراز عدم رد شارع مشروع است.

ب) از لزوم پیروی از معروف استفاده می‌شود که شارع در تقدیر غرامت و مالی که مقدار مورد نظر او را نشان می‌دهد، از معروف و متعارف پیروی کرده است؛ به این معنا که اگر مال دیگری متعارف بود، مبلغ مورد نظرش را در قالب آن مال تعیین می‌کرد، ولی با این وجود تصور شده است که در موارد قتل و آسیب‌دیدگی، شتر اصالت و موضوعیت دارد که در بحث موضوع دیه به آن خواهیم پرداخت.

اصول حاکم بر روش شارع

پرسش مطرح در مورد روش شارع این است که آیا او نیز هم‌چون یکی از عقلا نوع رفتار مرتکب جنایت و وضع و حال آسیب‌دیده را در کیفر و مقدار غرامت مؤثر دیده و در ارزیابی خسارات، همه خسارت‌ها را ملاحظه کرده است یا به‌گونه دیگری عمل کرده است؟ در مباحث بعد، اصول حاکم بر روش شارع را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تفکیک بین رفتار عمد و غیر عمد

پیش‌تر اشاره شد که در روش اسلام نیز هم‌چون روش عقلا بین رفتار عمد و غیر عمد فرق گذاشته شده است. در عمد، مقابله به مثل (قصاص) را جایز دانسته و در غیر عمد غرامت را پیش‌بینی کرده است.

در مورد قصاص، مسائلی مطرح می‌باشد که چون بحث راجع به آن نیست، به جای خودش واگذار می‌شود، اما یک مسأله‌ای که به بحث ما مربوط می‌شود، این است که اگر قاتل به جهت آن‌که خودش را دوست دارد، نخواهد کشته شود و از اولیای دم درخواست کرد، به عوض رضایت دهند و اولیای دم راضی شدند که به جای جان قاتل، فدیه دریافت کنند، آیا از نظر اسلام جایز است و در صورت جواز، آیا مقدار معینی دارد؟

می‌بینیم خداوند در آیه‌ای از قرآن آنجا که شخصی قصد سوء مجرمانه داشته و قتل عمد صورت گرفته و بحث قصاص مطرح است و ولّ دم یا ذی‌حق به‌جای قصاص جان یا آسیب‌دیدگی، به دریافت مال رضایت می‌دهد، اخذ فدیه را در مقابل صرفنظرکردن از قصاص پذیرفته است.

اما تعبیر به دیه نمی‌کند، بلکه ادا (پرداخت) را مطرح می‌کند و می‌فرماید:

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ (بقره (۲): ۱۷۸)؛ کسی که از جانب برادر دینی‌اش چیزی به سود او بخشیده‌شد، پس باید از متعارف پیروی کند و پرداختی به نیکی به او داشته باشد.

به نظر می‌رسد مراد از «شیء» حق قصاص باشد، آنجا که از قصاص صرفنظر می‌کند یا منظور گذشت از بخشی از دیه متعارف باشد، اگر از آن به سود او بخشوده باشد و تعبیر به دیه نکرده است، چون در این مورد از نظر شارع پرداخت دیه مقدر، تعین ندارد، بلکه به رضایت اولیای دم بستگی دارد، خواستند یک دیه می‌گیرند یا بیش‌تر یا کم‌تر؛ چون مقدار فدیه و غرامت در این موارد بستگی به توافق طرفین دارد؛ مثلاً ممکن است اولیای دم به مبلغی معادل یک دیه (صد شتر) یا به مبلغی چند برابر دیه رضایت دهند و قاتل را بین مرگ یا پرداخت مالی، مثلاً معادل ۱۳۵ دیه[1] مخیر کنند یا به کم‌تر از یک دیه رضایت دهند یا عفو کنند و هیچ چیزی نگیرند.

روشن است که استعمال واژه دیه در این موارد، برای اشاره به مبلغ و میزان مالی است که حدود آن معین شده است که مثلاً صد شتر است. بنابراین، ممکن است بخشی از مبلغ درخواستی (مازاد بر دیه) جنبه جزایی و بخشی دیگر جنبه جبرانی داشته باشد.

نکته دیگری که ممکن است در موضوع قصاص به بحث ما مربوط باشد، این است که اگر کسی عمداً دیگری را بکشد یا آسیب برساند، ذی‌حق می‌تواند

۱. شنیده شده است که در یک مورد در شهر کازرون اولیای دم در مقابل دریافت مبلغی در حدود ۱۳۵ دیه از قصاص صرفنظر کردند.

قصاص کند؛ یعنی جان او را بگیرد یا به عضو او آسیب برساند؛ چنان‌که در قرآن می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى...﴾ (بقره (۲): ۱۷۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! درباره کشتگان بر شما [حق] قصاص مقرر شده، آزاد در برابر آزاد، بنده عوض بنده و زن عوض زن.

در روایت هم آمده است: عبدالله بن سنان گفت: شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرمود: «کسی که عمداً کشته شود، قصاص می‌شود، مگر این‌که اولیای مقتول به دیه رضایت دهند» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۱۴۴).[۱]

اما اگر پای قصاص به میان آید، مماثلت شرط است. بر این شرط؛ هم عقل و هم نقل حاکمند. عقل نمی‌پذیرد که اگر چشمی معیوب از بین برده شود، چشمی سالم در مقابل آن قصاص شود.

و قرآن نیز فرموده است:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى...﴾ (بقره (۲): ۱۷۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! درباره کشتگان بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد در برابر آزاد، بنده عوض بنده و زن عوض زن.

«فاضل مقداد «در «کنز العرفان» در مورد شأن نزول آیه «کتب علیکم القصاص» می‌گوید:

«بین دو طایفه عرب، خون واقع شده بود و یکی از آن دو بر دیگری برتری داشت، پس قسم خوردند که آزاد را در مقابل برده و مرد را در مقابل زن و دو مرد را در مقابل یک مرد بکشند. اما زمانی که اسلام آمد، به پیامبر شکایت بردند، پس این آیه نازل شد و به آنان دستور داد که مساوات را رعایت کنند» (سیوری، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۳۵۴).

این آیه احتمال مماثلت زن و مرد را رد کرده است که ممکن است از آیه: ﴿وَ

۱. سمعت أبا عبدالله علیه السلام یقول: «من قتل مؤمناً متعمداً قید منه الّا ان یرضی اولیاء المقتول ان یقبلوا الدیة».

كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (مائده (۵): ۴۵)؛ در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در برابر جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان می‌باشد و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاص دارند، فهمیده شود، این‌که می‌فرماید زن در برابر زن؛ یعنی زن مثل مرد نیست و این دو تفاوت دارند، پس قصاص میان دو انسان اجرا نمی‌شود، مگر این‌که شرط مماثلت رعایت شود یا نقصان کشنده محرز باشد.

اما مماثلت در دو زمینه مطرح می‌شود: در زمینه انسانی و در زمینه اقتصادی و مادی.

ظاهراً آیه ناظر به مماثلت در بعد اول نیست؛ چون انسان‌ها اعم از آزاد و بنده، زن و مرد از حیث انسانی مثل هم هستند و آنچه آن‌ها را جدا می‌کند، کسب توانمندی‌هایی است که در نقش آنان در عرصه اقتصادی، اجتماعی تأثیر گذاشته و زن را از مرد و آزاد را از بنده جدا ساخته است و به این لحاظ می‌توان گفت حر در مقابل حر، زن در مقابل زن و عبد در مقابل عبد و باز به همین لحاظ باید گفت عبد به‌طور مطلق در مقابل عبد، قصاص نمی‌شود؛ چرا که قیمت عبدها متفاوت است. پس اگر عبدی گران‌تر، عبدی ارزان‌تر را بکشد، در صورتی قصاص می‌شود که تفاوت قیمت او پرداخت شود؛ چنان‌که «علامه» در «قواعد»[1] این‌گونه فتوا داده است و برخی دیگر هم از این پیروی کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۲، ص ۹۱).

از لزوم رعایت مماثلت در قصاص می‌توان به رعایت مماثلث در دیه منتقل شد؛ چون حداقل در برخی موارد، دیه نازل‌منزله قصاص است. پس اگر مماثلث در قصاص لازم باشد، در دیه نیز لازم است؛ چراکه عقل این معنا را نمی‌پذیرد که اگر زنی بدزبان، فاسد و انگل جامعه، زنی آبرومند، با مهارت بالای جراحی و توانمند در اداره و تدریس و بسیار مفید را به قتل رساند، گفته شود جان در

۱. «و هل یقتل الکامل بالناقص من غیر رد؟ الاقرب انه لابدّ من الردّ» (حسن بن یوسف حلی (علامه)، *قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج ۳، ص ۵۹۷).

مقابل جان و دیگر هیچ.

لذا ممکن است گفته شود آیه در مقام تشریع همه جزئیات و موارد نیست و صرفاً خواسته است، رعایت مماثلت در قصاص را بیان کند و رعایت مماثلث در جنسیت و در آزاد و عبدبودن را گفته است، اما مماثلث در اوصاف نفسانی و ملکات اکتسابی را که نگفته و نفی نکرده است و اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند. بنابراین، در مثال فوق جان در مقابل جان قرار می‌گیرد، اما چه چیزی در مقابل توانمندی‌های زن جراح قرار می‌گیرد؟ و خسارت آن‌ها چگونه باید جبران شود؟ و اگر جبران نشود، آیا کسانی را برنمی‌انگیزد که به قتل زن‌هایی همانند زن قاتل در جامعه اقدام کنند؟

از این‌جا ممکن است به نوعی پرداخت مال در برابر حیثیات اکتسابی افراد منتقل شویم که جبران آن‌ها بر قاتل یا برعهده بیت المال است، مگر این‌که توسط بیمه‌های بخش خصوصی تضمین شده باشند.

اگر گفته شود حضرت امیر علیه السلام درباره «ابن ملجم» مرادی فرمودند: «اگر زنده ماندم خود می‌دانم چه کار کنم و اگر کشته شدم، فقط یک ضربت به او بزنید»[1]... و چیزی بیش از این نگفتند.

می‌گوییم گروبودن جان در مقابل جان، مقتضی همان است که حضرت فرمودند «فقط یک ضربت به او بزنید»، اما آیا اثبات این بخش غیر آن را نفی می‌کند؟

حضرت چیز دیگری نگفتند، اما آیا معنای آن این است که چیز دیگری نبوده است که بگویند؟ مسأله این است که جامعه اسلامی از فقدان حضرت امیر علیه السلام متحمل چقدر خسارت شد؟

البته مجازات مرتکب جنایت عمدی به جای خودش محفوظ است که فرمود: «حاکم پس از آن (یعنی پس از دست‌گیر شدن قاتل) می‌تواند او را تأدیب و زندان کند».[2]

---

۱. «اذا أنا مت من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة» (*نهج البلاغه*).

۲. «ثم للوالی بعد ادبه و حبسه» (محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۲۹، ص۳۹۵).

توجه به اوضاع و احوال

هم‌چنین از ادله نقلی استفاده می‌شود که شارع مقدس اسلام در تعیین خسارت، اوضاع و احوال خسارت‌دیده را ملاحظه کرده است.

مثلاً در امضای صد شتر به عنوان دیه انسان تلف‌شده تفاوت واقعی افراد خسارت‌دیده را لحاظ کرده و زن و مرد را متفاوت دیده است.

در برخی روایات به‌طور مطلق می‌گوید: «**سن فی القتل ماتة من الابل...**» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۱۴۶) و فرقی بین زن و مرد و کوچک و بزرگ و حر و عبد نگذاشته است، اما اگر جناب «عبدالمطلب» به عنوان کارشناس، این تعداد را برای قتل نفس در نظر گرفته باشد، می‌باید واقعیات را ملاحظه کرده باشد؛ چون یکی از ملاحظات کارشناس در تقویم و ارزیابی شیء تلف‌شده یا عیب آن، واقعیات آن شیء است و اگر به دید یک کارشناس نگاه نکرده باشد، اما امضای سنت او توسط شارع بدون این ملاحظه نیست؛ چراکه پیش‌تر گفته شد در جعل‌های شرعی واقعیات ملاحظه شده است.

در جامعه آن روز، مرد نان‌آور، مدافع و رکن خانواده بود و زن عائله و کسی که باید از او صیانت می‌شد و... و به این جهت قهراً در ارزش‌گذاری نقش مادی، موقعیتی هم‌سان مرد نداشت، به‌ویژه آن‌که عرب دید خوبی نسبت به جنس زن نداشت؛ چنان‌که قرآن گزارش می‌کند:

﴿وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَ هُوَ كَظِيمٌ﴾ (نحل (۱۶): ۵۸)؛ هرگاه یکی از آنان را به دختر مژده آورند، چهره‌اش سیاه می‌گردد؛ در حالی که خشم [و اندوه] خود را فرو می‌خورد.

و یا دختران را زنده‌به‌گور می‌کردند:

﴿وَ إِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (تکویر، (۸۱): ۹ ـ ۸)؛ و آن‌گاه که از آن دخترک زنده‌به‌گور پرسند به کدامین گناه کشته شده است؟

در این فضا، اگر شارع عقاید و رفتارهای غلط جاهلی را بها ندهد، اما نتواند موقعیت و نقش واقعی زنان را در تولید ثروت و صیانت از جامعه در نظر بگیرد؛ چنان‌که در روایت «هشام بن سالم» (مؤمن طاق) علت دو برابر بودن ارث مردان نسبت به زنان

ذکر شده است. از او نقل شده است که گفت: «نزد امام صادق علیه السلام مطرح کردم، چرا سهم زن ضعیف یک است و سهم مرد قوی و دارا دو؟ و آن حضرت فرمود: چون بر زن، عاقله و نفقه و جهاد نیست - و چیزهای دیگری نیز ذکر کردند- ولی بر مرد این‌ها هست. به این جهت برای مرد دو سهم و برای زن یک سهم قرار داده شده»[1].

این در حالی است که آن‌ها زن را از ارث محروم می‌دانستند؛ چنان‌که «نیشابوری» در «اسباب النزول» می‌گوید: «در جاهلیت به زنان و نیز به کودکان؛ گرچه پسر باشد، ارث نمی‌دادند و تنها به مردان بزرگ ارث می‌دادند و نظرشان این بود که تنها به کسانی که می‌توانند پشت اسب سوار شوند و غنیمت به دست آورند، ارث داده می‌شود»[2].

در چنین فضایی که تنها برای مردان سهمی از ارث قائل بودند، دیه زنان نیز نمی‌توانست هم‌سان مردان باشد و در واقع اسلام با قراردادن نصف دیه برای زنان گام بزرگی برداشت و البته بر اساس واقعیات، نه صرفاً به جهت جلب رضایت زنان.

در دید آن‌ها زن هیچ نقشی در تولید ثروت و کسب آن نداشت. پس در بهره‌گیری از ثروت نیز نمی‌توانست سهمی داشته باشد.

اما اسلام این دید غلط را اصلاح کرد و به آنان نشان داد که درست است که زن بر پشت اسب سوار نمی‌شود و غنیمت به دست نمی‌آورد، اما کار پشت جبهه و تولید و تربیت نیروی رزمی را که انجام می‌دهد، پس به سهم خودش نصیب می‌برد و برای او در ارث و دیه نصف قرار داد؛ گرچه این پرسش مطرح است که چرا نصف و نه دوسوم؟

پس از این خواهیم گفت که خسارات وارده به یک زن ممکن است به لحاظ توانایی‌های اکتسابی وی چند برابر خسارات وارده به چند مرد در موضوع واحد

---

۱. ما بال المرأة الضعیفة لها سهم واحد و للرجال القوی الموسر سهمان؟ قال: فذکرت ذلک لابی عبدالله علیه السلام فقال: «أن لیس لها عاقلة و لا نفقة و لا جهاد و عدّ اشیا غیر هذا و هذا علی الرجال فلذلک جعل له سهمان و لها سهم» (ابو جعفر محمد بن علی (صدوق)، *علل الشرائع*، ج ۲، ص ۳۷۱؛ محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۱۴۶).

۲. «وکانوا فی الجاهلیة لایورثون النساء و لا الصغیر و ان کان ذکراً، انما یورثون الرجال الکبار و کانوا یقولون لایعطی الا من قاتل علی ظهور الخیل و حاز الغنیمة؟» (ابوالحسن علی بن احمد الواحدی النیشابوری، *اسباب النزول*، ص ۹۶ و به تفاسیر: ذیل ﴿**للرجال نصیب مما ترک الوالدان**﴾ (نساء (۴): ۷)، رجوع شود.

باشد. این مسأله را ذیل تنصیف دیه زنان مورد بحث قرار می‌دهیم.

دلیل دیگر بر لحاظ واقعیت در جعل دیات این است که در اسلام به حسب روایات، برای جنین انسان دیه قرار داده شده است. حال آن‌که از برخی روایات و گزارشات تاریخی بر می‌آید که در زمان جاهلیت برای جنین، دیه‌ای قائل نبودند؛ چنان‌که نقل شده است: «پیامبرﷺ برای جنین زنی که به قتل رسیده بود، به پرداخت یک عبد یا کنیز حکم نمود، ولی عاقله قاتل اعتراض کردند و گفتند: آیا برای موجودی که چیزی نخورده و نیاشامیده و سخنی نگفته و فریادی نزده است، دیه بدهیم؟ خون چنین موجودی هدر است. پیامبرﷺ در جواب فرمودند: این مرد مانند کاهنان سخن می‌گوید و با این جواب نظر او را رد کردند».[1] هم‌چنین از روایات وارده درباره جنین بر می‌آید که در تقدیر دیه او واقعیت وجودیش ملاحظه شده است. «در معتبره «ظریف» از امام علی‌ؑ آمده که دیه جنین را صد دینار قرار داد و منی مرد را تا زمانی که جنین شود، پنج بخش نمود. زمانی که نطفه منعقد شده است، دیه آن ۲۰ دینار است و پس از آن‌که علقه شد، ۲۰ دینار دیگر به آن افزوده و چهل دینار می‌شود و پس از آن‌که مضغه شد، ۲۰ دینار دیگر به آن افزوده و ۶۰ دینار می‌شود و پس از آن‌که استخوان در او پیدا شد، ۲۰ دینار دیگر افزوده و ۸۰ دینار می‌شود و پس از آن‌که بر استخوان‌ها گوشت پوشیده شد، ۲۰ دینار دیگر هم افزوده می‌شود و تا این مرحله دیه او ۱۰۰ دینار تمام است و پس از آن‌که روح در او دمیده شد و به مرحله دیگری وارد شد، دیه او کامل و ۱۰۰۰ دینار می‌شود؛ چون او دیگر یک نفس انسانی است».[2]

---

۱. «عن سعید بن المسیب ان رسول اللهﷺ قضی فی الجنین یقتل فی بطن امه بغرة: عبد او ولیدة، فقال الذی قضی علیه، کیف اغرم ما لا شرب و لا اکل و لا استهل و مثل ذلک بطل؟ فقال رسول اللهﷺ: انما هذا من اخوان الکهان» (انس بن مالک، *الموطأ*، ص ۵۷۰؛ مسلم، *صحیح مسلم*، ج ۵، ص ۱۱۰).

۲. معتبره ظریف عن امیرالمؤمنین‌ؑ قال: «جعل دیة الجنین مأئة دینار و جعل منی الرجل الی أن یکون جنیناً خمسة اجزاء، فاذا کان جنیناً قبل ان تلجه الروح مائة دینار و ذلک ان الله – عز وجل – خلق الانسان من سلالة و هی النطفة فهذا جزء ثم علقة فهو جزآن، ثم مضغة فهو ثلاثه اجزاء، ثم عظماً فهو أربعة اجزاء، ثم یکسا لحماً فحینئذ تم جنینا فکملت لخمسة اجزا مائة دینار و المائة دینار خمسة اجزا فجعل للنطفة خمس المائة أربعین دیناراً و المضغة ثلاثة اخماس المائة ستین دیناراً و العظم أربعة الخماس الدالة ثمانین دیناراً، فاذا کسا اللحم کانت له مائة کاملة، فاذا نشا فیه خلق آخر و هوالروح فهو حنینئذ نفس بالف دینار کاملة، ان کان ذکراً و ان کان انثی خمس مائة دینار و ان قتلت المرأة و هی متم فلم یسقط ولدها و لم یعلم اذکر هو او انثی...» (محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۹، ص ۲۳۷).

از این روایات نکاتی استفاده می‌شود:

الف) این‌که برای جنین انسان در مراحل مختلف دیه‌های مختلف قرار داده شد تا به مقطع انسان کامل برسد که دیه‌اش کامل است. البته انسان از آنجا به بعد نیز مراحلی دارد تا به جوانی و بلوغ برسد و بعد به مرحله رشد و پس از آن رو به نزول دارد تا به مرحله شیخوخیت می‌رسد و... .

از این نکته استفاده می‌شود که جعل تشریعی بر مراتب واقعی قرار گرفته است. حال آیا می‌توان از همین شیوه الگو گرفت و در صورتی که بخواهیم سیستم دیگری طراحی یا خسارات را محاسبه کنیم، مبنا ایمان واقعیات تکوینی باشد و مثلاً دیه فردی با توانایی خاص بیش از کسی باشد که هم‌جنس و هم‌سن اوست، ولی آن توانایی را ندارد؟

ب) فهمیده می‌شود که سهم روح انسان نه دهم و سهم مراحل قبل، یک دهم دیه کامل است. پس کسب توانمندی‌های نفسانی سهمی ۹ برابر وجود فاقد توانمندی دارد.

ج) دیه کامل مربوط به کسی است که نفس انسانی او کامل می‌باشد؛ گرچه در رحم مادرش باشد.

د) دیه مرد دو برابر قرار داده شده با این‌که در مرحله جنینی آثار نفسانی و اخلاقی و اقتصادی و اجتماعی او ظاهر نشده است و این صرف قرارداد و تشریع است، به لحاظ مایؤول، نه این‌که از همان ابتدا نصف قرار داده شده است؛ چون در عالم تکوین مؤنث‌بودن نصف مذکربودن باشد که قطعاً این‌گونه نیست و ارزش انسانی، اخلاقی، علمی، اقتصادی و اجتماعی افراد به لحاظ اکتسابات آشکار شده بعدی آنان است و منشای تأثیرات آنان در جامعه بشری خواهد بود.

ملاحظه همه خسارات

نکته دیگری که از ادله نقلی استفاده می‌شود، این است که شارع مقدس اسلام در تعیین خسارت هم‌چون عقلا همه خسارات مادی و معنوی موضوع را دیده و چیزی را از قلم نیانداخته است و مثلاً در امضای صد شتر برای انسان، همه

خسارات مادی و معنوی او را در نظر داشته و جان انسان را قیمت‌گذاری نکرده است؛ چون جان انسان قابل تقویم نیست و در ارزیابی خسارات مادی و معنوی، عوامل ذیل را ملاحظه کرده است:

الف) بهایی که خانواده و جامعه برای به‌ثمررسانیدن او پرداخته‌اند.

ب) خسارت فقدان شخص کشته‌شده در محیط خانه. پس اگر مرد بود، باید لحاظ شده باشد که خانواده او در فقدان او چگونه امرار معاش کنند و در میان امواج پرتلاطم زندگی در فرض فقدان، تکیه‌گاه‌شان از بین نروند و مصیبتی بر مصیبتی افزوده نشود. در آن روزگار؛ گرچه حمایت‌های خانوادگی و قبیلگی قوی‌تر و گسترده‌تر از امروز بود،[1] اما باز هم این‌گونه نبود که خانواده فرد کشته‌شده هم‌چون زمان حیات او مورد رسیدگی قرار گیرند.

ج) خسارات مادی فقدان یک انسان بالغ و آماده کار که می‌توانست در کسب ثروت، مدیریت و دفاع و رزم نقش داشته باشد و به حیات فردی، خانوادگی و اجتماعی استمرار بخشد.[2] در آن زمان که وسایلی مانند اتومبیل در زندگی افراد پیدا نشده بود که در تصادفات، طفل شیرخوار نیز کشته شود، غالباً نیروی جوان مرد بود که در درگیری‌ها به عمد یا در حین کار و فعالیت اجتماعی به‌طور غیر عمد کشته می‌شد و صد شتر برای چنین انسانی دیه قرار داده شد و افراد خردسال و پیران فرتوت به او ملحق شدند.

د) خسارت آلام بازماندگان مقتول (اعم از خانواده و بستگان او در قبیله‌اش) به

---

۱. از برخی نقل‌ها ممکن است استفاده شود که دیه مقتول از آن قبیله می‌شد و تنها به ورثه و خانواده مقتول تعلق نمی‌گرفته است یا ورثه در واقع قبیله بوده‌اند. احمد ادریس می‌گوید: «حق درخواست دیه اعضای قبیله از آن رئیس قبیله بود و به تبع آن مال دیه نیز مشاع و برای همه بود: «ان حق طلب دیة أفراد الجماعة کان لرئیس العشیرة و بالتالی فان مال الدیة کان مالاً مشاعاً أیضاً» (أحمد ادریس عوض، *الدیة بین العقوبة و التعویض فی الفقه الاسلامی المقارن*، ص ۵۵).

۲. یادمان باشد که ظاهراً جناب عبدالمطلب صد شتر را فدیه جان عبدالله پدر گرامی پیامبر اسلامﷺ قرار دادند در سنی که او می‌توانست ازدواج کند؛ یعنی دست کم در حدود ۱۶، ۱۷ سالگی او؛ چراکه در برخی نقل‌های تاریخی آمده است که پس از کشتن شتران به جای عبدالله، عبدالمطلب دست او را گرفت و ظاهراً در همان روز آمنه بنت وهب را به همسری او درآورد.

جهت تشفی خاطر و جلب رضایت آنان؛ زیرا هرطور حساب کنیم؛ مبلغ خسارات مادی یک مرد، به‌طور متوسط، در جامعه آن روز به قیمت صد شتر نمی‌رسیده است. پس مطمئن می‌شویم که بخشی از آن به ازای خسارات معنوی کشته‌شده در نظر گرفته شده است.

به هر حال، دلیل ما بر این که شارع مقدس در تعیین صد شتر، جبران همه خسارت‌های واقعی مادی و معنوی را ملاحظه کرده این است که:

اولاً: یکی از بهترین و مفیدترین مصادیق اموال عرب در آن زمان؛ یعنی شتر را قرار داد که هم او را در جابجایی و حمل و نقل یاری می‌کرد، هم در امر جنگ و دفاع، هم به او شیر و کرک و گوشت و پوست می‌داد، هم رو به افزایش و فزونی داشت و زاد و ولد می‌کرد و هم... .

ثانیاً: دست بالا و بالاترین سقف را در نظر گرفته است تا جا داشته باشد که بر اندازه‌های کم‌تر توافق شود؛ چون تعداد (صد شتر) در آن زمان ثروت هنگفتی محسوب می‌شد که هرکس واجد آن بود، سال‌های زیاد، بلکه تا آخر عمر از کار جهت تأمین معیشت بی‌نیاز بود.

صد شتر آنقدر بود که چشم اهل مقتول را پر و فقدان عزیزشان را جبران کند. لذا می‌توان به قطع گفت صد شتر هم دیه پایه بود، هم جبران‌کننده هزینه رسیدن شخص به آن مرحله، هم منافع ممکن الحصول، هم هزینه درمان؛ چراکه قیمت صد شتر مبلغ بالایی بود که هزینه زندگی یک خانواده را به مدت ۳۳ سال تأمین می‌کرد؛ چنان‌که نقل شده «در زمان هارون الرشید خرج یک خانواده معمولی، مرکب از زن و شوهر را در سال ۳۰۰ درهم کفایت می‌کرد» (عارفی مسکونی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴).

روشن است که اگر دیه (یعنی صد شتر) را ۱۰۰۰۰ درهم فرض کنیم و خرج یک خانواده معمولی را سالی ۳۰۰ درهم، یک دیه می‌توانست به قیمت ثابت خرج ۳۳ سال آنان را تأمین کند.

و شاید در زمان ما با مشخصاتی که برای صد شتر گفته شده به یک حساب به حدود ۱۶۰میلیون تومان برسد؛ چون در آن زمان یک شتر معادل ده گوسفند

ارزش داشت و یک گوسفند متوسط در این زمان حدود ۱۶۰۰۰۰ تومان قیمت دارد و هزار گوسفند (معادل صد شتر) ۱۱۰ میلیون تومان قیمت دارد که البته مبلغ قابل توجهی است و می‌تواند زندگی یک خانواده فاقد سرپرست و هرگونه حمایت دیگری را به قیمت ثابت به مدت ۲۶ سال تأمین کند و صاحب حق را راضی و ساکت نگه دارد؛ چنان‌که اگر خرج یک خانواده را در ماه ۵۰۰ هزار تومان در نظر بگیریم، در سال می‌شود ۶ میلیون تومان و ۱۶۰ میلیون تومان خرج ۲۶ سال آن‌ها را به قیمت ثابت تأمین می‌کند.

و اگر برای شتر که بهترین مال در زمان وضع این سنت بوده است، خصوصیت و اصالتی قائل نشویم ـ چنان‌که پیش‌تر گذشت - و به مشابه آن در زمان خودمان رجوع کنیم و یک شتر را در آن روزگار معادل یک تاکسی سواری در روزگار خودمان فرض کنیم که هم کارآمدی و ارزش مالی و مادی دارد، هم وسیله سواری و حمل و نقل است، هم امکان افزایش درآمد خودش را دارد، هم وسیله کار و ارتزاق است، مبلغی حدود یک میلیارد تومان امروز می‌شود؛ در صورتی که قیمت هر سواری را ده میلیون تومان در نظر بگیریم و اگر کم‌تر فرض کنیم، کم‌تر می‌شود، اما کم‌تر ۳/۵ میلیون تومان نیست که در این صورت، دیه مبلغی حدود ۳۵۰ میلیون تومان می‌شود.

و اگر خرج یک خانواده را در ماه ۹۰۰ هزار تومان در نظر بگیریم که به واقع نزدیک‌تر است، در سال بالغ بر ۱۰۸۰۰۰۰۰ تومان می‌شود و ۳۵۰ میلیون تومان خرج ۳۲ سال آن‌ها را به قیمت ثابت تأمین می‌کند و مشاهده می‌شود که این مبلغ به قدرت خرید ۱۰۰۰۰ درهم صدر اسلام نزدیک‌تر است.

از یک راه دیگر هم می‌توان پی برد که ارزش صد شتر در زمان شارع بسیار بیش‌تر از مبلغی است که در این زمان برای آن به عنوان دیه در نظر گرفته می‌شود. در «تاریخ طبری» نقل شده در زمان «منصور عباسی» که بنای بغداد را آغاز کرد، «مزد روزانه یک بنا یک قیراط[1] نقره و مزد یک کارگر روزمزد دو یا سه

۱. قیراط یک بیستم دینار شرعی است (محمد بن حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱۵، ص ۱۶۹).

حبه[۱] بود».[۲] اگر فرضاً مزد یک کارگر روزمزد را که در آن زمان برای خلیفه کار می‌کرده معادل ۱۰ هزار تومان در این زمان در نظر بگیریم و مزد روزانه یک بنّا را هم‌چون امروز سه برابر یک کارگر روزمزد، ۳۰ هزار تومان در نظر بگیریم، یک قیراط ۳۰ هزار تومان بوده و اگر یک دینار، معادل ۲۰ قیراط را ۶۰۰ هزار تومان حساب کنیم، قیمت هزار دینار یا صد شتر معادل ۶۰۰ میلیون تومان می‌شده که ۱۵ برابر دیه فعلی (۴۰ میلیون تومان) است.

در هر صورت، قیمت صد شتر در آن زمان مبلغ کلانی بود که می‌توانست همه خسارات فقدان مقتول را برای قبیله و بازماندگانش جبران کند و در رفع تألمات روحی آنان نیز مؤثر باشد و در نهایت آنان را به دادن رضایت ترغیب کند و از اقدام به انتقام‌جویی، خون‌خواهی و ثأثر بازدارد.

البته در آن زمان غالب افراد توان پرداخت آن مبلغ را نداشتند، اما در فضایی که قبیله از اعضای خود حمایت می‌کرد، عاقله[۳] می‌توانست آن را فراهم کند. بعداً ذیل بحث عاقله به آن خواهیم پرداخت.[۴]

نکته قابل توجه این است که در آن زمان، چون پزشکی به این حد از پیشرفت نرسیده بود، صدمات و جراحات جدی، غالباً منجر به مرگ می‌شد و بحث هزینه‌های درمانی فوق العاده مطرح نبود.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت به مسأله پرداخت غرامت در قدیمی‌ترین متون حقوقی در بین النهرین، روم و... توجه داشته اند و جبران خسارت جان یا عضو یا مال در جوامع انسانی از گذشته تا حال مطرح بوده است. از منابع موجود

---

۱. منظور از حبه، دانه متوسط جو است و هر درهم ۴۸ حبه می‌باشد (همان، ص ۱۷۵).

۲. و ذلک ان الاستاذ من البنائین کان یعمل یومه بقیراط فضة و الروز کاری بحبتین او ثلاث حبات (طبری، *تاریخ طبری*، ج۷، ص ۱۵۵؛ عزالدین علی بن ابی الکرم ابن الاثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۵۹۳).

۳. از قضیه احنف بن قیس که بعد از اسلام رخ داد به این نکته واقف می‌شویم (ابو حنیفه احمد بن داود دینوری، *اخبار الطوال*، ۱۳۷۱، ص ۲۸۷).

۴. رجوع شود به ص ۹۳.

دریافت می شود که در دیه تنها آسیب به جان و عضو، موضوع مورد توجه می‌باشد. در حالیکه آسیب‌های وارد شده گسترده‌تر از جراحات وارده است این موضوع کمتر مورد توجه است. پرداخت غرامت دیه در اسلام تحت تاثیر جریان پرداخت غرامت در جامعه جاهلی عربِ پیش از اسلام است.

شارع مقدس اسلام، برای جان انسان غرامتی معادل قیمت صد شتر تعیین کرده است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که شارع در فرآیند تعیین خسارت چه روشی را اتخاذ کرده است؟ آیا روش خاصی غیر از روش عقلا تأسیس کرده یا روش عقلا را پذیرفته است؟ و روش عقلا در این زمینه چیست؟

در روش عقلاء، همه جوانب یک جنایت مورد توجه است. در این روش عقلا. نوع عمل جانی مانند؛ عمد و غیر عمدبودن یا شخصی و عمومی‌بودن و وضع و حال وی؛ مانند مختار و مضطر بودن و وضع و حال مجنیٌعلیه، مانند مرد یا زن بودن یا سالم و ناسالم بودن و نوع و همه خسارات وارده به او مانند مادی و معنوی را در فرآیند تعیین خسارت ملاحظه می‌کنند. بنابر آنچه دیه حکم امضایی بوده و شارع دیه مورد قبول و معروف و متعارف در زمان خودش را امضا و به آن حکم کرده است؛ شارع همچون روش عقلا بین رفتار عمد و غیر عمد فرق گذاشته شده است. در عمد، مقابله به مثل (قصاص) را جایز دانسته و در غیر عمد غرامت را پیش‌بینی کرده است.

از ادله نقلی استفاده می‌شود، که شارع مقدس اسلام در تعیین خسارت هم چون عقلا همه خسارات مادی و معنوی موضوع را دیده و چیزی را از قلم نیانداخته است و امضای صد شتر برای انسان، همه خسارات مادی و معنوی او را در نظر داشته و جان انسان را قیمت‌گذاری نکرده است؛ چون جان انسان قابل قیمت نیست.

قواعد عام حاکم بر احترام جان انسان، عضو، توانایی، سلامت و حال افراد مقتضی ضمان است. حال یا ضمان، مثلی یا قیمی، در صورت عمد، ضامن مثل است و صورت تقصیر و تسبیب، ضامن قیمت است.

در پاسخ به این سوال که آیا دیه حکمی ثابت است یا متغیر؟ از مجموع آیات

و روایات بدست می‌آید که ثابت بودن دیه مورد نقد است در صورت پذیرش اینکه دیه حکمی متغیر و سلطانی است، حلاّل بسیاری از مشکلات خواهد بود و غرامت براساس خسارت وارده تعیین می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه.

۳. ابن الاثیر، عزالدین علی بن ابی الکرم، **الکامل فی التاریخ**، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.

۴. اعلامیه جهانی حقوق بشر.

۵. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج ۱۹، تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۸۹ ق.

۶. حسینی نژاد، حسینقلی. **مسؤولیت مدنی**، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۷۷.

۷. حکمت نیا، محمود، **مسؤولیت مدنی در فقه امامیه**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.

۸. دستباز، هادی، **اصول و کلیات بیمه‌های اشخاص**، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۳.

۹. راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله، **فقه القرآن**، ج ۲، جامع فقه اهل البیت علیهم‌السلام، لوح مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۱۰. سیوری، جمال الدین بن المقداد، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، ج ۲، تهران: المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۴ ق.

۱۱. شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة**، ج۳، جامع فقه اهل البیت، لوح مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۱۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج ۴، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.

۱۳. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین، **علل الشرائع**، ج ۲، النجف الاشرف: منشورات المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ ق.
۱۴. طبری. **تاریخ طبری، نورالسیرة**، ج ۷، قم: لوح مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۱۵. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، **الخلاف**، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المقدسه، قم، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الامامیة**، ج ۳، تهران: المکتبة المرتضویة، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ق.
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، **الاستبصار فیما اختلاف من الاخبار**، ج ۳، تهران: دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۰ ق.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، **قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج ۳، قم: جامع فقه اهل البیت، لوح مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۲۰. عوض، احمد ادریس، **الدیة بین العقوبة والتعویض فی الفقه الاسلامی المقارن**، بیروت: لار و مکتبة الهلال، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. کاتوزیان، ناصر، **دوره مقدماتی حقوق مدنی - وقایع حقوقی**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج ۳، ۵ و ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۵، ۱۳۶۳.
۲۳. مالک بن انس، **الموطا**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۲۴. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج ۴، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مسلم، مسلم بن حجاج، **صحیح مسلم**، ج ۵، قم: المعجم الفقهی. لوح مرکز معجم فقهی، حوزه علمیه قم.

۲۶. مصاحب، غلامحسین، **دائرة المعارف فارسی**، ج ۱، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۴.

۲۷. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج، ۱۵، ۳۷ و ۴۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۵.

۲۸. عاملی، سید محمد حسین ترحینی، **الزبدة الفقهیه**، دار الفقه للطباعه والنشر، قم ۱۴۲۷ ق.

۲۹. الواحدی النیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد، **اسباب النزول**، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.

واکاوی تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و در منطقه حرم[1]

چکیده

روش مقاله گزارشی ـ تحلیلی است که با بهره‌گیری از منابع شیعه و اهل سنت به جمع‌بندی رسیده است. ابتدا به تحلیل ماه‌های حرام و غیر حرام پرداخته و نتیجه گرفته است، تفاوتی میان مقتول در ماه حرام و غیره وجود ندارد؛ زیرا ارزش انسانی که ماه حرام در تصادفی کشته شده است، از فردی که در ماه دیگری کشته شده بیش‌تر نیست. هم‌چنین خسارت وارده هم ثابت است.

اگر مبانی تغلیظ حکمت آن که هتک حرمت ماه حرام یا حَرَم باشد کسی که ترمز ماشینش در یکی از شب‌های ماه رجب بریده، چه هتک حرمتی کرده است؟ عاقله قاتل خطایی چه هتکی مرتکب شده‌اند؟ زیرا هتک از عناوین قصدیه است.

۱. احمد عابدینی، استاد حوزه علمیه اصفهان.

در ادامه با استناد به آیات و روایات و نیز فتاوای فقهای شیعه و اهل سنت به تحلیل پرداخته است.

هیچ آیه‌ای در قرآن به گونه صریح یا ظهور یا حتی احتمال بر تغلیظ دیه دلالت ندارد و سنت متواتری نیز در این مورد وجود ندارد. فقط چند روایت وجود دارد که سند و متن دلالت آن‌ها قابل مناقشه هستند، مبنای قرار گرفته است.

روایات اهل سنت اشاره‌ای به تغلیظ دیه در ماه‌های حرام نشده است.

از پنج روایت باب ۳ از ابواب دیات النفس به سه روایت تقلیل یافت و فقط روایت «کلیب» به طور اجمال بر تغلیظ دیه در ماه‌های حرام دلالت دارد.

چند رویکرد در موضوع وجود دارد: دسته‌ای منکر تغلیظ شدند و برخی تغلیظ را به‌گونه دیگری معنا کردند و برخی اصلاً آن را ذکر نکردند و عده‌ای با آن مشکوک برخورد کردند و برخی برای آن به دلیل عقلایی رو آورده‌اند.

آنچه مسلم است، این‌که دیه قتل خطایی؛ چه در حرم و چه در غیر آن تغلیظ نمی‌شود و تغلیظ دیه به خاطر زمان یا مکان بدعتی است.

بنابراین، چون دلیل محکمی بر تغلیظ یافت نشد، پس لازم است ماده قانونی ۵۵۵ و۵۵۶ اصلاح شود.

واژگان کلیدی

تغلیظ، دیه، ماه‌های حرام و حرم

نقش دیه در جبران و مجازات و شبهه‌ها

شکی نیست که دیه برای خانواده مقتول یا مجروح، همیشه جبران خسارت است، ولی برای مرتکبان آن گاهی مجازات است؛ نظیر جنایات عمدی و شبه عمد و گاهی جنبه مجازاتی ندارد، مثل دیه جنایت‌های خطایی.

از این‌جا این سؤال‌ها به ذهن می‌آید:

۱. چه تفاوتی میان مقتول در ماه حرام و غیر ماه حرام در زیان وجود دارد؟

۲. آیا ارزش انسانی که مثلاً روز آخر رجب در تصادفی کشته شده است، از

فردی که روز بعدی کشته شده بیش‌تر است؟

۳. آیا خساراتی که به خانواده کشته‌شده در آخر رجب وارد شده بیش‌تر از خسارت‌های واردشده به کسی است که فردای آن روز کشته شده است؟

اگر وجداناً می‌یابیم که تفاوتی نیست و ارزش آن دو یک‌سان است و خسارات واردشده یک گونه است، این سؤال مطرح می‌شود که حکمت تغلیظ دیه چیست؟

اگر حکمت آن هتک حرمت ماه حرام یا حَرَم باشد، چرا در جنایات خطایی نیز این تغلیظ اِعمال می‌شود؟ واقعا کسی که ترمز ماشینش در یکی از شب‌های ماه رجب بریده، چه هتک حرمتی کرده است؟

مگر هتک از عناوین قصدیه نیست؟

عاقله قاتل خطایی چه هتکی مرتکب شده‌اند؟

چرا ثمره تغلیظ دیه به جیب اولیای مقتول می‌رود و به بیت المال وارد نمی‌شود؟

از همه این‌ها گذشته مردم غیر حجاز؛ اعم از «ایران»، «ترکیه»، «اندونزی» و تمامی مسلمانان جهان برنامه‌های خود را بر اساس ماه‌های شمسی تنظیم می‌کنند و آمد و رفت ماه‌های قمری را نمی‌فهمند، مگر حج‌گزاران.

البته مسلمانان در مورد آمد و رفت ماه رمضان تفحص می‌کنند و شیعیان از محرم و صفر نیز برای یافتن وقت عزاداری تفحص می کنند. ولی به کلی نسبت به حرمت چهار ماه «رجب»، «ذوالقعده»، «ذوالحجه» و «محرم» یا جاهلند یا غافل و بنا بر این، هیچ‌گونه هتکی در هیچ‌یک از جنایات خود نسبت به ماه‌های حرام انجام نمی‌دهند تا سزاوار مجازات باشند.

هنگام مراجعه به قاضی شاید خانواده مقتول، در دل الحمدللهی بگوید که قتل در ماه حرام واقع شد و خانواده قاتل به‌طور یقین خشمی از زمان به دل می‌گیرد و اگر حادثه دیده زنده باشد، دعای اولیای او و قاتل در ماه حرام و حلال کاملاً متفاوت است؛ زیرا می‌دانند یک‌روز تقدیم و تأخیر بیش از سی و سه شتر از ملک قاتل کم و به ملک مقتول می‌افزاید. پس زمان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و برای افرادی میمون و برای افرادی مشؤم خواهد بود.

خلاصه این که حکم به تغلیظ دیه حکمی است که به‌راحتی برای عقل عرفی و خردمندان جامعه قابل پذیرش نیست. بنابراین، اگر این حکم، دینی و منسوب به شارع مقدس است، باید از دلایل محکم فقهی؛ اعم از آیات قرآن و روایات صریح برخوردار باشد تا انسان دین‌دار در مقابل این‌چنین چالش‌هایی ایستادگی کند و این سؤالات و اشکالات را به جهل بشر از حکمت جعل این حکم منتسب سازد و اگر چنین نیست، از این حکم دست بر دارد.

با کمال تأسف یا خوشحالی باید اعتراف کرد که این حکم پشتوانه قویی‌ایی از نظر دلیل ندارد و بدون جهت بر آن ایستادگی شده و بسیاری را به دین بدبین کرده است.

هیچ آیه‌ای در قرآن به گونه صریح یا ظهور یا حتی احتمال بر تغلیظ دیه دلالت ندارد و سنت متواتری نیز در این مورد وجود ندارد. البته چند روایت وجود دارد که برخی مجمل و برخی از نظر سندی ضعیف است و اجماع فقیهان نیز بر اساس همین روایات و مدارک است و قابل اعتنا نیست.

چگونگی برخورد با روایات مخالف قواعد

لازم به یادآوری است که قواعد اصلی فقهی و اصولی باید از پشتوانه محکم برخوردار باشند و هیچ‌گاه با یک روایت یا چند روایت که فقیهان با آن یک فرع فقهی شخصی را اثبات می‌کنند، نمی‌توان اصل و قاعده‌ای را بنیان نهاد و با آن قانونی تصویب کرد که در بحث مورد نظر، قیمت حدود ۳۳ شتر را از جیبی اخراج و به جیب دیگری واریز کرد. بلکه اگر یک فرع فقهی شخصی نیز چندین روایت داشت، ولی بر خلافِ قواعدِ ثابت بود، آن روایات بر قدر متیقن حمل می‌شود.

مثلاً چون با دلایل محکم ثابت شده که لباس نمازگزار باید پاک باشد، اگر چند روایت وجود داشت که لباس مربی کودک لازم نیست پاک باشد، به اطلاق این روایات تمسک نمی‌شود، بلکه به فرموده مرحوم «آیت‌الله بروجردی»، اجمالاً معلوم می‌شود که چنین مسأله‌ای نزد امام مطرح شده و امام اجمالاً رخصتی داده‌اند و بنابراین، باید قدر متیقن آن روایات را گرفت و

مثلاً رخصت را مربوط به حالتی دانست که مربی زن باشد، نه مرد، یک لباس بیش‌تر نداشته باشد، طفل غذاخور نشده باشد و در صورت امکان آن زن، روزی یک‌بار لباس خود را بشوید و... .

زیرا از کثرت روایات معلوم می‌شود که اجمالاً بحث جنایت در حَرَم یا در حال احرام و یا در ماه های حرام نزد امام معصوم مطرح شده و امام نیز اجمالاً تغلیظی را فرموده‌اند و بنابراین، باید قدر متیقن آن را گرفت و آن‌ها را بر قتل عمد، در محدوده حَرَم، در حال احرام، خویشاوند مُحرِم و در ایام حج حمل کرد. بنابراین، پیشاپیش معلوم است که بر فرض داشتن روایات فراوان، باز تغلیظ دیه در جنایات خطایی، در غیر حرم، به‌ویژه در کشورهای غیر حجاز، در غیر ایام حج از نظر دلیل و مستند دارای اشکال است.

واکاوی روایات تغلیظ دیه در ماه‌های حرام

به‌زودی روشن خواهد شد که روایات فراوان بی‌اشکالی که از آن‌ها قدر متیقن به‌دست بیآید، وجود ندارد، بلکه این بدعتی بوده که «عثمان» گذاشته و «ابن عمر» و «ابن عباس» پیروی کرده‌اند؛ در حالی که در زمان پیامبرﷺ و دو خلیفه بعد از او در عمل هیچ تغلیظی در دیه گزارش نشده است. البته چنین فتوایی به برخی از صحابه هم‌چون «عمر» نسبت داده شده و در شیعه یک باب با پنج روایت در کتاب «وسایل الشیعة» داریم که یکی غیر مرتبط، سه تا با هم یکی است و یکی نفی کننده تغلیظ است. بنابراین، باب به سه روایت تقلیل می یابد که الفاظ آن‌ها در کتب روایی ما مختلف است و در این که در متن روایت کلمه حَرَم است یا حُرُم نیز اختلاف است و در موثق‌بودن یا موثق‌نبودن «کلیب اسدی» اختلاف وجود دارد و نقطه ضعفی نگارنده این نوشته بر او دارد و علاوه بر این، می‌توان روایات اثبات‌کننده تغلیظ را حکایت از وضع موجود در قوه قضاییه آن روز دانست، نه بیان حکم شرعی از سوی امام. بنابراین، بحث از تغلیظ دیه جایی در فقه شیعه ندارد و باید مقررات مربوط به آن کلاً حذف شود.

حتی آن دسته از اهل سنتی که خلفا و فقهای خود را نیز مشرّع می‌دانند،

هنگامی می توانند به پیروی از «خلیفه سوم» و «ابـن عمـر» و «ابـن عبـاس» بـه تغلیظ دیه فتوا دهند که بتوانند تعارض موجود میان این حکـم بـا روش و سـنت پیامبرﷺ و دو خلیفه بعد از او را حل کنند.

البته لازم به یادآوری است که چون از حضرت علـیؑ و فرزنـدانش تـا زمـان امام صادقؑ نیز در باب تغلیظ دیه چیزی نقل نشده است و اصل عـدم و قاعـده عدالت نیز تغلیظ را نفی می‌کند، باز این‌ها نیـز چـالش‌هـایی در برابـر فتـوای بـه تغلیظ است.

اکنون پس از نگاهی اجمالی به آیات، به بررسی روایات کـه عمـده دلیـل ایـن بحث است می‌پردازیم:

آیات قرآن

در قرآن مجید بر حرام‌بودن ماه‌های حرام تأکید شده و اعلام شـده کـه تعـداد ماه‌ها از روز خلقت آسمان‌ها و زمین ۱۲ ماه بوده و ۴ مـاه آن حـرام اسـت (توبـه (۹): ۳۵) و از سیاق آیه معلوم می‌شود که مراد جنگیدن در آن‌هاست و حکمـتش آن است که راه برای حج‌گزاران امن باشـد و در مـورد انـواع قتـل عمـدی و غیـر عمدی بحثی نکرده است و روشن است که جنـگ بـا قتـل، تفـاوت مـاهوی دارد؛ اگرچه در حین جنگ معمولاً قتل هم اتفاق می‌افتد و به هر حال، در مورد دیه در این آیه بحثی نشده است تا چه رسد به تغلیظ آن.

واکاوی مقدار دیه در قرآن

بحث دیه تنها در آیه۹۲ سوره نساء آمده که در آنجا نه بحث از حَـرَم اسـت و نه از ماه حرام و نه از تغلیظ.

بنابراین، مقدار دیه و حکم به تغلیظ دیه در حَرَم، احرام یا در مـاه‌هـای حـرام هیچ مستند قرآنی ندارد.

ولی چون کلمه دیه تنها در آیه فوق و تنها دو بار و هر دو بار به صـورت نکـره به‌کار رفته است، اگر از نکره‌بودنش استفاده شود که دین درباره مقدار دیه نظـری

نداده و آن را به عرف یا قانون مورد توافق آنان یا به عقلای جامعه یا حاکم شرع یا...واگذار کرده است، استفاده مناسب و کارگشایی در عصر حاضر خواهد بود.

سنت

الف) تغلیظ در روایات اهل سنت

سنت به قولی و فعلی تقسیم می‌شود: در سنت فعلی باید در زندگی پیامبر و حضرت علی- تفحص کرد و دید آیا در زمان آنان قتلی در حرم یا در ماه‌های حرام واقع شده است؟ اگر معلوم شد که واقع شده، آن‌گاه بررسی شود که آنان در مورد آن چه کرده‌اند؟

هم‌چنین می‌توان بررسی کرد که در زمان آنان تغلیظ دیه بوده؟ اگر بوده مربوط به چه مواردی بوده است؟

۱. در کتاب «مغنی ابن قدامه» از کتب فقهی اهل سنت، این روایات یافت شد. در حدیث «شریح» آمده است:

ان النبیﷺ قال: «و انتم یا خزاعة قد قتلتم هذا القتیل من الهذیل و انا والله عاقلة. من قتل له قتیل بعد ذلك فاهله بین خیرتین، ان احبّوا قتلوا و ان احبّوا اخذوا الدیة و هذا القتل کان بمکة في حرم الله تعالی...»؛ پیامبرﷺ فرمود: شما ای طایفه خزاعه! این فرد از قبیله هذیل را کشتید و-سوگند به خدا- من دیه اش را می‌دهم[تا نزاع پایان یابد، اما]هر کس پس از این کسی را کشت، اهل او بین دو چیز مخیّر هستند، اگر خواستند بکشند و اگر خواستند دیه بگیرند.

صاحب مغنی پس از نقل این مطلب گفته: «این قتل در مکه و در حَرَم خدا واقع شده بود و پیامبرﷺ میان حرم و غیر حرم تفاوتی نگذاشت و فرموده خدا [آیه ۹۲ سوره نساء] اقتضا دارد که در هر مکان و حالی یکی باشد» (ابن قدامه، بی تا، ج ۹، ص۵۰۱).

۲. باز در همان کتاب آمده است: «عمر از «قتاده مدلجی» دیه پسرش را ۳۳

حقه، ۳۳جذعه و ۳۴خلفه گرفت و بر عدد آن چیزی نیافزود و این قصه پخش شد و کسی اشکالی نکرد، پس اجماعی است» (همان، ص ۵۰۰). همان‌طور که می بینید پیامبرﷺ برای حَرَم چیزی نیافزود و عمر نیز چیزی بر عدد صد اضافه نکرد و اولی قتل عمد یا شبه عمد بوده و دومی مجمل است و از نوع دیه می توان آن را شبه عمد دانست و از این دو می‌فهمیم که دیه در هیچ حالتی تغلیظ نمی‌شود و اطلاق آیه نیز همین را تأیید می‌کند.

۳. هم‌چنین در المغنی آمده است: «عثمان در باره زنی که در طواف، زیر پا رفت، به ۶۰۰۰ دیه و ۲۰۰۰ تغلیظ به خاطر حرم حکم کرد» (همان) و «ابن عمر» گفته: «کسی که در حَرَم یا خویشاوند را یا در ماه های حرام بکشد، بر عهده‌اش دیه و ثلث است و از «ابن عباس» نقل شده که مردی، مردی را در ماه حرام و در حرم کشت و او گفت ۱۲۰۰۰ دیه اوست و برای ماه حرام ۴۰۰۰ و برای سرزمین حرم ۴۰۰۰ و این از اموری است که ظاهر است و پخش شده و کسی انکار نکرده پس با اجماع ثابت است» (همان).

از آنچه گذشت، روشن شد که «عثمان» به خاطر حَرَم بر دیه افزود و دیگران به خاطر ماه حرام و خویشاوند بر دیه افزودند. شاید دیگرانی هم برای احرام و نظایر آن بر مقدار دیه افزوده باشند یا بیافزایند. در حالی که سنت عملی پیامبرﷺ و دو خلیفه پس از او مغلظنساختن دیه بوده است. بنابراین، وقتی این دو روش با هم تعارض کردند، روش پیامبرﷺ قابل اخذ است و بر فرض این دو روش، در عرض هم دانسته شوند، با هم تعارض می‌کنند و نوبت به اطلاق آیه می‌رسد که تفاوتی میان مکان‌ها و زمان‌ها قائل نشده است.

سنت قولی پیامبرﷺ نیز بر احترام خون‌ها و احترام مال‌ها تأکید دارد و از تغلیظ، سخنی به میان نیاورده است؛ زیرا ایشان در «عید قربان»، در «حجةالوداع»، در «مِنی» فرمود: «خون‌هایتان و مال‌هایتان میانتان حرام است؛ مانند حرمت این روز در این ماه و در این سرزمین» (همان، ص ۵۰۲).

پس قول به تغلیظ دیه از عامه شروع شده و خودشان نیز جواب یکدیگر را داده‌اند و از آن گذشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که در کتاب «الفقه علی المذاهب الأربعة»

اشاره‌ای به تغلیظ دیه در ماه‌های حرام نشده است، ولی در کتاب‌های ما پیوسته تغلیظ دیه به برخی از آنان نسبت داده شده است؛ مثلاً در کتاب «خلاف شیخ طوسی» آمده است: «شافعی گفته دیه در حرم و در ماه حرام و در کشتن خویشاوند نسبی مُحرِم مغلّظ می‌شود» و پس از آن، مرحوم شیخ، این قول را به «عمر»، «عثمان»، «ابن عباس»، از صحابه و از تابعین به «سعید بن مسیب»، «سعیدبن جبیر»، «عطا»، «طاووس» و «زهری» نسبت داده است (طوسی، [خلاف]، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۲۲، مسأله۶).

با توجه به آنچه از «مغنی ابن قدامه» گذشت، «ابن عمر» قائل به تغلیظ بوده، نه «عمر»؛ احتمالاً کلمه ابن از نسخه شیخ افتاده باشد. در کتاب «فقه السنة»، نوشته «السید سابق»، در جلد ۳، صفحه۵۶ این قول را به خود عمر نسبت داده است.

به هر حال، باید بررسی کرد که آیا امروزه شافعیه در قوانین جزایی قائل به تغلیظ هستند یا این قانون فقط مختص به نظام قضایی شیعه است؟

ب) تغلیظ دیه در شیعه

صاحب وسائل الشیعة عنوان باب سوم از ابواب دیات النفس را «هر کس دیگری را در ماه‌های حرام بکشد بر عهده‌اش دیه و ثلث و دو ماه روزه متوالی است» (وسائل الشیعة، ج۲۹، ص ۲۰۳) قرار داده و در آن ۵ حدیث آورده است.

حدیث اول: «کلیب اسدی» می‌گوید: «از حضرت صادق علیه السلام در باره مردی که در حرم کشته می‌شود، پرسیدم که دیه‌اش چیست؟ فرمود: دیه و ثلث» (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۴۳).

بررسی سند: این روایت را مشایخ حدیث (کلینی، صدوق و شیخ طوسی) در کتاب‌های روایی خود آورده‌اند. ولی «کلیب اسدی» یا «کلیب بن معاویه اسدی» در کتب رجالی، مدح یا ذمی ندارد. مرحوم «آیت‌الله خویی»، ۴ صفحه در باره او مطلب نوشته، از جمله این‌که در سند ۱۸ روایت نامش آمده است. هم‌چنین از «کشّی» نقل کرده که علت نامیده‌شدنش به کلیب این بوده که هرچه از امامان به

گوشش می‌رسیده [بدون درنگ و تأمل در صحت و سقم آن] می‌گفته: «من تسلیمم» و وقتی این ویژگی او به گوش امام صادق علیه السلام رسیده بر او رحمت فرستاده است (خویی، ۱۳۹۶ ق، ج ۱۴، ص ۱۲۱ ـ ۱۱۹).

بررسی محتوا: از علت تسمیه‌اش به کلیب معلوم می‌شود که او به شدت به ائمه اطهار علاقمند بوده و کلام منسوب به آنان را بی‌درنگ قبول می‌کرده، ولی اهل تمییز بین سخن صواب از ناصواب، جدّ از هزل، حکم از خبر و... نبوده است. مثلاً در باره محتوای همین روایت، او از امام علیه السلام پرسید: «دیه مردی که در ماه‌های حرام کشته می‌شود چیست؟ و امام جواب داد: دیه و ثلث دیه». او نیز همین را نقل کرده است، اما نتوانسته بفهمد که آیا این جمله امام علیه السلام واگویی حکم حاکمان آن زمان بوده که کاری به عدل و ظلم نداشته اند و امام از آن خبر داده یا حکم خدا این چنین است؟

در صورت دوم، باید می‌پرسید این حکم با عدالت قضایی چه نسبتی دارد؟ چرا فردی که آخر رجب کشته شده دیه اش از فردی که فردای آن روز کشته شود، ثلث بیش تر است و کسی که آخر شوال کشته شود، از فردی که فردای آن روز کشته شود، دیه‌اش ثلث کم‌تر است؟ او بدون تفحص و دقت در این موارد و رسیدن به لبّ مطلب و فلسفه و حکمت حکم، شنیده خود را به عنوان روایت نقل کرده است؛ بدون این‌که بررسی کند و بفهمد که این حق است یا باطل؟ و این ثلث اضافی را چه کسی باید بپردازد و چرا باید بپردازد؟ آیا در تمامی قتل‌ها این چنین است، حتی در قتل خطایی که دیه بر عهده عاقله است؟

حدیث دوم: این حدیث ربطی به تغلیظ دیه ندارد، بلکه کفاره قتل را بیان می‌کند که دو ماه روزه متوالی است و بعداً معلوم می‌شود که این حدیث مختصر، ناقصی از حدیث شماره ۳ می‌باشد.

حدیث سوم: «ابان بن عثمان» از «زراره» چنین نقل کرده است: «به امام باقر علیه السلام گفتم مردی در حرم کشته است، فرمود: بر عهده‌اش دیه و ثلث است و دو ماه متوالی از ماه‌های حرام را روزه بگیرد. گفتم [چگونه می تواند دو ماه متوالی از ماه های حرام را روزه بگیرد، در حالی که هر وقت شروع کند] عید[قربان] و ایام

تشریق در آن داخل است آو روزه‌اش حرام است؟ فرمود: روزه بگیرد؛ زیرا حقی است بر عهده او» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۱۶).

اشکالات سندی: این روایت را صاحب وسایل از «تهذیب الأحکام» نقل کرده و سندی که در وسایل ذکر شده این است: ابن ابی عمیر، از ابان بن عثمان، از زراره، از امام باقر علیه‌السلام.

ولی در تهذیب با همین سند آن را از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است (همان، ص ۲۱۶).

همین حدیث در «کافی» به‌جای «ابان بن عثمان»، از «ابان بن تغلب»، از «زراره»، از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۴، ص ۱۴۰).

همان‌گونه که می‌بینید در این‌که روایت از امام باقر علیه‌السلام صادر شده یا از امام صادق علیه‌السلام و در این که راوی ابان بن عثمان است یا ابان بن تغلب، میان کتاب‌ها اختلاف است.

با تفحص در تاریخ روشن می‌شود که بعید است ابان بن تغلب از زراره روایت نقل کند؛ زیرا ابان بن تغلب، امام سجاد، باقر و صادق علیهم‌السلام را ادراک کرده و به امامت‌شان معتقد بوده و مسن‌تر و شناخته‌شده‌تر از زراره بوده است. بنابراین، بعید است که از زراره روایت نقل کند. البته روایت‌نمودن ابان بن عثمان از زراره ممکن است؛ زیرا او از اصحاب امام صادق و کاظم ـ بوده و بنابراین، کوچک‌تر از زراره بوده است (خویی، ۱۳۶۹ ق، ج ۱، ص۱۴۳ و ۱۵۰).

از همین‌جا روشن می‌شود، آنچه گفته شد که کلینی از دیگران دقیق‌تر است، در این مورد چنین نیست و باید تمامی قرائن احادیث را کاوش کرد و به هر حال، سند از نظر علمای رجالی صحیح است؛ اگرچه موقعیتش تا حدودی متزلزل است.

بررسی متن: ۱.متن سؤال اول در وسایل و تهذیب «**رجل قتل في الحرم**» است و در کافی «**رجل قتل رجلا في الحرم**» است که دومی روشن‌تر است و سؤال از کسی است که در حرم، دیگری را بکشد. بنابراین، ربطی به سایر سرزمین‌های عربی و غیر عربی از جمله ایران ندارد و برای مرتکب قتل در ایران و سایر کشورها و حتی سایر شهرهای حجاز حکم به تغلیظ دیه نمی‌کند و نمی‌توان از آن برای تغلیظ

دیه در ماه‌های حرام استفاده کرد، مگر این که چند خلاف ظاهر مرتکب شویم و «الحَرَم» را «الحُرُم» بخوانیم و آن را وصف برای«الأشهر» ی که محذوف است و در تقدیر می‌گیریم، بدانیم که واقعاً امور بعید از ذهنی است؛ علاوه بر آن، این همه خلاف ظاهر را مرتکب شویم تا یک حکم غیر عقلایی را برای تمامی جهان اثبات کنیم؟!!!

از همه این‌ها گذشته آیا ما می‌توانیم در سؤال پرسش‌گر تصرف کنیم و بگوییم سؤال تو مربوط به ماه حرام بوده، نه حَرَم و به دنبال آن فتوایی صادر کنیم که زن بچه‌مرده نیز به آن بخندد؟!

در حالی که سؤال دوم پرسش‌گر به راحتی می‌فهماند که او در حرم است؛ زیرا حرام‌بودن روزه‌گرفتن در ایام تشریق، مربوط به افرادی است که در مکه و منی هستند و ربطی به مردم سایر شهرها ندارد.

۲. متن جواب امام به پرسش نیز اختلاف‌های فراوانی دارد؛ به‌گونه‌ای که ما را در اصل این‌که چه سخنی از امام صادر شده است، کاملاً به شک می‌اندازد.

در وسایل و تهذیب آمده است: «بر عهده‌اش دیه و ثلث است و دو ماه متوالی از ماه‌های حرام را روزه می‌گیرد». (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۰۴، ح ۳) و لیکن در کافی آمده است: «بر عهده‌اش دیه و ثلث است و دو ماه متوالی از ماه‌های حرام را روزه می‌گیرد و برده‌ای آزاد می‌کند و شصت مسکین را طعام می‌دهد». (کافی، ج ۱۴، ص ۲۹۰، ح۲)

از کفاره‌ای که در کتاب کافی معین شده معلوم می‌شود که قتل عمد بوده است. بنابراین، تغلیظ دیه مربوط به قتل عمدی است که با توافق، به دیه تبدیل شده است و چون اصل، عدم زیاده است (یعنی اگر شک شود که نویسنده نسخه‌ای از حدیث، از مدرّس یا قاری عقب افتاده و کم نوشته یا این‌که نویسنده نسخه دیگر از او پیش افتاده و از ذهن فعال خود مطلبی اضافه نوشته است، عُقَلا عدم زیاده را قبول می‌کنند). هم‌چنین «کلینی» منضبط‌تر از «شیخ طوسی» است. بنابراین، نوشته او مقدم است. در نتیجه این خبر صحیح تنها می تواند دلیل برای تغلیظ دیه قتل‌های عمدی در حرم باشد.

البته چون حکم اولی قتل عمدی قصاص است و با رضایت می‌توان بر بیش از دیه نیز توافق کرد، دیه و ثلث غیر معقول نخواهد بود و بر فرض قائل شویم که اولیای مقتول مخیّر بین قصاص یا دیه هستند، باز منافاتی ندارد که بتوانند برای مقتول عمدی در حرم دیه بیش‌تری بگیرند و به همین جهت، بعد از جواب امام در این رابطه سؤالی برای زراره باقی نماند؛ زیرا طبق تمامی مبانی، سخن امام قابل دفاع بود.

تنها اشکالی که برای زراره باقی ماند، در باره دو ماه متوالی روزه‌گرفتن در ماه‌های حرام بود که به عید قربان برخورد می‌کند؛ زیرا ماه‌های حرامی که متوالی هستند، عبارتند از: «ذو القعدة»، «ذو الحجة» و «محرّم» و قاتل هر وقتی که روزه را شروع کند، قبل از تمام‌شدن دو ماه متوالی به روز عید قربان می‌رسد که روزه‌گرفتن در آن حرام است و هم‌چنین با ایام تشریق برخورد می‌کند که برای کسانی که در منی یا مکه هستند، روزه آن‌ها حرام است و لذا همین را سؤال کرده است. اما باز سؤال در کتب روایی مختلف نقل شده است. در وسائل الشیعة و تهذیب الأحکام این‌گونه آمده است: «گفتم و در این عید و ایام تشریق داخل می‌شود». ولی در کافی این‌گونه آمده است: «گفتم در این اشکالی وارد می‌شود. پرسید: چه اشکالی؟ گفتم دو عید و ایام تشریق».

همان‌گونه که می‌بینید، سؤال در کافی به دو سؤال کوچک تبدیل شده است و جواب امام نیز مفصل‌تر است. ولی با این حال، کلمه «عیدان» یا مجمل است یا غلط؛ زیرا اگر مراد از «دوعید» عید فطر و قربان باشد که عید فطر در ماه‌های حرام نیست تا قاتل بخواهد به عنوان کفاره در آن روزه بگیرد و اگر مراد عیدی غیر فطر را امام در نظر گرفته که روزه‌اش حرام نیست، پس جواب غلط است.

ولی بالأخره در همه نقل‌ها در سؤال کلمه «ایام تشریق» آمده است و چون روزه در ایام تشریق تنها بر آنان که در منا هستند حرام است، معلوم می‌شود که تغلیظ دیه بر فرض وجود دلیل بر آن، مربوط به کسانی است که در منی یا در حَرَم هستند و این حدیث و به دنبال آن فتوای به تغلیظ مربوط به سایر بلاد نیست.

سه خبر یا یک خبر؟

یادآوری: لازم نیست در باره خبر پنجم این باب بحث کنیم؛ زیرا آن چکیده‌ای ناقص از خبر سوم است که در سند به طور مختصر آمده «ابان از زراره» و نام پدر ابان را مشخص نکرده و سؤال یا سؤال‌ها را حذف کرده و از جواب امام به «علیه دیة و ثلث» اکتفا کرده است؛ چون مسلّماً امام بدون سؤال و زمینه‌ای به‌طور ناگهانی این کلمه را نفرموده، بلکه در جواب سؤالی است که آن سؤال در این خبر بیان نشده است و هر سؤال دیگری که غیر از سؤال‌های مطرح‌شده در خبر سوم فرض شود، معنایش این است که زراره این بحث را دو بار از امام پرسیده است و یکی از سؤال‌ها را نگفته و تنها جواب را گفته تا کلام مجملی شود و بار دوم سؤال دیگری پرسیده و این بار؛ هم سؤال و هم جواب را نقل کرده است که مسلّما با روایات و راویان این‌گونه بر خورد صحیح نیست.

از آنچه بیان شد، این حدس قوی وجود دارد که حدیث شماره ۲ نیز مختصری از حدیث شماره ۳ باشد که در آن سؤال‌ها و مقداری از جواب حذف شده، ولی زراره خودش در هنگام بیان حکم، موضوع آن را بیان کرده است، اما به هر حال، در حدیث شماره ۲ سخنی از دیه نیست.

در نتیجه آنچه از خبرهای شماره ۲، ۳ و ۵ به‌دست آمد، این است که اگر سخنی در باره تغلیظ دیه از امام علیه السلام صادر شده باشد، مربوط به قتل عمد در حرم است و هر سه خبر، در مورد این سؤال که آیا دیه در غیر حرم هم مغلّظ می‌شود یا خیر؟ ساکت یا مجمل هستند. بنابراین، این سه روایت از دلیل واقع‌شدن برای تغلیظ دیه در انواع قتل‌هایی که در غیر حرم واقع می‌شوند، قاصر هستند و در جای خود ثابت شد که فقدان دلیل، محل جریان اصل برائت خواهد بود.

حدیث چهارم: «علی بن رئاب» از زراره «از حضرت صادق علیه السلام در مورد مردی که دیگری را در ماه‌های حرام از روی خطا بکشد پرسیدم؟ فرمود: دیه و دو ماه روزه متوالی از ماه‌های حرام به عهده‌اش می‌باشد. گفتم در این، عید و ایام تشریق وارد می شود [که روزه در آن حرام است چه کند؟] فرمود: روزه بگیرد؛ زیرا حقی

است که دامن‌گیرش شده است».

بررسی سند: سند این حدیث صحیح است و در «تهذیب الأحکام»، جلد ۱۰، صفحه ۲۱۵ و در «من لایحضره الفقیه»، جلد ۴، صفحه ۱۱۰، حدیث ۵۲۱۲ آمده است و در این کتاب‌ها به یک گونه نقل شده است و مزیت این حدیث را بر سایر احادیث این باب امتیاز می‌بخشد.

بررسی متن: این حدیث صحیح، از قتل‌های خطایی در ماه‌های حرام دیه مغلّظه را نفی می‌کند و در باره حکم دیه سایر قتل‌ها در ماه‌های حرام و هم‌چنین از حکم قتل های در حرم ساکت است. بنابراین، با سه خبر ۲،۳ و ۵ که در واقع یک خبر بود و بر دیه مغلّظه در حرم دلالت داشت، منافاتی ندارد؛ زیرا موضوعشان متفاوت است.

البته اگر حدیث اول؛ یعنی خبر کلیب اسدی دارای اطلاق باشد، این خبر صحیح با آن اطلاق منافات دارد؛ زیرا در این فرض، خبر کلیب با اطلاقش بر دیه مغلظه در تمامی قتل‌های واقع‌شده در ماه‌های حرام دلالت می‌کند و این خبر با صراحت تغلیظ را از قتل‌های خطایی در ماه‌های حرام بر می‌دارد. بنابراین، مسلّماً هیچ دلیل قابل قبولی برای تغلیظ دیه در قتل های خطایی در ماه‌های حرام وجود ندارد؛ چون تنها یک اطلاق ادعایی برای خبر کلیب وجود دارد که با خبر صحیح علی بن رئاب تخصیص می‌خورد و درسایر قتل‌ها تنها اطلاق ادعایی خبر کلیب وجود دارد که بی‌استحکامی آن قبلاً معلوم شد، به‌ویژه که این خبر از کلیب متفاوت گزارش شده که باز نقطه ضعفی برای آن است.

در من لایحضره الفقیه دو جا حدیث کلیب را نقل کرده: یک جا همان‌گونه است که در شماره یک گذشت و در جای دیگر، به این صورت آمده است: «**من قَتَل في شهر الحرام فعليه دية و ثلث**» (ج ۴، ص ۱۰۷) که چون «قَتَل» را به صورت معلوم آورده و آن را به فرد نسبت داده، وجود قصد در قاتل را تقویت می‌کند.

بنابراین، حدیث کلیب برای تغلیظ دیه در قتل خطایی اطلاق قابل قبولی ندارد تا نیاز باشد با حدیث صحیح علی بن رئاب مقیّد شود.

واکاوی دیه بر عاقله

اشکال: حدیث علی بن رئاب نیز بی اشکال نیست؛ زیرا دیه قتل خطایی را به عهده قاتل انداخته است؛ در حالی که به عهده عاقله است.

جواب: اصل و قانون این است که احکام وضعی ناشی از فعل هر کسی به عهده خودش باشد و لذا تمامی خساراتی که فرد از روی خطا یا جهل یا اشتباه به دیگری وارد می سازد، به عهده خود اوست؛ در واقع بر عهده عاقله بودن دیه قتل خطایی خلاف اصل است و بر همین مورد منحصر است و در همین مورد نیز دو قول وجود دارد: یکی این است که عاقله می‌پردازد و سپس از قاتل می‌گیرد. این روایت می تواند بر مبنای همین قول و مؤید این قول باشد و مراد این است که بالأخره خود قاتل، ولو به‌طور غیر مستقیم باید آن را بپردازد. به عبارت دیگر، حصر در عبارت «**علیه الدیة و یصوم...**»، برای نفی تغلیظ است، نه برای این‌که بخواهد پرداخت‌کننده را مشخص کند.

چکیده روایات شیعه

پنج روایت باب ۳ از ابواب دیات النفس به سه روایت تقلیل یافت: یکی روایت ابان از زراره، از امام در مورد قتل در حرم که به سه صورت در شماره‌های۳،۲ و۵ آمد.

دوم صحیحه علی بن رئاب از زراره، از امام صادق‌علیه‌السلام که برای قتل خطایی در ماه‌های حرام بیش از دیه را قائل نبود که سخنی مطابق فهم عقلا از دین است.

سوم روایت کلیب که به‌طور اجمال بر تغلیظ دیه در ماه‌های حرام دلالت داشت، ولی در باره نوع قتل و چرایی این حکم و تبعیضی بودنش و کفاره قتل ساکت بود و به‌خاطر اجمال، مخالفت با اصول و ضعف سند قابل فتوادادن نیست و به‌خاطر یک روایت مجمل نباید فتوایی تبعیض‌آمیز صادر کرد، بلکه علم این روایت را _بر فرض صحت سند و صدورش از معصوم _باید به اهلش واگذار نمود.

البته اگر روایات متعدد بود و صراحت یا ظهور داشت، از آن‌ها قدر متیقن‌گیری می‌شد و در قدر متیقن فتوایی مطابق احتیاط داده می‌شد.

اگر کسی دیگر را عمداً در حرم امن الهی بکشد، هر سه روایت شاملش می‌شد، اما با توجه به آنچه از مرحوم «آیت الله العظمی بروجردی» نقل شد و سخنی مطابق با روش عقلاست، باز نمی‌توان در این مورد فتوای به تغلیظ صادر کرد و نیاز به قدر متیقن‌گیری است و مثلا تغلیظ را مربوط به جایی دانست که قاتل و مقتول خویشاوند باشند و هر دو مُحرِم باشند و... .

ولی به نظر نگارنده در این مورد خاص، شاید امام در مقام بیان حکم الهی نبوده و در مقام بیان حکم فعلی قضات یا در صدد بیان بدعت عثمان بوده است و با این احتمال، کل بحث زیر سؤال می‌رود.

باز این احتمال وجود دارد که سخن مرحوم بروجردی که سخنی مطابق با فهم عقلاست، مربوط به احکام شخصی و فردی باشد، ولی در این‌جا که بحثی اجتماعی است، عقلا چنین تبعیضی را نمی‌پذیرند.

خلاصه کلام این که از روایات، فهمیدن حکم به تغلیظ دیه تقریباً ناممکن است.

اجماع‌ها و فتواها

اکنون که معلوم شد فتوای به تغلیظ دیه در قتل‌هایی که در ماه‌های حرام یا در حَرَم واقع شود، دلیل قرآنی ندارد و دلیل روایی قابل قبول از نظر سندی و متنی، تنها مربوط به قتل عمد در حرم است و در غیر حرم، روایت در مورد مغلظ‌نبودن دیه قتل خطایی صریح است و در سایر قتل‌ها تنها یک روایت وجود دارد که از نظر سند دارای مشکل و از نظر محتوا مجمل است، نوبت به بررسی فتواهای فقیهان شیعه می‌رسد تا روشن شود چقدر متأثر از روایات است و چقدر متأثر از فقه سینه به سینه و یا خدای ناکرده چقدر متأثر از تکیه به نقل دیگران و ندیدن منابع اصلی است.

قبل از ورود به بحث، ذکر این نکته ضروری است که اجماع در میان شیعه، خود به خود دلیل بر حکم شرعی نیست، بلکه دلیل‌بودنش به‌خاطر حکایت‌گری آن از رأی و نظر معصوم است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که خبر به خودی خود

اعتبار ندارد، بلکه اعتبارش به حکایت‌گری آن از رأی و نظر معصوم است، اجماع نیز همین‌گونه است. به عبارت روشن‌تر، خبر و اجماع دو راه وصول به نظر معصوم هستند.

البته این که خبر می‌تواند ما را به رأی و نظر معصوم برساند، واضح است؛ زیرا وقتی راوی راستگو باشد و سخن امام را به ما برساند و ظاهر این است که سخن هر کس بیان‌گر اعتقاد اوست. پس ما از راه سخن معصوم به اعتقادش پی می‌بریم، اما اجماع عالمان دین یا پیروان یک مکتب، چگونه می‌تواند حکایت‌گر نظر پیشوایشان باشد، نیازمند به توضیح دارد.

لذا فقیهان شیعه در توضیح اجماع، به راه‌های گوناگون متوسل شده‌اند و اجماع حسی، دخولی، لطفی و کشفی را مطرح کرده اند که چون امروزه غیر معقول یا غیر مقبول است، آن‌ها را رها می‌کنیم و تنها به اجماع حدسی و اجماع قدما اکتفا می‌کنیم.

در اجماع حدسی از فتوای متحد بزرگان و استوانه‌های فقه و فقاهت در مسأله‌ای که روایتی نداریم، کشف می‌شود که نظر امام معصوم نیز همین است. آن‌گاه به جای این‌که این فتوا به آن علما نسبت داده شود، از کلمه اجماع استفاده می‌شود تا بتوان با آن در مقابل اهل سنت نیز استدلال کرد؛ زیرا آنان اجماع را به خودی خود دلیل می‌دانند، آن‌گاه اگر در مقابل آنان گفته شود رأی فقیهان بزرگ ما چنین است یا گفته شود این نظر امام معصوم ماست، برای آنان قابل قبول نیست و راه مباحثه بسته می‌شود، لذا شیعه از لفظ اجماع استفاده کرده است. بنابراین، این راه کشف نظر امام معصوم، شاید در داخل مجموعه شیعی محض مورد قبول نباشد که ان شاءالله بحثش خواهد آمد.

راه دیگر این است که از فتوای متحد فقیهان قدیم در مسأله‌ای که در آن روایتی نداریم، مطمئن شویم که خبری از معصوم به آنان رسیده، ولی به ما نرسیده است، از این راه، اگر رأی امام حاصل شود، در داخل مجموعه‌های شیعی نیز مورد قبول است؛ زیرا فقهای قدیم ما بسیار نص‌گرا بوده‌اند و تلاش‌شان این بود که تنها از الفاظ معصومان استفاده کنند و حتی به جای آن‌ها مرادفات آن‌ها

را به کار نبرند (طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۱، ص ۳). بنابراین، اگر بر مطلبی اتفاق داشتند و روایتی نداشتیم معلوم می‌شود که آنان دلیل روایی داشته‌اند و احتمالاً در واقعه آتش‌زدن کتابخانه شیخ طوسی و امثال آن، آن احادیث نابود شده است.

به هر حال، از هر راهی که به رأی و نظر معصوم برسیم، برای ما حجت است، اما اگر آن راه خبر باشد، گاهی اطلاق و گاهی عموم و البته گاهی هم اجمال دارد، ولی چون اجماع دلیل لبّی است؛ یعنی لفظ خاصی از معصوم به ما نرسیده، بلکه از راه‌های گوناگون اجمالاً به حقیقتی رسیده‌ایم که آن را رأی معصوم می‌دانیم، باید به قدر متیقن اکتفا کنیم.

بنابر این، در مسأله تغلیظ دیه برای قتلی که در ماه‌های حرام واقع شده به شرطی می توانیم تنها به اجماع تکیه کنیم که خبری به طور ظنی یا احتمالی بر آن دلالت نکند یا مطمئن شویم که اجماع‌کنندگان به آن خبر تمسک نکرده‌اند؛ وگرنه اجماع، مدرکی یا محتمل المدرکی خواهد بود و در هر دو حال، اجماع دلیل مستقلی نخواهد بود.

اشکال: ما به دلیل مستقلی نیاز نداریم، همین که مقداری بتواند روایات موجود را تقویت کند تا به اطمینان نسبی برسیم کافی است.

جواب: اگر احتمال‌ها مؤید یکدیگر باشند، انسان را به اطمینان می‌رسانند ولی اگر یکی برخاسته از دیگری باشد، فایده ای ندارد؛ مثلاً خبر چند نفری که همه ناشی از بد دیدن یک واقعه یا ناشی از یک شایعه باشد، اطمینان نمی‌آورد.

اکنون اقوال را نقل و جوانب مختلف آن را واکاوی می‌کنیم، پس از آن، حصول اطمینان یا عدم آن را به خوانندگان واگذار می‌کنیم.

۱. مرحوم «صدوق» (متوفای ۳۸۱) در «المقنع» صفحه ۵۱۵ نوشته است: «اگر مردی مرد دیگری را در ماه‌های حرام بکشد، بر عهده‌اش دیه و دو ماه روزه متوالی در ماه‌های حرام می‌باشد و وقتی در این دو ماه، عید و ایام تشریق وارد شده باشد[باز]، باید روزه بگیرد؛ زیرا حقی است که گردن‌گیرش شده است».

بررسی: هر کس این عبارت را بنگرد، می‌بیند دقیقاً کپی‌برداری از خبر سوم؛ یعنی خبر ابان از زراره است که ایشان لفظ ثلث را از آن انداخته و برای اختصار

پرسش و جواب را در هم ادغام کرده است. پس او به حقیقتی غیر از همین اخبار موجود دست نیافته است؛ البته احتمالاً در نسخه او از حدیث لفظ ثلث وجود نداشته است.

به هر حال، این فتوا نفی‌کننده تغلیظ است، نه این‌که در مورد تغلیظ ساکت باشد؛ زیرا یا نسخه موجود از روایت در نزد صدوق، لفظ ثلث را نداشته و یا این‌که او عمداً در هنگام فتوا آن را انداخته تا نشان دهد وجود لفظ ثلث در روایت از دید او مخدوش یا منتفی است.

۲. مرحوم «شیخ مفید» (متوفای ۴۱۳) در «المقنعة» صفحه ۷۴۳ نوشته است: «و هر کس که در حرم کشته شود، دیه‌اش دیه کامل و ثلث است، برای شکستن حرمت حرم. [در نسخه دیگر«کشنده‌اش با کاری که کرده حرمت حرم را شکسته است»] و هم‌چنین است حکم کشته‌شده در ماه‌های حرام».

بررسی: متن عبارت مرحوم مفید با هیچ‌یک از روایات پنج‌گانه باب سوم کتاب الدیات کتاب وسائل الشیعة که بحثش گذشت، مطابقت ندارد. پس فتوایش را از این روایات نگرفته است؛ زیرا در هیچ روایتی سخن از هتک یا انتهاک وجود ندارد. بنابراین، یا ایشان دلیل خاص دیگری داشته که به ما نرسیده و یا در صدد اشاره گذرا به فتوای تغلیظ و سپس در صدد عاقلانه جلوه‌دادن آن فتوا بوده است که ــ ان شاء الله -در آینده روشن‌تر خواهد شد.

به هر حال، فتوای ایشان مربوط به قتل عمد یا شبه عمد است و شامل قتل‌های خطایی نمی‌شود؛ زیرا روشن است که هتک، از عناوین قصدی است و در قتل خطایی قصد قتل و قصد هتک وجود ندارد. بنابراین، فتوای ایشان با هر مستندی که باشد، تنها برای توجیه تغلیظ دیه در قتل عمد و شبه عمد کاربرد دارد و قتل‌های خطایی را دربر نمی‌گیرد.

مرحوم مفید تغلیظ دیه به‌خاطر قتل در حرم را اصل دانسته و تغلیظ دیه به خاطر قتل در ماه حرام را به آن ملحق کرده است؛ در حالی که نه تنها سایر فقیهان این مشی را نداشته‌اند، بلکه «محقق حلی» و «شهید ثانی» اوّلی را بدون دلیل دانسته‌اند که بحثش خواهد آمد.

به عبارت روشن‌تر، مرحوم مفید در این فتوای خود، نه از روایات استفاده کرده و نه ادعا کرده چیزی به او رسیده که به ما نرسیده است، بلکه او دلیلی عقلایی را به عنوان مستند فتوایش نقل کرده است که این مستند بر فرض خالی‌بودن از اشکال، تنها در برخی از تغلیظ‌ها پاسخ‌گوست، نه در تمامی آن‌ها و در هر صورت، فتوای ایشان یا کشف رأی امام است و یا تشخیص موضوع، براساس حکم عقل یا حکم عقلاست.

خلاصه این‌که ایشان احتمالاً تغلیظ را در روایات فریقین یا در فتاوای اهل سنت دیده و اجمالاً در صدد بیان آن و منطقی جلوه‌دادن آن بوده است، اما تغلیظ در چه قتل‌هایی است و در چه قتل‌هایی نیست، مرحوم مفید از آن ساکت است و توجیه عقلایی آن تنها مربوط به قتل‌های غیر خطایی است.

۳. «ابی الصلاح حلبی» (متوفای ۴۴۷)در «الکافی»، صفحه ۳۹۱ نوشته است: «اگر قتل عمدی در حلّ اتفاق افتاد و قاتل حرّ و عاقل بود، به عهده او دیه مغلظه که صد شتر مسان است می باشد که در یک سال پرداخت می شود و... و اگر قتل در حرم یا در ماه های حرام باشد «روایت شده» که به عهده‌اش یک دیه و ثلث است».

بررسی: آوردن کلمه«روایت‌شده» به ذهن می‌آید که نظر خودش با آن مساعد نیست؛ وگرنه نیازی به این کلمه نبود؛ زیرا بیش‌تر احکام فقهی بر طبق روایت است.

باز از عبارت ایشان معلوم می‌شود که دو گونه دیه مغلظه داریم: یکی مربوط به نوع شتر و دیگری مربوط به تعداد آن و ایشان برای تغلیظ دیه قتل عمد، تنها نوع اول را قبول دارد.

۴ و۵. در کتاب «الفقه المنسوب» الی الإمام الرضا علیه السلام که به احتمال قوی کتاب فقهی پدر مرحوم صدوق است و در کتاب «المراسم» که از «حمزة بن عبد العزیز دیلمی» است، چیزی در مورد تغلیظ دیه یافت نشد.

۶. «شیخ طوسی» (متوفای ۴۶۰) در کتاب «النهایة» نوشته است: «کسی که دیگری را در حرم یا در یکی از ماه‌های حرام بکشد و از او دیه گرفته شود، بر

عهده اش دیه و ثلث است؛ دیه برای قتل و ثلث دیه برای شکستن حرمت حرم و ماه های حرام و اگر از او تقاضای قصاص شد، به (واسطه کشتن) مقتول کشته می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۰ ق، ج۵، ص۴۰۵ ـ ۴۰۴).

بررسی: عبارت شیخ طوسی مربوط به قتل عمد است و نشان می‌دهد که دیه قتل عمد برای شکستن حرمت هر یک از حرم و ماه‌های حرام تغلیظ می‌شود. هم‌چنین از این عبارت استشمام می‌شود که اولیای مقتول مخیّر میان دیه مغلظه و قصاص هستند.

۷. «قاضی ابن براج» (متوفای ۴۸۱) در «المهذب» جلد۲، صفحه ۵۱۶ نوشته است: «و وقتی انسانی دیگری را در حرم یا در یکی از ماه‌های حرام بکشد، از او یک دیه برای قتل و ثلث برای شکستن حرمت حرم و ماه حرام خواسته می‌شود و اگر اولیای مقتول خواستند او را بکشند، برایشان این حق هست».

بررسی: عبارت قاضی ابن براج از نظر لفظ و محتوا بسیار شبیه عبارت شیخ طوسی در نهایه است و از این دو، روشن می‌شود که عبارت شیخ مفید نیز مربوط به قتل عمد است. بنابراین، اولاً در مورد تغلیظ دیه برای قتل خطایی و شبه عمد که امروزه در کشور ما در ماه‌های حرام بسیار اتفاق می‌افتد، فتوای به تغلیظ نداده‌اند و اساساً تغلیظ در دیه قتل خطایی، در آن زمان مطرح نبوده است. با این‌که روایت کلیب اسدی را دیده‌اند و روایت کرده‌اند، پس حداقل این است که بگوییم اطلاق این روایت از دید آنان مخدوش بوده است.

ثانیاً مرحوم «محقق حلی» در «نکت النهایة» که حاشیه بر کلام شیخ طوسی است، نوشته سخن شیخ در مورد «ثلث دیه برای هتک حرمت حرم» بی دلیل است (محقق حلی، شرایع، ج ۳، ص ۴۰۵). نظیر همین کلام را به زودی از شهید ثانی نقل می‌کنیم و چون بعید است که آنان حدیث ابان از زراره را ندیده باشند، بنابراین، احتمالاً نسخه آنان از حدیث با نسخه ما از آن تفاوت اساسی دارد و با این حساب، اعتماد ما به روایات تا حد زیادی سلب می‌شود و چاره‌ای جز قبول انسداد باب علم و علمی به روایات اهل بیت نداریم و در نتیجه مطلق ظن حجت می‌شود و در این صورت غیر عقلایی بودن تغلیظ

دیه نیز از دلایل نفی آن خواهد شد.

نتیجه این‌که تا کنون روشن شد که برخی منکر تغلیظ شده‌اند و برخی تغلیظ را به‌گونه دیگری معنا کرده‌اند و برخی اصلاً آن را ذکر نکرده‌اند و برخی با آن مشکوک برخورد کرده‌اند و برخی برای آن دلیلی عقلایی آورده‌اند؛ به‌گونه‌ای که احتمال رسیدن مطلبی به آنان کاملاً منتفی است و قدر متیقن‌گیری از این اقوال چیزی شبیه به محال است و انصافاً ادعای اجماع با این پراکندگی اقوال در این مسأله وجهی ندارد.

البته آنچه مسلم است، این‌که دیه قتل خطایی؛ چه در حرم و چه در غیر آن تغلیظ نمی‌شود. لذا تحلیل کلام شیخ طوسی در خلاف، برای ما سخت است.

۸. شیخ طوسی در کتاب خلاف، مسأله ۶ آورده است: «دیه خطا در ماه حرام و در حرم مغلظ می‌شود و شافعی گفته در سه جا مغلظ می‌شود: در حرم و در حال احرام و این‌که فردی مَحرَم مُحرِمِ خود را بکشد...و ابوحنیفه و مالک گفته‌اند: در هیچ جا دیه مغلظ نمی‌شود... دلیل ما اجماع فرقه شیعه و اخبار آنان و هم‌چنین طریقه احتیاط است» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۲۲۲).

بررسی: راحت‌ترین راه این است که گفته شود، کلمه «خطا» خطا و سهوالقلم است و باید به جای آن «عمد» گذاشت. در غیر این صورت، هر سه دلیل مرحوم شیخ باطل است؛ زیرا در مورد خطا هیچ قولی وجود نداشت تا چه رسد به اجماع و هیچ خبری نبود تا چه رسد به اخبار و به هیچ نحو مطابق احتیاط نیست که قاتل خطایی که بی‌گناهی او محرز است و عاقله‌اش مکلف به پرداخت دیه کامل، برای جبران خسارت اولیای مقتول هستند، باز لازم باشد یک سوم دیه دیگر نیز بپردازند؛ در حالی که از قاتل خطایی یا عاقله او هیچ گناهی سر نزده است و خسارت‌های خانواده مقتول نیز با دیه جبران شده است.

ولی اگر قتل، عمدی باشد، جا برای احتیاط وجود ندارد؛ زیرا قاتل، هتک حرمت حرم یا ماه حرام را کرده و باید علاوه بر مجازات برای قتل عمدی، برای هتک حرمت نیز مجازات شود و اولیای مقتول نیز سزاوار گرفتن این اضافه خواهند بود؛ چون نسبت به سلامت مقتول در حرم اطمینان بیش‌تری داشتند و

اکنون وقتی می‌بینند آن اطمینان از روی عمد مخدوش شده است، به راحتی نمی‌خواهند از قصاص قاتل دست بردارند، مگر این‌که او را بیش‌تر از دیه مجازات کنند تا درس عبرتی برای او و تضمین امنیتی برای دیگران باشد؛ یعنی این زیاده‌گرفتن برای حفظ امنیت حرم نیز خوب است تا افراد عمداً آن را مخدوش نسازند.

از اموری که غلط‌بودن کلمه «خطا» را تأیید می‌کند، فتوای ایشان در نهایه است و از اموری که آن را تضعیف می‌کند، عبارت ایشان در مبسوط است که می‌نویسد: «دیه قتل خطایی تغلیظ نمی‌شود، مگر در حرم و ماه حرام و خویشاوند» (طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۷، ص ۱۱۶).

۹. «ابن حمزه» که از شاگردان شیخ طوسی و از علمای قرن ششم است و تاریخ وفاتش معلوم نیست، در کتاب «وسیله»، صفحه ۴۴۰ نوشته است: «دیه عمد به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی دیه قتل در حرم یا در ماه‌های حرام و دیگری دیه قتل در غیر این موارد. قسم اول دیه کامل برای قتل و ثلث برای شکستن حرمت حرم و ماه‌های حرام است» (ابن حمزه، ۱۴۰۸ ق، ص۷۸۷).

بررسی: کلام ایشان صراحت دارد که سخن در باره قتل عمد است. بنابراین، تغلیظ شامل قتل‌های خطایی، حتی در حرم و ماه‌های حرام نمی‌شود.

به هر حال، یا کلمه خطا در عبارت خلاف خطاست یا دلیل‌های ایشان در این مسأله مخدوش است.

شاید بتوان کلام «علامه حلی» در «مختلف الشیعة» را فصل الخطاب قرار داد که سخن شیخ طوسی را مربوط به قتل شبه عمد دانسته است.

۱۰. «علامه حلی» (متوفای ۷۲۶)در مختلف الشیعة جلد ۹، صفحه ۴۷۳، مسأله ۱۶۷ نوشته است: «شیخ در دو کتاب خلاف و مبسوط گفته دیه خطای شبه عمد در ماه حرام و وقتی که مَحرَمی مُحرِمی را بکشد، تغلیظ می‌شود».

۱۱. «سید ابوالمکارم ابن زهره» (متوفای۵۸۵) نوشته است: «و بر قاتل در حرم و ماه حرام دیه و ثلث واجب است» (ص ۵۵۸).

بررسی: از این‌که پرداخت‌کننده را خود قاتل دانسته است، نه عاقله او، به‌نظر

می‌رسد که سخن در باره قتل عمد بوده، یا حداقل در باره قتل خطایی نبوده است.

و از این‌که ایشان یادی از اجماع نکرد، به نظر می‌رسد مسأله اجماعی نیست؛ وگرنه او که کتابش مملو از اجماع است؛ به‌گونه‌ای که معمولاً از لفظ «للإجماع المتکرر» استفاده می‌کند، در این‌جا نیز به‌کار برده بود.

با این حال، شاگرد ایشان، «ابن ادریس» در «سرائر»، تغلیظ دیه را مخصوص قتل خطایی محض دانسته است.

۱۲. «ابن ادریس حلی» (متوفای ۵۹۸) در «السرائر»، جلد ۳، صفحه ۳۲۳ نوشته است: «و ما گفتیم که دیه در عمد محض و در عمد خطا مغلظ می‌شود و در خطای محض مخفف است و این همیشه مخفف است، مگر در دو جا: در مکان حرم و در زمان ماه‌های حرام. پس نزد ما مغلظ می‌شود؛ به این‌گونه که دیه و ثلث واجب می‌شود».

بررسی: معلوم نیست ابن ادریس که خبر واحد را حجت نمی‌داند و تنها بر اساس قطع فتوا می‌دهد، از چه راهی قطع پیدا کرده که در قتل خطایی در حرم یا در ماه‌های حرام دیه مغلظ می‌شود؟ زیرا نه اجماعی بر آن بود و نه خبری، مگر ادعای اجماع شیخ طوسی در خلاف که حتی از سوی سید ابن زهره ـ استاد ابن زهره- پشتیبانی نشد و مگر خبر کلیب که برای دیگران ظن آور نبود، حال چگونه این دو برای ابن ادریس قطع آورده تا طبق آن فتوا دهد، معلوم نیست.

۱۳. «محقق حلی»، (متوفای ۶۷۶) در «شرایع الإسلام» نوشته است: و اگر در ماه حرام بکشد، به دیه و ثلث الزام می‌شود و آیا در حرم مکه مثل همین لازم است؟ شیخ مفید و شیخ طوسی گفته‌اند: بله». (محقق حلّی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۲۹)

بررسی: عبارت شیخ مفید قبلاً گذشت و معلوم شد که او تغلیظ در قتل عمد در حرم را اصل دانسته و تغلیظ در ماه‌های حرام را به آن ملحق کرده است. حال چگونه محقق در ماه های حرام را قبول کرده و در حرم را شک کرده، معلوم نیست. هم‌چنین از تعلیل شیخ مفید و دیگران معلوم بود که سخن‌شان پیرامون

قتل عمد است، حال چگونه محقق قید عمد را حذف کرده و تغلیظ دیه را به تمامی قتل‌های در ماه‌های حرام تعمیم داده، معلوم نیست.

آیا حدود ۴۰۰ سال پس از غیبت امام معصوم ایشان به ادله‌ای دست یافته که مقارنان با آن عصر بدان دست نیافته‌اند؟!

سخن شارحان در شرح سخن محقق مطلب را روشن می‌کند.

۱۴. «شهید ثانی»، (متوفای ۹۶۵) نوشته است: «تغلیظ دیه به‌خاطر قتل در ماه‌های حرام موضع وفاق است و نصوص فراوانی بر آن وجود دارد، ولی تغلیظ در حرم نصی ندارد» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵، ص ۳۲۰).

بررسی: از زمان شهید ثانی که در قرن دهم می‌زیسته تا زمان ما تغییر اساسی در منابع ما رخ نداده و به عبارت روشن‌تر، تمامی آنچه نزد شهید ثانی بوده به دست ما رسیده است و با این حال، ما هیچ نصی بر وجوب تغلیظ دیه در ماه‌های حرام پیدا نکردیم. هم‌چنین اقوال علما آورده شد و معلوم شد که تغلیظ دیه به‌خاطر ماه‌های حرام موضع وفاق نیست، بلکه مورد انکار برخی و مورد تردید برخی دیگر و مورد سکوت گروه دیگر و... می‌باشد. بنابراین، سخن ایشان اصلاً برای نگارنده قابل هضم نیست.

۱۵. «محمد بن حسن نجفی» (متوفای ۱۲۶۶) از دیگر شارحان کلام مرحوم محقق، در باره قسمت اول کلام محقق نوشته است: «بدون این‌که خلافی در آن بیابم، بلکه هر دو قسم اجماع بر آن وجود دارد، بلکه اجماع‌های حکایت‌شده صریح مستفیض یا متواتر است تا چه رسد به اجماع های ظاهر» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۳، ص ۲۶).

بررسی: همه کتاب‌هایی که در قرن سیزده وجود داشت، اکنون نیز موجود است و بیش‌تر آن‌ها الکترونیکی شده و کتاب‌های قدیم شیعه نیز چاپ و رایانه‌ای شده است و نگارنده نیز چند قول را نقل کرده است، آیا ادعای اول ایشان که اختلافی نیست با آنچه بیان شد، نقض نمی‌شود؟ آیا ادعای اجماع ایشان با سکوت برخی از فتوادادن در این مسأله نقض نمی‌شود؟!

صحت و سقم سایر ادعاهای ایشان را به اصحاب رایانه واگذار می‌کنم و واقعاً

خود را از هضم کلام این بزرگان درمانده می‌بینم؛ زیرا ایشان حتماً کتاب «مجمع الفائدة و البرهان محقق اردبیلی» (متوفای ۹۹۳) را داشته و دیده و بارها در جواهر از آن نقل و در مواردی نیز آن را نقد کرده است.

۱۶. «محقق اردبیلی»، در کتاب «مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان» جلد۱۴، صفحه۳۱۸ در شرح عبارت: «اگر در ماه حرام بکشد، به پرداخت دیه و ثلث ملزم می‌شود» نوشته است: «این میان اصحاب ما مشهور است». پس از آن، محقق اردبیلی به بیان دلایل این نظر پرداخته است و در ادامه، در صفحه ۳۱۹ سخن شهید ثانی که دیه مغلظه را مورد وفاق دانسته و ادعا کرده که نصوص فراوانی بر آن وجود دارد، مورد نقد قرار داده است.

بررسی: از عبارت محقق اردبیلی روشن می‌شود که در مسأله تغلیظ دیه در ماه‌های حرام، ادعای اجماع یا موضع وفاق یا نصوص فراوان صحیح نیست. بلکه ایشان شهرت را قبول کرد و دلیل آن را روایت کلیب دانست که قبلا اشکال سندی و ابهام متنی و مخالفتش با فهم عقلا بررسی شد.

نتیجه‌گیری

تغلیظ دیه به‌خاطر زمان یا مکان، بدعتی بوده که عثمان گذاشته و در اهل سنت، شافعی به آن فتوا داده است. در میان شیعه اختلاف است. صدوق اصلاً آن را قبول ندارد و برخی از فقها این فرع را در کتب فقهی خود مطرح نکرده‌اند. شیخ مفید و طوسی تغلیظ در قتل عمدی در حرم و در قتل عمدی در ماه های حرام را قبول دارند. مختلف علامه حلی تغلیظ در قتل شبه عمد را نیز به شیخ طوسی در دو کتاب مبسوط و خلاف نسبت داده است. محقق حلی به تغلیظ در قتل، در ماه های حرام فتوا داده و شهید ثانی آن را موضع وفاق و دارای نصوص کثیره دانسته است. محقق اردبیلی به هر دو سخن شهید ثانی اشکال کرده است و... به هر حال، این فتوا با کش و قوس‌هایی مواجه بوده است.

در کتب روایی شیعه تنها روایت کلیب فتوای تغلیظ دیه در ماه‌های حرام را پشتیبانی می‌کند که از نظر سندی و متنی اشکال دارد و چون این فتوا تبعیضی و

مخالف عدالت است و دلیل قرآنی یا روایی صحیح و صریح و یا اجماع حاکی از قول معصوم آن را پشتیبانی نمی‌کند، نمی‌توان آن را حکم دینی دانست. هم‌چنین تغلیظ دیه به‌خاطر قتل عمدی در حرم، تنها روایت ابان از زراره را به عنوان دلیل داشت که اگرچه سندش صحیح بود، ولی تفاوت متنش در کتب مختلف و مخالفتش با قواعد و اصول، فتوای به آن را دشوار می‌کند و نمی‌توان به راحتی به آن فتوا داد یا در کتاب قانون نوشت و بر طبق آن حکم صادر کرد.

بنابراین، چون دلیل محکمی بر تغلیظ یافت نشد، ضروری است که دو ماده قانونی ۵۵۵ و۵۵۶ اصلاح شود؛ زیرا قانون مجازات جمهوری اسلامی در مواد ۵۵۵ و ۵۵۶ در تمامی قتل‌های در ماه‌های حرام و در حرم قائل به تغلیظ شده است.

منابع و مآخذ

۱. ابن‌قدامه، عبدالله، **المغنی**، ج۹، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.

۲. خویی، سید ابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، ج ۱، ۱۴، قم: المطبعة العلمیة، چ ۲، قم، ۱۳۹۶ ق.

۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج ۱، ۷، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ ۳، ۱۳۸۷ ق.

۴. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی**، بیروت: دار الکتاب العربی، چ ۲، ۱۴۰۰ ق.

۵. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، ج ۵ و ۱۰، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.

۶. طوسی، ابو جعفر، **الخلاف**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.

۷. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.

۸. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی (ط - دار الحدیث)**، ج ۴، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ ق.

۹. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**،

ج ۴، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. مفید، محمّد بن محمد بن نعمان عکبری، **المقنعة** (للشیخ المفید)، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. مقدس اردبیلی، احمد، **مجمع الفائده والبرهان**، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۴۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۲، ۱۳۶۵.
۱۳. طوسی، محمد بن علی بن حمزه، **الوسیلة إلی نیل الفضیلة**، قم، انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، قم، مؤسسة آل البیت، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.

واکاوی فتاوای خلاف مشهور (شاذ) در دیه[1]

چکیده

این مقاله درباره فتاوای نواندیشانه، خلاف مشهور یا (شاذ) در دیه می‌باشد. قانون دیه در بین ملت‌های مختلف قدیم و جدید وجود دارد. اسلام قانون دیه عصر جاهلیت را با اصلاحاتی پذیرفت.

در کنار فتاوای مشهور فقها، فتاوای غیر مشهور نیز در تمامی فقه و دیه دیده می‌شود. احکام شریعت به احکام ثابت و متغیر تقسیم می‌گردد. دیه از احکام متغیر شریعت می‌باشد و بدین خاطر، مجتهد در مقام استنباط به نتایجی برخلاف فتاوای مشهور برسد، فتوای خلاف مشهور پیامدهای ناگواری برای صاحب فتوا را موجب می‌شود.

---

۱. رضا احمدی، پژوهشگر دینی.

ریشه اختلاف فتاوا در عواملی چون تعارض روایات، توجه یا عدم توجه به زمان و مکان، عرف، شخصیت و مکتب فقیه باز می‌گردد. در این مقاله به فتاوای خلاف مشهور در بین قدما و چند تن از فقهای معاصر پرداخته شده است. هجده نمونه از فتاوای شاذ فقهای قدیم آورده و این فتاوا معمولاً در فرعی از فروع می‌باشد. هر یک از گروه فقهای قدیم و معاصر در فتوای خلاف مشهور خود دارای مبانی خاص به خود هستند.

«آیت‌الله صانعی»، «غروی» و «منتظری» جزء فقهای معاصری هستند که در موضوع دیه دارای فتاوای خلاف مشهور می‌باشند. هر یک از آن‌ها در افتا دارای مبانی خاص به خود هستند. برای مثال، آیت‌الله صانعی که بیش‌ترین فتوا را در این زمینه دارد، دارای مبانی کرامت انسان است. آیت‌الله منتظری حق شهروندی را مبنا قرار داده و آیت‌الله غروی توجه به قرآن و زدودن پیرایه‌ها از احکام اسلام مبنای فتوای ایشان می‌باشد.

برخی از فتاوای خلاف مشهور؛ چون برابری دیه مسلمان با غیر مسلمان، عدم تفاوت دیه زن و مرد، تخصیص تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و... می‌باشد.

واژگان کلیدی

دیه، فتاوا، شاذ، خلاف مشهور

مقدمه

درگیری و نزاع در جوامع بشری امری طبیعی است. افراد در اثر درگیری خودخواسته یا بدون قصد قبلی و به‌طور اتفاقی، خسارت جانی و مالی پدید می‌آورند.

در این صورت، پدیدآورنده خسارت ضامن است و باید غرامت را پرداخت نماید. در همه جوامع، مبانی و رویه برای پراخت غرامت تعیین کرده‌اند. دیه در بین جوامع عرب پیش از اسلام، امری پذیرفته شده بود و اسلام آن روش را با اصلاحات امضا و تأیید کرد. دیات در اسلام، حکم تأسیسی نبود، اسلام روش

جدیدی را ابداع نکرد و بر همان مفهوم عرفی متداول پذیرفته‌شده را در محل نزول، مورد تأیید قرار داد. پس بنا بر عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده (۵): ۱) آن را پذیرفته‌اند، ولی اسلام برخی از قوانین آن را مورد بازنگری و اصلاح قرار داد. در عصر جاهلیت، حسب و نسب را در مقدار دیه مؤثر می‌دانستند؛ در حالی‌که اسلام دیه را در نفس، اعضا و جراحات، برای همه یک‌سان تعیین کرد. در روایات معروف «کانت الدیة فی الجاهلیة» (حر عاملی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۹، ص ۱۴۱).

این موضوع در آثار برجای‌مانده فقهای ادوار مختلف موجود است. فقها در دوره‌های مختلف، احکام و مسائل دیه را معمولاً بی کم و کاست تکرار کرده‌اند و کم‌ترین تغییر را در آن شاهد هستیم. این روند، این باور را تقویت کرد که احکام دیه امری الهی ثابت و لایتغیر می‌باشد و نسبت به هرگونه اجتهاد، غیر از قرائت مشهور با احتیاط نگریسته شده است.

در این مقاله برآنیم تا توصیفی از اجتهادهای مختلفی که در موضوع دیه صورت گرفته است را ارائه نموده و اجتهادهای خلاف مشهور (شاذ) فقهای گذشته و معاصر در موضوع دیه را مورد تحلیل قرار دهیم.

تبیین مفهوم دیه

دیه مالی است که بر اثر جنایت وارده بر مجنی علیه به اولیای دم در قتل نفس و یا به خود مجنی علیه در صورت ضرب و جرح پرداخت می‌گردد (شربینی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۵۳).

«الصحاح»، در توضیح آورده است: «دیه از ریشه «ودی» است که پس از حذف «واو» و اضافه‌شدن «ها» به «دیه» تبدیل شده است» (جوهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۲۵۲۱).

نویسنده «لسان العرب» می‌آورد: «الدیة بالکسر، حق القتیل» (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۸۳)؛ دیه حق مقتول است.

«شهیدثانی» در تعریف دیه آورده است: «الدیات و هی جمع الدیة بتخفیف الیاء و هی المال الواجب بالجنایة علی الحر فی النفس او ما دونها سواء و ربما اختصت بالمقدر بالاصل و

اطلق علی غیره اسم الارش» (شهید ثانی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱۵، ص ۳۱۵)؛ دیات جمع دیه است و آن مالی است که به سبب جنایتی که به جان یا اعضای بدن انسانی آزاد وارد می‌شود، بر مقادیر معین خسارت پرداخت گردد در آنجایی که مقدار معین نگردیده است ارش نامیده می‌شود. دیات از موضوعات قوانین جزایی اسلام است. نظام دیات در بین اقوام و ملل مختلف به نحوی در جریان می‌باشد.

«محقق حلی» احکام فقهی را به عبادیات و معاملات تقسیم می‌کند که عبادیات را امری تعبدی و معاملات را امری عرفی می‌داند. دیه به مفهوم ارش یا جبران خسارت، امری عقلایی است که مورد تأیید شارع می‌باشد.

دیه در نظام حقوقی ـ جزایی اقوام، ملل گذشته و امروز، امری پذیرفته‌شده می‌باشد.

تاریخچه دیه

۱. بین النهرین

سرزمین میان رودان مهم‌ترین مهد تمدن بشری در مشرق‌زمین بود. تمدن‌های سومر،اکد، بابل، آشور در بین النهرین به پیشرفت‌های زیادی در زمینه‌های مختلف تمدنی دست یافتند.

نظام حقوقی سومریان بسیار پیشرفته و فراگیر بود. قانون حمورابی مشهورترین اثر حقوقی اکتشاف‌شده مشتمل بر ۲۸۲ ماده است که به دیه اشاره دارد.

بخش قابل توجهی از قوانین این مجموعه براساس امتیازات طبقاتی است و با مجرمین در مورد پرداخت دیه به‌طور یکسان برخورد نمی‌شود (بجنوردی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۶).

قانون حمورابی از کهن‌ترین قوانین کیفری، جزایی است که دارای پیشینه بسیاری است. در منشور حمورابی، دیه خاص طبقات پایین جامعه و بردگان بود و دیه در این حالت الزامی بود و مجنی علیه یا اولیای دم حق انتخاب بین دیه و

قصاص را نداشتند.

۲. عصر باستان

رومیان مهم‌ترین اثر حقوقی را در عصر باستان به‌وجود آوردند. سنای روم نهاد قانون‌گذاری جمعی است و در این زمینه کارنامه درخشانی دارد. دستاوردهای حقوقی رومیان منبع نظام حقوقی اروپا در دوره‌های مختلف می‌باشد.

در حقوق روم، هم قصاص از جانی را پذیرفته بودند و هم دیه را؛ بدین معنا که شخص مورد تجاوز حق داشته یا با شخص متجاوز درباره پایان‌دادن دعوا توافق کند یا در صورت عدم توافق، قصاص نماید (همان، ص ۴۶۷).

۳. ایران باستان

تمدن ایران باستان دارای قوانین کیفری و جزایی بود. قوانین کیفری- جزایی هخامنشیان تحت تأثیر قانون حمورابی قرار داشت. نسبت به مجرمین، علیه جان افراد رعایت قصاص‌می‌شد، دیه برای بردگان اجرا می‌کردند و بنا بر قولی کیفر قتل کنیز جوان، دادن دو کنیز به مولای او بود.

۴. عرب قبل از اسلام

در طبیعت خشک و خشن فقیر شبه جزیره، اجتماعات متمرکز و بدوی پدید آمد. نزاع دائمی در این سرزمین، نیازمند نظام حقوقی بود تا بتواند در این شرایط به حل و فصل خصومات بپردازد. نظام حقوقی مورد قبول در بین اجتماعات و درون‌قبایلی یا در اثر ضرورت‌های محیطی و تن دادن یا تحت تأثیر تمدن‌های بین النهرین، یمن و شام بودند. در این تمدن‌ها برای پایان‌دادن به خصومات، منازعات، نظام حقوقی و جزایی عرفی بنیان نهادند تا فصلی بر پایان‌بخشی به خصومات گردد.

تعیین مقدار دیه با توافق مجنی علیه یا اولیای او بر پرداخت دیه، جایگزین قصاص می‌گردد. در عصر جاهلی دیه افراد براساس حسب و نسب تعیین

می‌گردید و همه در مقدار دیه یک‌سان نبودند و برای زن نصف مرد دیه قرار دادند.

در نظام حقوقی شبه جزیره، دیه جایگاه خاص به خود را دارد و اسلام نیز آن را با اصلاحاتی امضا کرده است.

دیه در قرآن

آیه ۹۲ سوره نساء در باره قتل خطایی می‌فرماید:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾.

دلالت آیه بر قتل خطایی است و قاتل باید به خانواده مقتول دیه و هم‌چنین صدقه بدهد. آیه به مقدار دیه اشاره ندارد. فقها مقدار دیه نفس و اعضا را براساس روایات تعیین کرده‌اند.

فلسفه دیات

جوامع انسانی، همیشه در معرض درگیری، نزاع و قتل قرار دارند و هر روزه شاهد چنین اتفاق‌هایی هستند. انسان‌ها بر اساس تجارب حیات روزمره خود، راه حل‌هایی، برای کنترل و پایان‌دادن به درگیری‌ها و نزاع‌های دائمی از تجارب اقوام دیگر بهره گرفته و نظام حقوقی ـ کیفری را پی‌ریزی کردند که تأمین‌کننده منافع جامعه باشد.

قوانین دیات یکی از این دستاوردهای حیات بشری است. نظام دیات جهت پایان‌بخشیدن به منازعات و انتقام‌گیری‌ها به‌وجود آمد تا خاطی را به پرداخت ارش و خسارت وادار کند تا بخشی از خسارت وارده به مجنی علیه تأدیه گردد. این اتفاق، عدم توسل به زور مهار و ابزاری برای جلوگیری از جنگ و تباهی حاصل شد.

نظام دیات برای جانی و قبیله‌اش این امکان را به وجود آورد که با توافقی که مجنی علیه یا اولیای او صورت می‌دهند، پرداخت خسارت جایگزین قصاص شود.

این شیوه نو، تحول بزرگی در حیات اجتماعی جوامع انسانی به‌وجود آورد.

نظام دیات، دارای ماهیتی عقلایی است؛ زیرا اثرات مثبت اجرای آن در نظم عمومی، امنیت جامعه و تا حدودی جبران خسارت‌های بدنی و جانی را تأمین می‌کند. اسلام، به همان مفهوم عرفی و عقلایی آن را امضا کرده است.

دیه در فقه اسلامی

دیات در اسلام یک حکم تأسیسی نبود. اسلام روش جدیدی را ابداع نکرد، بلکه بر همان مفهوم عرفی متداول پذیرفته‌شده در محل نزول، مورد تأیید قرار داد. ولی برخی از قوانین آن را مورد بازنگری و اصلاح قرار داد. در عصر جاهلیت، حسب و نسب در مقدار دیه را مؤثر می‌دانستند؛ در حالی که اسلام دیه را در نفس، اعضا و جراحات، برای همه یک‌سان تعیین کرد. در روایات معروف «**کانت الدیة فی الجاهلیة**» (حر عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۴۱).

تبارشناسی فتوای شاذ

شاذ در لغت به معنای «نادر» است، آنچه در مقابل مشهور آمده است. واژه شاذ، دارای نوعی بار منفی، حساسیت است که در مخاطب حس عمل بر خلاف اکثر را در اذهان متبادر می‌کند. فتاوای شاذ، آن دسته از فتاوای فقهی که بر خلاف اجماع مشهور فقها بیان شده است و دلیلی بر افساد آن وجود ندارد.

علم فقه، دانشی چون علوم طبیعی، ریاضی، هندسه نیست که برای خود ضابطه و قانون دگرگون‌ناپذیر داشته باشد که اگر کسی برخلاف آن قوانین حکم کند، بتوان در باره آن داوری کرد. شاهد بر این مدعا نظریه متفاوت در علوم انسانی، علوم اسلامی و فتاوای متضاد در فقه است که ریشه در منابع آن دارد. برای نمونه، اکثریت فقها حکم به نجاست و حرمت شرب خمر می‌کنند؛ در حالی که دسته‌ای از فقها فقط شرب آن را حرام دانسته و آن را نجس نمی‌دانند. در این زمینه مثال‌های زیادی وجود دارد که فتاوای شاذ، خلاف مشهور هستند (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

به ساده‌گی نمی‌توان در باره یک فتوا قضاوت نمود؛ زیرا فتوا مبتنی بر مصادر و مبانی است که توسط فقیه استنباط شده و برای فقیه و پیروان وی حجت و معتبر است؛ گرچه در عالم واقع یک حکم بیش‌تر وجود ندارد، ولی چون دست‌یابی به عالم واقع برای آن‌ها میسر نیست، اختلاف امری طبیعی می‌باشد.

ریشه‌های اختلاف

فتاوای مشهور و غیر مشهور در فقه، در همه ابواب فقه وجود دارد. این تعارض، ریشه در عوامل ذیل دارد:

۱. احادیث متعارض

احادیث موجود در موضوعات گوناگون، چنان متعارض و متضارب هستند که زمینه برداشت‌های متفاوت را فراهم می‌آورند و گرچه مبانی برای مواجهه با احادیث متعارض وجود دارد، اما علی‌رغم این ملاک‌های علاجیه (ما خالف کتاب الله، فاضربوه علی الجدار) نتوانسته مسأله اختلافات فهم‌ها و برداشته‌ها را حل نماید.

«ابن ادریس» از «شیخ طوسی» نقل می‌کند: «من از میان احادیث متعارض و مختلفی که درباره مسائل فقه از امامان علیهم‌السلام روایت کرده‌اند، بیش از پنج هزار حدیث را در دو کتاب روایی مشهور خود «استبصار» و «تهذیب الاحکام» آورده‌ام که علمای ما در اکثر آن روایات متعارض، با هم اختلاف دارند (و هر یک به روایتی استناد کرده و فتوا داده است) و این (اختلاف و تعارض روایات) مشهورتر از آن است که بر کسی پنهان بماند؛ تا جایی که وقتی درباره اختلاف ایشان (یعنی علمای شیعه) بیندیشی، خواهی دید که اختلاف آنان از اختلافات میان «ابوحنیفه» و «شافعی» و «مالک» بیش‌تر است معروف است. که «علامه حلی» در اغلب کتاب‌های فقهی خود به مأخذ حکم، باز می‌نگریست و فتوای جدیدی صادر می‌کرد که فتوای او در سایر کتاب‌های او هم‌سویی نداشت (فیض، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

بنابراین، مشکل اساسی در رویارویی با احادیث متعارض، ترس و وحشت از استناد به روایاتی است که مخالف نظر مشهور است؛ زیرا در ادوار مختلف، فتوایی رواج یافته، به روایاتی استناد شده و عده کثیری از فقها به آن میل پیدا کرده و به یقینیات در فقه تبدیل شده است. مخالفت با این دسته از فتاوا و انصراف از این دسته روایات، بسیار دشوار می‌باشد. برای رهایی و فرار از این دسته از احادیث، بیش‌تر آن‌ها را حمل بر تقیه می‌کنند و حمل بر تقیه به‌معنای کنارگذاشتن و خارج‌کردن آن‌ها از گردونه استناد و احتجاج منتهی می‌شود.

۲. زمان و مکان

نقش زمان و مکان در اجتهاد، بر همه روشن است و مقصود از آن تحولات اجتماعی، سیاسی و محیطی است که بر موضوع تأثیرگذار هستند. آن‌گاه که مجتهد شرایط را درک نماید، در استنباط حکم، تأثیرگذار است. زمان و مکان از معقولات پویا و متغیرند و خود آن‌ها نیز در تغییر نقش دارند. در روایت منسوب به امام صادق علیه‌السلام آمده است «**العالم بزمانه لاتهجم علیه اللوابس**» (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱، ص ۴۱۸)؛ آن کس که زمان خویش را بشناسد، اشتباهات، او را مورد هجوم قرار نمی‌دهند.

در حدیثی دیگر از امام علی علیه‌السلام منقول است: «**حسب المرء، من عرفانه علمه بزمانه**» (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج۷۸، ص ۸۰)؛ آگاه‌ترین مردم به زمان کسی است که از رویدادهای زمان شگفت‌زده نمی‌شود.

زمان و مکان مقتضیاتی را شکل می‌دهند که در تعیین موضوع حکم نقش ایفا می‌کنند و موضوع حکم، به مثابه علت حکم است. عوامل فراوانی در تشخیص، تشخص موضوع و تعیین حدود و ثغور آن توسط مجتهد دخالت دارند و مهم‌ترین آن مقتضیات زمان و مکان است.

قانون‌گذاری در فقه، دارای مکانیسمی درونی است که هماهنگی با تحولات زندگی، پویایی آن را تضمین می‌کند.

قانون‌گذاری دینی، به تحولات زندگی آدمی توجه کرده است. این نکات را

تعلیم می‌دهد که درنظرگرفتن شرایط زمانی و تحولات ناشی از آن امری بیگانه از دین نیست. به عبارت دیگر، منظورکردن پدیده‌های نوظهور و سعی و تلاش در سازگای با آن‌ها امری مذموم و ناپسند نیست (مهریزی، ۱۳۷۹، ص ۹۶).

۳. عرف

فقها و قانون‌گذاران در استنباطات احکام، به عرف‌های صحیح و عقلایی تمسک می‌جویند. منظور از عرف، راه و روش صحیحی است که در میان مردم رایج است و مخالفتی با نص شرعی نداشته و مصلحتی از میان نمی‌رود و موجب مفسده‌ای نیز نمی‌گردد.

عرف‌های رایج در هر جامعه به میزان پیشرفت جامعه و سطح آگاهی‌های فکری، اجتماعی،حقوقی آن جامعه است و از سویی عرف‌ها، طی زمان در معرض تحول و تغییر قرار دارند و عرف‌های جدید جایگزین آن‌ها می‌شوند.

۴. شخصیت فقیه

افکار، باورها و رفتار هر انسانی تحت تأثیر متغیرهای مختلف می‌باشد که در خارج و محیط، شخصیت افراد را شکل می‌دهد. شخصیت، واقعیت خارجی است که از هر فرد در کنش، واکنش بیرونی تجلی پیدا می‌کند. شخصیت علمی واقعیت‌هایی هستند که در شکل و قواره شخصی بروز می‌کنند.

هرگاه فقیهی دارای شخصیت علمی برجسته، مکتب منسجم فقهی همراه با شجاعت لازم علمی باشد. از ابراز نظر اجتهادی، ولو مخالف نظر مشهور باشد، استنکافی ندارد؛ در حالی‌که در رابطه با اکثریت، عکس آن صادق است.

«آیت‌الله مطهری» در این رابطه می‌نویسد: «فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است، اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح در طرز جهان‌بینی‌اش در فتواهایش زیاد تأثیر دارد. فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می‌کند، داشته باشد.

اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه و یا مدرسه بوده و او را با

فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است، این هر دو نفر، به ادله شرعیه و مدارک احکام مراجعه می‌کنند، اما هر کدام یک جور و یک نحو به‌خصوص استنباط می‌کنند.

مثالی عرض می‌کنم: فرض کنید یک نفر در شهر تهران بزرگ شده باشد و یا در شهر دیگری، مثل تهران که در آنجا کُر و آب جاری فراوان است، حوض‌ها و آب انبارها و نهرها هست و همین شخص فقیه باشد و بخواهد در احکام طهارت و نجاست فتوا بدهد، این شخص با سوابق زندگی شخصی خود وقتی که به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند یک طوری استنباط می‌کند که خیلی مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیاری چیز ها باشد، ولی همین شخص که یک سفر به زیارت خانه خدا می‌رود و وضع طهارت و نجاست و بی‌آبی را در آنجا می‌بیند، نظرش در باب طهارت و نجاست فرق می‌کند؛ یعنی بعد از این مسافرت، اگر به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند، آن اخبار و روایات برای او یک مفهوم دیگر دارد.

اگر کسی فتواهای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آن‌ها در مسائل زندگی توجه کند، می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتواهایش تأثیر داشته؛ به‌طوری که فتوای عرب، بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم، بوی عجم، فتوای دهاتی، بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری، بوی شهری.

این دین، دین خاتم است، اختصاص به زمان معین و یا منطقه معین ندارد، مربوط به همه منطقه‌ها و همه زمان‌هاست؛ دینی است که برای نظام زندگی و پیشرفت زندگی بشر آمده، پس چگونه ممکن است فقیهی از نظامات و جریان طبیعی بی‌خبر باشد، به تکامل و پیشرفت زندگی ایمان نداشته باشد و آن‌گاه بتواند دستورهای عالی و مترقی این دین حنیف را که برای همین نظامات آمده و ضامن هدایت این جریان‌ها و تحولات و پیشرفت‌هاست کاملًا و به‌طور صحیح استنباط کند؟!» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۱۸۲).

۵. مکتب فقیه

دانش فقه چون علوم انسانی دارای مبانی عقلایی و تجربی خدشه‌ناپذیر، مثل ریاضیات و علوم تجربی نیست که حاصل ضرب دو ضربدر دو شود، چهار، یا حاصل زوایای مثلث صد و هشتاد درجه در همه شرایط و حاصل عملیات همه یک‌سان باشد و بلکه تحت تأثیر عوامل و متغیرهایی چون سطح دانش شخص فقیه، مهارت وی بر مبانی و نیز جهان‌بینی و شخصیت فقیه در استنباطات وی بسیار مؤثر می‌باشد.

در هر سده، یک عالمی بزرگ و فقیهی توانا و سترگ، جست و چالاک، سیطره و ابهت و جلالت او همه را شیفته و فریفته صاحب مکتب و دارای مرجعیت، ظهور می‌کند و همیمنه و سیطره و ابهت و جلالت او همه را شیفته و فریفته خود می‌گرداند تا جایی که حتی فقیهان زمان، مسحور و مجذوب او می‌شوند و روح اجتهادی خود را در کنار عظمت در قداست او فدا کرده، از دست می‌دهند و دیگر هرگز جرأت اظهار رأی و ابداء نظر و ارائه فتوا پیدا نمی‌کنند (فیض، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

یک نمونه تاریخی

محقق اردبیلی ازجمله فقهایی است که دارای جهان‌بینی و صاحب مکتب خاص است. آن فقیه بزرگوار از یک انسجام و هم‌افزایی برخوردار می‌باشد. این وضعیت موجب شد که او در نوآوری، دمیدن روح تازه در فقه سرآمد باشد. رویکرد مقدس اردبیلی در زمینه تحقیق و افتا سبک و سیاق خاصی داشت که آورده‌اند:

محقق اردبیلی با این‌که در تجلیل و بزرگداشت فقهای پیشین هرگز کوتاهی نمی‌کرد، ولی در مقام اجتهاد و صراحت، نظر دقیق خود را بیان می‌داشت و هرگاه نظر او با فتوای پیشینیان هم‌خوانی نداشت، در نقد و رد نظر مخالف، کوچک‌ترین تردیدی به خود راه نمی‌داد و با کمال شهامت، این مهم را، اگرچه برخلاف مشهور فقها بود تا پایان راه دنبال می‌کرد. او در کنار ادله اصلی خود، از کتاب و سنت و

عقل به دلیل دیگری نیز که اصل سادگی و سهولت در دین است، توجهی زاید الوصف داشت.

از ویژگی‌های فقه او، تأمل و تشکیک و سپس تحقیق و تدقیق در آراء و فتاوای فقهای پیشین و ادله آنان و نقد و تمحیض آن است و سرانجام، خود و فقه خود را از بن بست‌هایی رها ساخته و راه‌های گشوده‌ای فراسوی آن قرار داده است (همان، ص ۳۵۷).

۶. ترس از ملاحظات محیطی

مخالفت یا عدم مخالفت با مشهور فقها در استنباط‌های فقها مؤثر می‌باشد. اکثر فقها در استنباطات خود از منابع و مصادری بهره می‌گیرند که مخالف مشهور نباشد و در استفاده از این نوع منابع احتیاط می‌کنند که مبادا به استنباطی خلاف مشهور دچار شوند. حافظه تاریخی بیان‌گر این واقعیت است که آن دسته از فقها که دارای فتاوای خلاف مشهور بوده‌اند، دچار مصائب و مشکلات زیادی از ناحیه همه‌صنفان و توده‌های مردم شده‌اند.

این وضعیت، معلول شرایط روانی، اجتماعی و تاریخی ماست. ترس از تغییر باورهایی که با آن خو گرفته‌اند را بر نمی‌تابند و هر نوگرایی، دگراندیشی را بدعت می‌پندارند. این شرایط موجب شده است که توقف در گذشته کنند و مخالف هر حکم و پدیده نو باشند. دسته‌ای دیگر از فقها در استنباطات خود و صدور فتوا بدون احتیاط از همه منابع مصادر بهره می‌گیرند و از این صدور فتوای خلاف مشهور ابایی ندارند.

چند نمونه تاریخی

در این‌جا به سه تن از فقهای برجسته، چون «مقدس اردبیلی» صاحب «مجمع الفائدة و البرهان»، «ملا محسن فیض کاشانی»، صاحب «مفاتیح الشرایع» و «محقق سبزواری»، صاحب «ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد» که دارای فتوای خلاف مشهور بودند، اشاره می‌کنیم.

این سه فقیه در مواجهه با روایات متعارض، روش خاص به‌خود را دارند. آن‌ها با شیوه مواجهه با روایات از سوی مشهور مخالف هستند. احادیث متعارض وجود دارند. حتی شمار نسبتاً قابل توجهی از احادیث مخالف با نظر مشهور، از احادیث موافق با نظر مشهور قوی‌ترند. ولی فقها به خاطر آن‌که از مخالفت با شهرت وحشت داشته‌اند، به احادیث مطابق به نظر مشهور استناد کرده‌اند و احادیث متعارض با آن‌ها را حمل بر تقیه نموده‌اند. اگر احادیث مخالف با نظر مشهور، محمول بر تقیه است، چرا «شیخ مفید»، «سید مرتضی»، «شیخ طوسی» و «صاحب سرائر»، آن احادیث متعارض را جمع‌آوری یا مورد استناد قرار می‌دادند و پاره‌ای را می‌پذیرفتند و پاره‌ای را رها می‌کردند و احادیث رهاشده را کم‌تر منسوب به تقیه می‌کردند؟ اگر نظرات فقهای بزرگ قدیم را مطالعه کنید، خواهید دید اغلب آنان؛ مفید، سید، ابن ادریس، یا علامه و غیر او، هنگامی که در مقام اجتهاد و استنباط فتوا، با گروهی از احادیث متخالف، روبرو می‌شدند، کم‌تر حدیثی را به تقیه‌بودن متهم می‌کردند که آن را به‌کلی و برای همیشه از دور خارج کنند، پس چرا فقهای متأخر، بی محابا و حتی گاه بدون هیچ دلیلی این کار را انجام می‌داده و می‌دهند و روایات مخالف با نظر خود را بر تقیه حمل کرده و می‌کنند؟ (فیض، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

هر یک از این عوامل می‌تواند بر موضوع تأثیر و در حکم آشکار شود. موضوع و حکم، دو رکن اساسی در قانون‌گذاری می‌باشند. موضوع چیزی است که احکام بر آن بار می‌شود و در فعلیت حکم نقش دارد. مرتبه موضوع مقدم بر حکم و نقش علیت را دارد. حکم همواره به‌دنبال موضوع می‌آید و هرگونه تأثیر و تأثر در اصل موضوع و یا در اجزا و شرایط آن در چگونگی حکم مؤثر می‌باشد.

فتوای خلاف مشهور

مهم‌ترین مسأله در بین فقهای صاحب مکتب در هر دوره، انطباق شریعت اسلامی با دنیای متحول انسانی است. فقهای زمان‌شناس و صاحب مکتب که دارای مسؤولیت اجتماعی هستند، در همه حال در پی تدوین راه‌کار برای مسائل

و مشکلات پیرامونی می‌باشند.

برخورد با مشکل، زمینه‌ساز تئوری است و تأمل و تحقیق پیرامون تئوری، سبب شکل‌گیری یک نظریه علمی می‌شود و نظریه در سیر تکاملی خود به یک نظام فکری و علمی تبدیل می‌گردد (مهریزی، ۱۳۷۹، ص ۶۳).

احکام شریعت به احکام ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. تحولات در زندگی انسان نیز در قلمرو نیازهای متغیر پدید می‌آید که دارای احکام متغیر است، اما در ناحیه ثابت حیات انسانی تحولی نیست تا نیاز به دگرگونی احکام باشد. اندیشمندان و فقهای متعددی در این مسأله ورود پیدا کرده‌اند تا راه حل‌های مناسبی برای رویارویی با احکام متغیر ارائه نمایند.

اجتهاد پویا

«امام خمینی» تنها فقیه‌ایی است که تجربه حکومت دارد، اجرای احکام اسلام در دنیای امروز نیازمند بازنگری در بسیاری از احکام و اجتهاد دوبار منطبق با زمان و مکان است. آیت‌الله خمینی در رویارویی با احکام ثابت و متغیر، تئوری اجتهاد پویا را مطرح کرد تا گره‌گشای مشکلات پیش رو باشد.

ایشان در تذکری به شورای نگهبان قانون اساسی و در نامه به روحانیون در سال ۱۳۶۷ آورده است:

«تذکری پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این تذکر، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و تصمیم‌گیری‌هاست» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۱۷).

«این‌جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا

کند» (همان، ص ۲۸۹).

«علامه طباطبایی» درباره احکام ثابت و متغیر می‌گوید: «مقررات ثابت قوانینی است که در وضع آن‌ها واقعیت انسان، طبیعی در نظر گرفته شده؛ یعنی طبیعت انسانی و نظر به این‌که ساختمان وجودی آن‌ها یکی است و در خواص انسانیت یکی می‌باشد، بدون تردید حوایج و نیازمندی‌های آن‌ها نیز مشترکاً یک طبیعت داشته و مقررات یک‌نواخت لازم دارند.

همان‌طور که انسان یک رشته احکام و مقررات ثابت و پابرجا که به اقتضای نیازمندی‌های ثابت طبیعت و یک‌نواخت او وضع شود، لازم دارد، هم‌چنین به یک رشته مقررات قابل تغییر و تبدیل نیازمند است و هرگز اجتماعی از اجتماعات انسانی، بدون این‌گونه مقررات، حالت ثبات و بقا را به خود نخواهد گرفت» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۹).

آیت‌الله مطهری در تعدادی از آثارش به مسأله اشاره دارد و در کتاب ختم نبوت می‌نویسد: «مسلماً یک قانون جاودانه، اگر بخواهد بر تمام صور زندگی احاطه نماید و راه حل تمام مشکلات را ارائه دهد و هر مشکلی را به صورت خاصی حل نماید، باید از نوعی دینامیسم و تحرک و از نوعی انعطاف بهرمند باشد. خشک و جامد و انعطاف‌پذیر نباشد، اکنون باید ببینیم اسلام با فقط اصل «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة» چگونه راه حل‌های مختلف در صور گوناگون زندگی نشان می‌دهد، مسلماً باید در سیستم قانون‌گذاری اسلام راز و رمزی نهفته باشد تا بتواند بر این مشکل فایق آید. در منابع ما همه رازها و رمزها روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن به فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان است (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۷۲ ـ ۷۱).

«آیت‌الله سید محمد باقر صدر» تئوری منطقةالفراغ را ارائه کرده است. طبیعت متغیر و متطور دسته‌ای از وقایع و نیاز بشر باعث می‌شود که منطقةالفراغ، تشریع وجود داشته باشد که البته شارع آن را مهمل نگذاشته و بلکه والی موظف است حکم مناسب آن را وضع کند (صدر، ۱۳۷۹، ص ۷۲۱).

احکام شریعت

مسائل فقهی که در دسته‌بندی «محقق حلی»، در کتاب «شرایع» و «شهید اول» به پیروی از محقق در کتاب «قواعد»، انجام داده است، مبنای تقسیمات در دوره ما است. احکام مستفاد از کتاب و سنت به چند دسته تقسیم می‌شوند.

صاحب شرایع ابواب فقه را به چهار باب عبادات، عقود، ایقاعات و احکام (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۹۳).

دستورات و تعلیمات شریعت به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اصول عقاید.

۲. احکام عبادات و تعبدیات.

۳. احکام اخلاقی.

۴. احکام عادی عرفی و عقلایی.

سه قسم اول هرگز دستخوش تحرک و تحول و تغییر و تبدل نمی‌شود و ثابت و محکم و لازم و پا برجا هستند و به همان حکم نخستین باقی و ماندگار و مستدام خواهند بود. این سه نوع را احکام، ماهیت اسلام و حقیقت دین را تشکیل می‌دهند و حدیث شریف. «**حلال محمد حلال الی یوم القیامة**» ناظر به این احکام است (مهریزی، ۱۳۷۹، ص ۸۹).

با پذیرش تقسیم‌بندی احکام به ثابت و متغیر، فقها در مواجهه با مسائل پیش رو دو رویکرد خواهند داشت:

الف) نگاه انسدادی

در نگاه انسدادی، احکام چهارگانه در اسلام لایتغیر، ثابت است و دخل تصرفی در اجتهادات نخواهد شد و این نگاه ناظر بر اطلاق حدیث «حلال محمد» بر این مفهوم خواهد بود. پذیرش این مبانی در فقه، پیامدهایی را به‌دنبال دارد.

۱. خدشه در جاودانگی

همه فرق اسلامی، شریعت اسلام را جاودانه می‌دانند. آیات و روایات متعددی

بر این اصل دلالت دارند:

﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت (۴۱): ۴۲).

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (نمل (۲۷): ۹).

«وشریعة محمد لاتنسخ الی یوم القیامة» (مجلسی، ۱۴۱۰ ق، ج ۷۶، ص ۲۲۱).

«القرآن یجری اوله علی آخره مادامت السموات و الارض» (کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، ج۴، ص ۶۶۰).

اگر اسلام در رویارویی با مقتضیات و تحولات عصری ناتوان باشد، معارض با جاودانگی اسلام خواهد بود.

۲. معارض جامعیت شریعت

گستره قلمرو شریعت و دین در اسلام و جامعیت آن مورد اتفاق و اجماع مسلمین می‌باشد. آیات و روایات متعددی بر این مسأله دلالت دارند.

﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام(۶): ۳۸).

﴿لَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام (۶): ۵۹).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (اعراف (۷): ۱۸۵). «صحیفة فیها کل حلال و حرام و کل شی یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش» (حر عاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۲۹، ص ۳۵۶).

«انزل علیه القرآن‌فیه تبیان کل شی بین فیه الحلال و الحرام و الحدود و الاحکام و جمیع ما یحتاج الیه الناس کلا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

۳. نفی اجتهاد

اجتهاد ابتدا در بین اهل سنت رواج یافت و در اوایل قرن پنجم و عنایت شیخ طوسی مورد توجه شیعیان قرار گرفت و در عصر محقق حلی، علامه حلی و شیخ انصاری تکامل یافت.

نگاه انسدادی به فقه منتهی به نفی اجتهاد، رواج جمود فکری خواهد بود.

اما یک نکته را نباید فراموش کنیم، بدون شک ما از نظر اجتهاد در عصری شبیه به عصر شیخ طوسی زندگی می‌کنیم، دچار نوعی جمود و اعراض از مواجهه با مسائل مورد نیاز عصر خود هستیم. ما نمی‌خواهیم زحمت گام‌برداری در راه‌های نرفته را که عصر ما پیش پای ما گذاشته به خود بدهیم. همه علاقه ما به این است که راه‌های رفته را برویم و جاده‌های هموار و کوبیده را بپیماییم. ما ترجیح می‌دهیم راه هفتصدساله حل شبهه «ابن قبه» را طی کنیم و حال آن‌که امروز صدها شبهه از شبهه ابن قبه مهم‌تر و اساسی‌تر، وابسته‌تر به زندگی عملی خود داریم (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۱۴۴).

ب) اجتهاد پویا

علم فقه دانشی است که وظیفه تفریع فروع بر اصول، استخراج احکام از کتاب و سنت را عهده‌دار است. نام‌گذاری این علم به فقه با عنایت به مفهوم التزامی است که در این واژه نهفته است که در تفقه وجود دارد. تفقه غورکردن و به اعماق رسیدن است. کلمه فقه در قرآن آمده است که توجه به فهم عمیق اشاره دارد. لغت‌شناس معروف، «راغب اصفهانی» آن را این‌گونه معنا می‌کند: «**الفقه هو توصل الی العلم غائب بعلم شاهد**» (اصفهانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۶۴۲).

فقه دانشی است که با بهره‌گیری از دانش آشکار به علم پنهان دست‌یافتن است.

در راستای کلمه فقه، واژه استنباط و اجتهاد به کار می‌رود. هر یک از این کلمات اشاره به روح تعلیمات اسلامی بر فهم عمیق استوار است.

کلمه دیگری که به کار می‌برند، کلمه «استنباط» است. این کلمه نیز حکایت می‌کند که علمای اسلامی احساس خاصی در مورد درک احکام داشته‌اند. کلمه استنباط به معنای بیرون کشیدن آب از زیر زمین است. علمای اسلام توجه کرده بودند که در زی قشر ظاهر الفاظ جریان زیر زمینی آب زلال معانی است (همان، ص ۱۳۰).

واژه اجتهاد نیز در طول مفهوم استنباط و تفقه است. اجتهاد از ریشه جهاد و

تلاش و به کارگیری منتهی توان در مبارزه با دشمن است. در مقام اجتهاد، استفراغ وسع برای فهم احکام از کتاب و سنت است. برای فهم عمیق باید تمام توان به‌کار گرفته شود.

قوه اجتهاد، استنباط، تطبیق اصول بر فروع و رد بر اصول است. معجزه فقه اسلامی در این است که کلیات آن قابلیت انطباق بر همه موارد را دارد؛ به‌طوری که در همه موارد ضامن مصالح عالیه انسان است. ائمه علیهم‌السلام در کمال صراحت این مطلب را ادا کردند. در حدیث، «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع»، وظیفه ما این است که اصول و کلیات را بیان کنیم، وظیفه شماست که فروع و شاخه‌هایی را از اصول استخراج و استنباط کنید (همان، ص ۱۳۶).

علم فقه که مسؤولیت پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه در طی اعصار را به عهده دارد، در صورتی از عهده این مسؤولیت خطیر برخواهد آمد که از متد اجتهاد بهره‌گیری مناسب داشته باشد.

فقه امامیه پس از گرایش به اجتهاد، وارد مرحله‌ای جدیدی گردید و ادله عقلی جایگاه مناسبی در استنباط یافت.

آنچه موجب می‌شد که فقها از اجتهاد پویا و راه‌گشا فاصله بگیرند، ترس از مخالفت مشهور و دیگر مواجهه با قیاس در استدلالات فقهی بود. چه بسا پای‌بندی به مبانی اجتهاد و عدم ترس از عمل به روایات خلاف مشهور، استنباطی شاذ و خلاف مشهور که با روح زمان و نیازهای عصر و مخاطبین هماهنگ بود.

این مطلب قابل انکار نیست که در میان علمای شیعه افراد زیادی پیدا شدند که ترس از قیاس آن‌ها را به بیماری جمود مبتلا کرد. هم در شیعه و هم در سنی از این جامدفکران زیاد بودند. این‌ها وقتی که با مسأله‌ای مواجه می‌شدند، اگر دستور خاصی در آن مورد رسیده بود، جواب می‌دادند، نه قیاس می‌کردند و نه در پی اجتهاد صحیح و استخراج اصول از فروع بودند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۳۷).

فتوای شاذ و خلاف مشهور نوعی گستاخی بر علیه اجماع مشهور نبود، بلکه نوعی پای‌بندی به مبانی اجتهاد و رجوع به همه ادله و مبانی استدلال و توجه به نیازهای عصر بود. در تمام ابواب فقه با فتوای شاذ یا خلاف مشهور روبرو هستیم.

در این‌جا فتاوای شاذ دیه را از فقهای قدما و معاصر بازخوانی خواهیم کرد.

آثار منتشرشده

فتاوای غیر مشهور در تمامی ابواب فقه وجود دارد. در این رابطه آثاری از علمای نام‌آور شیعه منتشر شده است. شیخ طوسی کتاب خلاف را نگاشت. در این اثر، شیخ به آرای اختلافی بین شیعه و اهل سنت نظر دارد. بعد از شیخ، بزرگانی دیگر در این مسیر گام برداشتند.

علامه حلی به موضوع، از بعد دیگری می‌نگرد، علامه «مختلف الشیعة» را به رشته تحریر در آورد. او در این اثر به اختلاف فتاوای فقهای شیعه از ابتدا تا قرن هشتم اشاره دارد.

در سال‌های اخیر، اثر محققانه‌ای از «دکترعلی‌رضا فیض»، به‌نام «ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا» یا (فقه پویا در مکتب سه فقیه) انتشار یافت که به فتاوای غیر مشهور «ملا احمد اردبیلی»، مشهور به مقدس اردبیلی، «ملا محمد محسن فیض کاشانی» و «ملا محمد باقر سبزواری»، مشهور به محقق سبزواری در باب‌های مختلف فقه آورده است.

«آیت‌الله صادقی تهرانی»، در رساله عملیه خود و نیز جزوه‌ای به‌نام صد و ده مسأله، به فتاوای خلاف مشهور پرداخته است.

از «آیت‌الله جناتی» نیز در زمینه زنان آرای خلاف مشهوری انتشار یافته است.

در سال ۱۳۸۴ «جزوه فتاوای شاذ» از سوی مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم انتشار یافت. این مجموعه در بردارنده فتاوای شاذ در تمامی ابواب فقهی است.

الف) دسته‌ای از فتاوای غیر مشهور فقهای متقدم

۱. دیه موی سر زن

اگر کسی تمام موی سر زنی را از بین ببرد، چنانچه موهای او مجدداً نروید،

باید دیه کامل یک زن را به او بپردازد و اگر مجدداً بروید، بنا بر نظر مشهور، دیه آن به مقدار مهریه امثال و اقران آن زن می‌باشد. ولی «ابن جنید» گفته است: در صورت روییدن مجدد موها، دیه آن به مقدار یک سوم دیه یک زن می‌باشد.

«و اما شعر المرأة فان لم یعد فالدیة کاملة، والّا فهر نسائها علی المشهور... خلافاً للإسکافی فالثلث مع العود» (فیض کاشانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۴۷).

۲. دیه بیضتین

به نظر مشهور فقها دیه قطع دو بیضه انسان، دیه کامل اوست و دیه هر کدام از آن‌ها نصف دیه می‌باشد و عده‌ای دیگر از فقها گفته‌اند: دیه بیضه چپ، دو سوم دیه انسان است؛ زیرا مطابق بعضی روایات، منشأ تکوّن نطفه، بیضه چپ می‌باشد. «ولی صاحب جواهر» از «راوندی» نقل کرده است که دیه قطع یک بیضه از پیر مردی که از جماع عاجز است، نصف دیه کامل، اما از جوانی که قادر بر جماع است، دو سوم دیه کامل می‌باشد.

ابن‌جنید گفته است: دیه قطع بیضه چپ، چون منشأ تکوّن نطفه است، دیه کامل است، اما دیه بیضه راست، نصف دیه کامل می‌باشد.

«(وفی الخصیتین) معاً (الدیة) اجماعاً... (في کل واحدة نصف الدیة... في روایة):... ان کانت الیسار ففیها ثلثا الدیة... وعن الصدوق... والشیخ والقاضی... وسلّار و... العمل بها... عن الراوندی من التفصیل بین الشیخ الآیس من الجماع فالنصف، وبین الشابّ فالثلثین... عن ابی‌علی (ابن‌جنید):... في الیسری ایضاً الدّیة لان الولد منها وفي الیمنی نصفها...» (نجفی، ۱۴۰۴، ق، ج ۴۳، ص ۲۷۲ ـ ۲۷۰).

۳. دیه شکستگی استخوان

دیه شکستگی استخوان که جابجا شده باشد، بنا بر نظر مشهور، بلکه اجماع فقها، پانزده شتر است، ولی «ابن‌ابی‌عقیل» گفته است دیه آن بیست شتر است.

«... والتي تحوج الی نقل العظم وتسمّی «المنقّلة» خمسة عشر بعیراً، والعماني

عشرون وهو شاذّ...» (فیض کاشانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲، ص ۱۵۳).

۴. دیه جراحت لب

نظر اجماع فقها بر آن است که اگر لب شخصی در اثر جراحت وارده شکافته شود؛ به‌گونه‌ای که دندان او پیدا شود، چنانچه زخم آن سالم گردد، یک پنجم دیه قطع لب برعهده واردکننده جراحت می‌باشد و چنانچه سالم نشود، یک سوم آن برعهده او خواهد بود و فرقی بین لب بالا و پایین نیست، ولی ابن‌جنید بین لب بالا و پایین تفصیل قائل شده است و می گوید: «اگر لب بالا مورد جراحت باشد، یک سوم دیه لب و اگر لب پایین باشد، نصف آن برعهده واردکننده جراحت می‌باشد؛ خواه سالم شود یا نشود». «صاحب ریاض» می‌گوید: «این فتوا بر خلاف اجماع می‌باشد.

... ولو كانت الجرحة في إحديهما خاصّة ولم تبرأ فثلث ديتها ومع البرء فخمس ديتها، بلاخلاف أجده الّا من الإسكافي [ابن‌الجنيد] فقال: في العليا ثلث ديتها وفي السفلى نصف ديتها وأطلق وهو شاذّ بل على خلافه الاجماع...» (طباطبایی حائری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۷۷).

۵. دیه انگشتان دست

دیه قطع هر انگشت دست و پا بنا بر نظر مشهور به مقدار یک دهم دیه قطع دست به‌طور مساوی است و دیه قطع یک دست، نصف دیه کامل انسان می‌باشد. ولی «ابن حمزه» در کتاب «وسیله» و شیخ طوسی در کتاب «خلاف» گفته‌اند: «دیه قطع انگشت ابهام؛ یعنی شست، یک سوم دیه دست است و دیه قطع مجموع چهار انگشت دیگر، دو سوم دیه قطع دست به‌طور مساوی است». بنابراین، دیه قطع هر یک از چهار انگشت دیگر به مقدار یک چهارم از مقدار دو سوم دیه دست می‌باشد و «ابوالصلاح» نیز دیه قطع انگشت ابهام را یک سوم دیه دست دانسته است.

«وفی کل أصبع من الیدین والرجلین عشر الدیة سواء علی المشهور...» (فیض

کاشانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲، ص ۱۵۱).

«(وقیل) کما عن الخلاف والوسیلة (في الإبهام ثلث دیة) الید الواحدة، (وفي الاربع البواقي الثلثان بالسوّیة...» (نجفی،۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۲۵۳).

«... وقول أبي‌الصلاح مشکل، فانه جعل في الإبهام ثلث دیة الید...» (همان، ص ۲۵۴).

۶. دیه ناخن، دست و پا

بنا بر نظر مشهور فقها دیه قطع هر ناخن، هرگاه رویش نکند یا سیاه رویش کند، ده دینار است؛ و اگر سفید بروید پنج دینار است. ولی ابن ادریس و بعضی دیگر گفته‌اند: «هرگاه سیاه رشد نماید، دیه آن دو سوم دیه قطع دست است و دیه یک دست، نصف دیه کامل است» و ابن‌جنید گفته است: «دیه قطع ناخن انگشت ابهام دست (شست) ده دینار، و دیه هر کدام از ناخن های چهار انگشت دیگر پنج دینار است. و دیه قطع ناخن انگشت ابهام پا سی دینار دیه هر یک از ناخن های چهار انگشت دیگر پا ده دینار است. همه این‌ها درصورتی است که ناخن مجدداً نروید و رشد نکند یا سیاه بروید؛ وگرنه دیه هرکدام نصف مقدار ذکر شده است».

«(وفی الظفر اذا لم تنبت عشرة دنانیز وکذا لو نبت أسود، ولو نبت أبیض کان فیه خمسة دنانیر،... عن ابن‌ادریس وهو «ان لم تخرج فعشرة دنانیر وإن خرج أسود فثلثا دیته»... عن ابی‌علی]الاسکافی[: «انّ في ظفر ابهام الید عشرة دنانیر، وفي کلّ من الأظفار الباقیة خمسة، وفي ظفر ابهام الرجل ثلاثون، وفي کلّ من الباقیة عشرة، کلّ ذلك اذا لم ینبت اونبت أسود معیباً، والّا فالنصف من ذلك»...» (همان، ج ۴۳، ص ۲۵۹ ـ ۲۵۸).[۱]

۷. دیه نامعلوم بودن جنسیت جنین

اگر زن حامله‌ای با بچه‌اش کشته شود و پسر یا دختربودن بچه معلوم نشود،

۱. *مفاتیح الشرائع*، ج ۲، ص ۱۵۵.

مشهور فقها گفته‌اند: دیه بچه نصف دیه مرد و نصف دیه زن می‌باشد، ولی ابن ادریس گفته است: باید با قرعه پسر یا دختر بودن او معلوم شود.

«ولو قتلت المرأة مع ولدها ولم يعلم كونه ذكراً اوأنثى فالمشهور نصف الديتين... خلافاً للحلّي فالقرعة...» (فیض کاشانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲، ص ۱۵۵).

۸. دیه جنایت بر میّت

اگر با میت کاری انجام شود که اگر زنده بود می‌مرد، نظیر قطع سر یا شکافتن قلب و شکم و نظایر آن، دیه آن به مقدار دیه سقط جنین قبل از دمیدن روح در آن؛ یعنی صد دینار است و به ورّاث میّت نیز نمی‌رسد و به نظر مشهور فقها باید آن را برای میّت صرف خیرات نمود، ولی سید مرتضی گفته است: باید جزء اموال بیت‌المال قرار داده شود.

«اذا فعل بالميت مايوجب قتله لوكان حيّاً كقطع الرأس وشقّ البطن، فديته مأة دينار دية الجنين قبل ولوج الروح بلاخلاف... وأنه يصرف عنه في وجوه القرب، ولايرث وارثه منه شيئاً، وقال السيد: يجعل في بيت المال، والاول أصحّ وأشهر» (همان).

۹. دیه سگ محافظ

اگر کسی سگی را بکشد که برای حفاظت از زراعت گماشته شده است، به نظر مشهور فقها دیه آن یک قفیز گندم (گندم حاصل از صد متر زمین) است، ولی به نظر شیخ صدوق، دیه آن یک زنبیل خاک است که باید قاتل سگ به صاحب آن بپردازد و او باید تحویل بگیرد.

ابن‌جنید همین نظر را در مورد دیه هر سگ اهلی؛ مثل سگ خانه و زراعت اظهار داشته است.

«... وعن الصدوق... دية الكلب الذي ليس للصيد ولا للماشية زنبيل من تراب، على القاتل أن يعطى وعلى صاحب الكلب أن يقبله... وقريب منه ما عن الاسكافي، «من أن دية الكلب الأهلي زنبيل من تراب»... (وفى كلب الزرع قفيز

من برّ) عند المشهور» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۳۹۷ ـ ۳۹۶).

۱۰. دیه اهل کتاب

به نظر مشهور، بلکه اجماع فقها، دیه قتل مرد کافر ذمّی؛ یعنی یهود، نصارا و مجوس (زرتشت) هشتصد درهم می‌باشد؛ چه قتل عمد باشد یا قتل خطا، ولی صدوق گفته است: «اگر کفار ذمّی کاملاً به شرایط ذمه عمل نمایند، در صورت قتل عمد، دیه آن چهار هزار درهم است و در صورت قتل خطایی، دیه آن همانند دیه قتل مسلمان است و اگر به شرایط ذمه عمل ننمایند، در هر دو صورت عمد و خطا، دیه آن هشتصد درهم است».

و ابن ابی‌عقیل می‌گوید: «اگر به شرایط ذمه عمل کنند، دیه آنان؛ چه در قتل عمد یا خطا چهار هزار درهم است و چنانچه در دست مسلمان ها اسیر و برده شده باشند، دیه آنان هشتصد درهم می‌باشد و دیه زنان اهل ذمه به نظر اجماع فقها، نصف دیه مردان آنان می‌باشد».

شیخ طوسی روایات دال بر این‌که دیه اهل کتاب به اندازه دیه مسلمان و یا چهار هزار درهم است را حمل بر کسی کرده است که عادت دارد اهل کتاب را بکشد. او می‌گوید: «پس امام (حاکم به حق مسلمانان) دیه آن را تشدید نموده تا دیگران جرأت نکنند اهل کتاب را به قتل برسانند». سپس در ادامه کلام می‌گوید: «وقتی امام می‌تواند دیه کافر ذمی را تا هشتصد درهم تشدید نماید، قهراً می‌تواند در مواردی که تشخیص دهد، اصلح و بازدارنده‌تر است، دیه او را به اندازه دیه کامل یک مسلمان نیز قرار دهد و در مورد کسی که قتل اهل کتاب به ندرت برای او اتفاق افتد همان هشتصد درهم را قرار می‌دهد».

مطابق این کلام شیخ طوسی که صاحب جواهر نیز آن را رد نکرده است، مقدار دیه اهل کتاب بستگی به صلاح‌دید امام؛ یعنی حاکم مسلمین دارد.

«(ودية الذمّي... ثمانمأة) درهم بلاخلاف... بل... الاجماع عليه... (ودية نسائهم على النصف)... الاجماع عليه... نعم مافى الفقيه خلاف في المسألة، قال: «ان كان اليهودي والنصراني والمجوسّي على ما عوهدوا عليه، من ترك إظهار شرب الخمور

و... فعلى من قتل واحداً منهم أربعة آلاف درهم... فعلى من قتل واحداً منهم خطاءً دية المسلم... ومتى لم يكن اليهود والنصاري والمجوس على ما عوهدوا عليه من الشرائط التي ذكرناها، فعلى من قتل واحداً منهم ثمانمأة درهم».

«... المحكيّ عن ابي‌على]ابن ابي‌عقيل[قال: اما اهل الكتاب الذين كانت لهم ذمة... ولم يغيّروا ما شرط عليهم... فدية الرجل منه أربع مأة دينار او اربعة آلاف درهم، واما الّذين ملكهم المسلمون عنوة ومنّوا عليهم باستحيائهم... فدية الرجل منهم ثمانمأة درهم...» (جواهر الكلام، ص ۴۱ ـ ۳۸).

«... (في بعض الروايات... دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم... وفي بعضها... دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم... و)... لكن (الشيخ، نزلهما... على من يعتاد قتلهم فيغلّظ الامام) عليه (الدية بمايراه) مصلحة (من ذلك حسماً للجرأة). قال: «فانه اذا كان كذلك فللامام أن يلزمه دية المسلم كاملة تارة، وأربعة آلاف درهم أخرى، بحسب مايراه أصلح وأردع، فامّا من كان ذلك منه نادراً لم يكن عليه أكثر من ثمانمأة درهم» (همان، ص ۴۰ ـ ۳۹).

۱۱. دیه زنازاده

دیه زنازاده‌ای که اظهار اسلام نموده است، به نظر اکثر فقها به مقدار دیه یک مسلمان حلال‌زاده است، ولی سیّد مرتضی و شیخ صدوق گفته‌اند: «به مقدار دیه کافر ذمی؛ یعنی هشتصد درهم است» و ابن‌ادریس می‌گوید: زنازاده اصلاً دیه ندارد؛ زیرا او نه مسلمان است و نه کافر ذمی.

«ودية ولد الزنا اذا أظهر الاسلام دية المسلم عندالأكثر... خلافاً للسيّد والصدوق، فدية الذمّي... وللحلّي فلادية له لانه ليس بمسلم ولا ذمّي...» (تبریزی، ۱۳۷۴، ص ۴۱).[1]

۱۲. گرفتن دیه در قتل عمد

نظر مشهور فقها این است که در قتل عمد، قصاص اصل است و گرفتن دیه با

۱. *صراط النجاة*، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱.

توافق بین قاتل و اولیای مقتول خواهد بود. بنابراین، اگر ولّی دم از قصاص گذشت نماید، تنها با رضایت قاتل می‌تواند دیه طلب کند، اما اگر قاتل بخواهد قصاص شود، ولّی دم نمی‌تواند دیه طلب نماید. ولی ابن ابی‌عقیل گفته است: «دیه در قتل عمدی و خطایی فرقی نمی‌کند و در هر دو ولّی دم می‌تواند دیه بگیرد».

«المشهور عند علمائنا أنّ الواجب بالأصالة في قتل العمد القود، والدّية إنما تثبت صلحاً، فان اختار ولّي المقتول القود كان له ذلك، وإن اختار الدية لم يكن له ذلك إلّا برضا القاتل، فان دفع نفسه للقود لم يكن للولّي غيره... وهو قول الأكثر. وقال ابن ابي‌عقيل: الدية في العمد والخطاء سواء...» (ابن ابی عقیل، ۱۴۱۳ق، ص ۵۳۶).

۱۳. مرگ قاتل عمد

در قتل عمدی که مشهور فقها اصل را بر قصاص‌کردن دانسته‌اند، درصورت مرگ قاتل، اختلاف است که آیا ولّی دم می‌تواند دیه بگیرد یا نمی‌تواند، ولی بنا بر نظر ابن جنید و ابن ابی‌عقیل که قصاص را اصل ندانسته‌اند و ولّی دم را بین قصاص و گرفتن دیه مخیّر می‌دانند، در صورت مرگ قاتل و ازبین‌رفتن زمینه قصاص، ولّی دم می‌تواند دیه بگیرد.

«(اذا هلك قاتل العمد...) مبنى المسألة على أن الواجب في العمد بالاصالة هل هو القود لاغير، كما هو المشهور بين الاصحاب؟ أم احد الأمرين كذهب ابن الجنيد و ابن ابي‌عقيل؟ فعلى الثاني لااشكال في وجوب الدية بفوات محل القصاص مطلقاً، لانها أحد الأمرين الواجبين على التخيير، فاذا فات احدهما تعيّن الآخر، وعلى الاول هل يقع للقود بدل ام لا، إختلف الأصحاب فيه...» (همان، ص ۵۳۷ ـ ۵۳۶).

۱۴. دیه قتل شبه عمد و خطا

در رابطه با دیه قتل شبه عمد و خطا، مشهور فقها می‌گویند: «قاتل مخیّر است یکی از شش نوع زیر یا قیمت آن را به ولیّ مقتول بپردازد: صد شتر، دویست گاو،

هزار گوسفند، هزار دینار، ده هزار درهم و دویست حلّه یمانی و در صورت اختلاف قیمت آن‌ها نیز انتخاب آن با قاتل می‌باشد».

ولی ابن ابی‌عقیل و ابن برّاج می‌گویند: «اختیار قاتل در موردی است که قیمت شش نوع فوق نزدیک به هم باشد و در صورت اختلاف قیمت، آنچه را قاتل انتخاب می‌کند، نباید از هزار دینار و ده‌هزار درهم کم‌تر باشد».

لازمه نظر مشهور فقها این است که شش نوع مذکور همگی اصل می‌باشند و لازمه نظر ابن ابی‌عقیل و ابن برّاج این است که دینار و درهم اصل هستند.

۱۵. دیه قتل خطا بر عاقله

به اجماع فقها دیه قتل خطا بر عهده عاقله قاتل می‌باشد و عاقله نمی‌تواند آن را از قاتل دریافت کند. ولی «شیخ مفید» و «سلّار (دیلمی)» گفته‌اند: می‌تواند و «علّامه» نیز در «مختلف» این نظر را بعید ندانسته، بلکه آن را مقتضای جمع بین مضمون اجماع و دلیل عقل دانسته است.

«... (وهی علی العاقلة) بلاخلاف أجده بیننا... ولاترجع العاقلة بذلك علی القاتل... خلافاً للمحكيّ عن المفید وسلّار فحكما بالرجوع...» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۶، ص ۲۵).

۱۶. عاقله قاتل

بنا بر نظر مشهور فقها، عاقله قاتل عبارت است از خویشاوندان پدری او؛ نظیر برادران و اولاد و نوه‌های آنان و عموها و اولاد و نوه‌های آنان و لازم نیست بالفعل از قاتل ارث ببرند. ولی شیخ طوسی در کتاب «نهایة» و ابن زهره در کتاب «غنیه» گفته‌اند: «عاقله قاتل کسانی هستند که اگر قاتل کشته شود، از دیه او ارث می‌برند که حتی شامل زنها، اطفال و دیوانه نیز می‌شود».

«(وضابط العصبة) علی ماصرّح به غیر واحد من الاصحاب... (من یتقرب بالأب كالاخوة وأولادهم) وان نزلوا (والعمومة واولادهم) كذلك، (ولایشترط كونه من اهل الارث في الحال).... (قیل) كما عن النهایة والغنیة... (هم الذین یرثون دیة القاتل

لوقتل...) (ولاتعقل المرأة ولاالصبي ولاالمجنون وإن ورثوا من الدية)...» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۴۱۶ ـ ۴۱۵ و ۴۲۱).

۱۷. تغلیظ دیه در ماه‌های حرام

«فان قتل رجلاً فی الشهرالحرام فعلیه الدیة وصیام شهرین متتابعین من الاشهرالحرم...» (مروارید، ۱۴۱۰ ق، ج ۲۴، ص ۱۹).

مشهور، بلکه اجماع فقها می‌گویند: «اگر قتل عمد یا شبه عمد و یا خطا در ماه‌های حرام؛ یعنی رجب، ذی‌قعده، ذی‌حجه و محرّم واقع شد، دیه آن تغلیظ می‌شود؛ یعنی ثلث دیه نیز بر آن افزوده خواهد شد، ولی شیخ صدوق، قائل به تغلیظ دیه نمی‌باشد، بلکه می‌گوید: علاوه بر دیه باید دو ماه از ماه‌های حرام را روزه بگیرد».

۱۸. تغلیظ دیه در مشاهد ائمه

«لو قتل فی الشهر الحرام او الحرم الزم دیة و ثلثا و لا تغلیظ فی الاطراف ولو رمی فی الحل فقتل فی الحرم غلظ و فی العکس اشکال. قال الشیخ: و کذا فی مشاهد. الائمة علیهم السلام» (مقدس اردبیلی،۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۳۲۰).

«علامه حلی» در متن ارشاد در بحث تغلیظ دیه می‌آورد: «اگر کسی در ماه‌های حرام یا حرم مرتکب قتل شود، دیه و ثلث بر او لازم است و اگر تیری از خارج از حرم پرتاب کند و در حرم به قتل برسد، بر او تغلیظ است و هم‌چنین شیخ طوسی قائل به تغلیظ دیه در مشاهد مشرفه ائمه علیهم السلام است».

تحلیل فتاوای متقدمین

قلمرو دین نسبت به مسائل حقوقی و رفتاری به قلمرو فقه است، یا به عبارت دیگر، قلمرو فقه اعمال مکلفین است.

برخورد با مشکل، زمینه‌ساز تئوری است و تأمل و تحقیق پیرامون تئوری، سبب شکل‌گیری یک نظریه علمی می‌شود و نظریه در سیر تکاملی خود به یک

نظام فکری و علمی تبدیل می‌گردد. این قاعده را می‌توان در همه علوم و دانش‌ها مشاهده کرد. در علوم اسلامی، فقه، مثل روشن و گویایی از این قاعده است (مهریزی، ۱۳۷۹، ص۶۲).

در جوامع قدیم، سطح سواد و نرخ آن کم، از سطح دانش اندک بهرمند بودند. درس و تحصیل مخصوص طبقات اجتماعی خاص بود. ارتباطات و اطلاعات محدود و آگاهی نسبت به پیشرفت سرزمین و جوامع دیگر ناچیز بود و بدین خاطر تحرک اجتماعی پایین، مطالبات محدود و تحولات اجتماعی قرن‌ها طول می‌کشید. این سنخ از جوامع با مشکلی روبرو نبودند تا در پی علاج برآیند.

حوزه‌های علوم دینی برخاسته از چنین محیط‌هایی بودند. در حالی‌که علم فقه ناظر بر افعال مکلفین است. آن‌گاه که مکلفین در جامعه‌ای ثابت و کم تحرک قرار داشته باشند، افکار و مطالبات آن‌ها قرن‌ها بدون تغییر باقی می‌مانند، دانش احکام فقهی تابع متغیرات محیطی و نیازهای نو است. تغییرات، موضوعات نو را پدید می‌آورند که احکام فقهی جدیدی را طلب می‌کند.هرگاه نیازهای قرن‌ها ثابت باشد، احکام غیر عبادی که رابطه مستقیم با تحولات و متغیرات محیطی هستند؛ ثابت و بی تغییر می‌مانند و به احکام مشهور تبدیل می‌شوند و به صورت سنت لایتغیر تبدیل و از سوی عمل بر خلاف مشهور، بدعت شمرده می‌شوند. در صورتی که جامعه با تحولاتی نو روبرو شود، با موضوعات و مسائل جدید مواجه می‌گردد، این موضوعات بنا بر اصل «احکام تابع موضوعات» هستند، اجتهادات نو می‌طلبد.

برای نمونه، احکام مشهور فقهای شیعه در باب دیه، به رسمیت شناخته و خدشه‌ناپذیر تلقی و تغییر آن را جایز نمی‌دانستند. آرا و آثار فقها در محدوده کتاب‌های استنساخ‌شده انگشت‌شمار در بین اهل علم انتشار می‌یافت، جوامع ثابت و کم‌تحرک نیاز جدید علمی نداشتند تا اجتهادی نو صورت گیرد. همان یافته‌های قدیم تکرار و از کتابی به کتاب دیگر انتقال می‌یافت، بی آن‌که در معرض نقد قرار گیرد. در طول تاریخ، باز اندیشی استمرار پیدا می‌کرد.

از سویی حوزه‌های مهم علوم دینی شیعه در حکومت سلاطین غیر شیعه قرار

داشتند و ناامنی‌های مستمری که سرزمین‌های اسلامی، با آن روبرو بود و هر از چند گاه در معرض جهان‌گشاهای مدعی سلطنت و قدرت قرار می‌گرفت، مجال کم‌تری برای اجرای فتاوای موجود در کتب فقهی فراهم آمد. بدین خاطر کم‌تر اذهان برای تجدید نظر و اصلاح به‌روزرسانی دغدغه داشتند.

ولی آنچه موجب می‌شد تا از فقیهی فتوای خلاف مشهور صادر گردد، توجه بیش‌تر به مدارک و منابع بوده است. عمده فتوای خلاف مشهور در فرعی از فروعات فقهی یافت می‌شود. احتیاط، ترس و تردید از عواقب آن مانع از ورود به این حوزه می‌شد.

در این محیط اجتماعی و فرهنگی، مباحث علمی نیز دچار ایستایی می‌شود؛ درحالی که دغدغه فقهای معاصر در صدور فتاوای خلاف مشهور، الزامات محیطی تغییر موضوعات و مبانی فکری و اندیشه‌ای آن‌هاست که موجب صدور فتاوای نو و خلاف مشهور می‌شود.

ب) فقهای معاصر

از فقهای معاصر که در زمینه دیه دارای فتاوای نواندیشانه صادر شده است، می‌توان از «آیت‌الله صانعی»، «آیت‌الله سیدمحمد غروی» و «آیت‌الله منتظری» نام برد. در ادامه بحث به فتاوای هر یک از آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱. آیت‌الله صانعی

ایشان از جمله فقهایی است که بیش از دیگران دارای فتاوای نواندیشانه در موضوع دیه دارند که برخی از آن‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

۱-۱. تساوی دیه مرد و زن

در پاسخ به (سؤال ۹۹۱) که چرا دیه زن نصف مرد در نظر گرفته شده است؟ می‌فرماید: «این‌که چرا دیه زن نصف مرد است، به نظر این‌جانب که قائل به برابری و مساوات دیه زن و مرد می‌باشم وجهی ندارد» (صانعی، ۱۳۹۱، ج۳، ص۳۶۳).

هم‌چنین معظم له در تعلیقه بر«تحریرالوسیلة» این‌گونه آورده‌اند:

«بل علی المساوی من دیة الرجل؛ لعدم النص الواجد لشرائط لحجیة علیه من حیث السند و الدلالة و عدم المخالفة للکتاب و السنة» (صانعی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۸۸).

۲-۱. تساوی دیه مسلمان با غیر مسلمان

بنا بر نظر مشهور، دیه مرد ذمی هشت صد درهم و زنان آن‌ها نصف (چهار صد درهم) می‌باشد.

آیت‌الله صانعی، قائل به برابری دیه مسلمان با غیر مسلمان است.

«علی ما فی بعض الاخبار، لکن الاقوای مساواة دیته، بل مطلق غیر المسلم المحترم ذمة او استیماناً و عهدا مع المسلم فی الدیة؛ تمسکا بتنقیح المناط، والقاء الخصوصیة من الاخبارالدالة علی کون دیة اهل الذمة مساویة مع دیة دیة المسلم و اخبار ثمانماة درهم محمولة علی من لم یکن له عهد و استیمان و لا ذمة و یشهد له روایة زرارة عن ابی عبدالله، قال: «من اعطاء رسول الله ذمة فدیة کاملة» (همان، ص ۵۹۱).

قرآن کریم در باره مقدار دیه مرد مسلمان و غیر مسلمان ساکت است و آنچه می‌تواند مستند و مدرک برای تعیین اندازه دیه آن‌ها قرار گیرد، اصول و قواعد کلی اسلامی و روایات خاص و اجماع است. ادعای ما این است که بر اصل تشریع دیه دلالت دارند و نیز اصول کلی اسلامی، برابری دیه زن و مرد مسلمان و غیر مسلمان دلالت می‌کنند (صانعی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۹).

۳-۱. تخصیص تغلیظ دیه

«اختصاص التغلیظ لاشهر لحرم بالعمد هو الاحوط، للاصل الموافق الذی لایخلو من قوة؛ ثم لایخفی علیک اختصاص التغلیظ بالعلم بالموضوع، ای ان الاشهر اشهر الحرم، و ان المکان حرم، و بالحکم، ای بالاحترام زمانا او مکانا و الا فمع الجهل باحدهما التغلیظ و الحکم بزیادة الثلث بحدیث الرفع مرفوع. هذا، مع عدم

تحقق التغليظ مع الجهل، كما لايخفى» (همان، ج ۲، ص ۵۸۷).

معظم له تغلیظ در ماه‌های حرام (رجب، ذی‌قعده، ذی الحجه و محرم) را تخصیص می‌زند، در صورتی تغلیظ شامل می‌شود که قتل عمد باشد و قاتل با علم به زمان و مکان محکوم به تغلیظ می‌شود و در این صورت، شامل قتل‌های خطایی چون رانندگی و... نمی‌شود.

۴-۱. دیه بر عاقله

جوهری در «صحاح اللغة» می‌آورد:

عاقلة الرجل: عصبته وهم القرابة من قبل الاب الذين هطون دية من قتل خطأ «عصبة الرجل بنوة و قرابته لابيه و انما سموا عصبة لانهم عصبوا» (جوهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۱۷۷۱).

عصبه مرد فرزندان و خویشاوندان او از طرف پدر می‌باشند و آن‌ها را عصبه می‌نامند.

صاحب «المنجد»، این واژه را به معنای قوم، گروه و جماعتی می‌داند که از افراد وابسته به خود حمایت می‌کنند. «**عاقلة الرجل، عصبته**»؛ عاقله مرد عصبه (خویشان) او هستند (معلوف، ۱۹۸۶ م، ص ۵۲۱).

دسته دیگر، عاقله را به معنای پرداخت‌کننده، تضمین‌کننده پرداخت دیه و چنانچه صاحب جواهر می‌آورد: «**لعقلهم عنه؛ اى تحملهم العقل، و هو الدية عنه**» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۴۱۳)؛ عاقله را عاقله گویند، چون دیه را عوض جانی به عهده می‌گیرد.

فقها در معنای عاقله اتفاق نظر ندارند و نظرات مختلفی را بیان داشته‌اند. آن‌ها در مقام بیان، به‌صورت مطلق حکم به ضمان عاقله می‌کنند. در صورت وقوع جرم یا جنایت خطایی و اثبات آن، عاقله، (خویشاوندان پدری) ضامن پرداخت دیه هستند. در حالی‌که برای فرد جانی در این مسأله مسؤولیت و کیفری در نظر نمی‌گیرند.

آیت‌الله صانعی بر حکم مشهور اشکال کرده و جرم را متوجه جانی می‌کند.:

«بما ان اصل مسألة الدية العاقلة مورد للاشكال بل منعناه، كما مر، وفی مجمع الفائدة» (صانعی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۳۳).

ایشان بر خلاف مشهور فتوا داده است و مسؤولیت عاقله را بر کودکان تحت سرپرست تخصیص داده است.

معظم له می‌آورد: «عمدالمجنون خطا تحمله العاقلة»؛ اگر دیوانه کسی را کشت، گناهش متوجه عاقله‌ای که مسؤول نگه‌داری می‌باشد است. اگر از عبارت: «عمدالصبیان خطا تحمله العاقلة» چنین نتیجه‌ای بگیریم، مطابق با فهم عقلایی نتیجه‌گیری کردیم؛ وگرنه کودکی‌که دیگر کنترل در دست عاقل نیست، پس خطایش هم عهده عاقله نیست (صانعی،۱۳۹۳، ص ۳۹).

ایشان با تکیه بر قواعد عمومات و اطلاقات قرآنی و بهره‌گیری از فقه جواهری، در پی اثبات این باور است که این رأی با وجود مخالفانی چون شیخ مفید، اجماعی نیست و عمده مستند مشهور که روایات است، افزون بر تردیدهای جدی، به لحاظ سند و دلالت عمومات، اطلاقات قرآنی و عقل مستقل در تضاد است و قدر متیقن ادله روایی که فاقد معارض و مخالف است، ضامن عاقله را تنها در جایی ثابت می‌داند که عاقله عهده‌دار سرپرستی و مواظبت از جانی بوده و عرفاً مسؤولیت شمرده شود (صانعی، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۱).

۵-۱. دیه ولد زنا، دیه مسلمان

بنا بر نظر مشهور، دیه ولد زنا، اگر اسلامش را بعد از بلوغ یا آن‌گاه که به حد تمیز رسید، به اندازه سایر مسلمانان است. ولی قبل این جای تردید است.

«و فی «الشرایع» بعد نقله ان دیة ولدالزنا اذا اظهر الاسلام دیة المسلم و فی الذمی قال: «و فی مستند ذلک ضعف»، (محقق حلی، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۱۰۱۸). «الاقوی عدم الفرق بینه و بین بقیة الاولاد فی الدیة» (صانعی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۹۱).

آیت‌الله صانعی: «دیه فرزند منسوب به ولد زنا، با سایر فرزندان در دیه تفاوتی ندارد».

۶-۱. دیه کافر

«لادیة لغیر اهل الذمة من الکفار؛ سواء کانوا ذوی عهد ام لا، و سواء بلغتهم الدعوة ام لا» (همان، ص ۵۹۳)؛ بنا بر نظر مشهور، غیر از اهل ذمه از کفار در صورت کشته‌شدن دیه‌ای ندارند؛ گرچه معاهد باشند.

آیت‌الله صانعی در این باره می‌آورد:

«بل للمحترمین منهم الدیة، کما مر و بالجملة، فکما ان اموالهم و اعراضهم محترمة، فکذلک انفسهم؛ فان الدیة عند العقلاء الممضاة شرعاً عوض الدما، لمحترم، ویکون جبراناً للخصارة بالنفس و الدم من دون فرق و تفاوت منحیث الدین و عدمه، و من حیث انواع الادیان» (همان، ص ۵۹۱)؛ برای محترمین کفار، دیه وجود دارد؛ همان‌گونه که اموال و عرضشان در بین مسلمین محترم است، جانشان نیز محترم است و دارای دیه است.دیه نزد عقلا، پذیرفته شده است شرعاً... .

۲. آیت‌الله سید محمد جواد موسوی غروی

آن مرحوم از فقهای معاصر است که در سال ۱۳۸۴ در اصفهان در گذشت. آیت‌الله غروی در زمینه‌های مختلف دارای فتاوای خلاف مشهور می‌باشد. ایشان در موضوع دیه دارای چند فتوای خلاف مشهور است.

۲-۱. برابری دیه زن و مرد

دیه زن و مرد و سقط‌شده پسر و دختر برابر است و در تمام مسائل فوق هم دیه مرد و زن به‌حساب آورده‌اند و در هیچ‌یک از آن‌ها بین دو دیه را فرق ننهاده و مطلق دیه مرد و زن را مساوی بیان کرده‌اند و این مقتضای اخبار این باب است؛ چون اخبار دیات، بین مرد و زن فرقی ننهاده و مفهوم همه تساوی مرد و زن در دیه نفس و اعضا است و خلاف این، هرچه باشد، مغایر حکم شرع و صریح کتاب خداست (موسوی غروی، ۱۳۸۲، ص ۶۳۶).

۲-۲. نفی دیه عاقله

بنا بر نظر مشهور، اگر شخصی اشتباهاً کسی را بکشد، خویشاوندان وی باید دیه مقتول را بپردازند. اما بنا بر نظر معظم له، «خود قاتل باید متحمل شود، نه عاقله و ما ثابت کرده‌ایم که دیه بر عاقله نیست» (همان).

۲-۳. نفی دیه جنین

بنا بر فتوای مشهور، اگر کسی زن حامله را بکشد، باید دیه زن و بچه را بپردازد و برای ادوار مختلف جنین، قبل از حلول روح، آن‌گاه که به‌صورت نطفه باشد، بیست مثقال، در زمان علقه، چهل مثقال و اگر به حد مضغه رسید، شصت مثقال شرعی دیه تعیین شده است.

آیت‌الله غروی، دیه‌ای برای جنین قبل از حلول روح قائل نمی‌باشد. «سقط جنین تا زمانی که دارای روح نشده (نزدیک به سه ماه) قتل نفس محسوب نمی‌شود» (همان، ص ۶۳۷).

۲-۴. سهم قاتل از دیه

بنا بر فتوای مشهور، از دیه چیزی به قاتل، حتی اگر پدر باشد، نمی‌رسد. برای مثال، اگر پدری به‌گونه‌ای فرزندش را بند کند که منجر به قتل او شود، دیه او را ورثه دیگرش می‌برند و به خود پدر از دیه چیزی نمی‌رسد.

«چون دیه جزء مال ورثه می‌شود و پدر هم یکی از وارثان است. حکمی در محروم‌کردن او از ارث وجود ندارد» (همان، ص ۶۳۸).

۳. آیت‌الله منتظری

از معظم له در موضوع دیه چهار مسأله خلاف مشهور نقل شده است.

۳-۱. دیه قتل مردان اهل ذمه

آیت‌الله منتظری در رابطه با دیه قتل مردان اهل ذمّه در پاسخ به سؤال یکی از

نمایندگان مجلس شورای اسلامی گفته است:

«... ولی بالأخره کثرت اخبار هشتصد درهم و صحت آن‌ها و عمل مشهور بر طبق آن‌ها قابل اغماض نیست، لکن... راهی وجود دارد؛ بدین‌گونه که چون اهل کتاب در ذمّه یا امان دولت اسلامی می باشند، ممکن است دولت اسلامی در عقد ذمّه یا امان به عنوان شرط ضمن عقد لازم متعهد شود که در صورتی که آنان به شرایط ذمّه و امان عمل نمایند، دیه آنان را مانند دیه مسلمان پرداخت نماید که طبعاً زاید بر هشصد درهم، از بودجه دولت پرداخت می‌شود؛ این موضوع در بودجه کشور منظور می‌گردد و به مصلحت نظام و کشور و جمع بین‌الحقوق می‌باشد... و مصادیق آن زیاد نیست تا مستلزم بودجه سنگینی شود» (منتظری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶۶).

۲-۳. پرداخت دیه از طرف قاتل اهل ذمه

«اگر قاتل از کفار اهل ذمه باشد، در صورت توانایی، خود او باید دیه قتل خطایی را بدهد و اگر نتواند، از بیت المال پرداخت می‌شود» (منتظری، ۱۳۸۶، ص ۵۹۷).

۳-۳. حکومتی‌بودن تعیین مقدار دیات

معمولاً فقها مقادیر دیات را امری ثابت و غیر قابل تغییر در هر زمان و مکان و معیّن‌شده از طرف خداوند می‌دانند، ولی آیت‌الله منتظری در رابطه با دیات و تعیین مقدار آن به هنگام تدریس موضوع ولایت فقیه به شکل احتمال گفته است:

«در قرآن کریم برای دیات اندازه مشخص مطرح نشده است، ما احتمال می‌دهیم که این یک حکم حکومتی بوده است که پیامبر اکرمﷺ متناسب با وضعیت زمان به‌خاطر رفع اختلاف بین مردم چیزی را مشخص فرموده‌اند» (همان، ص ۳۶۶).

در پاسخ به سؤالات چهارمین همایش دیدگاه اسلام در پزشکی که در تاریخ ۱۲/۹/ ۱۳۸۲در مشهد برگزار شد، این‌چنین گفته‌اند: «با توجه به این‌که امروزه

دینار و درهم به کلّی از رواج معاملی خارج شده و حلّه یمانی نیز یافت نمی‌شود و تهیه صد «شتر یا دویست گاو یا هزار گوسفند نیز معمولاً برای افراد مشکل است و از طرفی بین قیمت شش نوع ذکرشده تفاوت فاحش وجود دارد، می‌توان گفت: ادّله مربوطه از نظر اطلاق احوالی نسبت به چنین زمانی اجمال دارد و قهراً باید مقدار دیه را محول نمود به خبرگان عدول یا حاکمیت صالح در هر زمانی» (مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴، مسأله ۲۸۳).

۴-۳. تشکیک در تغلیظ دیه

مشهور، بلکه اجماع فقها می‌گویند: اگر قتل عمد یا شبه عمد و یا خطا در ماه‌های حرام؛ یعنی رجب، ذی‌قعده، ذی‌حجّة و محرّم واقع شد، دیه آن تغلیظ می‌شود؛ یعنی ثلث دیه نیز بر آن اضافه می‌گردد.

آیت‌الله منتظری جدیداً تغلیظ دیه در قتل خطایی را مورد تشکیک قرار داده‌اند. (همان، مسأله ۲۸۲).

۵-۳. تعیین شتر در دیه

در رابطه با دیه قتل شبه عمد و خطا، مشهور فقها می‌گویند: قاتل مخیّر است یکی از شش نوع زیر یا قیمت آن را به ولیّ مقتول بپردازد: صد شتر، دویست گاو، هزار گوسفند، هزار دینار، ده هزار درهم و دویست حلّه یمانی و در صورت اختلاف قیمت آن‌ها نیز انتخاب آن با قاتل می‌باشد.

آیت‌الله منتظری جدیداً متمایل به این نظریه شده‌اند که شتر اصل است. (همان، مسأله ۲۸۱).

۴. آیت‌الله شیخ جواد تبریزی

تعیین دیه به قول پزشک معالج

مشهور فقها گفته‌اند: در مواردی که نقص یا جراحت و یا صدمه‌ای بر بدن کسی وارد شود که در شرع دیه مقدری ندارد، دیه آن با ارش و حکومت تعیین

می‌شود؛ یعنی اگر انسان مجروح یا مصدوم برده بود، تفاوت قیمت مجروح و مصدوم با سالم مقایسه می‌شود و همان مقدار به عنوان دیه معین می‌گردد. آیت‌الله شیخ جواد تبریزی، در پاسخ به سؤالات چهارمین همایش دیدگاه اسلام در پزشکی در اسلام، در مشهد مقدس، در تاریخ ۱۳۸۲/۱۲/۹ گفته است: «فتوای مشهور به نظر من تمام نیست، بلکه حاکم شرع با مشورت پزشک مورد وثوق، هرآنچه هزینه معالجه و درمان می‌باشد را به عنوان دیه معین می‌کند» (همان، ۱۳۸۴، مسأله ۲۸۲).

۵. آیت‌الله محمد جواد مغنیه

تغلیظ دیه در قتل عمد

تغلیظ دیه را در ماه‌های حرام برای قتل عمد می‌داند و شامل قتل خطایی نمی‌داند.

> «و اتفقوا بشهادة صاحب الجواهر على أن من قتل عمدا في هذه الأشهر فعليه دية و ثلث تغليظا في العقاب، لانتهاكه حرمة هذه الأشهر المقدسة. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل يقتل في الأشهر الحرم، ما ديته؟ قال: «عليه دية و ثلث».
>
> «و ألحق جماعة من الفقهاء حرم مكة المكرمة بالأشهر الحرم» (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۳۴۳).

عوامل تأثیرگذار در فتوا

عوامل متعددی در اجتهاد نوی فقهای معاصر که دارای فتاوای خلاف مشهورند، مؤثر بوده است.

۱. شرایط اجتماعی، فرهنگی جدید

در قرن بیستم و بیست و یکم، تحولات ژرفی در همه زمینه‌های زیست انسانی به‌وقوع پیوست. این تحولات، سیر زندگی یک‌نواختی که اجداد ما قرن‌ها به آن

عادت کرده بودند را تغییر داد. امروز شاهد آن هستیم که هر چند سال، محیط اجتماعی و فرهنگی و بالطبع زندگی فردی و اجتماعی مشمول تغییرات می‌گردد. تحولات اجتماعی و فرهنگی عصر جدید، بسیاری از موضوعات را تغییر داد و بنا بر اصل تناسب «موضوع و حکم» و بالطبع احکام جدید را می‌طلبد. فتاوای خلاف مشهور پاسخی به نیازها و موضوعات جدید است.

۲. حکومت دینی

یکی از عوامل و متغیرهای تأثیرگذار در اجتهاد نو و فتاوای خلاف مشهور، در دوره معاصر، تجربه جمهوری اسلامی در ایران است. تا قبل از این دوره، احکام فقهی مربوط به دستگاه قضا بیشتر زینت‌بخش مجالس درس فقها و کتاب‌های فقهی بود. با تشکیل جمهوری اسلامی قوه قضاییه مسؤول اجرای احکام قضایی شد. در این دوره بسیاری از فتاوای مسلم فقهی در بوته تجربه دچار تغییر شد. قانون مجازات اسلامی برگرفته از فتاوای فقهی گردید و مبنای صدور احکام در محاکم تبدیل شد. آن‌گاه که احکام مجازات اسلامی در محاکم مورد عمل واقع شد، کاستی‌ها و نواقص آن آشکار گردید.

شرط اجتهاد در قاضی از فتاوای اجماعی و مسلم فقها شیعه بود، آن‌گاه که دستگاه قضا در جمهوری اسلامی شکل گرفت، آشکار شد که پیچیده‌گی قضاوت در عصر جدید، به‌گونه‌ای است که ملکه اجتهاد پاسخ‌گوی نیاز محاکم قضایی نمی‌باشد.

هر یک از فقهای سه‌گانه معاصر، در موضوع دیه مبتنی بر مبانی خاص به خودشان می‌باشد.

۳. نظام‌های قضایی دیگر کشورها

در دوره جدید، بنا بر آرای «منتسکیو»، همه کشورها نظریه تفکیک قوا را پذیرفتند. دستگاه قضاییه، بنا بر اصل تفکیک قوا مستقل می‌باشد و آن قوه متولی مدیریت امر قضاست و بنا بر شرایط، سازمانی جدید یافته است. آیین دادرسی‌ها

مبنای صدور احکام قرار گرفت. حضور نهادهای دیگر در صدور حکم، مورد توجه قرار گرفت. هیأت منصفه در محاکم رأی قاضی تأثیرگذار است. زنان به مسند قضاوت رسیدند و... این تحولات در دستگاه قضایی دیگر کشورها بر نظام قضایی ما تأثیرگذار شد. هر یک از این تحولات، موضوعی جدید برای اجتهاد فقها تبدیل گردید.

۴. سازمان‌ها و معاهده‌های بین‌المللی

حکومت‌ها و جوامع در عصر جدید مستقل و منقطع نیستند و بلکه عضوی از جامعه جهانی به حساب می‌آیند. آنچه کشورهای جهان را به‌هم پیوند می‌دهد، عضویت در سازمان‌ها و معاهده‌های بین المللی است.

با عضویت در سازمان‌ها و پذیرش معاهده‌های بین‌المللی، تعهداتی برای اعضا به‌وجود می‌آورد. اعلامیه جهانی حقوق بشر به‌عنوان یک سند مورد پذیرش همه کشورها و ملت‌ها، نگاه و ایده نوعی را در زمینه‌های مختلف پدید آورد که در زمینه اجتماعی، سیاسی و قانون‌گذاری، تأثیرگذار می‌باشد. اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ میلادی در مجمع عمومی سازمان ملل متحد است.

اعلامیه مذکور شامل سی ماده است که به تشریح دیدگاه سازمان ملل متحد در مورد حقوق بشر می‌پردازد. مفاد این اعلامیه، حقوق بنیادی مدنی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی‌ای را که تمامی ابنای بشر در هر کشوری باید از آن برخوردار باشند را مشخص کرده است. لایحه جهانی حقوق بشر از اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و دو پروتکل انتخابی آن تشکیل شده است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد تأیید عقلاست و گرچه برخی از بندهای آن قابل نقد و مناقشه می‌باشد. همان‌گونه که در نظام قانون‌گذاری این اعلامیه و ملحقات آن مورد توجه می‌باشد، دسته‌ای از اندیشمندان و فقها در اجتهادات خود به این سند توجه دارند.

تحلیل مبانی

هر یک از فقهای ذیل بر اساس مبانی نظری خود به اجتهادی نو و فتاوای خلاف مشهور رسیده‌اند.

۱. حقوق شهروندی

ورود آیت‌الله منتظری، به موضوع دیه، مبتنی بر مبانی مشهور فقها می‌باشد، ولی فتاوای خلاف مشهور ایشان در برخی از فروعات بحث دیه می‌باشد.

بنا بر نظر مشهور فقها، دیه مرد اهل ذمه هشتصد درهم است. در صورتی یکی از مردان اهل ذمه که در نظام اسلامی زندگی می‌کند، به قتل برسد، دیه وی با مرد مسلمان برابر است. مقدار زاید بر هشصد درهم، از بودجه نظام اسلامی پرداخت می‌گردد؛ زیرا او معاهد و در امان نظام اسلامی قرار دارد و شهروندی از شهروندان می‌باشد.

در مسأله بعد، بنا بر همان مبانی، اگر قاتل از اهل ذمه باشد، در صورتی که خودش توانایی پرداخت داشته باشد، باید دیه قتل خطایی را بپردازد و اگر توانایی پرداخت نداشته باشد، دیه او از بیت المال پرداخت می‌شود.

مبانی این فتاوای، نگاه شهروندی به اهل ذمه می‌باشد، آن‌ها هم‌چون دیگر مسلمانان دارای حقوقی هستند و حکومت در برابر آن‌ها متعهد و مسؤول می‌باشد.

۲. کرامت انسان

مبنای فتوای آیت‌الله صانعی در موضوع دیه، با مبانی مشهور متفاوت است؛ زیرا معظم له «کرامت انسان بماهو انسان را مبنای فتاوای خود در دیه قرار داده و بدین خاطر تفاوتی بین دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان قائل نیست و بلکه آن را مساوی می‌داند.

مشهور فقها برای کفار، دیه‌ای قائل نمی‌باشند. ایشان بنا بر اصل کرامت انسان،فتوا به دیه داشتن آن‌ها داده است. در موضوع ولد زنا، مشهور فقها قائل به

تفصیل هستند، ولی آیت‌الله صانعی تفاوتی در دیه فرزند منسوب به ولد زنا، با سایر فرزندان نمی‌بینید.

۳. قرآن محور

مبنای فتاوای آیت‌الله موسوی غروی، در مباحث فقهی پیراستن اسلام از اتهام خلاف عقل و عوام‌زدگی و مطابق با آیات قرآن است. این ویژگی در دیگر آثار آن مرحوم مشهود است. ایشان در بیان تساوی دیه زن و مرد، به آیات قرآن استناد کرده است و در قرآن تفاوتی در دیه نفس و اعضا در زن و مرد، حتی جنین بیان نشده است. توجه خاص به آیات قرآن مبنای فتاوای آن مرحوم بود.

نتیجه گیری

از آنچه نویسنده در متن مقاله آورده نتیجه می‌گیریم که فتاوای غیرمشهور و نواندیشانه در تمامی ابواب فقه وجود دارد، و مختص به دوره معاصر نیست. دیه از احکام متغیر شریعت می‌باشد و مربوط به دستگاه قضاست و نیز از موضوعات مبتلابه جامعه می‌باشد. دسته‌ای از فقهای روشن بین و آگاه به زمان و مصالح مسلمین، براساس منابع و مآخذ به اجتهادی نو در موضوع دیه رسیده‌اند. این مجتهدین در مقام استنباط به نتایجی برخلاف فتاوای مشهور رسیده‌اند.

عوامل مختلفی در استنباطات این فقها تاثیرگذار بوده است که برخی از آنها را بدین شرح می‌توان بر شمرد: توجه به کتاب سنت و عنایت به تعارض روایات در موضوع، عرضه روایات به کلیت قرآن، توجه به زمان و مکان، عرف، شخصیت و مکتب فقیه که در استنباط فقیه دخیل است.

و می‌توان نتیجه گرفت: فتاوای فقهاء عین شریعت نیست و بلکه استنباط فقیه از منبع دینی است و چه بسا فقیه دیگر استنباط دیگر از همان منابع داشته باشد فتوای فقیه فهم فقیه است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج ۵، دارالفکر للطباعه والنشر و التوزیع، بیروت،۱۴۱۲ ق.

۳. خمینی، سید روح الله، **صحیفه امام**، ج ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشرآثار امام خمینی، ۱۳۷۹.

۴. بجنوردی، سید محمد، **مجموعه مقالات فقهی، حقوقی، فلسفی و اجتماعی**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، تهران، ۱۳۸۰.

۵. تبریزی، شیخ جواد، **تنقیح مبانی الاحکام ـ الدیات**، قم: دار الصدیقة الشهیدة.

۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)**، ج ۲، ۵، دارالعلم الملایین، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

۷. حُرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج ۱۹، ۲۹، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، ۱۳۹۸ ق.

۸. شربینی، الخطیب، **مغنی المحتاج الی شرح الفاظ المنهاج**، ج ۴، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ۱۴۲۳ ق.

۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد عاملی، **مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۱۵، المعارف الاسلامیة، قم، ۱۴۲۶ ق.

۱۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، **عیون الاخبار الرضا**، مسجد جمکران.

۱۱. صانعی، یوسف، **التعلیقة علی تحریرالوسیلة**، ج ۲، موسسه تنظم و نشرآثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۹.

۱۲. صانعی، یوسف، **حقوق زنان و کودکان**، موسسه فرهنگی فقه ا لثقلین، قم، ۱۳۹۳.

۱۳. صانعی، یوسف، **فقه و زندگی ۳، برابری دیه**، موسسه فرهنگی فقه الثقلین، قم، ۱۳۸۴.

۱۴. صانعی، یوسف، **مجمع المسائل استفتائات**، ج ۳، ص ۱۳۸۸، انتشارات میثم تمار، قم، ۱۳۸۸.

۱۵. صدر، محمدباقر، **اقتصادنا**، دار صدر، قم، ۱۳۷۹.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، **تفسیر المیزان**، منشورات جماعة المدرسین فی حوزه العلمیه، قم، بی تا.

۱۷. طباطبایی، سید محمد، **بررسی‌های اسلامی**، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.

۱۸. علامه حلی، جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر حلی اسدی، **مختلف الشیعة فی احکام الشریعة**، النشر الاسلامی.

۱۹. ابی عقیل، حسن بن علی بن ابی عقیل، **حیاه ابن ابن ابی عقیل و فقهه**، مرکز معجم فقهی، قم، ۱۴۱۳ق.

۲۰. عمانی، ابن ابی عقیل، **فقه ابن عقیل**، دارالعلم.

۲۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، **مفاتیح الشرائع**، ج ۲، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، قم، ۱۳۸۲.

۲۲. فیض، علیرضا، **ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا (فقه پویا در مکتب سه فقیه)**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.

۲۳. مجلسی، علامه، **بحار الأنوار الجامعة لدُرر اخبار الائمة الاطهار**، ج ۷۸، مؤسسه الطبع و النشر، بیروت، ۱۳۹۸ ق.

۲۴. مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم، **جزوه فتاوای شاذ**، ۱۳۸۴.

۲۵. مروارید، اصغر، **سلسلة الینابیع الفقهیه**، ج ۲۴، الدار الاسلامیة الطبعة، بیروت، ۱۴۱۳ ق.

۲۶. مطهری، مرتضی، **ختم نبوت**، تهران: انتشارات صدرا، قم، ۱۳۵۴.

۲۷. مطهری، **مجموعه آثار**، ج ۲۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۷.

۲۸. مغنیه، شیخ محمد جواد، **فقه الإمام الصادق**علیه‌السلام، ج ۶، مؤسسة انصاریان، قم، ۱۴۲۱ ق.

۲۹. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان الی احکام الایمان**، ج ۱۴، دفتر انتشارات اسلامی قم، ۱۴۱۶ ق.

۳۰. منتظری، حسینعلی، **رساله استفتائات**، نشر سرایی ـ ج ۲، ۱۳۸۳.

۳۱. منتظری، حسینعلی، **رساله توضیح المسائل**، چاپ بیستم و دوم، نشر سرایی، تهران، ۱۳۸۶.

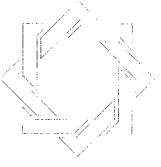
۳۲. منتظری، حسینعلی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، ج ۸، نشر سرایی، ۱۳۸۶.

۳۳. مهریزی، مهدی، **فقه پژوهی**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ویرایش دوم، ۱۳۷۹.

۳۴. موسوی غروی، سید محمدجواد، **شرح رساله**، نشر نگار، تهران، ۱۳۸۲.

۳۵. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۴۳، ۴۶، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

۳۶. مهریزی، مهدی، **فقه پژوهشی**، سازمان انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.



بخش سوم مصاحبه‌ها

تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و حرم[1]

- **فقه پژوهی: نکته‌ای که به عنوان مقدّمه به ذهن من می‌رسد، این است که قانون مجازات اسلامی، قوانینی است که از سابق، شاید از زمان پهلوی به صورت مدّون درآمده است و اساس این قوانین هم بنا بر آن‌چه که گفته می‌شود، از اساس قوانین کشور فرانسه گرفته شده است. می‌خواهیم بدانیم در دوره‌های مختلف - از آن زمان تا به حال- ما تغییر اساسی و تحوّلی در این قوانین داشته‌ایم که این قوانین هم کارشناسی بشود و اساساً به فقه امامیه برگردد و مبنای فقه امامیه در آن لحاظ بشود؟ شاید در مورد بعضی از این‌ها این کار انجام شده باشد. اساساً بر روح قانون مجازات اسلامی در کشور جمهوری اسلامی ایران، یک فقهی شیعی بر آن سایه افکنده است یا خیر؟**

پاسخ: قوانینی که در دادگستری از زمان شاه به آن عمل می‌کنند، دو بخش شده است: به یک بخش آن قانون مدنی گفته می‌شود و بخش دیگر آن هم که

---

۱. مصاحبه با آیت‌الله سیدحسین موسوی تبریزی.

قانون مجازات‌ها است، قانون کیفری گفته می‌شود. تقریباً اساس این‌ها از وقتی که دادگستری‌ها در اوایل زمان رضا شاه، تشکیل شده است، در مجلس شورای ملی آن زمان تصویب شد. البته هیأتی هم از فقها برای نظارت در آن زمان وجود داشته و رئیس کمیسیون قضایی آن هم «مرحوم مدرّس» بوده است.

انصافاً قانون مدنی، خیلی قانون کامل و جامع و خوبی است. در آن زمان، از میان قوانینی که در این رابطه نوشته شده بود، قانون فرانسه اهمیت بیش‌تری داشت و خیلی مورد توجه بود و به قوانین کشورهای دیگر هم؛ مثل انگلستان هم توجه شده است و با عنایت به این قوانین، این قانون نوشته شده است. وکلای دادگستری، بزرگان قضایی و حقوقی آن زمان و بعد در مجلس هم در آن کمیسیون قضایی ـ که رئیس آن مرحوم مدرس بود ـ همه این قوانین را دقیقاً بررسی کردند؛ البته من نمی‌دانم اصل پیشنهاد، چقدر تغییر کرده یا اصلاً نکرده است یا کم تغییر کرده است. مسلّماً یک مقدار تغییر کرده است.

در مجازات‌ها تا حدود زیادی بر همین مسائل احکام شرعی فقهی ما تطبیق داده شده است و بعد از آن که مرحوم مدرّس هم در کمیسیون امضا کرده است، این را در صحن مجلس مطرح کردند و در مجلس تصویب شد و سال‌ها به همان عمل می‌شد. بعد از پیروزی انقلاب، در سال‌های اول که شورای عالی قضایی تشکیل شد و «مرحوم آیت‌الله بهشتی» رئیس دیوان عالی کشور و رئیس شورا بود، شورای عالی قضایی پنج نفر بودند. دادستان کلّ کشور «آقای اردبیلی بود». دو نفر از طرف امام تعیین و نصب می‌شدند یعنی از طرف رهبری که آن زمان حضرت امام بودند و سه نفر هم از قضاتی که در جامعه معروف و مورد تأیید امام بودند، از بین کاندیداها انتخاب می‌شدند؛ همه این‌ها مجموعاً شورای عالی قضایی را تشکیل می‌دادند و شورای عالی قضایی از میان خود، هر سال یک نفر را به عنوان رئیس انتخاب می‌کردند که برای سال‌های بعد هم قابل تجدید بود. تا زمانی که آیت‌الله بهشتی﵀ زنده بود ـ که دو بار بیش‌تر انتخاب نشد ـ خود ایشان رئیس شورای عالی قضایی و رئیس دیوان عالی کشور بود.

در زمان ایشان هنوز مجلس شورای اسلامی خوب جا نیفتاده بود؛ چون خرداد

سال ۵۹ مجلس شروع به کار کرد، جریان بنی صدر و تأیید وزرا و تأیید صلاحیت‌ها هم طول کشید که در نهایت آن کسی را که آقای بهشتی اقدام کرده بود، به مجلس راه پیدا نکرد. مرحوم آقای بهشتی افرادی را که متخصص در مسائل حقوقی، قضایی و حقوق‌دان بودند؛ اعم از اساتید دانشگاه و یا روحانیون؛ مثلاً از روحانیون مدتی از آیت‌الله سیّد علی آقا محقق و مدت زیادتری از آقا سید مصطفی محقق استفاده کردند و مسؤولیت آن‌ها این بود که این قانون مدنی و قانون مجازات اسلامی ـ آن زمان اسم آن اسلامی نبود، بلکه قانون کیفری می‌گفتند ـ قانون کیفری و مدنی را هر دو مطالعه بکنند. هر جا را خلاف شرع دیدند، هر چه اکثریت آن‌ها رأی دادند، آن را به شورای نگهبان بفرستند و شورای نگهبان طبق قانون اساسی، هر جا که خلاف شرع باشد، می‌تواند حذف بکند. البته قوانین خیلی خوب نوشته شده بود؛ مثلاً معانی ودیعه، عاریه، رهن، جعاله، مضاربه عین فقه ما است.

اولین اصلاح آن زمانی بود که قانون، خلاف شرع و شرایط شرعی نباشد؛ مثلاً قانونی از طرف مجلس تصویب بشود و یک کسی بگوید این قانون خلاف شرع است. آن‌ها مطالعه می‌کردند، اگر واقعاً خلاف شرع دیدند، می‌توانند به شورای نگهبان اعلام کنند و اگر شورای نگهبان نظر مثبت داشت اعلام می‌کردند که دیگر این قانون عمل نشود و همین کار را کردند.

بعد از مدتی جنگ شروع شد و بعد هم مشکلات به وجود آمد، آیت‌الله بهشتی شهید شد و تا مدتی به همین قانون عمل می‌شد، اما ضعف‌هایی هم داشت؛ به خصوص قانون مجازات‌ها، ضعف‌هایی داشت و بعد دوباره شورای عالی قضایی که مرحوم آیت‌الله اردبیلی رئیس آن بود، تشخیص داد قانون مجازات‌های اسلامی را ـ نه همه قانون مدنی را ـ بررسی کنند. این‌ها هم براساس نگاه فقهی بررسی کردند و گاهی هم عنصر زمان و مکان را در نظر گرفتند، بررسی کردند و به مجلس دادند. در کمیسیون قضایی مجلس ـ که خود من هم در مجلس بودم و دوره سوم بود و هنوز امام زنده بود ـ این قانون را بررسی کردند، شورای نگهبان یک مقدار ایراداتی در آن وارد کرد، کمیسیون هم قبول نمی‌کرد. قوه قضاییه

قبول نداشت و مجلسی‌ها هم قبول نداشتند و یک اختلافاتی پیش آمد، مثل خیلی اختلافاتی که بین مجلس و شورای نگهبان پیش می‌آمد؛ امام﵀ قانون مجازات اسلامی را به نظر «مرحوم آیت‌الله العظمی منتظری» واگذار کرد. آن‌جا یکی از چیزهایی که امام به آیت‌الله منتظری ارجاع داد، همین بود و آیت‌الله منتظری هم آن جاهای اختلافی قانون تعزیرات اسلامی و قانون مجازات اسلامی، که حدود و تعزیرات را شامل می‌شود که تعزیرات آن بسیار مفصل‌تر است، بررسی کردند و تصویب شد و تا دو - سه سال پیش تغییری در این قانون به‌وجود نیامد و به همین قانون عمل می‌کردند.

تا چندی پیش که رئیس و مسؤولان قوه قضاییه، مشکلات را بررسی کردند و دوباره در قانون مجازات‌ها بازنگری کردند و قانون مجازات اسلامی را موقتاً تصویب کردند. یعنی دائمی نشد، مدام هر سال وقت می‌دادند و دوباره یک سال دیگر، دو سال دیگر، تا این‌که بررسی کردند و فکر می‌کنم دو سال قبل بود که دوباره بررسی کردند و کامل آن را در مجلس تصویب کردند. این چیزی که اخیراً تصویب شده است، کامل‌تر همان قانون قبلی است و در مجلس هم تصویب شده است.

می‌شود گفت آن چیزی که بیش‌تر توجه شده است، در رابطه با مسائل حدود و دیات و... همان چیزی است که ناظر به فقه ما؛ البته فقه مشهور و قول مشهور است. مگر در جاهایی که قوه قضاییه واقعاً در تنگنا قرار می‌گرفته است، مشکلاتی داشته است؛ مثلاً در رابطه با تعزیرات و دیات و یا تعیین مقدار دیات که چطور قیمت آن مشخص باشد، در تنگنا بودند و این را در مجلس بررسی کردند. برنامه نسبتاً جامعی است، ولی برنامه‌ای است که در چهارچوب همان فقه معروف و مشهور ما است؛ چون شورای نگهبان باز هم مدام اشکال می‌گرفت، غیر از فتوای مشهور را قبول نمی‌کرد و ممکن است که الآن هم خیلی معضلات داشته باشد که می‌شود در جامعه ما با توجه به نیازها و مصالح بررسی بکنند و نظر دیگری از داخل آن بیرون بیاید.

می‌خواهم عرض بکنم که قانون بشری است؛ اگر چه دو بار به این نحو اصلاح

شده است، ولی باز هم قابلیت اصلاح دارد. مثلاً در رابطه با دیه اهل ذمه در ایران یک وقت خیلی بحث بود. زمان آقای خاتمی هم بود، کمیسیون هم بررسی می‌کرد، به من هم نامه نوشتند، من هم جواب دادم. من معتقد هستم کسانی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند، شناسنامه دارند، مالیات می‌دهند، خون این‌ها با خون مسلمان یکی است، ارزش خون آن‌ها هم یکی است و اگر مسلمان یک غیر مسلمانی را غیر عمد بکشد، دیه او هم همان دیه مسلمانی است که در این کشور زندگی می‌کند. مثلاً یک سوم و یا کم‌تر نیست. البته خیلی هم در این‌جا اختلاف وجود دارد. از یک دهم است تا یک سوم. من معتقد هستم، چون در کشور اسلامی زندگی می‌کند، حکومت اسلامی خون او را به ذمه گرفته است. اصلاً معنای ذمه این است. معنای ذمه این است که او در ذمه نظام اسلامی است، عین مسلمان حقّ دارد، عین مسلمان می‌تواند زندگی کند. خون او هم مثل مسلمان ارزش دارد. ما این را گفتیم و در کمیسیون هم تصویب شد. البته بعداً نظر مقام معظم رهبری را هم گرفتند، نظر ایشان هم این بود، ولو از باب حکم حکومتی و این انجام شده است. دیه را بین مسلمان و اهل ذمه یک‌سان قرار دادند.

در رابطه با مسائل دیگر هم گاهی نیز پیش آمده است؛ مثلاً در رابطه با ارث زن از شوهر، بنا بر نظر مشهور، زن فقط از اعیان ارث می‌برد، نه از عرصه. این فتوا از نظر فقهی مورد بحث است. خود من معتقد هستم که زن‌هم از اعیان و عرصه ارث می‌برد. روایات ما مختلف است و صرفاً به خاطر این‌که بعضی از سنّی‌ها مثل ما حرف زدند، آن روایات صحیحه‌ای را که زن‌ها از اعیان و عرصه با هم ارث می‌برند، را به تقیّه حمل کردند؛ «مرحوم آیت‌الله خویی» هم کلی در صحت و دلالت آن روایات صحبت کرده است، اما در نهایت گفته است چون موافق رأی اهل سنّت است، حمل بر تقیّه می‌شود.

من معتقد هستم که قوه قضاییه می‌تواند در خیلی از این مسائل با توجه به این که مشکلاتی برای جامعه پیش می‌آید، ورود کند و در آن‌ها تغییر ایجاد کند. عقیده من این بود و بعد از انقلاب هم خیلی وقت‌ها این مسأله را گفتم و نوشتم.

در فقه ما نکاتی وجود دارد که باید بررسی و گفته بشود. همان شرایط عنصر زمان و مکان هم در این‌جا پیش می‌آید.

- **فقه پژوهی: شما دیه را چگونه تحلیل می‌کنید؟ به عنوان یک خسارت است یا به اصطلاح مجازات است؟**

پاسخ: همان‌طور که از لغت و از کتاب‌های مختلف بر می‌آید، دیه یک نوع جبران ضرری است که به خانواده آن کسی که فوت شده یا فردی که قطع عضو شده پرداخت می‌شود؛ یعنی جبران ضرری است که به خانواده وارد شده است. دیه علاوه بر جبران خسارت، جهت جلوگیری از درگیری‌های کثیر قبیله‌ای و کشتارهای زیادی که قبل از اسلام رایج بود، وضع شده است. قبل از اسلام، وقتی که کسی کشته می‌شد ـ ولو خطائاً (غیر عمد) ـ قاتل را می‌کشتند یا یک نزاعی راه می‌انداختند و چند نفری را از خانواده قاتل می‌کشتند. در زمان جاهلیت این اوضاع حاکم بود. در عهد جاهلیت، اعراب غالباً در زمان وقوع قتل، به موجب قوانین قصاص، اقدام به قصاص می‌کردند. عمد و غیر عمد مطرح نبود. امّا گاه و مخصوصاً در مواردی که از قصاص ناامید می‌شدند، ظاهراً به دیه قناعت می‌کردند. البته حدود میزان دیه هم برحسب اوضاع و احوال و بر حسب فقر و ضعف و قدرت قبایل متفاوت بوده است.

زمانی و مکانی عمل می‌کردند. «دهخدا» نقل می‌کند، دیه از ماده «وَدیه» است. اصل ماده را معنا کرده است. بعد می‌نویسد از ده شتر تا یک صد شتر بوده است. قبایل پولدار و غیر پولدار فرق می‌کردند. گاهی هم بیش‌تر بود، از یک صد شتر هم بیش‌تر بود و در اسلام نیز احکام آن را در فقه گفتند و مقدار آن یک صد شتر و هزار گوسفند و هزار دینار و ده هزار درهم شد. این‌که اول باید شتر بدهند، در زمان پیامبر این را گفتند؛ چرا که در آن زمان قبیله‌ها نوعاً شتر داشتند. ولی در زمان عمر دیگر افراد صحرانشین و زارعین، بیشتر شهرنشین شده بودند، درهم و دینار بیشتر در اختیار آن‌ها بوده است که عمر گفت برای شهریان، شهرنشین‌ها - این را دهخدا نقل می‌کند- هزار دینار و شتر و گوسفند را از بدویان قبول

می‌کرد، فقط صحرانشینان را می‌گفتند شتر بیاورند. در قوانین ابتدایی غیر عرب، در کشورهای غیر اسلامی که تشکیل شده بود، خیلی قبل از آن هم قوانینی برای دیه و خسارات جانی داشتند. در قرون وسطی هم می‌نویسند: دیه در کمپوزیسیون غرامتی بوده است که تبهکار یا خانواده او برای جلوگیری از قصاص به مجنی علیه یا خانواده او می‌پرداخته‌اند؛ یعنی اگر دیه نمی‌دادند، قاتل باید کشته می‌شد.

میزان دیه در اوایل بر طبق توافق طرفین معین می‌شد، ولی بعدها قوانینی برای این منظور در کار آمد و این امر از نظر تاریخی مبین تحول از مرحله انتقام‌کشی و قصاص شخصی به مرحله دیگری است که در آن عفو باشد. یعنی یا قصاص بشود یا دیه گرفته بشود و یا عفو بشود. اگر فردی در تجاوز به حقوق افراد و خانواده آنان، مستحق مجازات شناخته شد، مجازات وی از دست افراد و خانواده‌ها خارج شد و برای حفظ نظم جامعه ـ در دست حکومت قرار گرفت؛ یعنی حتی مستقیم نمی‌رفتند دیه را از طرف بگیرند، بلکه شکایت می‌کردند. الآن هم همین‌طور است. شکایت می‌کنند، دادگاه است که معین می‌کند عمدی یا غیر عمدی بوده است. یا در روابط با اعضا معین می‌کنند چقدر ضرر زده است و دیه او چقدر می‌شود. از دست خانواده‌ها و اشخاص خارج شده و برای حفظ نظم جامعه در دست دولت قرار گرفته است.

یکی دیگر از اقسام دیه هم به نام ورگلید (Vergild) بود. ورگلید؛ یعنی بهای انسان و آن مبلغی بوده است که قاتل به خانواده مقتول می‌پرداخته است و اگر مقتول از اتباع فرمانروایان یا از رعایای خاندان ارباب و فئودال، بوده است ورگلید بر فرمانروا یا ارباب نیز پرداخت می‌شد. یعنی یک حق شخصی به خانواده می‌دادند، یک حق حکومتی هم پرداخت می‌شد.

به نوعی جریمه پرداخت می‌کردند. ورگلید (Vergild) در همه فرهنگ‌ها از جمله ژرمن‌ها، و در دوره آنگلوساکسون‌ها در انگلستان وجود داشته و در بسیاری از ممالک دیگر نیز رایج بوده است. این مطلب در دائرةالمعارف فارسی آمده است و بحث آن هم مفصل است.

- **فقه پژوهی: آیا ماهیت دیه خسارت است یا کیفر؟**

پاسخ: در «اقرب الموارد» می‌گوید: «**الدّیة مَصدرٌ حَقُّ القتیل هو مال یعطی ولی القتیل بَدلَ النّفس**». در واقع این عوض نفس است، جبران نفس است. «**تسمیة بالمصدر و قد تطلق علی بدل ما دون النفس من الأطراف**»، به کم‌تر از نصب هم دیه می‌گوید. «**و هو الارش**»، ارش هم می‌گویند، دیه هم می‌گویند. «**و اصلها ودیة و التّاء**» تای دیه «**عوض الواو**» عوض واو اوّل است که وصل می‌شد. «**و قد تسمّی عقلاً**» به دیه عقل هم می‌گویند، به خاطر این‌که عقل، انسان را از کارهای زشت و خلاف نگه می‌دارد و حفظ می‌کند. تعبیر بد از عقل؛ یعنی افسار و تعبیر خوب آن؛ یعنی نگه‌دارنده. دیه هم یک چیز نگه‌دارنده است که انسان را از کشتار مجدد نگه می‌دارد.

- **فقه پژوهی: یعنی یک حالت بازدارندگی دارد.**

پاسخ: بله؛ چون «لمنعها من التجری علی الدماء»، در واقع دیه به دو صورت بازدارنده می‌شود: یک بازدارندگی قبل از عمل است؛ زیرا مقدار دیه برای خانواده‌های متوسط خیلی زیاد است و از ترس الزام پرداخت دیه احتیاط می‌کنند و دیگر این که بازدارندگی بعد از عمل در رابطه با صاحب خون است که وقتی دیه بگیرند، دعوا تمام می‌شود و ادامه پیدا نمی‌کند.

- **فقه پژوهی: یعنی هر دو جهت در بحث دیه ملحوظ است؟**

پاسخ: بله، هم خسارت است و هم کیفر است.

- **فقه پژوهی: با وجود یکی، دیگری معنا دارد؟ یعنی اگر بگوییم دیه کیفر است، کیفر و جریمه‌ای است که جانی می‌پردازد، دیگر بحث جبران خسارت نیست و نمی‌توان بین این‌ها جمع کرد.**

پاسخ: دیه می‌تواند جریمه باشد و در عین حال، جبران هم باشد. مثلاً خانواده‌ای بود که فقط یک پسر داشت، این پسر کار می‌کرد و خرج آن دو را

می‌داد، الآن او رفته و یک مادر یا پدر پیری تنها مانده است. باید یک پولی در دست داشته باشد که زندگی کند.

- **فقه پژوهی: این جبران می‌شود، اما کیفر نمی‌شود. جانی با سلامتی کامل دارد زندگی می‌کند و هیچ مشکلی هم ندارد.**

پاسخ: برای او هم یک نوع کیفر است. ممکن است از صدها نفر یکی باشد که این‌قدر پولدار باشد که به راحتی دیه را بپردازد، ولی برای غالب مردم این گونه نیست. احکام براساس غالب و اکثریت مردم وضع می‌شود. هیچ قانونی، حتی در قوانین اسلامیِ قرآنی و صراحت قرآنی وجود ندارد که این قانون برای همه به‌طور صد درصد مفید باشد؛ در قانون، منافع اکثریت را می‌بینند. قانون عقلایی همین است، منافع اکثریت را می‌بینند، قانون اسلام هم همین است. همین مبلغ فعلی دیه کامل انسان، لااقل برای ۷۰ درصد مردم زیاد است. همین ماه رمضان بود که می‌گفتند بیش از ۳۰ هزار نفر به خاطر همین دیه خطایی در زندان هستند. برای همین ایران این مبلغ خیلی زیاد است، مگر چند درصد مردم ایران می‌توانند به راحتی این مبالغ را بپردازند؟

- **فقه پژوهی: الآن با توجه به فرمایشات حضرتعالی، باید وضع دیه بالاصالة برای جبران خسارت باشد و بالتبع برای کیفر؟**

پاسخ: جلوگیری از کیفر هم هست. جبران خسارت و جلوگیری از تکرار، این خود کیفر است. بالأخره یک نوع مجازات است. فرد وقتی می‌بیند که باید از بسیاری از مزایای زندگی دست بکشد و قناعت کند تا دیه بپردازد یا مثلاً فرزند او را به زندان می‌برند، این‌ها خود از تکرار حوادث جلوگیری می‌کند. اگر دیه بتواند جلوی آن‌ها را هم بگیرد، بازدارنده است.

- **فقه پژوهی: در رابطه با دیه یک آیه بیشتر وجود ندارد و آن هم قسمتی از یک آیه است.**

پاسخ: بله، اگر فردی غیر عمدی کسی را بکشد، نباید قصاص بشود، بلکه باید

دیه بدهد و باید دیه را به اهل مقتول بدهند. حال اگر کافر باشد، ولی اهلش ذمی باشند، دیه را به آن‌ها می‌دهند؛ اما اگر همیشه در حال حرب با مسلمانان بود، خود او و آن قوم و قبیله او در حال حرب هستند، آن‌جا دیه نمی‌پردازند، فقط کفاره آن این است که دو ماه روزه بگیرند و اگر عبد هم داشته باشند، در راه خدا آزاد بکنند. در رابطه با اصل دیه یک آیه وجود دارد و روایات هم در رابطه با کیفیت تقسیم آن نیز وارد شده است. حتی آیه‌ای در رابطه با دیه اعضا نداریم. اما آیه دیه در سوره نساء، آیه ۹۲ آمده است: ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾؛ اگر مؤمن را خطائاً (غیر عمدی) بکشد، یک نفر را باید در راه خدا آزاد بکند. ﴿وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾، مقدار آن را نگفته است. دیه‌ای که باید به اهلش داده بشود. آن مابقی را اگر اهل آن مسلمان نباشند، بلکه کافر ذمی باشند، باز هم باید دیه آن را بپردازیم. اگر ذمی نباشد و حربی باشد، نباید دیه بپردازیم. در این صورت، ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ و اطعام ستّین مسکین و امثال این‌ها. اما روایات در مورد قتل خطایی و در دون نفس بسیار زیاد وارد شده است که در جلد ۲۹ وسائل الشیعة، کتاب الدیات این اخبار آمده است.

- **فقه پژوهی: در مورد تغلیظ دیه چه چیزی می‌توان گفت؟**

پاسخ: در رابطه با مسأله تغلیظ، آیه‌ای وجود ندارد، اما روایت داریم. در ماه‌های حرام جنگ را ممنوع کردند. اگر کسی در ماه حرام جنگ را شروع کرد، اجازه داده‌اند علیه متجاوز جنگ کنیم: ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾ (بقره، (۲): ۱۹۴). همه این‌ها وجود دارد، ولی در رابطه با این که کسی در ماه حرام کسی را کشت، دیه او چقدر است، تغلیظ دیه دارد یا ندارد، در قرآن هیچ کدام از این‌ها نیآمده است. البته در مورد مقدار دیه هم هیچ آیه‌ای وجود ندارد، حتی در رابطه با ماه‌های غیر حرام. ﴿وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ﴾، را دارد.

شرع مقدس اسلام مقدار دیه را بیان کرده است. حضرت پیامبر بیان و اعلام کرده است و تاریخی هم دارد که مربوط به زمان عبدالمطلب است. در قریش همان صد تا شتر بود، بعد گوسفند و شتر اضافه شده است. ائمّه هم قبول کردند،

درهم و دینار هم که در بازار بود، چون طلا و نقره بود، بر همان اساس بررسی شده است.

- **فقه پژوهی: مبنا و فلسفه این ماه حرام چه می‌تواند باشد؟ اصلاً هیچ تلازمی نیست به این که حتماً بگوییم فلسفه تغلیظ دیه در ماه حرام، حرمت جنگ و قتال بوده است.**

پاسخ: آنچه من در تاریخ دیده‌ام این است که این مسأله اشهر الحُرم از زمان جاهلیت بوده است. در زندگی قبایلی و طایفه‌ای، جنگ و درگیری خیلی زیاد بوده است و واقعاً مردم به کارهایی مثل عروسی و کارهای خیر و خوب نمی‌توانستند برسند، یک قراردادی بین قبایل ـ لااقل در قبایل عرب بوده است، در غیر عرب را ما نشنیدیم و اصلاً ننوشته‌اند ـ به خصوص قریش و... بوده است که در این چند ماه جنگی نباشد؛ چون عبادت‌های آن‌ها هم در همین ماه‌های حرام بوده است. یا همین که در داخل بیت الله الحرام هم جنگ و خون‌ریزی نکنند، این هم در همان زمان بوده است. این قانون قبل از اسلام بوده است و لذا شارع مقدّس و اسلام هم آن را امضا کرد. در قرآن هم در رابطه با اشهر الحرم آمده که باید قتل و قتال را کنار بگذارند، مگر این‌که طرف مقابل تعدی بکند.

- **فقه پژوهی: یعنی این حکم تأسیسی نیست، امضایی است؟**

پاسخ: بله، این حکم امضایی است و احترام این چند ماه را نگه داشتند و به خاطر خود اعراب هم بوده است، نه این‌که فکر می‌کردند در ماه ذی الحجة روز غدیر هم می‌آید یا ماه محرم شهادت امام حسین می‌آید، نه این‌ها نیست. به چه دلیل این ماه‌ها را گفته‌اند و حکمت آن چه بوده است، شاید بعضی از کتاب‌ها نوشته باشند، ولی من ندیدم. مثلاً ماه رجب است، ولی ماه رمضان نیست. شوّال هم نیست، ذی القعدة و ذی‌الحجة و محرم، این سه ماه پشت سر هم هستند. شاید حکمتی داشته است که در میان آن‌ها بوده است که این قراردادها را انجام دادند که واقعاً هم احترام می‌گذاشتند، جنگ نمی‌کردند، از ورود بیت الله الحرام

جلوگیری نمی‌کردند. این موضوعات چیزهایی بوده است که از زمان قبل از پیغمبر در قریش و در میان کفار بت‌پرست هم وجود داشته و به آن عمل می‌کردند.

- **فقه پژوهی: می‌شود آن را به قراردادهای آتش‌بسی تشبیه کرد که در عصر حاضر منعقد می‌شود. آتش بس‌هایی که بین دول مختلف یا در یک کشور بین گروه‌های متخاصم ایجاد می‌شود، شاید روی همین مبنا چون در جاهلیت هم درگیری‌ها و قتل و غارت و خون‌ریزی زیاد بوده، خود اعراب به جایی رسیدند که نمی‌شود تمام ۱۲ ماه مدام خون‌ریزی و درگیری باشد و نتوانند زندگی داشته باشند.**

پاسخ: بله، این قرارداد به خاطر خود آن‌ها بود. در اول عرایضم عرض کردم، برای این‌که همیشه در جنگ نباشند و گاهی هم آرامش داشته باشند و به مسائل خودشان برسند، به این دلیل بوده است. اشهر الحرم؛ یعنی در این ماه‌ها قتال ممنوع بوده است، یک حریمی برای آن‌ها قائل شدند، قتل در این‌جا؛ یعنی حرم و این ماه‌ها ممنوع بوده است. در رابطه با فقه از اهل تسنن، از عمر و غیر عمر هم نقل شده است و در میان شیعه هم وجود دارد. عرض کردم غیر از آن آیه نداریم، آیه در رابطه با تغلیظ دیه نداریم، در رابطه با مقدار دیه اشهر الحرم نداریم، در رابطه با حَرَم نداریم. از روایات هم تا زمان امام صادق‌علیه‌السلام ما هیچ روایتی نداریم.

از امام صادق‌علیه‌السلام هم فقط پنج یا شش روایت وجود دارد، این پنج، شش تا روایت، دو تا از آن‌ها را کُلیب نامی ـ دو تا کُلیب داریم، هر دو هم ضعیف هستند ـ از امام صادق نقل کرده، سه یا چهار تا روایت از زراره است. جالب این است که این چهار تا روایت هم بنا بر اعتقاد من یک روایت است، گاهی یک کلمه آن، این طرف و آن طرف نقل شده است که کلی ماجرا را تغییر می‌دهد. دو تای آنها اصلاً بحث دیه نیست، فقط کفاره است. در دو، سه تای دیگر، دیه و کفاره است. از نظر فتوایی هم تا قبل از شیخ مفیدرحمه‌الله من از هیچ کسی ندیدم. «مرحوم مفید» در «مقنعه» می‌فرماید: «**و من قُتِل في الحَرم فديته دية كاملة و ثلث**»[1] فقط در مورد حَرم است؛ یعنی کعبه است. غیر از اشهر الحُرم است. این دو تا عنوان را همیشه دقت

۱. شیخ مفید، *المقنعه*، ص ۷۴۳.

بکنید، فتواها فرق می‌کند. اوّل حَرَم را فرموده است: «**و من قُتِل في الحرم فديته دية كاملة**»؛ یعنی تمام. «**و ثلث**»، این عنوان را دقت بکنید. «**لانتهاك حرمته**»، برای این‌که این‌جا حرمت حرم هتک شده است. این حرف شیخ مفید شاید بنا بر آیه شریفه ﴿**وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً**﴾ (آل عمران (۳): ۹۷) باشد. هر کسی داخل در آن‌جا شد، باید آمن باشد و اگر کسی به‌وسیله دیگری آمن نباشد آن وقت یک مجازات اضافه دارد. کسی که امنیت حرم را رعایت نکرده باشد، یک مجازات اضافه دارد که آن ثلث دیه بر او است. بعد مرحوم مفید می‌گوید: «**و كذلك المقتول في الأشهر الحُرم**»، ایشان بعد می‌گوید: هکذا مقتولین در اشهر الحُرم هم همین است. پس دو تا عنوان یکی فی الحَرَم، یکی اشهر الحُرم. این‌جا دو مطلب است. ایشان می‌گوید: «**و من قُتل في الحرم**»، «**قُتِلَ**» درست است؛ هم شامل قتل غیر عمدی می‌شود و هم شامل قتل عمدی می‌شود. اما «**لانتهاك حرمته في الحرم**»؛ چون هتک حرمت این شخص در حرم شده است. مثلاً در ازدحام بوده، یک کسی را هول دادند، در ازدحام به روی کسی افتاد و آن طرف کشته شد. قاتل که هتک حرمت او را نکرده، هتک حرمت حرم را نکرده. اگر فرمایش مفید درست باشد، فقط باید در قتل عمد باشد، قصد هم برای عمد وجود داشته باشد. چون قصد برای عمد در حرم است، هتک هم عمدی می‌شود و لذا اگر این را قبول داشته باشیم، شامل قتل غیر عمدی نمی‌شود. مرحوم «ابن ادریس» در سرائر گفته است: «**و من قَتل غيره في الحَرَم، أو أحد أشهر الحُرم و هي رجب و ذوالقعده و ذوالحجّة و محرم، أخذت منه الدية، صلحا على ما قدمناه**»[1] این‌جا قَتَل را به صیغه ماضی معلوم آورده است. ظهور قَتَل به صیغه معلوم در قتل عمد است. قرینه آن هم این است که «**و أخذت منه الدية، صلحا**»، در قتل عمدی است که عوض قصاص مصالحه می‌کنند و دیه می‌گیرند. «**كان عليه دية و ثلث**». باز می‌گوید: «**لانتهاكه حرمة الحَرَم، و أشهر الحُرم**»؛ برای این‌که هم حرمت حَرَم را از بین برده است و هم حرمت اشهر الحُرم را از بین برده است. پس این فرمایش مرحوم ابن ادریس خیلی صریح است در این‌که عمد باشد؛ چون در عمد عوض قصاص دیه می‌گیرند، وقتی قصاص شد، دیگر دیه

۱. ابن ادریس حلی، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۳، ص ۳۶۳.

اضافی نمی‌گیرند. اما مرحوم شیخ مفید﵀ از «انتهاک» حرمت حرم استفاده کرده که شامل غیر عمدی هم می‌شود. علمای اهل تسنن هم می‌گویند: «**تغلیظ الدیة فی القتل العمد**»، بعد آن‌جا می‌گوید: «**الدیة فی القتل العمد مغلّظةٌ**»؛ یعنی همان چیزی که مرحوم ابن ادریس فرمود که به جای قصاص، به دیه مغلّظه توافق بکنند. «**سواءٌ اوجب فی القصاص و سقط بالعفو**»، فرق نمی‌کند در عمد قصاص بوده و با عفو ساقط بشود. چون گاهی در عمد قصاص نیست. پدری پسر خود را بکشد، یک مسلمان، کافری را بکشد، به نظر اکثریت اهل تسنن می‌گویند، قصاص نیست و شیعه هم الآن دیگر غالباً می‌گویند قصاص نیست. یا مثلاً بچه نابالغ یک آدم بالغ را بکشد، این‌جا قصاص نیست. می‌گوید: «**تغلیظ الدیة**»، در قتل عمد است. «**سواءٌ أوجب القصاص و سقط بالعفو**» یا «**لم یَجب**»، اصلاً قصاص واجب نمی‌شود. «**قتل والد ولدهُ**»، اگر پدر فرزند خود را بکشد، هم قصاص نیست.

باز می‌گوید: «**و دیة القتل فی الخطا مخففّةٌ و لا تغلظ فی أیّ حالٍ**»؛ حنفیه و مالکیه در اینجا اختلاف دارند. حنفی و مالکی می‌گویند: هرگز دیه خطا مغلّظ نمی‌شود، «**خلافاً للشافعیّة و الحنابلة حیث قالوا بتغلیظها فی ثلاث حالات**»؛ به سه حالت تغلیظ می‌شود: ۱. «**اذا حدث القتل فی حرم مکّه تحقیقاً للعمد**». ۲ و ۳. «**إذا حدث فی اشهر الحُرم و إذا قتل القاتل ذا رحم مَحرم له**»؛ مثلاً برادر خود را بکشد، پدر خود را بکشد، مَحرم خود را بکشد. «**ففی هذه الحالات تجب دیة المغلّظه لما روی عن عمر قضی فیمن قَتَل فی الحَرم أو اشهر الحُرم أو مَحرماً: الدیة و ثلث الدیة**».

مرحوم «شیخ طوسی» در «نهایه» گفته است: «**تغلیظ الدیة لانتهاک الحرم أو الاشهر الحرم**»، باز انتهاک آورده است. گفتیم ظهور انتهاک در قصد و عمد است. ابن ادریس هم همین را گفته است. محقّق هم در شرایع گفته است: «**قتل في الشهر الحرام ألزم دیة و ثلثا**» (محقق حلی، ...، ج ۴، ص ۴، ص ۲۲۹).[۱] این‌جا به یک دیه و ثلث الزام می‌شود، «**من أیّ الأجناس**» دیه از هر چیز که انتخاب کنند، «**کان تغلیظاً**»، تغلیظ می‌شود. در جواهر گفته است: «**بلا خلاف أجده فیه، بل الإجماع بقسمیه علیه... و في محکي الخلاف نسبته إلی إجماع الفرقة و أخبارها**». بعد خود صاحب جواهر گفته

۱. محقق حلی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج ۴، ص۲۲۹.

است: «و إن كنا لم نعثر إلا على خبر كليب الأسدي [خود من غیر از خبر کلیب اسدی در رابطه با شهر حرام را ندیدم که الزام به دیه و ثلث آن باشد.] و هل يلزم مثل ذلك في حرم مكّة [مرحوم محقّق در شرایع گفته است:] و هل يلزم مثل ذلك في حرم مكة قال الشيخان نعم؛ [یعنی شیخ مفید و شیخ طوسی،] و نحن نطالب الشيخين بدليل ذلك، [از کجا گفته است؟ اشهر الحُرم از کجا است؟] و كذا النّافع، [نافع هم همین‌طور گفته است.] و تبعه على ذلك الفاضل في التحرير. [مرحوم علّامه هم در تحریر همین‌طور گفته است که دلیل آن کجا است] و أبو العباس و المقداد و الشهيدان و الكاشاني على ما حُكي عن بعضهم»[1]

- **فقه پژوهی: اگر بخواهید یک جمع‌بندی از کلمات فقها مخصوصاً فقهای قدیم داشته باشید، حاصل فرمایشات این آقایان چیست؟**

پاسخ: قبل از شیخ مفید﵀ هیچ فتوایی ندیدم. بعد از شیخ مفید تا زمان شیخ طوسی باز فتوایی نداریم، ولی شیخ طوسی ادّعای اجماع می‌کند، دیگران هم گفتند، این از کجا است، کجا نقل شده است؟ ابن ادریس هم آن‌طور گفته است. بالأخره هر دوی این بزرگواران گفته‌اند تغلیظ فقط در قتل عمد است و این تغلیظ برای هتک است و هتک هم بدون قصد نمی‌شود. اگر به قصد هتک حرمت حرم یا حرمت اشهر الحُرم باشد، در واقع یک تعزیری بوده است. اما غیر از این فتاوا چیز خاصی نداریم، آیه نداریم، اما پنج تا روایت داریم، از این پنج مورد، سه روایت ضعیف هستند، از دو تای دیگر یکی صراحتاً فقط در رابطه با حَرم است، یکی هم در رابطه با اشهر الحُرم است و خبر واحد است. این روایات در کتاب وسائل الشیعة، در باب ۳، از ابواب دیات، صفحه۲۰۳-۲۰۴ آمده است. می‌گوید: محمّد بن یعقوب ـ شیخ کلینی ـ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، معروف این است که ثقه است، عَنْ يُونُسَ، یونس بن عبد الرّحمن که ثقه است، عَنْ كُلَيْبٍ الْأَسَدِيِّ، کلیب اسدی مجهول نیست، اما توثیق هم نشده است، ولی گاهی او را مدح کرده‌اند. آدم بدی نبوده است، ولی توثیق هم نشده که بگویند: ثقةٌ؛ یعنی این

۱. نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۴۳، ص ۲۶.

روایت را نه می‌توانیم صحیحه بدانیم و نه موثّقه. نمی‌شود هم گفت ضعیف است؛ یعنی ممدوح است. ولی روایت معتبره اصطلاحاً نیست. **قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُقْتَلُ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ مَا دِيَتُهُ قَالَ: «دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ»**[1] این **«يُقْتَلُ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ»** انصافاً مثل عبارت شیخ مفید و... نیست، انتهاک نیست. به خاطر هتک هم شامل قتل عمد می‌شود، هم شامل غیر عمد می‌شود. شامل قتل خطایی هم می‌شود.

روایت دوم هم همین است، ولی کلیب بن معاویه آن را نقل کرده است. کلیب بن معاویه هم تعریف نشده است، بلکه تنقیص شده و ضعیف است. احتمالاً کلیب بن معاویه همان کلیب الاسدی است، در این‌جا اسم پدر او را ذکر کرده‌اند، فامیل او را ذکر نکرده‌اند. چون عین عبارت همین است، منقول عنه هم از امام صادق عليه السلام است. این دو روایت مثل هم هستند، کم و زیاد ندارند، در واقع این دو روایت یک روایت هستند.

روایت دیگر را هم مرحوم کلینی باز از علیّ بن ابراهیم نقل می‌کند، از فضالة بن ایّوب، سند روایت خوب است. سند شیخ هم به فضاله خوب است: «عَنْ أَبَانٍ، این أبان بن تغلب است، خوب است. عَنْ زُرَارَةَ، این هم خوب است، این روایت صحیحه است. سند روایت چنین است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ. خود فضالة بن ایّوب ثقه است، ولی سند شیخ تا فضالة بن ایّوب چه کسانی هستند، باید تحقیق بشود. مرحوم اردبیلی در جامع الرّوایات دارد: «**و سند الشّيخ الى فضالة بن ايوب صحيح فى مشيخه**، [در یک سند صحیح است؛] **و ضعيفٌ فى الفهرست** [در کتاب فهرستش ضعیف است.] **مع أنّه قد اشكل فى نقل حسين بن سعيد عن فضاله**»[2] می‌گوید این حسین بن سعید، از فضاله هیچ وقت چیزی نقل نکرده است. کسی که نقل کرده است، حسن بن سعید است؛ برادر حسین است و حسن هم البته ثقه است. امّا سند شیخ تا آنجا را اگر از کتاب فهرست استخراج کنیم ضعیف است؛ از مشیخه حساب کنیم، قوی است. روایت از

---

۱. حرعاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۹، ص ۲۰۳.

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹، ص ۲۰۳.

اباجعفر علیه‌السلام است که زراره نقل می‌کند: عَن أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام يَقُولُ: «إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ، [اگر کسی در شهر حرام بکشد،] صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»[1] اوّلاً تغلیظ دیه به صورت مادی مطرح نیست و تغلیظ آن صرفاً «صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» است. ظهور «قَتَلَ» در عهد است؛ یعنی با قصد. «قُتل الرجل» نیست. «قَتَلَ» است؛ یعنی با قصد است. پس اوّلاً دیه در آن نیست، این روایت را کنار بگذارید، به خاطر هتک حیثیت هم باشد یا نباشد، اگر بتواند روزه می‌گیرد و نتواند که نمی‌گیرد. اصلاً مسأله دیه در این روایت هم نیست.

روایت سوم را هم زراره نقل می‌کند. مرحوم شیخ با سند خود از ابن أبی عمیر نقل می‌کند که سند خوب است: عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ، آن هم خوب است. عَنْ زُرَارَةَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام: رَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ، این هم حَرم است، اشهر الحُرم نیست. روایت قبلی شهر حرام بود، این حَرم است. قَالَ: «عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ. [اگر در حَرم بکشد، دیه و ثلث است.] وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»[2] هم آن روایت از ابو جعفر است، هم این روایت و ناقل هر دو نیز زراره است. آن‌جا «فی شهر حرام» گفته، این‌جا «فی الحَرم» گفته است. بعضی‌ها گفتند این هم فی الحُرُم است. ظهور آن حَرم است، ولی بعضی‌ها گفتند حُرُم است. حُرم جمع حرام و در معنای ماه‌های حرام است. پس این روایت هم مثل روایت قبلی است؛ در حالی که آن شهر حرام است، این حُرُم است. مجارات در این‌جا دیه و ثلث است، اما در آن‌جا دیه و ثلث نیست. آن‌جا فقط «صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» است، حتّی اگر این را حُرُم هم بخوانیم با آن مسأله تعارض پیدا می‌کند؛ چون حصر است، در حصر حقیقی «إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»، در حین بیان حکم تغلیظ را فقط صوم گفته است، دیه را نگفته است، ولی در این‌جا هم دیه را گفته است و هم صوم را گفته است.

روایت بعدی روایت چهارم است که باز هم از زراره است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ

---

۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۱۵.

۲. همان.

مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ، این‌ها خوب هستند. عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام: عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي أَشْهُرِ الْحُرُمِ، این روایت، هم اشهر الحرم آن صریح است و هم خطایی بودن آن. فَقَالَ: «عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»[1] اینجا هم تغلیظ نیست. این روایت صحیحه است. دو تا روایت صحیحه داریم که در آن تغلیظ نیست و مربوط به شهر حرام هم هست و تغلیظ آن روزه گرفتن است؛ البته اگر بتواند.

پنجمین روایت هم از زراره به نقل ابان است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ صَامَ شَهْرَيْنِ»[2] این هم باز از همان ابان است. ابان دو نوع این روایت را نقل کرده است؛ در حالی که ناقل از امام، هم زراره و منقول عنه هم امام صادق است، ولی سند این روایت ضعیف است؛ از این جهت که مرحوم صدوق نقل کرده است، «و سند صدوق إلی أبان مجهولٌ»؛ معلوم نیست که این واسطه صدوق تا ابان چه کسانی بوده‌اند.

- **فقه پژوهی: فلسفه شکل‌گیری مجازات و تغلیظ دیه در ماه‌های حرام مربوط به شرایط خاص عربستان بوده است. با توجه به این و با توجه به این‌که حضرت عالی نیز معتقد به تغلیظ دیه نیستید، آیا در دوره ما ـ دوره معاصر که ما در آن زندگی می‌کنیم ـ تغلیظ دیه می‌تواند موضوعیت داشته باشد؟**

پاسخ: من نگفتم ما نداشته‌ایم. اوّلاً در اوایل، تا زمان امام صادق (سلام الله علیه) روایتی از ائمه اطهار نداریم. فقط اهل تسنن یک روایت از عمر نقل کرده‌اند. در رابطه با فتاوا تا زمان شیخ مفید رحمه الله باز فتوا نداشتیم و من از شیخ مفید مطلب را نقل کردم. شیخ مفید و فقهای بعد از ایشان حداکثر پنج یا شش نفر هستند که در رابطه با تغلیظ دیه صحبت کرده‌اند؛ بعد از شیخ مفید رحمه الله مرحوم ابن ادریس در سرائر است، مرحوم شیخ طوسی هم در کتاب خود در «نهایة» این را نقل کرده است؛ مرحوم محقّق هم در شرایع فتوا داده است. ولی در عین حال، همه این‌ها باز پنج - شش نفر بیش‌تر نیستند، یک اختلاف در تعبیر دارند که تغلیظ دیه در

۱. قمّی، صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۱۱۰.
۲. همان، ص۱۰۷.

دو یا سه مورد با لفظ «**لانتهاکه حرمة الحرم**»[۱] هتک حرمت حرم آمده است. این یک بحث است و الآن هم این بحث مطرح است که آیا این تغلیظ دیه، آن یک سوم دیه اضافه شده، این دیه ارزش خون است؛ یعنی قیمت خون است؟ یعنی انسان در ماه‌های دیگر کشته بشود، خونش کم‌تر ارزش دارد و در این سه ماه کشته بشود، خونش ارزش بیش‌تری دارد؟ ارزش خون زیادتر شده یا این که یک نوع جریمه است؟ جریمه برای هتک حرمت ماه‌های حرام و حرم. این عبارتی که مرحوم شیخ طوسی در نهایه دارد: «**لانتهاکه حرمة الحرم و أشهر الحرم**»، در رابطه با حرم و اشهر حُرُم، هتک حرمت کرده است؛ یعنی در واقع ربطی به انسان ندارد و مربوط به هتک حرمت حرم و ماه‌های حرام است.

یا مثلاً مرحوم شیخ مفید هم همین‌طور گفته است: «**دیة کاملة و ثلث لانتهاك حرمته في الحرم**»[۲] چون در حرم، حرمت آن شخص مقتول از بین رفته است. بالأخره هرچه گفته باشند، حرمت آن شخص مقتول یا در حرم از بین رفته است یا در «أشهر الحرم» یا این که حرمت آن‌ها از بین رفته است، به هر دو انتهاک گفته می‌شود. انتهاک؛ یعنی قبول هتک کردن، یک عمل اختیاری است، یک عمل عمدی است. اگر کسی عمداً این کار را انجام بدهد، آیا به خاطر این که هتک حرمت حرم کرده یا به خاطر این که هتک «أشهر الحرم» کرده است، به خاطر این موارد دلیل محکمی داریم که یک سوم دیه را باید اضافه بدهد، این یک مسأله است. یک مسأله هم این است که اصلاً دلیل نداریم، دلیل ما ضعیف است. ما اوّل فرض می‌کنیم که برای انتهاک حرم و انتهاک اشهر الحرم دلیل داشته باشیم، این ربطی به جاهایی که شخص، قاتل غیر عمدی باشد، ندارد که قاتل اصلاً نه به حرم توجه داشته است، نه به ماه‌های حرام، نه قصد هتک حرم را داشته و نه قصد هتک این ماه‌ها را، حتی قصد کشتن هم نداشته است. ابن ادریس هم همین‌طور گفته است: «**لانتهاکه حرمة الحرم و أشهر الحرم**». «مرحوم ابن براج» هم در «مهذب البارع» این طور گفته است. این افرادی که بحث کرده‌اند،

---

۱. طوسی، *النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی*، ص ۷۵۶.

۲. شیخ مفید، *المقنعة (للشیخ المفید)*، ص ۷۴۳.

انتهاک گفته‌اند. فقط مرحوم صاحب شرایع انتهاک را نیاورده است، مرحوم محقّق، صاحب شرایع که از علمای متأخرین حساب می‌شوند، گفته است: «**ولو قتل في الشهر الحرام ألزم دية و ثلثا من أيّ الأجناس كان تغليظاً**»[1] این «قَتَلَ» گفته است. این «قتل» باز عمدی حساب می‌شود، «و قال فی الجواهر بلاخلاف»، و از خلاف شیخ طوسی و اخبار فرقه نقل اجماع کرده است.

اصل مسأله مسلم است که به نظر ما، فقیهان گذشته ما گفته‌اند تغلیظ در رابطه با مسأله هتک است و هتک هم فقط در عمد انجام می‌شود، نه در غیر عمد. پس ما هیچ دلیلی برای غیر عمد نداریم. این‌ها را باید جدا کنیم. غیر از دو مورد، ما بقی روایات چندان قابل اعتنا نیستند. آن دو روایت هم مختلف هستند. بعضی‌ها مخصوص حرم است، بعضی‌ها مخصوص «أشهر الحرم» است. آن‌هایی که در «أشهر الحرم» است و در «حرم» نیست، دو روایت است که صحیح هم هستند و مربوط به اشهر الحرم هستند، آن‌جا دارد مجازات، فقط روزه است: «**إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**»[2]

حتّی اگر عمدی هم باشد، «**صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**»، دیگر اصلاً دیه نیست. یکی این است و مورد دیگر روایتی دیگر است که حدیثی صحیحه از: **عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ**، این «خَطَأً» است. **قَالَ: «تُغَلَّظُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَ عَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»**[3] اصل دیه به علاوه آزاد کردن بنده‌ای یا دو ماه روزه در ماه‌های حرام.

غیر از این دو روایت صحیحه، فقط یک روایت دیگر هم داریم که آن هم صحیحه است: **عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ، عَنْ أَبَانٍ، عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»**[4] سه روایت صحیحه وجود دارد که در رابطه با شهر حرام است و در رابطه با حرم اصلاً روایت نداریم.

---

۱. محقق حلی، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج ۴، ص ۲۲۹.
۲. شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۰۷.
۳. کلینی، *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج ۴، ص ۱۳۹.
۴. شیخ طوسی، *تهذیب الأحکام*، ج ۱۰، ص ۲۱۵.

بعضی‌ها گفته‌اند در رابطه با حرم روایت داریم و این روایت سوم را آورده‌اند. روایت سوم از ابی جعفر علیه السلام: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام: رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا فِي الْحَرَمِ قَالَ: «عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»[1] این مربوط به حرم است. کفاره در «اشهر الحرم» فقط روزه بود و دیه همیشگی. ما هیچ روایت دیگری هم نداریم.

- **فقه پژوهی: پس مبنای مشهور مبنی بر تغلیظ دیه به ثلث چگونه شکل گرفته است؟**

پاسخ: فقهای ما به تبع شیخ طوسی این فتوا را داده‌اند. بعد از شیخ طوسی، مرحوم ابن ادریس بود که مانند شیخ طوسی به همان روایت استدلال کرده است. مرحوم محقق در شرایع عبارتی دارد: «**ولو قتل في الشهر الحرام ألزم دية و ثلثا من أيّ الأجناس كان تغليظاً**»[2] صاحب جواهر هم در شرح شرایع گفته است: «**بلاخلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه،... و في محكي الخلاف نسبته إلى إجماع الفرقة و أخبارها**» [بعد از این صاحب جواهر گفته است:] «**و إن كنّا لم نعثر إلا على خبر كليب الأسدي**»[3]

- **فقه پژوهی: ما هیچ چیزی نداریم به غیر از روایتی از کلیب اسدی که آن هم ضعیف است.**

پاسخ: یک خبر داریم که آن هم ضعیف است، روایات کلیب اسدی ضعیف است و نمی‌شود به آن استناد کرد.

- **فقه پژوهی: پس این فتوای مشهور که مبنای قانون قرار گرفته است و الآن همه مردم در همین قضیه گرفتار هستند، از کجا آمده است؟**

پاسخ: فتوای مشهور را در رابطه با کل مسأله عرض کردیم، در رابطه با حرم یک روایت است که آن هم براساس این‌که اگر حُرُم نخوانید. ما تنها کلیب را داریم، آن هم کلیب اسدی که روایت اول آن در رابطه با شهر الحرام است که

---

۱. کلینی، *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج ۴، ص ۱۴۰.
۲. محقق حلی، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج ۴، ص ۲۲۹.
۳. نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ج ۴۳، ص ۲۶.

ضعیف است. یک روایت هم داریم که باز در رابطه با شهر حرام است و صحیحه است: عَنْ فَضَالَةَ، عَنْ أَبَانٍ، عَنْ زُرَارَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ فِي شَهْرٍ حَرَامٍ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ»[1] سند این حدیث درست است. پس روایت دوم صحیحه است و فقط روزه را می‌گوید. روایت سوم در رابطه با حرم است. «رَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ» که حتی بعضی‌ها این را «حُرُم» خوانده‌اند؛ یعنی همان «أَشْهُرِ الْحُرُمِ». قَالَ: «عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ. [گفته «أَشْهُرِ الْحُرُمِ»؛ در حالی که دلیل و قرینه آورده‌اند: قَالَ قُلْتُ: هَذَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعِيدُ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ، اگر بخواهد دو ماه روزه بگیرد، «يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ»، باید در آن ایام تشریق و روز عید قربان را هم روزه بگیرد، فَقَالَ:] يَصُومُهُ، [عیبی ندارد، روزه بگیرد،] فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ»[2] اوّلاً ظهور این روایت «رَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ» در حَرَم است، اصلاً حُرُم گفته نمی‌شود و ثانیاً «يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» و غالباً در حرم کسانی بودند که در «أَشْهُرِ الْحُرُمِ»، ـ ذی‌الحجة ـ بوده‌اند. حتی اگر این روایت صحیح باشد، ظهور آن در حَرَم است، حُرُم نیست. مرحوم صاحب جواهر هم گفته است، مگر این‌که حَرَم را حُرُم بخوانیم تا بر «أَشْهُرِ الْحُرُمِ» دلالت کند. پس برای «أَشْهُرِ الْحُرُمِ» دلیلی بر اضافه از دیه، به عنوان دیه نقد نداریم، اما روزه داریم.

رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي أَشْهُرِ الْحُرُمِ فَقَالَ: «عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ» (همان). این روایت هم باز صحیحه است. سه روایت صحیحه داریم که در رابطه با «أَشْهُرِ الْحُرُمِ» و در رابطه با قتل عمدی و در رابطه با این است که کفاره روزه دارد، چیز دیگری ندارد. روایت دیگری هم نداریم. اما یک روایت داریم که از محمد بن علی الحسین الصّدوق، از ابان نقل می‌کند که سند صدوق تا ابان مجهول است: عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ» (همان). سؤال این چه بوده، در چه موردی بوده موضوع آن را نقل نکرده است، مورد سؤال را نقل نکرده است، در حرم بوده، در بیرون حرم بوده و این هم باز معلوم نیست، چون معلوم نیست، باز با این روایت هم نمی‌شود استناد کرد، علاوه بر آن، سندش هم

۱. حرعاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۹، ص ۲۰۳.
۲. همان، ص ۲۰۴.

ضعیف است؛ چون سند صدوق به ابان مجهول است که به واسطه چه کسی بوده است. از صدوق تا ابان باید پنج یا شش واسطه باشد.

آن چیزی که ما می‌فهمیم، این است که در حَرم، یک روایت داریم و نمی‌شود با آن یک روایت مسأله را اثبات کرد. در رابطه با «أشهُر الحُرم» روایت صحیح داریم، اما این است که کفاره فقط روزه است، تغلیظی وجود ندارد.

در میان اهل تسنن هم سه چیز را گفته‌اند: حَرم، أشهر الحُرم و محارم؛ این سه مورد را آورده‌اند که ما هیچ روایتی درباره آن‌ها نداریم، اما اهل تسنن آورده‌اند. علی ای حالٍ گفته‌اند این‌جا شکستن حرمت‌ها است. وقتی شکستن حرمت‌ها باشد عمدی می‌شود، غیر عمدی که حرمت شکستن نیست. داخل مکه، داخل بیت الله الحرام هم حرمت شکستن نیست. پس ما اگر هم این روایات را قبول کنیم، باید حمل به حرمت شکستن کنیم و آن هم عمدی. در أشهر الحُرم باشد، مجازات روزه است و اگر در حرم باشد، یک روایت داریم که دیه هم هست، باید اضافه دیه بپردازند.

- **فقه پژوهی: پس تصادفات و قتل‌های غیر عمدی شامل این تغلیظ نمی‌شوند؟**

پاسخ: مسلماً؛ چون عمدی نیستند. به نظر من هیچ کدام از این‌ها عمدی نیستند. در هیچ کدام از این موارد نمی‌تواند تغلیظ باشد. تغلیظ یک نوع جریمه است، اصلاً از اسم آن معلوم است، تغلیظ؛ یعنی تو غیر از دیه باید جریمه هم بپردازی؛ چون اصل دیه را جریمه حساب نمی‌کردند، به خاطر این‌که یک نفر کشته یا نقص عضو شده است و در برابر آن باید برای جبران دیه بپردازند. اصل دیه مسلماً ثابت شده است، عین آیه قرآن است، در قرآن هم همین را گفته است. مؤمن نمی‌تواند مؤمنی را بکشد، «إلّا خطأً»، وقتی خطایی کشت، باید دیه را به اهل آن بپردازد.

- **فقه پژوهی: فلسفه وضع «أشهر الحُرم» در شبه جزیره عربستان قبل از اسلام، برای این بوده است که اعمال خاص با روشی که داشته‌اند حج انجام بگیرد و در مدتی کوتاه یک جامعه امنی برای یک سری مقاصد؛ مانند عبادت و تجارت ایجاد شود.**

پاسخ: بله، این قانون مربوط به ما قبل اسلام بوده است. اعراب در این مدت، دعواهای خانوادگی و قبیلگی را تعطیل می‌کردند. در آن زمان جنگ به این صورت نبود که برای جنگ از این کشور به کشور دیگر بروند، بیش‌تر خانوادگی و قبیلگی بود، از قبل جنگی شروع شده بود و در ابتدای شب اولین شهر از أشهر الحُرم می‌گفتند از الآن تا آخر این ماه‌ها دیگر جنگ نداریم.

- **فقه پژوهی: با توجه به این مطلب، این یک امر زمان‌مند بوده است؛ یعنی متعلق به همان دوره بوده است، امّا الآن به عصر ما چه ارتباطی دارد؟**

پاسخ: کسانی که می‌گویند ربط دارد، به این دلیل است که الآن هم أشهر الحُرم محترم است. این‌ها می‌گویند اسلام، احترام اشهر الحرم را تأیید کرده است و الآن هم مثل خود حرم محترم است.

- **فقه پژوهی: یعنی ما قائل به حکمت شویم؟**

پاسخ: حکمت أشهر الحُرم است، حکمت حرم است، به این جهت است. ولی همه این‌ها جریمه دادن را الزام نمی‌کنند، مگر این‌که دلیل محکم داشته باشند. جریمه دادن یک نوع مجازات است و اصل، عدم مجازات است، مگر این‌که دلیل محکم داشته باشند. در رابطه با خطا و دیه دادن، اگر دلیل محکم نبود که می‌گفتند اشتباه کرده است. ولی برای این‌که جامعه به نوعی از عداوت دور بشود، یک مقدار از این عداوت با دیه دادن کم بشود، یک مقدار از مشکلات خانواده مقتول کم‌تر بشود و اگر هم قاتل توانایی پرداخت نداشته باشد، دولت و بیت المال دیه را می‌پردازد. اگر قاتل توانایی پرداخت نداشته باشد، نباید او را به زندان انداخت، بلکه باید از بیت المال آن جریمه پرداخت شود. این یک حکمت است که تذکری در ذهن افراد باشد و مواظب باشند که حتی خطا نکنند، اشتباهات آن‌چنانی نداشته باشند، ولی آن چیزی که مسلم است، این است که ما در رابطه با آن مواردی که عمدی نباشد، هیچ دلیلی نداریم.

اهل تسنن هم دو قسمت هستند: بعضی از آن‌ها همین انتهاک را گفته‌اند:

«الدّیة فی قتل العمد مغلّظةٌ»، خواه قصاص باشد، «و سقط بالعفو» یا این که قصاص نباشد. «و دیة القتل الخطأ»، لفظ خطا را مخصوصاً آورده است، «مخفّفةٌ» دیه خطا مخفّف است، «و لا تغلظ فی أیّ حالٍ»، هرگز، این دیه قتل خطا تغلیظ ندارد، «عند الحنفیّة و المالکیّة». این دو طیف «خلافاً للشّافعیّة و الحنابلة»، «شافعی و حنبلی»، «حیث قالوا بتغلیظ»، آن‌ها گفته‌اند تغلیظ است. «فی ثلاث حالات»: ۱. «إذا حدث القتل فی حرم مکّة، تحقیقاً للعمد». این به خاطر این است که امنیت را آن‌جا تحقیق کنیم، تثبیت کنیم، تحقیق؛ یعنی تثبیت؛ آن جا تثبیت امنیت بشود و مردم، آن جا بی‌تفاوت نباشند. ۲. «إذا حدث فی أشهر الحُرم» و ۳. «إذا قتل القاتل ذارحمٍ محرماً له».

«ففی هذه الحالات دیة مغلّظة لما روی عن عمر قضی فیمن قتل فی الحرم أو فی اشهر الحُرم، او محرماً بالدّیه و ثلث الدِّیة».

البته اهل سنت هم اختلاف دارند؛ دو طایفه آن‌ها می‌گویند اصلاً نیست.

دو طایفه شافعی و حنبلی، تغلیظ را به دلیل روایتی که از خلیفه دوم نقل می‌کنند، قبول دارند.

- **فقه پژوهی: دو سؤال حاشیه‌ای مطرح شده است: ۱. حضرت عالی جزء مجتهدانی بوده‌اید که از اوّل انقلاب وارد دستگاه قضایی شده‌اند. آیا آموزه‌هایی که شما در حوزه علمیه داشتید، برای اداره محاکم کافی بود؟**

پاسخ: آن‌جا همین الآن هم افرادی هستند که خیلی خوب فکر می‌کنند، ولی بالأخره یک قوانینی وجود دارد که باید به آن عمل کنند. اگر این قانون برخلاف مشهور باشد، شورای نگهبان آن را تصویب نمی‌کند. یک وقت از امام خمینی (ره) سؤال شد که اگر مشهور یک مطلب را بگویند و غیر مشهور مطلب دیگری را بگویند، چگونه عمل کنیم؟ امام نوشت به مشهور عمل کنید. حتی شخصی مانند آیت‌الله منتظری که فقیه خوب و روشن‌فکری بود و در استدلالات خود جدی هم بود، ولی در مسائل، خیلی محتاط بود؛ به‌خصوص در برابر شهرت و بالأخص در برابر شهرت قدما، به قول خودش محتاط بود. این مسأله باعث می‌شود فقه ما

خیلی پویا نباشد؛ به‌خصوص در رابطه با مسائل قضایی. کار ما یک کاری بود که مربوط به منافقین و مجاهدین و کمونیست‌ها و در دادگاه انقلاب بود. قتل‌های عادی مشکوک به قتل عمد یا قتل غیر عمدی که خطایی باشد یا قتل مشکوک بین خطا و عمد، این‌ها ربطی به دادگاه‌های انقلاب نداشت.

این موارد مربوط به دادگاه عمومی است؛ دادگاه‌های عمومی در حیطه مسؤولیت ما؛ یعنی دادگاه‌های انقلاب نبود. اصلاً هیچ موردی نبود که با چنین چیزی مواجه باشیم و بخواهیم مشکل را حل کنیم. این حرف‌هایی که من این‌جا گفتم را کسی نمی‌گوید. این واقعیتی است، آقایان بعضاً می‌ترسند و نمی‌گویند. ما این همه در ایران و غیر از ایران، مسلمان و غیر مسلمان را بخواهیم جریمه کنیم، فقط با پنج روایت که دو روایت آن هم ضعیف هستند، سه روایت هم که فقط و فقط مجازات آن روزه گرفتن است که آن هم در مورد أشهر الحُرم است و تنها یک روایت در رابطه با حرم است، با این‌ها که نمی‌شود مردم را جریمه کرد، موضوع حقّ الناس و حقوق مردم است، چه قدر مردم به خاطر اصل دیه گرفتار می‌شوند تا چه رسد به خاطر تغلیظ آن. در عمد ممکن است یک عدّه آدم‌های گردن کلفت این کار را انجام بدهند، اما در خطا، ۹۰ یا ۸۰ درصد مرتکبان، آدم‌های ضعیفی هستند که عمداً این کار را انجام نداده‌اند. شما ببینید چند تا درس دیات در حوزه گفته شده است؟ از اول در زمان حاج شیخ عبد الکریم حائری چند درس گفته شده است؟ اصلاً نمی‌گویند. خود آیت‌الله منتظری هم تا آخر عمرشان نگفتند. من این‌ها را درس گفته‌ام، دقت کرده‌ام و نوشته‌ام.

ماهیت دیه[1]

- **فقه پژوهی: حضرت عالی ماهیت دیه را چگونه تبیین می‌کنید؟**

پاسخ: اصولاً دیه در رابطه با جنایات نفسانی است. این جنایات نفسانی به سه بخش تقسیم می‌شوند: قتل عمد، شبه عمد و خطای محض. دیه نفس و دیه اعضا هم مربوط به نفس یا اعضای نفس است. قتل عمد اصل در قصاص است، ولو این که به سه بخش تقسیم می‌شود: قصاص، دیه، عفو. امّا آن چیزی را که اولیای دم طلب دارند، قصاص است و آن چیزی را که قاتل بدهکار است، آن هم نفس و قصاص است. بدین معنا که اگر قاتل نخواهد دیه بپردازد و بگوید طلب شما از من نفس است، ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (مائده (۵): ۴۵) یا ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا

۱. مصاحبه با آیت‌الله سیدهاشم بطحائی.

اعْتَدَی عَلَیْکُمْ»، (بقره (۲): ۱۹۴) قاعدتاً اولیای دم هم نمی‌توانند بیش از آن مطالبه بکنند.

در صورت مصالحه می‌تواند تبدیل به دیه بشود. اما در مورد قتل شبه عمد اصالت با دیه است، در شبه خطای محض هم دیه است. آیا دیه جنبه حقوقی دارد یا جنبه کیفری؟ قاعدتاً سؤال شما هم در این رابطه است. دیه؛ چه در قتل عمد و چه در شبه عمد یا خطا، یک مبلغی است که به هر صورت باید از طرف قاتل به اولیای مقتول پرداخت بشود. آیا جبران خسارت است که جنبه حقوقی باشد یا این که این جزا و کیفر یا جنبه کیفری دارد که در حقیقت تنبیه این فرد مجرم و خطاکار باشد؟ دیه به لحاظ این که حق‌الناس است، جنبه حقوقی دارد و جبران خسارت است.

البته بحث دیه یک بحث پیچیده‌ای است؛ مثلاً یک آدم ساده و کسی که محلّ اعرابی از نظر مشاغل اجتماعی ندارد، دست به قتل یک فرد بسیار مؤثر از لحاظ اقتصادی یا فرهنگی یا سیاسی اجتماعی و حتی نظامی که فرمانده عالی‌رتبه ارتشی یا سپاهی است، بزند، بگوییم مسأله دیه به عنوان حقّ الناس است و جنبه خسارت دارد، اما جنبه کیفری قاتل این است که فردی را از بین برد که باعث شد مشکلات عمده‌ای پدید بیاید، در این صورت تکلیف چیست؟ به‌نظر می‌رسد، اگر چه حدس و گمان‌ها و احتمالاتی هم داده بشود، اما نمی‌توانیم مستند به کتاب و سنت بکنیم که در اینجا در حقیقت دو جریمه وجود دارد. یک جریمه حق الناسی که همان دیه باشد که حق اولیای دم است و یک جریمه هم در رابطه با جنبه کیفری و جزایی آن. این احتیاج به یک پژوهش و دقت درونی دارد.

بنابراین، ماهیت دیه، ماهیت حقوقی است و شامل حق الناس می‌شود. مرکب هم نیست؛ چون بعضی از جرائم، جرائم بسیط هستند و بعضی از جرائم، جرایم مرکب هستند. مثل سرقت که جرم مرکب از حقوق الله و حقوق النّاس است. حقوق النّاس آن بخش مال ربایی است. ممکن است مال‌ربوده صرف نظر بکند و در حقیقت راضی نباشد که حتی مال خود را پس بگیرد تا چه رسد به این‌که قطع ید بشود. اما او می‌تواند تنها در رابطه با مال خودش تصمیم بگیرد که

مسترد بکند یا ببخشد. اما در رابطه با: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مائده، (۵): ۳۸)، مربوط به مدّعی العموم است. مدّعی العموم هم حامی حق الله است.

حقّ الله؛ یعنی چیزهایی که به کل جامعه مربوط است و الّا همه آن‌ها حق الله است که ما تقسیم می‌کنیم و می‌گوییم حق الله و حقّ الناس. کل هستی مربوط به خدا است. امّا در رابطه با جایی که جنبه حقیقی دارد، می‌گوییم حق الناس. آن جایی که جنبه حقوقی دارد، در حقیقت مدّعی آن هم خدا است و خدا هم به پیغمبر احاله کرده است و پیغمبر هم به اوصیا احاله کرده است و اوصیا هم مخصوصاً در زمان غیبت به حاکم جامع الشرائط احاله کردند. بنابراین، دیه مربوط به جرم بسیط است، نه جرم مرکب.

- **فقه پژوهی: رابطه دیه و مسؤولیت مدنی چیست؟ مثلاً بعضی‌ها گفتند در قانون ۱۳۳۹ ـ که مصوّب شده است ـ دیه را تقریباً هم‌سان مسؤولیت مدنی قرار دادند. شما این را چگونه تحلیل می‌کنید؟**

پاسخ: وقتی ما می‌گوییم دیه مربوط به جرم بسیط است؛ بدین معنا که حق الناس صرف است. همان جنبه جبران خسارت را دارد که جنبه مدنی آن است. جنبه مدنیّت به این معنا که جبران خسارت است، مربوط به حق الناس است. مدنیّات حق الناس هستند. کیفری نیست که حق الله باشد. اگر حقّ الله بود که مثل سرقت بود و باید جنبه حقوقی آن را هم بررسی کنیم، ولی چون بسیط است، همان جنبه مدنیّت را دارد.

- **فقه پژوهی: برای دیه اقلام سته‌ای به عنوان پرداخت تعیین شده است. آیا این یک مقدر شرعی است یا براساس عرف‌های مختلف تعیین شده است یا می‌شود یا هر دوی این‌ها است؟**

پاسخ: این شش قلم در یک روایت نیامده است، بلکه در روایات متعدّدی آمده است و فقها با بررسی این روایاتی که در یک روایت ابل است، در یک روایت گاو است، در یک روایت گاو و گوسفند است، در یک روایت بُرد یمانی است، در یک روایت هم درهم و دینار است، به عنوان این‌که دیه‌های شش‌گانه است، جمع

آوری کرده‌اند. در مورد شتر صد تا، در مورد گاو دویست تا، در مورد گوسفند هزار تا. در اسلام سرآغاز دیه همان نذری است که عبدالمطلب کرد و نتیجه نذر و قرعه‌های او نهایتاً به نام صد شتر افتاد. پشت سر هم ده تا ده تا انداختند تا قرعه به نام صد شتر افتاد و نتیجه این شد، این هم احتیاج به بررسی دارد که چطور شد این اقلام پنج‌گانه بعدی اضافه شد. آیا این‌ها به عنوان بدل آن‌ها هستند، در عرض آن هستند یا در طول آن هستند که اگر در عرض هم باشند، تخییر است. اگر در طول هم باشند، اوّل ابل، اگر ابل نبود، چیز دیگری. باز بحث دیگری وجود دارد که باید ملاحظه بشود که در مناطق مختلف چه چیزی مرسوم است. یک جایی شتر مرسوم است، دیه شتر است. یک جایی گاو مرسوم است؟ یعنی آن‌جا اصلاً شتر مطرح نیست، دیه گاو است. یک جایی گاو مطرح نیست. همه این‌ها صاحب گوسفند هستند، دام آن‌ها گوسفند است، گوسفند دیه است. شتر و گاو دیه نیستند. یک جایی هم یَمن، مثلاً نه شتر دارد، نه گاو دارد، نه گوسفند دارد، بلکه فقط بُرد دارد. این احتمالاتی است که در رابطه با این‌که این اقلام شش‌گانه با واو که نیست و به معنای واو هم داریم. «**جاء الخلافة أو کانت له قدراً**» أو در این‌جا به معنای واو است. «**جاء الخلافة أو کانت له قدراً**»؛ یعنی خلافت آمد و مقدّر آن‌ها بود. قاعدتاً در این اقلام شش‌گانه واو نمی‌تواند باشد. چون اگر بخواهد واو باشد؛ یعنی هر شش تای آن‌ها را باید بپردازی و این یک فاجعه و مصیبتی است. قاعدتاً «أو» برای تعدیل است. یکی از این اقلام باید پرداخت بشود. به‌نظر می‌آید ـ همان‌طور که در بحث قبلی عرض شد ـ این حقّ الناس است. این شش قلم به عنوان تعیین نیست، بلکه به عنوان این است که سقف این قضیه این است. همان‌طور که ما در زکات فطره می‌گوییم قوت معروف مردم هر چیزی که هست، باید از همان باید بپردازند. یک جا هست که فقط برنج مصرف می‌کنند، باید برنج بدهند. یک جا فقط خرما مصرف می‌کنند، باید خرما بدهند. یک جا است که گندم یا جو است، باید گندم یا جو بدهند. هر کدام از این‌ها یک بسطی است، دست را باز گذاشته و نگفته است شتر. به‌نظر می‌آید با توجه به «أو» که در این اقلام به کار رفته است و این تخییر است و تعیین نیست. لذا قاعدتاً باید برای آن

یک سقفی در نظر بگیرند. مثل قصاص قتل عمد که باید قاتل و اولیای دم با هم کنار بیایند. نه این‌که قاتل بخواهد بگوید من الزاماً می‌خواهم اعدام بشوم، نمی‌خواهم دیه بپردازم و نه اولیای دم الزاماً می‌توانند بگویند ما قصاص نمی‌کنیم، بلکه می‌خواهیم دیه بگیریم، باید به مصالحه بپردازند. الآن مثلاً با تورم مسأله را بررسی می‌کنیم که آیا یک چنین اختیاری داریم؟ قیمت صد تا شتر هم با تورم قیمت بالا می‌رود. شاید آن روزی که عبدالمطلب یا اوایل اسلام یا صد سال پیش شتر قیمتی داشت، امروز قیمت دیگری دارد. این بستگی دارد به مصالحه اولیای دم که با هم کنار بیایند. آیا ما اجازه داریم؟ حکومت این اختیار را دارد؟ منظور ما از حکومت؛ یعنی دستگاه قضایی این حق را دارد که سقفی تعیین بکند؛ در حالی که قاتل و مجرم نمی‌تواند بپردازد؟

- **فقه پژوهی: اگر این را بپذیریم، پس نمی‌توانیم دیه را مقدر شرعی بدانیم؟**

پاسخ: منتها با تصالح طرفین مقدر شرعی است، شرع آمده این‌ها را مقدر کرده که یکی از این اقلام است.

- **فقه پژوهی: ما بحث را این طور جمع می‌کنیم، می‌گوییم با توجه به این که اقلام سته در روایات متعدد آمده در یک روایت واحد از رسول خدا یا ائمه جمع نشده است. در روایت می‌گوید مثلاً مردم بادیه شتر بدهند.**

پاسخ: اصولاً احکام ما جنبه پرسشی دارند، جنبه بیانی ندارند. به دلیل اختناقی که در زمان امامین همامین، امام باقر و امام صادق⑩ وجود داشته که اصولاً احکام ما نشأت گرفته از بیانات این دو امام بزرگوار است. نود درصد آن‌ها پرسشی هستند، بیانی نیستند، در کتب اربعه آمده است که نود درصد افراد مدام می‌پرسیدند، امام هم جواب می‌دهد. این‌طور نیست که امام در واقع تعیین کرده باشد، بیان کرده باشد که ماهیت دیه چنین و چنان است. زمانه، زمانه‌ای نبوده است که با کمال آزادی موضوعی را بیان بکنند و دو مرتبه آن موضوع را هم از نظر حدّ و حدود تعیین کرده باشند، بلکه جنبه پرسشی دارند. یکی آمده و گفته

آقا یک قتلی صورت گرفته، من چند تا شتر بدهم؟ خود او مطرح کرده است. مثلاً امام فرموده است این‌قدر. یکی آمد گفت یک قتلی واقع شده است و ما این‌جا دامدار هستیم، گوسفند چران هستیم چه کار بکنیم؟ امام می‌فرماید این‌قدر می‌شود. یکی هم از یمن آمده می‌گوید برای ما اتفاقی رخ داده است، چه کار بکنیم؟ امام می‌فرماید دویست تا برد یمنی بدهید. یکی هم می‌آید می‌گوید ما بازاری هستیم، سر و کار ما با درهم و دینار است، یک چنین اتفاقی هم افتاده است، چه کار بکنیم؟ مثلاً امام می‌فرماید این‌قدر بده.

- **فقه پژوهی: پیامبر یا امام در واقع می‌گویند دست شما در پرداخت دیه باز است. با توجّه به این، چه ضرورتی دارد ما حتماً تعبد بر اقلام سته داشته باشیم در جامعه الآن که ۱۴۰۰ سال گذشته مثلاً بگوییم مبنا دلار یا ریال است. ما ریال را مبنا می‌گیریم این چه مشکلی پیدا می‌کند؟**

پاسخ: پول رایج کشور خود را مبنا قرار می‌دهیم، حرف ما هم همین است. به عبارت دیگر، آیا حاکم این‌قدر حق دارد که در کارهای خصوصی و شخصی مربوط به افراد هم دخالت بکند؟ اگر دو خانواده هم کفو بخواهند ازدواج بکنند، حاکم حق دارد بگوید ازدواج نکنید؟ حاکم در این‌جا حق ندارد دخالت بکند و بگوید شما حق ندارید ازدواج بکنید. اگر ما بخواهیم با هم توافق بکنیم، که از تو دیه دریافت نکنم؛ دیه موضوعیت ندارد، طریقیت دارد. ادای دین است. وقتی دیه نخواهم، طبق آیه رفتار کرده‌ام: ﴿وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (بقره (۲): ۲۳۷). بنابراین، اصولاً دیه جنبه‌های پرسشی دارد، نه جنبه‌های ارتجالی که ابتدا به ساکن شروع کرده باشند، ماده به ماده و قانون به قانون ذکر کرده باشند، و لذا می‌بینیم این اقلام شش‌گانه، پرسش‌های شش‌گانه‌ای در مناطق مختلفی است که این امکانات را داشتند و سؤالات آنها شده است. بنابراین، از این نظر دست ما باز است و به یک نتیجه می‌رسیم و آن این است که چون حقّ الناس است، این طرفین قضیه هستند که اگر با هم توافق کردند و روی شتر توافق کردند، مانعی ندارد. از همین اقلام پنج‌گانه گذشتند و روی درهم و دینار آمدند. منظور طلا و نقره است. منظور از درهم، نقره و دینار، طلا است و به عبارت بهتر آن که ارزش ذاتی دارد. این

پول‌ها که ارزش اعتباری دارند، درهم و دینار هستند که ارزش ذاتی دارند، طلا و نقره همه جا ارزش دارند و اعتباری نیست که فردا فلان بانک بگوید فلان اسکناس‌ها از اعتبار خارج شد. می‌توانیم به این نتیجه برسیم که اوّلاً این که تعیین خصوصی نیست، چون پرسش‌ها از مناطق مختلفی بوده است؛ هر کسی امکانات خود را در نظر می‌گرفته است، امام هم طبق امکانات دستور داده که آن‌ها عمل بکنند. پس از این جهت مبسوط الید هستند، این‌طور نیست که حتماً باید شتر بدهند. تبدیل کردن این‌ها هم یک مسأله‌ای است؛ چون در مسائل حدود شما، نه حق تعطیل دارید، نه حق تبدیل دارید، نه حقّ تأخیر دارید، حکم الله است. ﴿تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره (۲): ۲۲۹)، ﴿فَأُولئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران (۳): ۸۲)، ﴿فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ﴾ (مائده (۵): ۴۴). دیه حد نیست، حق است؛ چرا که ما حق نداریم، حدود را جا به جا بکنیم و لذا وقتی امیر المؤمنین (سلام الله علیه) در محذوری واقع شد که یک بانویی چهار مرتبه اقرار به زنا کرد، در مرتبه چهارم که حضرت می‌خواست این حدّ اجرا نشود، یک کسی پیدا شد و گفت آقا من بچه این زن را نگه می‌دارم، حضرت عصبانی شد و گفت به تو چه؟! گفت آقا من می‌خواستم کار خوبی کرده باشم. گفت برای من تکلیف درست کردی. بعد فرمود: «قال رسول الله، قال جبرئیل، قال الله تعالی: مَنْ عَطَّلَ حَدّاً مِنْ حُدُودِي فَقَدْ عَانَدَنِي وَ طَلَبَ بِذَلِكَ مُضَادَّتِي».[1] اما مسأله دیه مثل حدود نیست که ما نتوانیم آن را جا به جا بکنیم، این حق است. حق هم به خود مردم مربوط می‌شود.

در مورد حدود استاندارد است. نه تعطیل، نه تبدیل و نه تأخیر. من تعجب می‌کنم که بعضی از حضرات گفته‌اند رجم را تبدیل به مجازات دیگری کنید! شما چه کاره هستید؟ قرآن می‌گوید: ﴿وَ لاَ یَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ﴾. (مائده (۵): ۵۴) غرب نمی‌پسندد، نپسندد. مگر بنا است ما: «اشْتَرَيْتَ مَرْضَاةَ الْمَخْلُوقِينَ بِسَخَطِ الْخَالِقِ»[2] حدود را تعطیل کنیم، برای این که در سازمان ملل و فلان جا در مورد حدود

۱. الکافی، ج ۷، ص ۱۸۷، باب آخر منه، حدیث ۱.
۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص ۲۰۹، حدیث ۵.

بگویند در ایران حقوق بشر رعایت می‌شود، نه تعطیل داریم، نه تبدیل و نه حق تأخیر.

امّا در مورد حق الناس به خود ما مربوط می‌شود. خدای متعال هم از بدو آن تا ختم را واگذار کرده است، بدو آن: ﴿وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره (۲): ۱۷۹) و ختم آن ﴿وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (بقره (۲): ۲۳۷) است، دست شما باز است، خود شما می‌دانید. بنابراین، به‌نظر می‌رسد این اقلام شش‌گانه در رابطه با ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ (بقره (۲): ۲۸۶) در هر منطقه‌ای با امکانات خود، این حق را ادا بکند. البته این اقلام وجود دارد، ولی اگر طرفین بخواهند به یک مصالحه‌ای برسند، به کم‌تر از این هم می‌توانند مصالحه بکنند.

- **فقه پژوهی: اگر ما دیه را منوط و متکی بر همین اقلام سته بدانیم، با توجه به تغییر قیمتی که به وجود می‌آید و ارزش یک شیء مدام افزایش می‌یابد؛ مثلاً شتر در ایران اعتبار بالایی دارد؛ در حالی که همین شتر در افغانستان بسیار ارزان‌تر است، در این‌جا اجحاف به طرفین دعوا نمی‌شود؟**

پاسخ: این در صورتی است که ما این را تکلیف بدانیم. اگر گفتیم تکلیف است، درست است. امّا اگر بگوییم حق است، به خود شما مربوط می‌شود.

اگر بگوییم این است و جز این نیست. «إنّما کذلک» این درست است. بعضی‌ها هستند که باید کل زندگی خودشان را روی دیه بگذارند، باز هم قادر به ادای دین خود نیستند، اما این در صورتی است که ما این را تکلیف بدانیم. مثل نماز و روزه. از این نظر تکلیف است؛ چون دین است. تکلیف حکمی نیست، تکلیف عبادی نیست، تکلیف حقی است، ادای دین است. ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ﴾ به این‌که دین مردم را ادا بکنید. از نظر این که دین است، باید دین را ادا بکنید، اما از این‌که قانون تعیین بکند که حتماً سقف آن این‌قدر است، این نوعی اجحاف است. به طرفین واگذار کرده است. خود شما با هم کنار بیایید که «لا ضرر و لا ضراراً علیکم». یک طوری باشد که ضرری هم به او وارد نیاید. مثل مرد و زنی که می‌خواهند از هم جدا بشوند، نباید زن ضرر ببیند، نه مرد، با همدیگر در رابطه با مسأله رضا و حضانت کنار بیایند. در این‌جا هم همین‌طور است.

- **فقه پژوهی: دیه جبران خسارت است یا مجازات؟ با توجه به این‌که وقتی که صدمه‌ای بر آسیب دیدگان وارد می‌شود، غیر از آسیب ظاهری، یک سری آسیب‌های دیگری، مثل آسیب روحی، تألمات روحی هم به وجود می‌آید. آسیب دیدگان، آلام و دردهایی را متحمّل می‌شوند. آیا این دیه‌ای که مقدر شده است ـ یا حتی ما عرفاً با همدیگر توافق بکنیم ـ جبران کننده این تألمات روحی هم می‌شود؟ یعنی قانون و شرع آسیب‌های معنوی را هم در نظر گرفته است یا خیر؟**

پاسخ: این بخش از تبعات جرم، متأسّفانه مغفول واقع شده است و به نظر بنده علت آن هم نه این‌که شرع در این رابطه نظر ندارد و مسکوت گذاشته است، بلکه چون این با بیانیه پیغمبر و آن خطابه آخری پیغمبر که: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ».[1] کلمه شیء نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می‌کند. مشکل در تبیین این مسائل است. ما کتاب و سنت را داریم. پیروی از سنّت دستور خود قرآن است: ﴿ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر (۵۹): ۷). احکام جزائیّاتی که در قرآن آمده است، هم جنبه‌های حقوقی و هم جنبه‌های کیفری آن آمده است؛ مثل ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي﴾ (نور(۲۴): ۲)، ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ﴾ (مائده (۵): ۳۸)، ﴿إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ﴾ (مائده (۵): ۳۳) الی آخر. آن بخش‌هایی که نیامده، به سنت واگذار شده است، ولی متأسفانه مغفول واقع شده است. این مغفول واقع‌شدن‌ها مربوط به سلطه حکام جوری می‌شود که به صلاحشان نمی‌دانستند اجازه بدهند که علمای حقیقی اسلام وارد این معرکه بشوند. امام صادق و امام باقر؈ از یک فرصتی که بین انقراض «بنی امیّه» و به روی کار آمدن «بنی عبّاس» به دست آوردند، استفاده کردند، یا در زمان ائمّه که اصلاً فرصتی پیش نیامد تا زمان حضرت مهدی؛ چون می‌خواستم به این مطلب اشاره بکنم که فکر می‌کنم قابل ملاحظه هم باشد. تفریقی که از «سقیفه بنی ساعده» به وجود آمد که خطّ ولایت از بین رفت، حضرات اهل سنت بالأخره گوش به فرمان حکومت هستند و آن‌چه را که حکومت می‌خواهد، بیان می‌کردند و مطابق میل حکومت عمل می‌کردند و الآن هم همین‌طور است. علمای پیرو

۱. الکافی، ج ۲، ص ۷۴، باب الطاعة والتقوی، حدیث ۲.

مکتب اهل بیت از زمان «شیخ طوسی» و «شیخ مفید»، تحت سلطه حکام جور اصلاً جرأت نمی‌کردند در این مسائل ورود بکنند، به عنوان این‌که این‌ها مسائل سیاسی و مربوط به حکومت هستند. از طرفی، اگر این‌ها می‌خواستند در مسائل ورود کنند و با دستگاه همراهی کنند، تعاون بر اثم و معاونت بر ظالم می‌شد. لذا در کتب قدیم؛ مثل لمعتین و حتی کتاب‌های قبل آن، مثل شیخ مفید در بحث قضا و در بحث جزا خیلی عبوری رد شده‌اند. قبل از انقلاب هم در ایران، این بحث‌های حقوقی و جزایی در حوزه‌های علمیه بسیار محدود بود. در مراکز دانشگاهی هم، مثل دانشگاه حقوق تهران هم یک حالت التقاطی حاکم بود.

خود من استاد دانشگاه تهران با ۴۰ سال سابقه هستم و می‌دانم، الآن هم همین‌طور است، جنبه التقاطی دارد. آن‌طور نیست که یک بحث اجتهادی استنباطی ژرف و عمقی باشد. بنابراین، مسأله مغفول واقع شده است. در مورد اعضای بدن که جفت هستند، اگر یکی از آن‌ها از بین برود، یک دوم دیه. آن اعضایی که تک هستند؛ مثل بینی، مثل آلت رجولیّت، اگر کلاً از کار بیفتد، دیه تمام است. کسی را که بینی او را از بین بردند یا چشم او را از بین بردند، هر دو چشم از بین رفته است، دیه تمام به او بدهند، این چه فایده‌ای برای این شخص دارد؟ آیا این مبلغ دیه می‌تواند آن صدمه را جبران کند. مثلاً فرد آسیب دیده یک نویسنده است، یک محقق و پژوهش‌گری است که در سطوح علمی مورد عنایت است. اگر به چشم این فرد آسیب وارد شد و او را از تحقیق و پژوهش بازداشت، آیا دیه قانونی می‌تواند جبران این گونه خسارت را بکند؟ تکلیف این چه می‌شود؟ این موارد به آن دلایلی که عرض کردم، مغفول واقع شده است. در فقه اهل سنت هم در این موارد کار نکرده‌اند.

- **فقه پژوهی: حضرت عالی به عنوان حقوق‌دان که هم تحصیلات جدید دارید و هم اجتهاد در علوم حوزوی، چه ایده‌ای دارید که این مسأله هم مورد توجه حقوق‌دان‌ها و هم فقها قرار بگیرد؟**

پاسخ: بدیهی است که بیان احکام و حقوق، محدود به حد الهی است؛ یعنی هیچ کسی نمی‌تواند از پیش خود به عنوان یک تئوریسین حقوقی و یک

ایدئولوگ حقوقی بگوید به نظر بنده باید این‌طور باشد. ائمّه اطهار هم وقتی یک مطلبی را بیان می‌کردند، اگر افراد از آن‌ها سند می‌خواستند، اشاره می‌کردند. مثلاً در مسأله‌ای که در همان زمان متوکل عباسی و حضرت هادی علیه‌السلام اتفاق افتاد که یک مسیحی و یک زن مسلمان عملی با هم انجام دادند، اما به مرد مسیحی فهماندند که اگر مسلمان بشوی مشمول قاعده «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»[1] می‌شوی. علمای آن‌ها گفتند قضیه این‌طور است، اما حضرت هادی علیه‌السلام را خواستند و مسأله را بیان کردند، ایشان فرمود: این فرد مشمول این قاعده نیست. گفتند: از کجا می‌گویی؟ فرمود: آیه آخر سوره مؤمن ـ که سوره غافر هم به آن می‌گویند ـ آن جا می‌گوید: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا﴾ آن اسلامی که از روی ترس باشد، فایده‌ای ندارد. آن اسلامی «يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ» است که استحاله حاصل بشود. یکی از مطهّرات، استحاله است. یا استحاله فیزیکی باشد یا استحاله عقیدتی باشد. بنابراین، اگر ما بخواهیم در مورد جواز اقدام بکنیم، حتماً باید مستند به کتاب و سنت باشد یا از باب قاعده لا ضرر یا قاعده عسر و حرج و این جور قواعد، مسائل را بیان کنیم.

یک زمانی من گفتم نگوییم فقه پویا، در واقع فقیه پویا می‌خواهیم. فقه خود پویا است، فقیه پویا نیاز داریم. نمی‌گویم نداریم، نیاز داریم! این فقیه پویا با آن حوصله علمی که با ۱۰ سال و ۲۰ سال و ۳۰ سال تحصیل و تحقیق حاصل می‌شود. بنده ۶۰ سال است که دارم به‌طور مداوم کار می‌کنم. تازه می‌دانم که: ﴿وَ ما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَليلاً﴾ (اسراء (۱۷): ۸۵)؛ مثلاً الآن یک کسی توی سر یک پزشک یا یک جراح که ﴿وَ مَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ﴾ (مائده (۵): ۳۲) هم جراح قلب و هم جراح مغز است بزند و حالت اغما و شوک به او دست بدهد، این پزشکی که برای یک عمل چند میلیون می‌گیرد، کسی با چند قِران هم حاضر نیست، پیش او برود و در واقع از کار می‌افتد، آیا این ضررها قابل جبران است؟ آیا این‌ها نباید باشد؟ راجع به این مسائل باید تحقیق بکنیم.

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۷، ص ۴۴۸، حدیث ۲.

- **فقه پژوهی: در نظام‌های حقوقی دیگر کشورها به بحث تألّمات روحی و روانی هم پرداخته شده است!**

پاسخ: من یک کتاب حقوق جزایی دارم که دو جلد قطور است، تألیف «پرفسور گارو»، ترجمه «ضیاء الدّین نقابت» است. به این کتاب مراجعه می‌کردم چیزی که هست، چون آن‌ها منبع وحیانی ندارند، به مشکل برمی‌خورند. بشر قادر به قانون‌نویسی نیست. حق هم ندارد که بنویسد؛ برای این‌که قوانین بشری اصولاً با محدودیّت همراه است؛ زیرا خود بشر این را وضع کرده است. ثانیاً با منافع شخصی گره می‌خورد. مثلاً در بعضی از پارلمان‌ها یک قوانینی را می‌گذرانند. فکر هم می‌کنند، خود ما در جامعه سهم داریم و یک قانونی وضع می‌کنند که منافع خودشان را هم تأمین کند. بنابراین، قوانین غربی قوانینی موضعی با محدودیت‌های فکری است که مستند به وحی نیست. غیر از وحی چیزی برای بشر مفید نیست؛ برای این‌که آفریننده این موجودی که: «**أَ تَزْعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ**»[1] او می‌داند که این چه چیزی است. قوانینی که برای این بشر مناسب است، فقط وحیانی است. در قوانین غربی اوّلاً موضعی است، ثانیاً محدود است، ثالثاً متکی به کتاب‌های آسمانی نیست. بنابراین، در میان آن‌ها مسائل وحیانی نیست. همین چیزها هم که وجود دارد، ناقص است.

حتی اگر بخواهیم دیه را در بعد اوّل بیاوریم که آیا جنبه خسارتی است، جزایی هم است یا خیر؟ خسارتش را هم این جبران نمی‌کند. یعنی اگر گفتید در دیه اعضا، دو چشم این جراح قلب را گرفتید، به او بگویید یک دیه کامل بپرداز، دیه کامل همان صد تا شتر رقم اوّل را می‌گیریم. آیا جبران خسارت این جراح قلب را کرده است؟ آن وقت آن مسأله هم وجود دارد که از آن طرف هم این‌ها هم اجحاف بر جانی نیست؟ یا این‌که باید در این‌جا جمع بکنیم که «**الجمع مهما امکن، اولی من التّرک**»، رعایت حقین بشود. از طرفی بر جانی تحمیل نشود که بیش از این بپردازد. همین سقفی که معلوم شده است، جانی بپردازد، بقیه آن را بیت المال جبران کند. برای این‌که این یک عنصری است که به نفع جامعه است،

۱. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خویی)، ج ۲، ص ۴۱.

خدمت‌گزار است، بقیه خسارت را بیت المال بپردازد.

این مسائل یک جامعیتی می‌خواهد که فقیه بتواند در مسائل حقوقی و فقهی گشت و گذار داشته باشد. ناگفته نماند که من از نظر حقوقی، مخالف این هستم که مسائل حقوقی «بلژیک» و «سوئیس» و «فرانسه» و فلان و فلان را وارد نظام حقوقی کنیم. انقلاب آمد که مسائل حقوقی مدنی و کیفری بر طبق کتاب و سنت تنظیم شود. فقیهی که مسأله حقوقی نمی‌داند، فقیه نیست. حقوق‌دانی هم که از فقه سر رشته ندارد، او هم برای ما مفید نیست.

فقه و حقوق انسان[1]

- **فقه پژوهی: آیا حقوق انسان بما هو انسان ـ فارغ از هر عقیده و ایده‌ای که داشته باشد ـ یک امر عرفی قراردادی است یا ذاتی انسان است؟ به بیان دیگر، آیا هر جامعه‌ای، با توجه به شرایط خاصی که دارد، می‌تواند طبق قراردادی که میان خود و افراد آن جامعه وجود دارد، حقوقی را برای افراد مشخص کند یا خیر؟ و آیا مبانی تعریف حقوق برای انسان جهان شمول است؟**

پاسخ: اگر حق و حقوق، منطقه‌ای و زمانی باشد، قهراً مطالبه کردن و درخواست کردن آن هم، به طور منطقی معنا ندارد؛ چون اوّلاً ممکن است چیزی باشد که حالت ذوقی و سلیقه‌ای پیدا کند و به یک معنا هر فردی یا هر تشکیلاتی و هر دستگاهی بگوید من الآن دارم این قانون را این طور می‌نویسم. مثلاً شخصی در یک کشور نمی‌تواند بگوید من راجع به حقوق انسان این‌طور می‌گویم، بلکه ما

۱. مصاحبه با آیت‌الله سیدمحمدعلی ایازی.

باید این جهت را داشته باشیم که وقتی حقی مطرح می‌شود، این حق چه معیارهایی دارد. معیارهایی از قبیل عدل و عدالت یک مفهوم منطقه‌ای و محلی و زمانی نیست که بگوییم عدالت فقط برای یک منطقه و یک محله است. به یک معنا می‌توانیم بگوییم ما یک دسته مفاهیمی داریم که مفاهیم پیشادینی هستند. لذا همه انسان‌ها می‌توانند، بر اساس این اصل و بر اساس این قانون به آن استناد کنند که عدالت است یا کرامت است یا حق است. پس در این جهت کلی که من بخواهم بگویم، حق به این معنا امر قراردادی نیست یا حتی به این معنا عرفی هم نیست، بلکه حق یک امر عقلی است، همان‌طور که عدلیّه در باب حسن و قبح ذاتی می‌گویند. حسن و قبح افعال، اموری هستند که عقل «بِمَا هُوَ» عقل آن‌ها را درک می‌کند. در مقابل عدلیّه، اشاعره هستند که ظلم و عدل را یک امر دینی می‌گیرند؛ به این معنا که عدل، آن چیزی است که «مَا حَسَّنَهُ الشَّارِع». یا مثلاً ظلم چیست و چرا بد و قبیح است؟ چون ظلم «مَا قَبَّحَهُ الشَّارِع» است. پس من اوّلاً می‌خواهم بگویم که حق، مثل عدالت مفهومی پیشادینی است، لذا اگر در دین هم از این حقوق یا از برخی مفاهیم، مثل عدالت و قسط صحبت شده در اصل آن‌ها را تعریف نکرده است. چون اگر خود شارع حرفی داشته باشد، باید آن را تعریف کند؛ در حالی که این کار را نکرده است. آیاتی مثل: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (اعراف (۷): ۲۹)، ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ﴾ (نحل (۱۶): ۹۰)، ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید (۵۷): ۲۵)، تعریف نکرده، بلکه به همان چیزی که مردم آن را عدل و قسط می‌دانند، امر کرده است، امر هم امر ارشادی است. پس اوّلاً این جهت باید روشن شود که مسأله حق یک امر پیشادینی است، ولی این را هم باید در نظر بگیریم که دین وقتی صحبت از حق می‌کند، صحبت از حق انسان می‌کند، یک دسته از مبانی را برای این حق پی‌ریزی کرده است. شاید چهار یا پنج عنوان در قرآن کریم وجود داشته باشد که این چهار، پنج مبنا یک نوع جهان‌بینی درباره مشروعیت حق هر انسان بما هو انسان می‌دهد. به نظر من مهم‌ترین آن مسأله کرامت انسان است که در آیه ۷۰ سوره اسراء به آن اشاره شده است: ﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ﴾؛ تکیه این کرامت بر بنی آدم است. تکیه آن نه بر مؤمن است و نه بر

مسلم و نه بر موحد، حتی تکیه آن بر انسان هم نیست، بلکه بر بنی آدم است؛ یعنی می‌گوید به این موجود کرامت بده. مفسران بزرگ به خصوص از معاصران به دو مسأله تکیه کرده‌اند: یکی به این که این کرامت صرفاً یک خبر و اخبار نیست، بلکه می‌خواهد یک اصل را بیان کند. دوم هم می‌خواهند این را تأکید کنند که کرامت بنی آدم ذاتی انسان است و یک امر استعدادی نیست؛ چون برخی از مفسران گذشته، وقتی بحث از کرامت انسان کرده‌اند، گفته‌اند یک امر استعدادی است؛ استعدادی؛ یعنی این که اگر در آینده انسان خوبی شد، کرامت دارد. در حالی که قرآن کریم در سوره حجرات می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات (۴۹): ۱۳)، می‌گوید اکرَم، نمی‌گوید کرامت؛ یعنی مؤمن کرامت بیش‌تری دارد، اما همه انسان‌ها هر چند کافر و غیر مسلمان باشند، حتی دشمن هم باشند، این کرامت را دارند.

- **فقه پژوهی: ولی وقتی شما وارد فقه می‌شوید، می‌بینید فقها فتاوایی دارند که با این عناوین مناسبت ندارند. مثلاً در فقه با دگراندیشان یا کفار یا غیر مسلمانان، به‌گونه‌ای برخورد می‌شود که گویا آن‌ها کرامت انسانی ندارند، این مسأله چگونه قابل توجیه است؟**

پاسخ: اگر ما بخواهیم با یک واقع‌بینی به فقه نگاه کنیم، این واقع‌بینی را می‌توانیم در حوزه حقوق در همه جوامع ببینیم. این حرف خوبی است که «مرحوم علامه طباطبایی» در «تفسیر المیزان» به مناسبتی می‌گوید اندیشه آزادی در بشریت و دفاع از حق و حقوق انسان در این ۲۰۰ سال اخیر شکل گرفته است. فقهای ما هم جدای از قرآن و حدیث ـ که بحث دیگری دارد ـ با نگاه قبلی خود این مباحث را بررسی کرده‌اند. لذا ما امروز فکر می‌کنیم که آن‌ها به حقوق نگاه نکرده‌اند؛ در حالی که ما امروز فقهایی را داریم که به همین آیات و روایات نگاه دیگری کرده‌اند.

مثلاً به عنوان نمونه «آیت‌الله منتظری» در فقه و در استدلال به مباحث حقوق انسان در ۲۴ مورد به اصل کرامت استناد می‌کند و می‌گوید کرامت انسان این‌طور است، لذا فتوا باید این‌طور باشد. «آیت‌الله صانعی» هم در مواردی به همین اصل

کرامت استناد می‌کند. یعنی این‌طور است که در فتوای خود یکی در بحث تساوی دیه زن و مرد، یکی هم در بحث تساوی دیه مسلمان و غیر مسلمان می‌گوید فتواهای موجود مخلّ کرامت انسان است. «مرحوم سیّد محمد حسین فضل الله» در ذیل همین آیه ۷۰ همین نظر را دارند. افراد دیگری از فقهای معاصر هم این بحث را مطرح کرده‌اند که در جای خودش باید بحث شود. بنابراین، می‌خواهم بگویم فقه ما متناسب با دوره خود رشد کرده و در گذشته اصلاً مقوله کرامت انسان، حقوق انسان و انسان بما هو انسان مطرح نبوده است. بلکه این مسائل نه تنها در فقه ما مطرح نبوده، در خیلی از مجامع هم این بحث‌ها مطرح نبوده است. فیلسوفانی مثل «کانت» مسأله کرامت انسان را در قرن هجدهم مطرح می‌کنند، بعد هم آرام آرام در مجامع علمی و سیاسی مطرح شده است. این‌طور نبوده که چیزی را که ما امروز به راحتی مطرح می‌کنیم، خیلی مسأله ساده و بدیهی بوده باشد. به همین دلیل است که ما یک دسته از آیات و روایات دیگر داریم که مفسران و فقهای ما به موضوع آیات در دفاع از حقوق انسان استناد می‌کنند. انسان تعجب می‌کند که با این همه صراحت در آیات، چطور فقهای ما این آیات را ندیده‌اند؟ ندیدن، نه به خاطر این بوده که این آیات را تفسیر نکرده‌اند، به این دلیل بوده که این مسأله در آن زمان‌ها مطرح نبوده است. فقط در این قسمت هم نیست، شما در حوزه‌های دیگر هم می‌توانید ببینید. مثلاً در مورد آیاتی که در حوزه معارف وجود دارد، مفسّران گذشته ما یک طور می‌دیدند، مفسرانِ بعد که آمدند، تغییر جهت دادند. در آیاتی که در بحث مسائل هستی‌شناسی وجود دارد، مفسران گذشته یک طور دیده‌اند، بعدها که مسائل علمی جدید مطرح شد، طور دیگری دیده‌اند و این آیات را به آن شکل سابق تفسیر نکرده‌اند.

- **فقه پژوهی: آیا جامعه مسیحیت در فهم جدید از بحث کرامت انسانی و حقوق انسان «بِمَا أَنَّهُ» انسان بهتر عمل نکرد؟ آن‌ها زودتر به این قضیّه پی نبردند؟ در عصر رنسانس در عالم مسیحیت هم تحول ایجاد شد، بعد به مرور این مباحث را در بوته بحث گذاشتند، نقد و بررسی کردند. بعد، از درونِ آن اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ بیرون آمد. ولی ما می‌بینیم برخی از همین چیزهایی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده، مثل حق آزادی تغییر عقیده و بیان یا مواردی که می‌شود**

تخالف آن را با مبانی معارف بیش‌تر به دست آورد. به‌نظر شما آن‌ها زودتر از ما این کارها را انجام ندادند و در این قضیّه پیش‌رو نبودند؟

پاسخ: اگر ما بخواهیم بین اعلامیه جهانی حقوق بشر که برآیند تفکر انسانی است، شاید هم منبعث از تفکرات مسیحیت باشد، با این تفکر و فقه سنتی خود مقایسه‌ای بکنیم، قاعدتاً نمی‌شود بین اعلامیه حقوق بشر و چیزی که در فقه و متون ما وجود دارد، تطابق ایجاد کرد. ما باید چه ساز و کاری پیش بگیریم که بتوانیم آن‌ها را با هم مطابقت بدهیم؟ اصلاً این کار لازم است؟

این دو مسأله است: یک مسأله این اوّل است که در رابطه با غرب، هر جا چالش وجود داشته و نقد بوده، تحول هم ایجاد شده است. مثلاً چرا کلام شیعه در قرن چهارم، پنجم دچار تحوّل شده که می‌گویند عصر طلایی علم کلام شیعه است؟ مثل «شیخ مفید»، «سیّد مرتضی» و «شیخ طوسی» سر برآوردند و یک مکتب قوی علمی اخلاقی را در تشیع ایجاد کردند. این فقط در کلام منحصر نشد، در فقه هم به وجود آمد، در علم اصول هم به وجود آمد. به خاطر این‌که در بغداد کرسی‌هایی برای جریان‌های مختلف به وجود آوردند و این اتفاق افتاد.

در قرن هفدهم میلادی اصطکاک شدیدی بین کلیسا و مردم به وجود آمد. «مرحوم شهید مطهّری» در کتاب «علل گرایش به مادی‌گری»، این داستان را شرح می‌دهد که چه اتفاقاتی افتاد و کلیسا چطور با مردم درگیر شد. خود این درگیری باعث شد که بعدها کلیسا ضمن این‌که کنار زده می‌شد، آرام آرام خود را بازسازی و اصلاح می‌کرد. در غرب این اتفاقات افتاد، البته در غرب تنها این‌جا نیست. جدای از بحث تکنولوژی و جدای از بحث علومی که در غرب به وجود آمده و آن‌ها خیلی در این جهت پیشرفت کرده‌اند، حتی در حوزه‌های معارف اسلامی نیز چنین اتفاقاتی افتاده است. اوّلین فرهنگ‌نامه‌های لفظی و موضوعی قرآن کریم در کجا به وجود آمده است؟ مثلاً «معجم الفاظ قرآنی» که آقای «محمّد فؤاد عبد الباقی» نوشته است، مبنای آن کتاب «نجوم القرآن» آقای «فولگل» است که در قرن هجدهم نوشته است. ما قبل از آن معجم نداشتیم، آن‌ها برای ما معجم نوشته‌اند.

اولین کسانی که کتب اربعه ما را فرهنگ‌سازی کردند و نوشتند، آن‌ها بودند. این نیست که شما بگویید آن‌ها فقط در صنعت، تکنولوژی و علوم انسانی پیش‌قدم بودند، بلکه حتی در همین چیزها هم پیش‌قدم بودند. در حوزه کاری که من سال‌های سال ـ ۲۰ تا ۳۰ سال ـ است که کار می‌کنم، در حوزه تفسیرپژوهی، اولین کسی که کتابی در حوزه تفسیرپژوهی نوشته ـ در محتوای آن داوری نمی‌کنم ـ آقای «گُلدزیهِر» است که یک شخصیت مجارستانی است و در آلمان این کتاب را نوشته است. شما قبل از این در عالم اسلام آن‌چه که داشتید دو ـ سه کتاب راجع به طبقات المفسرین بود؛ یعنی فقط اعلام مفسران را لیست کردند. اما کسی که نقد کرده، تحلیل کرده، روش‌شناسی کرده، مبناشناسی کرده آقای گلدزیهر بوده است. بعد از او دیگر عالمان مسلمان این کار را انجام داده‌اند؛ برای این که به دلایل مختلف روی قرآن کار کردند. من سال گذشته به آلمان رفته بودم، به تشکیلاتی رفتیم که دویستمین سال انجمن قرآن خود را جشن گرفتند؛ یعنی در ایران و جمهوری اسلامی بعد از انقلاب، هنوز ۱۰ سال از عمر انجمن قرآن نگذشته است. بعد از انقلاب یک رشته دانشگاهی به نام رشته علوم قرآنی تعریف کردند. این‌جا که انجمن قرآنی گذاشتند، بیش‌تر انجمن اسمی است، انجمن علمی هم نیست، ولی آن‌جا واقعاً انجمن علمی است. شما اگر ببینید کسانی که آن‌جا کار می‌کنند، چه کارهایی انجام داده‌اند، تعجّب می‌کنید که اصلاً آن‌ها چرا این کار را انجام می‌دهند؟ پس اگر در جایی رشد پیدا می‌شود، در صورتی است که درست کار انجام بدهند. این طور نیست که فقط در صنعت کار کرده‌اند، بلکه در علوم انسانی و حتی اسلامی هم کارهای مختلف و عمیقی انجام داده و می‌دهند.

در حوزه حدیث، یک آقایی شاید حدود ۵۰، ۶۰ سال هم بیش‌تر نداشته باشد، کار کرده و نظریاتی در حدیث دارد. من هنوز در عالم اسلام ندیدم که کسی نظریات او را مطرح کرده باشد. یا در حوزه معارف دین هم همین طور است. فقهای ما در امر به معروف چقدر کار کرده‌اند و چه تعداد کتاب نوشته‌اند؟ آقای «مایکل کوک» دو جلد قطور در باب امر به معروف نوشته است. کاری را که او

انجام داده با کارهایی که عالمان مسلمان انجام داده‌اند مقایسه کنید، درباره امر به معروفِ ما است، آن‌ها امر به معروف ندارند.

پس این‌طور نیست که ما فکر کنیم آن‌ها در غرب کارهای بی جهت انجام داده‌اند، این‌ها ریشه دارد، مبنا دارد، جهت دارد. این‌که به شرق و غرب تقسیم کنیم و آن‌ها این‌طور کردند، ما این‌طور کردیم، این حرف درستی نیست. جای توضیح بیش‌تری دارد که الآن جای آن نیست.

غربی‌ها در این زمینه کار کرده‌اند، نقد کرده‌اند. البته این که آن‌ها پیش‌قدم بوده‌اند، به معنای این نیست که ما تقلید کنیم، بلکه معنای آن این است که ما از تجربیات آن‌ها استفاده کنیم و حرف خودمان را هم می‌توانیم بگوییم. راجع به بخش دوم سؤال شما در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر که مطرح کردید، آن وقت که این را تصویب کردند، فقط غربی‌ها نبودند. در آن‌جا حداقل ۳۰ ـ ۴۰ کشور اسلامی هم بودند که امضا کردند. ما می‌گوییم اعلامیه جهانی حقوق بشر یک امر عقلایی است.

البته در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر متفکران و اندیشمندان اسلامی هم بودند، نقد کردند، راجع به برخی از مواد آن هم اعتراض کردند. در قاهره یک جلسه کنفرانس گذاشتند، کتاب نوشتند و گفتند ما در عین حال که اکثریت، آن را پذیرفته‌اند، به برخی از مواد آن اشکال داریم. ولی در عین حال، کلیت آن را پذیرفته‌اند.

در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر نماینده‌های کشورها، وقتی می‌خواستند کار کنند، پشتوانه آن‌ها فتاوای علما بود که آن‌جا می‌آمدند و بحث و مشورت می‌کردند، پیش‌نویس دادند. خود الازهر براساس آن اعلامیه یک پیش‌نویس ارائه داد، در جاهایی هم اشکال دارند. ولی می‌خواهم بگویم این‌طور نیست که شما بگویید اعلامیه جهانی برای غربی‌ها است. اعلامیه جهانی برای سازمان ملل است که همه کشورها حضور داشتند، مبنای آن هم یک امر عقلایی ارتکازی است، این جهت وجود دارد. تصور این که فکر کنیم چون اعلامیه جهانی در سازمان ملل تصویب شد و چون در آن‌جا گفته می‌شود یک امر غربی است، نه، این‌طور نیست؛

یک اعلامیه است. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم وحی است، اما می‌خواهیم بگوییم یک امر عقلایی است، خود آن‌ها هم بر این اساس یک کنوانسیون‌هایی به وجود آوردند، حذف و اصلاح کردند، کلیات آن را درست کردند. در هر حال، اعلامیه جهانی حقوق بشر را باید به عنوان یک محصول بشری عقلایی تعبیر کرد که ما می‌توانیم راجع به آن صحبت و گفت و گو کنیم.

- **فقه پژوهی: راجع به آیه ﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ﴾ بیش‌تر صحبت کنید. «کَرَّمْنا» را تبیین کنید که چطور می‌توانیم از «کَرَّمْنا» حقوق بشر استفاده کنیم؟**

پاسخ: اگر این‌جا گفتیم خداوند به انسان کرامت داده و این کرامتی که به انسان داده به ذات او داده است، پس اگر به این انسان کرامت داده و یک حقی را قائل شده است، اگر این حق، حق انسانی باشد، هیچ کسی نمی‌تواند این حق انسانی را از او سلب کند. اگر قائل شدیم که کرامت یک اصل است و ذاتی انسان هم هست، این کرامت؛ یعنی آن چیزی که ما از آن به شخصیت و بزرگی تعبیر می‌کنیم. پس نمی‌شود از انسان بما هو انسان، چیزی را که مخل کرامت او است، سلب کرد. مثلاً یکی از آن حقوق، حق شهروندی است، حق شهروندی این است که من حق دارم خودم انتخاب کنم که در کجا زندگی کنم، با چه کسی ازدواج کنم، با چه کسی ازدواج نکنم، دوست دارم مسلمان باشم یا غیر مسلمان باشم. من حق داشته باشم کسی را که می‌خواهد بر من حکومت کند، انتخاب کنم. من حق داشته باشم، اگر راجع به کسی حرفی و اشکالی به ذهن من رسد، بتوانم آن را بی دغدغه بیان کنم. من حق داشته باشم عقیده خودم را انتخاب کنم، اگر نسبت به عقیده‌ای نظر خلاف داشتم، بتوانم آن را بیان کنم.

- **فقه پژوهی: پذیرفتن عقیده غیر منطقی، منافاتی با کرامت ندارد؟**

پاسخ: این‌که ما غیر منطقی می‌گوییم، یکی در حاق واقع می‌گوییم، یکی در مقام اثبات می‌گوییم؛ یعنی یکی در مقام ثبوت می‌گوییم، یکی در مقام اثبات می‌گوییم. کاری به مقام ثبوت نداریم، دست خداوند است. اما در مقام اثبات،

مسیحی می‌گوید تشخیص من این است که حق این است، یهودی می‌گوید تشخیص من این است، مسلمان می‌گوید تشخیص من این است، بعد مسلمان شیعه می‌گوید حق دست من است، اهل سنت می‌گوید حق دست من است. در شیعه هم که باشند، سنّتی می‌گوید من تشخیص می‌دهم و بقیه درست نمی‌گویند، متجددین می‌گویند فهمی که من دارم، صحیح است. اصولی یک چیز می‌گوید، اخباری چیز دیگری می‌گوید، سَلَفی یک چیز می‌گوید، متجدد یک چیز دیگر می‌گوید. یعنی در مقام اثبات این اختلاف‌ها وجود دارند.

- **فقه پژوهی: این حقی که می‌گویید، کدام حق است؟ یعنی این عقیده باطلی که شما می‌گویید، کدام را می‌گویید؟ اگر این‌طور باشد، هر کسی می‌گوید من حق را درست تشخیص می‌دهم.**

پاسخ: یک وقت است می‌گوییم من می‌خواهم این حق را مدلّل کنم، مستدل کنم، می‌خواهم برای شما اثبات کنم، چطور باید این کار را انجام بدهم؟ اگر من این حق را برای فرد قائل نشوم، هر کسی می‌گوید این حرفی که شما می‌گویید، حق نیست، حق ندارید صحبت کنید و از آن دفاع کنید. شما ایران را تصور نکنید، فرض کنید یک کشوری که اکثریت آن مسیحی هستند و تشخیص می‌دهند که دین حق هم هستند، شما آن‌جا در مورد یک مسلمان چه می‌گویید؟ اکثریت می‌گویند حق برای ما است. شما می‌گویید این مسلمان حق دارد یا ندارد؟ اکثریت آن‌ها می‌گویند حق با ما است. همین بحث است، آن‌هایی که تدوین‌کننده این عقیده حق هستند، توجه به این لوازم کرده‌اند و گفته‌اند این‌که حاق واقع چیست، یک بحث است، اما این‌که در مقام شهروندی من تشخیص می‌دهم که حق برای من است و این حق را من درست تشخیص می‌دهم، چیز دیگری است.

- **فقه پژوهی: ممکن است از ترویج آن چیزی که اکثریت جامعه‌ای آن را ناحق بدانند، جلوگیری بشود. مثلاً بعضی دگراندیشان و بعضی از نحله‌ها در ایران و در جامعه خود ما هستند که ما به آن‌ها اجازه ترویج تفکر و اندیشه و عقیده‌شان را نمی‌دهیم. با این بیان که این‌ها باطل هستند، ـ همین‌طور که شما فرمودید ـ اگر**

بخواهند ترویج شوند، کرامت انسانی بقیه زیر سؤال می‌رود، حقوق دیگران زیر سؤال می‌رود، بعد هم در مقام اجرا حق تحصیل را از آن‌ها می‌گیریم، آن‌ها را استخدام نمی‌کنیم. به نظر شما این‌ها با کرامت انسانی منافات ندارد؟

پاسخ: اوّلاً این مخل کرامت نیست که من عقاید خود را ترویج می‌کنم، این چه منافاتی با کرامت دیگران دارد؟ من عقاید خود را ترویج می‌کنم، من می‌گویم عقیده من این است. اگر اکثریت حرفی، سخنی و دفاعی دارند از حق خود دفاع می‌کنند و با ترویج کردن من هیچ اشکالی به وجود نمی‌آید. الآن در جوامعی که این نوع آزادی بیان وجود دارد، با ترویجی که آن‌ها می‌کنند، اکثریت دست از عقاید خود برنمی‌دارند.

گاهی اوقات اگر حرفشان، حرف باطلی باشد، وقتی استدلال می‌کنند، وهن آن آشکار می‌شود. اگر الآن نگذاریم فرد حرف خود را بگوید، خود را محق می‌داند، می‌گوید حرف من حتماً خیلی مهم و خیلی حق است، ولی نمی‌گذارند که من این حرف را منتشر کنم. خود این مظلومیتی ایجاد می‌کند و یک نوع حقانیتی برای فرد و فکر او ایجاد می‌کند، ولی وقتی منتشر شد، دیگران آن را نقد می‌کنند و اشکالات آن را بیان می‌کنند. کسانی هستند که آن چیزی را که در دل خود فکر می‌کنند که حق است، وقتی ابراز کردند و حرفشان نقد شد، برایشان آشکار می‌شود که آن حرف آن طور هم که فکر می‌کردند، حق نیست. به همین جهت است که اتّفاقاً این آزادی عقیده و آزادی بیان به روشن شدن حق و شفافیت پیدا کردن حق کمک می‌کند. این که شما نگذارید فرد صحبت کند و مخفیانه و زیر زمینی عمل کند، بیش‌تر در ترویج باطل ـ اگر باطل باشد ـ کمک می‌کند تا وقتی که منتشر شود و حرف او علنی شود.

- **فقه پژوهی: اگر بخواهید با نگاه فقه‌محور به حقوق انسان نگاه کنید، چیزی از آن استفاده نمی‌شود؛ چون فقه ما مشحون از تکلیف است؛ یعنی فقه ما تکلیف‌مدارانه است، نه حق‌مدارانه و از «عَلَی» بیش‌تر از لام استفاده شده است. آیا شما این را درست می‌دانید؟**

پاسخ: من فکر می‌کنم اصلاً خاصیت فقه تکلیف است، ولی هیچ وقت نمی‌شود

این تکلیف را با آن حق در تعارض دید. ما می‌گوییم انسان آزادی دارد، ولی شما عملاً در زندگی خود آگاهانه از یک سری آزادی‌ها دست برمی‌دارید. مثلاً کسی که مقید است، متشرع است و خیلی چیزها را نمی‌خورد. خود او نمی‌خورد، نه این‌که کسی او را مجبور کند. اگر اتفاقاً جلوی او هم بیاورند، او را مجبور کنند، دست و پای او را بگیرند، مقاومت می‌کند و نمی‌خواهد بخورد. آن تکلیف در سایه ایمان است؛ یعنی ایمان است که برای انسان ایجاد تکلیف می‌کند، اما این تکلیف ایمانی یک قضیه شخصی است، نه چیزی که ما حق داشته باشیم آن را به دیگران تحمیل کنیم. ما ایمان را در مردم ایجاد می‌کنیم و مردم نماز می‌خوانند، اما این که بگوییم چون مسأله تکلیف است، پس باید همه مردم را مجبور کنیم که نماز بخوانند، باید همه مردم را اجبار کنیم که روزه بگیرند، این‌طور نیست. مثل این است که به کسی می‌گویند تو فلان کس را دوست داشته باش، او را بزنند و بگویند او را دوست داشته باش، این دوست داشتن حاصل نمی‌شود. اما اگر برای او توضیح بدهند و بگویند این فرد این‌طور است، این خصوصیات را دارد، عشق پیدا می‌کند، ایمان پیدا می‌کند. مثلاً در مورد شخصیت پیامبر گرامی اسلام، وقتی بدانیم او چقدر فرد عزیزی است، چه شخصیتی است، اگر بدانیم او چیزی را دوست ندارد، ما هم دوست داریم که آن کار را ترک کنیم؛ چون پیغمبر دوست ندارد. یا بدانیم که چیزی را دوست دارد، این کار را انجام می‌دهیم، می‌گوییم به این جهت است. پس این را به یاد داشته باشیم که مسأله تکلیف یک مسأله است، مسأله حق مسأله دیگری است. از این بگذریم که در فقه ما بخشی از مباحث، مباحثِ حق است، نه مباحث تکلیف. مثلاً بخش‌هایی از احکام اجتماعی، مثل معاملات، بحث حق و بحث حقوق انسان‌ها است و حقوقی که انسان‌ها دارند.

اگر شما «کتاب البیع» را از مرحوم «شیخ انصاری» تا دوره معاصر نگاه کنید، بحثی که بعد از ماهیت بیع مطرح کرده‌اند، بحث حقوق و ارتباط بین این حقوق و معاملات است. به مناسبتِ این هم بحث را از این‌جا شروع کرده‌اند که بگویند آیا این حق قابل عرضه به دیگران هست؟ من می‌توانم حق خود را به دیگران بدهم یا نمی‌توانم بدهم؟ آیا می‌توانم وکالت بدهم، منتقل کنم، سلب کنم یا خیر؟

مثلاً شما به بانک رفته‌اید، به شما نوبت داده‌اند که وام بگیرید، نوبت خود را می‌خواهید به کس دیگری بفروشید، می‌توانید نوبت خود را بفروشید یا نمی‌توانید بفروشید؟

- **فقه پژوهی: حق حیات که از حقوق ذاتی و فطری انسان‌ها است. شما معتقد هستید که من این حق خود را می‌توانم از خود سلب کنم یا به کس دیگری منتقل کنم؟ شما در فقه می‌گویید خودکشی حرام است.**

پاسخ: خودکشی حرام است؛ البته دو بخش دارد: یک بخش این است که من حق جان خود را می‌خواهم برای آرمان خود بگذارم، در دفاع از کشور یا یک عقیده بجنگم و جان خود را در اختیار آن بگذارم. حیات من طوری است که من حیات خود را بگذارم روی مین بروم.

- **فقه پژوهی: در این بحث تزاحم ملاکی را نداریم؟**

پاسخ: همین حق حیات است، با انتخاب است. اگر انتخاب باشد، خود فرد می‌تواند این حق را بگذارد. برخی مراجع معاصر ما در بحث فروش اعضا بعد از مرگ، مناقشه کرده‌اند و گفته‌اند نمی‌شود فروخت؛ به خاطر این‌که خلاف کرامت است، وهن بر مؤمن است. به این توجه نکرده‌اند که خود من تصمیم می‌گیرم؛ مثل این که در حال حیات، جان خود را می‌دهم، بعد از مرگ دست خود را بدهم انسانی از این استفاده ببرد، می‌خواهم قلب خود را بدهم یک انسان از آن استفاده کند، کجای این خلاف کرامت است؟ اتفاقاً این عین کرامت است که من حق داشته باشم و بخواهم از این حق خود استفاده کنم.

- **فقه پژوهی: انسانی که می‌میرد، بعد از مرگ هم مالک جسم خود است؟**

پاسخ: بله، مالک است، فرقی نمی‌کند. من از الآن می‌خواهم بر جسم خودم مدیریت کنم؛ چون چیزی که می‌ماند روح من است. چیزی که می‌ماند بعد از مدتی زیر خاک می‌رود و تبدیل به خاک می‌شود، این که ارزش پیدا نمی‌کند.

ولی من می‌خواهم چیزی که دارم تا وقتی که می‌شود از آن استفاده کرد، به کسانی بدهم که از آن استفاده کنند، چشم برای کسی شود، دست برای کسی شود، پا برای کسی شود. الآن می‌توانند اعضا را بردارند به دیگران بدهند، می‌خواهم این کار را انجام بدهم. پس این انتخاب است، امّا در مورد دیگران.

- **فقه پژوهی: اگر بخواهم انتحار کنم، خودکشی کنم، مالک حیات خودم هستم یا خیر؟**

پاسخ: مالک آن هستم، ولی این‌که مالک آن هستم، باید نوع تصرفی که در این ملکیت می‌کنم، منطق عقلایی داشته باشد. آن‌هایی که این کار را انجام می‌دهند، اگر منطق داشته باشند، عیبی ندارد. الآن این کاغذ این‌جا است، یک تکه کاغذ در کوچه افتاده است، من می‌خواهم خرید و فروش کنم، می‌گویند چیزی که مالیت ندارد، خرید و فروش آن هم جایز نیست. نه به خاطر این که شرع می‌گوید، به خاطر این که عقلا می‌گویند چیزی که ارزش ندارد، قابلیت خرید و فروش ندارد. مثلاً یک دستمال کاغذی که از آن استفاده کرده‌اید را بگویید می‌خواهم هزار تومان، دو هزار تومان بفروشم، اصلاً معنا ندارد، اما اگر همین دستمال کاغذی برای جد پنجم من باشد و روی آن هم چیزی نوشته که دست خط او است، یک مویی از موهای او در دستمال کاغذی است، من می‌خواهم این را به یک میلیون تومان بخرم، عقلا برای این مالیت قائل می‌شوند؛ یعنی همین‌طور که هست، یک مرتبه تغییر می‌دهند. من می‌گویم خودکشی وجه عقلایی ندارد. چند سال پیش یک بحث خیلی جدی در بین عالمان در مورد مرگ‌هایی صورت گرفت که اصطلاحاً به آن اتانازی (مرگ خودخواسته) می‌گویند. استدلال‌های آن‌ها را نگاه کنید. یک پزشکی که این کار را انجام داده بود، محکوم و زندانی کردند. ولی عالمان جلسات مختلف گذاشتند، الآن چهار ـ پنج کشور این قانون را تصویب کرده‌اند و گفته‌اند اگر این منطق داشته باشد؛ یعنی براساس یک منطق باشد، انجام می‌دهند. استدلال آن‌ها این است که می‌گویند کسی است که ۱۰ سال است، بابت او هزینه می‌شود، هزینه او را هم خودش نمی‌دهد، خانواده او

می‌دهند، خیلی وضع مالی بدی پیدا کرده‌اند، هر روز پول زیادی می‌دهند که این حیات نباتی بماند. بماند که چه بشود؟ احتمال زنده ماندن او بسیار کم است. ما این هزینه میلیونی را بدهیم، زندگی کسانی را خراب کنیم که می‌خواهیم این حیات نباتی را نگه داریم. می‌گویند دستگاه این را قطع کنید. به نظر من این‌جا خودکشی به این معنا منطق دارد.

الآن عده‌ای هستند وصیت می‌کنند، از قبل می‌گویند، اگر من به آن مرگ رسیدم از الآن پزشک‌ها حق دارند؛ چون بعد از مرگ مغزی که دیگر خود شخص نمی‌تواند تصمیم بگیرد. از الآن وصیت می‌کند، اگر من دچار آن وضعیت شدم، بتوانند این دستگاه‌ها را از من قطع کنند. به نظر من این منطق عقلایی دارد. پس انتحار «بِمَا هُوَ» انتحار منطق ندارد، ولی یک جاهایی هست که می‌تواند منطق داشته باشد. در رابطه با مسأله تنظیم نسل، درباره جلوگیری، اگر جایی باشد که منطق دارد، اشکالی ندارد. بعضی موارد منطق ندارند، مثل سقط جنین. مرحوم «شهید بهشتی» می‌گفت تا بعد از چهار ماه هم منطق دارد. من با «آیت‌الله منتظری» خیلی صحبت کردم، ایشان یک روایتی را می‌خواندند، بحث و مناقشه‌ای هم هست، من در کتاب تنظیم خانواده این بحث را نوشته‌ام و این مناقشه را کرده‌ام، آن‌جا این بحث را مطرح کرده‌ام. به نظر من می‌آید، اگر منطق داشته باشد در جایی که شرایط و معیارهای آن را گفته‌ام، اشکالی ندارد. پدر و مادر با هم توافق می‌کنند که این بچه را سقط کنند، ولو در ماه چهارم سالم است. آن‌هایی که سالم نیستند، بحث دیگری دارد. ممکن است مادر را مریض کند، پدر را مریض کند، اختلافاتی را ایجاد کند، این‌ها حرف دارد، صورت دارد. کلیت آن را برای مثال می‌گویم و الّا خصوصیات و شرایط آن تحت جهت خودش است.

- **فقه پژوهی: ما یک آزادی قبل از دین به طرف می‌دهیم و می‌گوییم ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره (۲): ۲۵۶)، اما وقتی در این جرگه، در این دایره، در این عرصه آمد، به او می‌گوییم حق نداری بیرون بروی، این با آزادی و کرامت انسانی منافات ندارد؟**

پاسخ: بحث اولیه دارد، کسانی که درباره آزادی عقیده استدلال می‌کنند، مثل

آیات ﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ﴾ یا ﴿أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (یونس (۱۰): ۹۹) را می‌گویند، حرف این است که این آیه فقط در مقام حدوث است یا در مقام حدوث و بقا است؟ ما می‌خواهیم بگوییم این آیات اطلاق دارد، فرقی نمی‌کند، اگر اکراه ممنوع است، فرقی در حدوث و بقا ندارد، این آیات اطلاق دارد. چه کسی گفته است؟ چه تقییدی زده شده است؟ اگر شما روایات ارتداد را می‌گویید، آن روایات جای بحث و تفسیر دارد، ولی اگر شما به آیات اشاره می‌کنید، معنای آیات این نیست. من در کتاب آزادی در قرآن، فصل ارتداد، مفصل بحث کرده‌ام که حدوثاً و بقائاً این آیات اطلاق دارند و فرقی از این جهت ندارند.

اگر این بخش روشن شد با تفصیل و توضیحاتی که در این قسمت وجود دارد، باید به این جهت بپردازیم که مراد از بحث‌هایی که در باب ارتداد گفته شده چیست؟ باید ببینیم آیاتی که در معنای ارتداد هستند، مثل ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلى أَدْبارِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى﴾ (محمّد (۴۷): ۲۵) معنای ارتداد چیست؟ هم به لحاظ تاریخی، هم به لحاظ سیاق کلمه و هم به لحاظ تبیین مصادیقی که در آن اصل اتفاق افتاده است. به قول مرحوم امام هیچ کدام از این آیات ناظر به تغییر عقیده «بِمَا هُوَ» تغییر عقیده نبوده است. تغییر عقیده‌ای بوده به این صورت که آن‌هایی که در مدینه بودند و به مکه برمی‌گشتند، به مشرکین ملحق می‌شدند و به مشرکین کمک می‌کردند.

بنابراین، چیزی که فقهای ما در ذهن خودشان بین حدوث و بقا فرق گذاشته‌اند، نکته مهم، این جهت بوده که فکر می‌کردند این ادله‌ای که در باب ارتداد آمده است، مخصِّص این آیات هستند. اما اگر معلوم شد که آن‌ها دلالتی ندارند، نمی‌توانند مخصص این آیات باشند. بگذریم که از نظر عقلی به قول مرحوم مطهری فرقی نمی‌کند، اگر شما عقیده در دین می‌گویید؛ چون علامه طباطبایی مطرح می‌کند که این جمله انشایی است یا اخباری است، ایشان می‌گوید اخباری است، می‌گوید در دین چیزی اکراه‌پذیر نیست. فرقی نمی‌کند، چه در حدوث؛ یعنی با استدلال، حقیقتاً اکراه‌پذیر نباشد، چون در قلب جای تصرف کردن نیست، در بقا هم همین‌طور است.

- **فقه پژوهی: در آیات قرآن مجازات دنیوی برای ارتداد نیامده است.**

پاسخ: در روایات آمده، بحث روایات هم مفصل است، ولی می‌خواستم این جهت را بگویم که آن آیات عدم اکراه دلیل بر این جهت نیستند که فقط در مقام حدوث باشند و بقا نباشند. عنوان آن آیات، به قول آقای طباطبایی در مقام خبر از یک واقعیت هستند، خبر از تکوین هستند. ﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ﴾؛ یعنی ذات دین با اکراه سازگار نیست. حتی ایشان می‌گوید بعضی گفته‌اند این آیات با آیات جهاد نسخ شده است، در جواب می‌گوید این آیات نسخ بردار نیستند؛ چون نسخ در حکم است، نمی‌تواند نسخ در تکوین باشد. من می‌خواهم بگویم اتفاقاً تخصیص‌بردار هم نیست، نه این‌که منسوخ نیستند، حتی تخصیص بردار هم نیستند؛ چون آبی از تخصیص هستند.



جرم انگاری در قرآن کریم[1]

- **فقه پژوهی: به عنوان اوّلین سؤال برای این که موضوع تبیین بشود: مفهوم و فلسفه‌ی جرم انگاری چیست که در دوره‌ی معاصر در محاکم و نظام‌های حقوقی مطرح شده است؟**

چند مطلب در ذهن من است، آنها را به عنوان مقدمات بحث می‌گویم، بعد به این سؤال خاص می رسم.

مطلب اول: در حوزه‌ی مطالعات دینی سه اصل و قاعده را باید رعایت کنیم. به تعبیر دیگر مطالعات دینی چه فقهی، چه معارفی باید همیشه با سه قاعده همراه باشد و فکر می‌کنم بخشی از مطالعات نارسا و ناهمگون و ناسازگاری که در فقه و در حوزه‌های دیگر می بینیم. به جهت این است که اینها رعایت نمی‌شود. گاهی

۱. مصاحبه با حجت الاسلام والمسلمین مهدی مهریزی.

وقت‌ها می‌بینیم ناسازگاری‌های فکری در آرای یک فرد زیاد است، یا فقه او با کلامش نمی‌سازد، یک علّت آن این است که این سه اصل رعایت نمی شود.

اصل اول این است که مطالعات دینی باید از قرآن آغاز شود. این بحث در دوره‌ی معاصر به عنوان بازگشت به قرآن و طرح مهجوریّت آن زیاد مطرح شده است، ولی عملاً هنوز در حوزه‌ی مطالعات نیامده است. مصدر اوّل که همه چیز اعتبار خود را از او گرفته، قرآن است. بنابراین هر مطالعه‌ای، هر رأیی، هر ایده‌ای، هر نظریه‌ای باید از قرآن شروع شود.

اصل دوم این است که در هر مطالعه‌ای باید اهداف بعثت مدّنظر باشد. این کتاب برای خود یک فلسفه‌ای تعریف کرده، یک رسالتی تعریف کرده است، که باید همیشه مدّنظر باشد. وقتی قرآن می‌گوید: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1] همه‌ی استنباط‌ها، همه‌ی نظریه‌ها اگر به آن منتهی نشود، معلوم می‌شود یک جای کار خلل دارد. چون کارهای ما کارهای بشری است.

اصل سوم این است که ما در مطالعات تاریخی خود، اسلام را از اوّل مطالعه بکنیم به آخر، نه از آخر به اول. این شاید ملموس نباشد من یک مثال بزنم. الآن روایات تفسیری حدود ۱۲ هزار است، با توجه و تکیه بر آن می‌گوییم: نمی‌توانیم قرآن را بدون این روایات بفهمیم. امّا اگر از اول شروع بکنیم، آن موقع که قرآن آمد، روایتی نبود. خیلی از این روایت‌ها از امام باقر و امام صادق است. تا صد سال اوّل که روایت نبود. چطور می‌فهمیدند؟ اگر ما مطالعات خود را از آغاز شروع بکنیم و به جلو بیاییم، بسیاری از کج فهمی‌ها و نارسایی‌ها برداشته می‌شود. مثال دیگر اگر به قرون چهار و پنج برگردیم و اختلافات فکری شیخ مفید و سیّد مرتضی را نگاه کنیم، خیلی از این تعصّب‌هایی که امروز داریم و برای خیلی ها قابل تحمّل نیست، برداشته می‌شود. می بینیم آنها در بحث‌های اصلی از قبیل امامت، ویژگی های امام و چیزهای دیگر اختلاف‌های جدّی داشتند. دو آدم بزرگی که تشیّع از آن‌ها به ما رسیده است و تدوین اولیه معارف شیعه به دست آنها است.

---

۱. سوره‌ی حدید، آیه ۲۵.

به نظر من فقها، متکلّمان، مفسّران، همیشه باید این سه اصل را در مطالعات دینی مدّنظر قرار بدهند.

مطلب دوم که می‌خواهم بگویم این است: که ما آن چه در قرآن آمده را ملاک فهم خود قرار می‌دهیم، اما بر روی نگفته‌های قرآن تأمّل نمی‌کنیم، چرا قرآن این را نگفت، چرا در آنجا وارد نشد؟ سیاسیون می‌گویند باید نگفته‌های یک سیاستمدار را تحلیل کرد یا در یک بیانیه سیاسی، سفیدهای آن را باید تحلیل کرد، چون بیشتر مطلب دارد. علی أیّ حال این کتاب این مقدار حرف زده است، این‌جاها را گفته است. امّا خیلی از چیزها را هم نگفته است. در تفسیر و تحلیل قرآن، به خصوص در حوزه‌ی احکام و فقه نگفته‌های قرآن باید تحلیل شود.

مطلب سوم منابع فقه و استنباط عبارتند از: قرآن، سنّت، اجماع و عقل. که عمده آن، دو تا است. مواردی که در قرآن ذکر نشده است، فقها به استناد سنّت و روایات حکم آنها را استنباط می‌کنند. ممکن است این‌هایی که قرآن ذکر نکرده است، سنّت به آن پرداخته باشد. در بعضی از جاها می‌توانیم شواهد درون روایات را پیدا بکنیم که این‌ها مثال و مصداق هستند. حال پرسش این است که چقدر می‌توانیم این بحث را دنبال بکنیم و ادامه بدهیم؟ یعنی بحث جایگاه سنّت را در کنار قرآن؛

آیا سنّت در طول کتاب است یا در عرض آن؟ سنّت تشریع می‌کند، یا سنّت مصداق می‌گوید؟ آیا سنّت پیامبر و ائمّه را یکسان تلّقی بکنیم؟ اینها بحث‌های جدّی هستند. یعنی جزو مبادی مباحث اجتهادی و فقهی است که به آن توجّه نمی‌شود.

وقتی به کلمات قدما مراجعه می کنیم می‌بینیم که بین سنّت پیامبر و حدیث ائمّه فرق می‌گذاشتند. مثلاً شیخ مفید در کتاب اصول فقه وقتی منابع ادلّه را ذکر می‌کند، این تعبیر را ذکر می‌کند که «**اعلم انَّ اصول الأحكام الشّرعية ثلاثة: كتاب الله سبحانه، و سنّة نبيّه، و أقوال الأئمّة الطاهرين من بعده**» این تفکیک معنی دارد. امروز در کتاب‌های اصول می‌گویند: سنّت یعنی فعل، قول و تقریر معصوم و این‌ها را یک کاسه می‌کنند. ولی این تفکیک در کتاب‌های قدیمی وجود دارد. در خود روایات هم گاهی چنین تفکیک‌هایی دیده می‌شود. مثلاً در کافی، در کتاب فضل العلم، حدیث ۱۷۰، روایتی از یونس بن عبد الرّحمن نقل شده است علیه‌السلام: «**قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ**

الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِمَا أُوَحِّدُ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ؟ فَقَالَ: «يَا يُونُسُ، لَاتَكُونَنَّ مُبْتَدِعاً، مَنْ نَظَرَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَ مَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ضَلَّ، وَ مَنْ تَرَكَ كِتَابَ اللهِ وَ قَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ»[1] بین اهل بیت و قول نبی فرق گذاشته است. می‌گوید: «مَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ضَلَّ»، اینجا بحث ضلالت است. «وَ مَنْ تَرَكَ كِتَابَ اللهِ وَ قَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ» در بحث‌های فقهی خیلی به این تفاوت‌ها توجّه نمی‌شود؛

امیرالمؤمنین در نامه‌ی ۲۵ وقتی که بحث زکات را مطرح می‌کند، به عاملین زکات می‌گوید: بروید زکات بگیرید، بیاورید و وقتی که آوردید؛ «لِنَقْسِمَهَا عَلَى كِتَابِ اللهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ»[2]، امیر المؤمنین می‌فرماید: زکات را که آوردید، طبق کتاب الله و سنّت نبی تقسیم می کنیم، با این که خود ایشان هم معصوم و امام است.

یک شاهد دیگر از دوره‌ی معاصر ذکر کنم؛ مرحوم آیت‌الله خویی در کتاب محاضرات، در جلد ۵ آن‌جا بحثی می‌کند که آیا تشریع تا زمان ائمّه ادامه دارد یا نه؟ یا در زمان پیغمبر بسته شد؟ اگر تشریع تا زمان پیغمبر بسته شد، بنابراین نسخ هم دیگر ادامه ندارد. لذا این‌که در موارد تعارض، گاهی وقت‌ها روایات را حمل بر ناسخ و منسوخ می‌کنند، می‌گوید در حدّ روایات پیامبر است. البتّه ایشان قبول نمی‌کند، می‌گوید: تشریع ادامه دارد، ولی شهید صدر از کسانی است که می‌گوید: تشریع در زمان پیامبر بسته شد، دوره‌ی ائمّه دیگر تشریع نیست. بنابراین نسخ هم در این زمان وجود ندارد.

- **فقه پژوهی: خود آقای خویی این نسخ را ادامه می‌دهد.**

- بله ولی مرحوم شهید صدر نه، مرحوم شهید صدر می‌فرماید: تشریع تا زمان پیامبر است.

نکته‌ی دیگر در همین زمینه این است که کلمه‌ی سنّت در متون کهن مرادف با حدیث نیست. این هم به گمان من در بحث‌های استنباطی و اجتهادی تأثیر گذار است. سنّت به معنی حدیث نیست. وقتی که پیامبر می‌فرماید: اگر روایتی با

۱. کافی (ط - دار الحدیث)، ج ۱، ص ۱۴۳.
۲. نهج البلاغة (للصبحی صالح)، ص ۳۸۲.

قرآن یا با سنّت من ناسازگار بود؛ مراد حدیث نیست. سنّت مجموعه‌ی مسلّمات فکری و رفتاری و منهجی یک شخصیت است.

از این ها می‌خواهم این را نتیجه بگیرم که شما اگر روایاتی داشتید که به حدّ سنّت نرسیده بود و کتاب (قرآن) آن مطلب را ذکر نکرده بود، آن مصداق می‌شود. بله، سنّت‌های پیامبر جزو اصول می‌شود، مثل کتاب الله، امّا اگر یک حدیثی یا یک روایتی باشد، آن جنبه مصداقی، توضیحی و تبیینی پیدا می‌کند.

این‌ها نکات قابل تأمّل است، من آن را مسلّم تلّقی نمی‌کنم، می‌گویم: برای مطالعات دینی قابل تأمّل است.

خلاصه سه تا مطلب گفتم که در حد ایده است، نه نظریه‌ی تثبیت شده؛ در حدّ مطالب قابل مطالعه: مطلب اول این بود که در مطالعات دینی سه اصل را باید منظور کنیم؛ قرآن، اهداف بعثت، تاریخ اسلام از آغاز. دوم این است که آن چه را که قرآن نگفته است، قابل مطالعه است و می‌توانیم نتیجه بگیریم که قرآن آنچه را که گفته، چیزهای ثابت است[1]. در حوزه‌های متغیّر و در حوزه‌هایی که ممکن است شرایط روی آن تأثیر بگذارد، وارد نشده است.

دوم نسبت بین سنّت پیامبر و روایات معصومین است. بعضی از متون و بعضی از کلمات قدما دلالت دارند، که این دو یکی نیستند. همین‌طور که می‌گوییم سخن پیامبر در سطح قرآن نیست، این‌جا هم یک چنین بحثی قابل طرح است.

سوم این است که حدیث پیامبر با سنّت پیامبر متفاوت است. سنّت اعمّ از قول و رفتار و منهج است که جزو مسلّمات می‌شود، مثل قرآن می‌شود. بنابراین آنها را می‌توانیم جزو مسلّمات استنباطی تلّقی بکنیم که منبع تشریع قرار بگیرد. بقیه ممکن است در حدّ بیان مصداق باشند...

- **فقه پژوهی: می‌توانیم این احادیث را به عنوان مؤید احکام قرآنی بدانیم؟**

– مؤید که مشکلی ندارد. منتها آن مواردی را می‌گوییم که قرآن نگفته و فقط

۱. البته ممکن است برخی از چیزهایی را که قرآن بیان داشته بر پایه شواهد و قراین درون قرآن، متغیر بدانیم مانند موارد ناسخ و منسوخ و یا تدریج در بیان برخی احکام.

در حدیث آمده و معارض هم نیست. این‌ها به گمان من تا زمانی که به حدّ سنّت نرسد، قابل بحث و تغییر هستند.

من می‌خواهم بحث خود را از اینجا شروع بکنم، قرآن در امور متغیّر وارد نشده است. قرآن وارد آن چیزهایی که جنبه‌ی ابزاری دارند یا آن مواردی که به مرور زمان تغییر پذیر هستند، نشده است. به عنوان مثال قرآن راجع به زکات خیلی حرف زده است، تقریباً هر کجا صلاة است، زکات هم هست. در یک آیه هم مصرف آن را گفته است. موارد مصرف هم ثابت است. فقیر، فقیر است، مسکین، مسکین است. ابن السّبیل، ابن السّبیل است امّا این که زکات را از چه چیزهایی بگیریم؟ آن را نگفته است. می‌توانست آن نُه کلمه موارد دریافت زکات را بگوید و همه‌ی اختلاف‌ها حل شود. باید روی این نگفته‌ها بحث و فکر کرد. چرا موارد زکات را نگفته است؟ چون این یک امر متغیّر در جوامع و شرایط اقتصادی مختلف است. یک جا تجارت است. یک جا کشاورزی است. یک جا فلان است. یک جا بهمان است. این است که نمی‌خواسته است روی یک امر ثابتی باشد که بعد در آن دچار مشکل بشویم. الآن شما زکات را با خمس مقایسه می‌کنید، یک عدم توازن پیدا می‌شود. چون موارد زکات محدود است، بقیه‌ی آن همه خمس می‌شود. خوب تعداد فقیرهای سیّد و غیر سیّد چقدر است، آن وقت شما می‌بینید کلّی ثروت از راه خمس جمع می‌شود اما، آن طرف فقیرها و مسکین‌های غیر سیّد نه، به جهت این‌که ما آمدیم موارد را ثابت گرفتیم. پس نگفته‌های قرآن قابل مطالعه و تحلیل است.

یکی دیگر از نگفته‌ها مواردِ دیه است که موضوع بحث شما می‌باشد. قرآن وقتی دیه را می‌گوید، دیه از چه چیزی است؟ این را نگفته است، خیلی ساده بود این چند تا چیز را ذکر کند. همین طور است سنّ بلوغ. بلوغ را گفته است، ولی سنّ بلوغ را نگفته چون سنّ متغیر است، براساس شرایط جغرافیایی و فرهنگی ممکن است ۱۲ سال بشود، ممکن است ۱۳ سال بشود؛ ممکن است خیلی جاها حکومت‌ها به خاطر شرایطی طبقه‌بندی بکنند، بگویند سنّ قانونی گواهی نامه این است، سنّ قانونی سربازی این است، سنّ قانونی فلان چیز این است، سنّ قانونی رأی دادن این است.

قرآن قصاص را گفته است امّا ابزار اجرای قصاص را نگفته است، با چه چیزی

قصاص بکنیم؟ در فقه مشهور می‌گویند با شمشیر. هنوز که هنوز است فتوای مشهور این است که باید با شمشیر قصاص کرد. چرا؟ چون در روایت آمده است. با اینکه، اوضاع و احوال فرق کرده است.

فتوای مرحوم امام خمینی این است که شمشیر لازم نیست، هر چیزی که مثل شمشیر باشد، کفایت می کند.

قرآن موارد قمار را نگفته است، میسر را گفته حرام است: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ﴾[1] در چند جا هم گفته است امّا وسیله‌ی آن چیست؟ نگفته است. پس وسیله خصوصیت ندارد. می‌تواند به لحاظ شرایط اجتماعی و فرهنگی متفاوت باشد. ابزار میسر، ابزار قصاص، موارد زکات، موارد دیه، سنّ بلوغ؛ اینها چیزهایی است که قرآن به آن نپرداخته است.

به دلیل این نپرداختن‌ها آیا جای این مطالعه و بررسی نیست که اینها اموری است که واگذار شده است به کسانی که می‌خواهند در مسائل فرهنگی و اجتماعی به نام دین حکومت بکنند. حالا زمان پیامبر، خود پیامبر و زمان ائمّه، امامان شیعه. در دوره‌های بعد هم همین‌طور است. اگر شما از این منظر نگاه بکنید، خیلی از مشکلات حل می‌شود، خیلی از تعارض های روایات حل می شود. آیت‌الله منتظری نسبت به موارد زکات می‌گوید: می توانیم تعارض موارد زکات را در زمان پیامبر و امام علی به این صورت حل بکنیم که موارد زکات از امور حکومتی است. بنابراین شرایط زمان پیغمبر این‌طور بود، و زمان امام علی طور دیگر بود. خوب اگر ما با این بحث قرآنی شروع بکنیم، در واقع آسان‌تر می‌شود اینها را مطرح کرد.

بر این اساس گمان من بر این است که جاهایی که قرآن، اصل را وارد شده و موارد آن امور متغیّر اجتماعی هستند، و خیلی روشن می‌شود فهمید که حالت ثابت ندارند، روایت‌های ذیل این آیات را یک امر ثابت تلّقی نکنیم، مصداق‌های ناظر به زمان در نظر بگیریم، یعنی مصداق‌هایی که دارد آن اوضاع و احوال را بیان می‌کند. در همین فضا بحث جرم انگاری و کیفرهایی که در بحث‌های قرآنی است، مطرح می‌شود.

---

۱. سوره‌ی مائده، آیه ۹۰.

- **فقه پژوهی: باید نظریه پردازی بشود. به بحث بسیار جالبی ورود پیدا کردید، روی این اصلی که گفتید می‌شود نظریه‌پردازی‌های جدیدی کرد!**

– بله. این ایده‌ای است که جای تأمّلات جدّی دارد و من بعضی از قرائن و شواهد آن را گفتم. نظریه این است که موارد و ابزاری که قرآن به آن نپرداخته و جزو امور متغیّر هستند، از این جهت به آنها نپرداخته است که نمی‌خواهد به چیزی که به مرور زمان تغییر می‌کند، ثبات بدهد. یک تعبیری مرحوم مطهّری در کتاب ختم نبوّت دارد، می‌فرماید: اسلام به اهداف پرداخته است و شیوه و راه را به خود انسان‌ها واگذار کرده است. این حرفی است که شهید مطهّری در کتاب ختم نبوّت می‌زنند. من آن زمانی که این را می‌خواندم، این ایده به ذهنم رسید؛ و چند تا مقاله در مورد ابزار قصاص، ابزار قمار و ابزار موسیقی نوشتم، آن موقع در روایات هم گشتم، به نظر من آمد که شواهد روایی هم این نظریه را تأیید می‌کنند. یعنی وقتی به سراغ روایات می‌رویم، می‌بینیم روایت می‌خواهد در این قضایا مثال بزند، نمونه بگوید، مصداق بگوید. نمی‌خواهد آن مواردی را که گفته، قانون ثابت تلّقی بکند. یعنی مثلاً اگر قصاص را گفته است که با شمشیر انجام بشود، در خود روایات قرائنی پیدا می‌شود که شمشیر خصوصیت ندارد؛ چرا که تعبیر «لَا يُتْرَكُ يَتَلَذَّذُ»[1]، در آن آمده یعنی نگذاریم اولیای مقتول با نحوه کشتن قاتل، تشفّی خاطر پیدا کند. «يُجَازُ عَلَيْهِ بِالسَّيْفِ» به سرعت جان او گرفته شود. خود روایت این فلسفه را گفته است. پس قصاصی که قرآن گفته است یک اصل است، اما ابزار آن را واگذار کرده است. آسان‌ترین وسیله‌ای که می‌شود با آن قتل صورت بگیرد. کار زشتی صورت گرفته است، جان او هم باید برود. امّا نه با زجر کُش کردن. لذا امام در تحریر الوسیله می‌فرماید با صندلی برقی و با تفنگ هم می‌شود قصاص کرد.

پس خود قرآن را ملاک قرار بدهیم؛ و بگوییم که روایت مصداق حکم را بیان می کند. نه اینکه روایات را یک تشریع مستقلّی در نظر بگیریم. روایات بیان مصادیق یک آیه در عصر آن امام یا در عصر پیامبر است؛ در خود روایات هم

۱. الکافی (ط – الإسلامیة)، ج ۷، ص ۲۷۹، ح۶.

می‌شود شواهدی پیدا کرد که این نظریه را تثبیت کند.

بحث جرم‌ها و کیفرهایی که قرآن به آن پرداخته است از همین سنخ است. قرآن از گناهان زیادی یاد کرده است؛ چه گناهانی که جنبه‌های حقّ الناسی دارند و چه گناهانی که جنبه‌ی حقّ اللهی دارد. از بین همه‌ی این گناه‌ها برای شش مورد جریمه‌ی دنیایی ذکر کرده و برای بقیه ذکر نکرده است.

- **فقه پژوهی: طبق همین ایده‌ای که گفته شد، آیا می‌توان این نظریه را آنجا هم دنبال و تثبیت کرد یا نه؟ ببینید قرآن خمر دارد، میسر دارد، لواط دارد، ارتداد دارد، این‌ها را دارد ولی برای هیچ کدام از آن‌ها جریمه‌ی دنیایی ذکر نکرده است.**

جریمه‌ها و کیفرهای دنیایی قرآن شش تا است. یکی از آن‌ها قصاص است، یکی دیه است؛ سوم راجع به قذف است. چهارم راجع به زنا است. پنجم راجع به سرقت است. ششم محاربه و افساد فی الارض است. این شش مورد است که برایشان جریمه و کیفر دنیایی بیان کرده است. برای بقیه‌ی موارد با این که بعضی از آنها جنبه‌های اجتماعی دارند کیفر دنیایی بیان نکرده است، مثلاً درباره ربا قرآن می فرماید: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ﴾[1]، یا راجع به خمر تعبیر اثم کبیر و رجس دارد[2]، راجع به میسر هم همین‌طور. لواط را در چند آیه مطرح کرده است. ارتداد را در آیات مختلف مطرح کرده است. منتها برای همه‌ی این‌ها مجازات اخروی ذکر کرده است. جریمه و کیفر دنیایی متعرّض نشده است. قصاص را که هم قصاص نفس است، هم قصاص عضو که مقابله به مثل است، این خیلی طبیعی و عقلایی هم هست. بحث دیه را در مواردی که قتل خطأیی باشد یا در قتل عمد وقتی که شاکی‌ها گذشت کنند، مطرح کرده است.

از تامل در مواردی هم که کیفر دنیایی برایش ذکرشده، نکات قابل توجهی استنتاج می شود که به مواردی اشاره می کنم:

زنا در دو آیه ذکر شده است. یکی در سوره‌ی نساء است. سال نزول سوره‌ی

۱. سوره‌ی بقره، آیه ۲۷۹.

۲. سوره‌ی بقره، آیه ۲۱۹ و سوره مائده آیه ۹۱.

نساء، پنجم هجرت است. آنجا می فرماید: ﴿وَ اللاَّتي يَأْتينَ الْفاحِشَةَ﴾[۱]، مفسّرین نوعاً می‌گویند: منظور روسپی‌ها و آن کسانی هستند که این کار شغل و حرفه آنها شده است، این‌ها در خانه حبس می‌شوند تا بمیرند، ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً﴾؛ دوم در سوره‌ی نور، که سال هفتم هجرت نازل می‌شود. آن‌جا بحث زانی و زانیه است. و زانی و زانیه فعل نیست، وصف است. پس این که کسی یک بار عمل زنا را انجام داد، به استناد این آیه نمی‌شود او را مجازات کرد. بله آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی نساء، ﴿وَ اللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما﴾ در مورد فعل است. شاهد آن هم این است که وقتی از زانی صحبت می‌کند، بعد می‌گوید: با اینها جز مشرک یا غیر مؤمن ازدواج نکنند. خوب اگر کسی یک بار این کار را انجام داد و مرتکب این خطا شد، واقعاً شامل این دستور دینی می‌شود؟

در سرقت هم به نظر من وصف است، فعل نیست. یعنی کسی که به او دزد می‌گویند کیفر می شود. طرف با یک بار انجام عمل سرقت، دزد محسوب نمی‌شود. مثل زانی که وصف است.

در کیفر محاربه هم مخیّر گذاشته است این یا آن، از مجازات ساده گرفته است تا کیفر سخت به لحاظ این‌که نوع افساد فی الارض او چه باشد! شرایط چه چیزی اقتضاء می‌کند. یعنی خود این تخییرها و این انواع، گویای این است که نمی‌خواهد یک امر ثابتی را بیان بکند.

خلاصه آنکه در قرآن از گناهان بسیاری یاد شده است اما برای برخی از آنها کیفر دنیایی بیان شده است. که می توان گفت آن موارد از نظر قرآن جرم است. تفاوت جرم با گناه در این است که جرم، ارتکاب یک امر ناهنجار اجتماعی است. در حقوق امروز این طور تعریف می‌کنند و آن چه که در حقوق امروز جرم تلّقی می‌شود، بر عنوان‌هایی که در قرآن آمده و برای آن کیفر دنیایی ذکر کرده است، انطباق دارد. اما گناه هر نافرمانی و معصیت را شامل می شود.

- **فقه پژوهی: آیین‌نامه‌ی دادرسی کیفری می‌گوید: جرم هر عملی یا ترک عملی است که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است.**

---

۱. سوره‌ی نساء، آیه ۱۵.

- دو تا چیز را گفته‌اند؛ یکی از آنها همین است که شما فرمودید؛ ارتکاب فعل یا ترک فعلی که قانون‌گذار برای آن کیفر پیش‌بینی کرده است یا انجام رفتارهای ممنوع که برای آنها ضمانت اجرایی کیفری مقرّر شده است. اینها عقلایی است. یعنی چیزی است که برای عقلا هم کاملاً قابل توجیه و قابل فهم است.

با توجّه به قاعده ای که قبلاً گفتم که به نگفتن‌های قرآن، توجه داشته باشیم، به مساله ارتداد می رسیم، ارتداد یک بحث خیلی جدّی است، در قرآن چندین بار ارتداد را مطرح کرده است و خیلی با شداد و غلاظ از آن سخن گفته که این عمل باعث حبط عمل می‌شود، کّل کارهای فرد باطل می‌گردد، یعنی کیفرهای اخروی ذکر کرده است. امّا آنچه که امروز در فتاوا وجود دارد این است که ارتداد به صورت یک جرم اجتماعی تلّقی می‌شود، ارتداد این است که شخص روی یک شک و شبهه‌ای تغییر فکر داده است، این مجازات‌هایی که در فقه آمده در آیات قرآن نیست. این‌که به استناد ادلّه‌ی دیگر بیاییم این مجازات ها را یک امر ثابت تلّقی بکنیم، قابل قبول نیست. بلی می‌تواند حکم شناور باشد.

- **فقه پژوهی: نمی‌خواهید بفرمایید که مفهوم جرم که در قرآن به کار رفته است، با این مفهوم حقوقی که ما امروزه داریم یکی است؟**

- نه می‌خواهم بگویم آن مصداق‌هایی که ذکر شده است، مصداق‌های عقلایی هستند که امروزه هم این‌ها جرم عقلایی تلّقی می‌شوند.

- **فقه پژوهی: چون جرم به معنای دیگری هم آمده است...**

- کلمه‌ی جرم به معنای رایج در زبان فارسی در قرآن بکار نرفته است. اصلاً بر این‌ها کلمه‌ی جرم منطبق نشده است. یعنی واژه جرم در قرآن به این معنا نیست. گاهی مقابل ایمان است، گاهی مقابل سپاس است، مختلف است. نمی‌خواهم واژه‌ی قرآنی جرم را بگویم، مصداق‌هایی که قرآن برای آن کیفر دنیایی ذکر کرده است، با آنچه که امروزه در قوانین عقلایی جرم تلّقی می‌شود، تا حدودی انطباق دارد.



بخش چهارم: مأخذشناسی دیه



مأخذ شناسی دیه

دین اسلام نقش ارزشمند در سعادت دنیوی و اخروی بشر دارد و آموزه‌های اسلامی در سه ساحت عقاید، اخلاق و احکام و باید و نباید چگونه زیستن را به انسان نشان می‌دهد و احکام شرعی و حقوقی جزء جدایی‌ناپذیر اسلام است که بیان‌گر تکالیف افراد و جامعه و میزان ارزیابی اعمال بایسته از نابایسته و تضمین‌کننده اجرای آن است، از متن دین‌دانشی به‌نام فقه تکوین یافت که متضمن پاسخ‌گویی به همین نیازهای حقوقی جامعه است که به بیان چگونگی رابطه انسان با خدا و انسان با انسان و فرد با جامعه می‌پردازد و این تکالیف چنان گسترده است که به رابطه انسان و طبیعت و موجودات دیگر نیز اشاره دارد.

فقه ادوار مختلفی را پشت سر گذاشته است. تکوین آن با حضور معصوم و تداوم آن در زمان غیبت معصوم در جامعه بوده و در هر کدام از این دو دوره

نقش‌آفرین بوده است.

در زمان حضور پیامبر اکرمﷺ در حیات اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی، آن حضرت خود، احکام حقوقی جامعه را بیان و اعمال می‌نمود. در آن زمان حیطه جامعه اسلامی در محدوده مدینه و اطراف آن خلاصه می‌شد و از گستردگی و پیچیدگی زمان‌های بعدی برخوردار نبود. در آن دوره منابع نامحدود و نیازها محدود بود. این وضعیت با رحلت پیامبرﷺ خاتمه یافت. با رحلت نبی مکرم اسلام، نیازهای جامعه دامنه بیش‌تر و قلمرو آن وسعت یافت. گرچه برای بخشی از مذاهب اسلامی پس از رحلت پیامبر دوران به معصوم پایان رسید، اما بخش دیگر در جامعه اسلامی که پیروان مذهب اهل بیت‌علیهم‌السلام است، از این مزیت برخوردار است که معتقد به تداوم حضور معصوم در یک دوره بیش از دویست ساله بعد از ارتحال پیامبر اکرم می‌باشد. در این دوران چالش‌های علمی و عملی کم‌تری در جامعه شیعی یافت می‌شود، اما با شروع دوران غیبت امام عصرعجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و وسعت قلمرو جامعه اسلامی و پیچیدگی نیازهای آن، جامعه اسلامی به طور خاص دچار مشکل گردید. با توجه به بسط و گسترش دامنه جغرافیایی مسلمانان و اقتضائات حقوقی آن‌ها و متعاقب آن کوشش برای رفع نیازهای فردی و اجتماعی جامعه اسلامی، نیازمند مکانیسمی بود که بتواند پویایی فرد و اجتماع اسلامی را استمرار بخشد، آن مکانیسم در شیعه مسأله اجتهاد بود. می‌توان گفت فقط با اجتهاد بود که پویایی جامعه اسلامی تضمین می‌شد و می‌توان ادعا نمود. اگر اجتهاد نبود، فقه به هیچ وجه به این حد از رشد و بالندگی نمی‌رسید. با دقت در کتب فقهی می‌توان گفت که فقها بر حسب نیازهای فردی و اجتماعی جامعه، احکام جدید را از منابع استنباط اجتهاد نمودند بدین‌سان بر مسائل فقهی افزود.

«استاد مطهری» می‌گوید:

«مطالعه و تتبع در کتب فقهیه در دوره‌ها و قرون مختلف می‌رساند که تدریجاً بر حسب احتیاجات مردم، مسائل جدیدی وارد فقه شد و فقها در مقام جواب، گویی برآمده‌اند، به همین جهت تدریجاً بر حجم فقه افزوده شد.[۱]

۱. مرتضی مطهری، *ده گفتار*، ص ۹۸.

پس می‌توان گفت که عامل اصلی در رشد و تکامل فقه و مسائل فقهی، اجتهاد فقهیان بود و عاملی که موجب رکود آن شد، دورشدن حوزه‌های علمیه و علما از اجتهاد زنده و فعال بوده است.

چنان‌چه گفته شد، فقه هم‌چون دیگر علوم اسلامی، ادوار مختلفی را پشت سر نهاد، در برهه‌ای از زمان جنبه‌های فردی فقه بر دیگر جنبه‌ها غلبه می‌نمود و جنبه‌های اجتماعی فقه مورد غفلت واقع می‌گردید. در زمانی دیگر با تغییر شرایط جنبه‌های حقوقی و اجتماعی بسط و گستره‌ای در خور جامعه اسلامی پیدا می‌نمود که این جنبه در بررسی ابواب کتب فقه استدلالی و نیمه استدلالی و فقه فتوایی قابل بررسی می‌باشد. در دو قرن اخیر و پس از تألیف کتاب فقهی مهم و معروف «العروه الوثقی» به قلم «آیت‌الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی»ﷺ و محوریت آن در اظهار نظر و فتوای فقها و مراجع تقلید و نیز دورس عالی فقه و کتاب‌های استدلالی فقه با تمرکز فقه امامیه بر ابواب عبادات و معاملات به معنای خاص قرار گرفت و احکام سیاسات که خود یک ضلع از اضلاع تقسیم کلی احکام به عبادات، معاملات، سیاسات بود متروک و مورد نیسان قرار گرفت. تا این‌که فقیه بزرگ معاصر و احیاگر اسلام «امام خمینی»ﷺ، کتاب ارزشمند «تحریر الوسیلة» را تألیف کرد که به صورت کامل احکام از قضا و شهادت و حدود و قصاص و دیات را نوشتند و ابواب و فصولی؛ مانند نماز جمعه، کتاب امر به معروف و نهی از منکر در بخش عبادات را هم احیا کردند که جزء احکام سیاسی و اجتماعی اسلام است که هم رفع نقیصه گذشته با آن و هم محوری برای فعالیت‌های علمی و عملی مربوط به این ابواب و فصول گردید. با توجه به گسترش دایره فقه، فقها دسته‌بندی‌های متفاوتی را ارائه نمودند. در یک دسته‌بندی، ابواب فقه بر چهار قسم تقسیم شده است. «محقق حلی» (متوفانی ۶۷۶ هجری قمری) در کتاب «شرایع الاسلام» آن را به چهار باب، عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم نمود که تا کنون هم‌چنان باقی است.

البته تقسیم بندی‌های دیگری در خصوص فقه اسلامی وجود دارد که عبارت است از شاخه‌های مختلف علم حقوق. مانند حقوق مدنی، حقوق خانواده، حقوق

جزائی و حقوق سیاسی که این احکام حقوقی متخذ از فقه می‌باشد آنچه در گونه شناسی محقق حلی به عنوان قسم چهارم تحت عنوان احکام نام برده شده است بخشی از آن، همان حقوق جزایی اسلام است در این نوشته که مقدمه‌ای کوتاه بر مآخذ شناسی آثار مکتوب در خصوص دیات می‌باشد در صدد تعیین و تحلیل تقسیم بندی‌ها و دسته بندی‌های فقه نیست. اما یادآوری این نکته ضروری است که مباحث دیه در ذیل باب احکام در تقسیم بندی محقق حلی و یا ذیل حقوق جزایی اسلام در تقسیم بندی‌های دیگر واقع می‌شود. با توجه به برگزاری همایش دیه در پاییز و زمستان ۱۳۹۶ از طرف مؤسسه فقه پژوهشی فقه الثقلین در اصفهان، تهران و شهر قم، ضرورت داشت در کنار مقالات و مصاحبه‌های علمی این نشست به بحث مأخذ شناسی دیه پرداخت شود آنچه در پی می‌آید مشتمل بر سه بخش کتابها، پایان نامه‌ها و مقالاتی است که در خصوص دیه و مباحث مربوط به آن می‌باشد گرچه حوزه مباحث دیات جنبه‌های فقه جزایی اسلام را هم شامل می‌شود ولی بنابراین بوده است که در مأخذ شناسی از آثاری استفاده شود که عنوان دیه در مآخذ استفاده شده باشد، البته به جز چند مورد که در خصوص بحث عاقله و ارش می‌باشد از دیگر عناوین استفاده نشده است.

یادآوری این نکته ضروری است که ادعای ما این نیست که در خصوص منابع این مأخذ شناسی کاوش همه جانبه صورت گرفته است به گونه‌ای که بتواند همه آثار و مأخذ مربوطه را جمع آوری نماید اما کوشش شده که از منابعی که حتی المقدور در دسترس بوده است استفاده شود امیدوار است که این گام کوتاه توسط پژوهشگران و محققان این رشته کامل گردد.

الف) کتاب‌ها

۱. اباذری، کبری، **تحلیل فقهی حقوقی ضمان عاقله و مسوولیت بیمه**، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۹۴ ش.

۲. ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، ۲۰۶ ـ ۲۸۷ ق، **الدیات**، ریاض: دارالصمیعی، ۱۴۲۴ ق/ ۲۰۰۳ م.

۳. ...، احمد بن عمرو، ۲۰۶ ـ ۲۸۷ ق، **الدیات**، قاهره: مؤسسة المختار، ۱۴۲۶ ق/ ۲۰۰۵ م.

۴. اتاق اندیشه حقوق و قضاء دینی، سازمان اندیشه حزب الله، ستاد مرکزی حزب الله ایران، **تفاوت دیه زن با مرد**، قم: دفتر نشر کریمه اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۶ ش.

۵. احسانی، محمد یاسین، ۱۳۴۲، **تفاوت دیه زن و مرد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله، ۱۳۹۰ ش.

۶. احمدی، ذکرالله، ۱۳۲۰، **نهاد عاقله در حقوق کیفری اسلام**، تهران: میزان،

۱۳۸۱ ش.

۷. احمدی، رستم، ۱۳۶۱، **بررسی تطبیقی دیه و مسائل مرتبط با آن بر اساس فقه مذاهب اربعه (به انضمام جدول دیات)**، سنندج: زانست، ۱۳۹۴ ش.

۸. اداره کل آموزش کارمندان، اداره آموزش شورای حل اختلاف رسیدگی به امور مربوط به دیه شکستگی‌ها (۲)، قم: نشر قضا، ۱۳۸۶ ش.

۹. ادریس، عوض احمد، **الدیة بین العقوبة والتعویض فی الفقه الاسلامی المقارن**، بیروت: دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۶ م/ ۱۳۷۵ ش.

۱۰. ...، عوض احمد، دیه، ترجمه علیرضا فیض، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲ ش.

۱۱. اسلامی‌تبار، شهریار، ۱۳۴۳، **مجموعه کامل قوانین قصاص و دیه به همراه نظرات اداره حقوقی...**، تهران: نگرش روز، ۱۳۷۹ ش.

۱۲. اعظمی ساردویی، روح‌الله، ۱۳۴۹، **مبانی و ماهیت حقوقی پرداخت دیه از بیت‌المال با توجه به رویه قضایی**، تهران: انتشارات راه دکتری؛ سنجش و دانش، ۱۳۹۶ ش.

۱۳. الهیان، مجتبی، **نگرشی فقهی ـ حقوقی پیرامون احکام حدود، قصاص، دیات در فقه امامیه**، قم: مجتمع آموزش عالی، ۱۳۷۲ ش.

۱۴. امیر عبدالعزیز، **الفقه الجنائی فی الاسلام ضروب القتل، القصاص، الدیات، الحدود، التعازیر، امثلة و تطبیقات نظریة**، قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۸ ق/ ۲۰۰۷ م.

۱۵. امینی، صابر، ۱۳۶۱، **آشنایی با قانون مجازات اسلامی «مجازات‌های حدود، قصاص و دیات»**، تهران: خرسندی، ۱۳۹۵ ش.

۱۶. انصاری، زهرا، ۱۳۶۲، **حقوق معنوی و تطبیق آن بر مورد دیه منافع**، تهران: نشر برنیس، ۱۳۹۵ ش.

۱۷. انصاری، علی، **مسائل مستحدثه و عام البلوی و معاملات بانکی و چک و سفته و بلیط و مانند آن و احکام سرقفلی و بیع اعضاء و بیمه و تلقیح و نکاح و طلاق و عده و دفاع و دیات بضمیمه احکام حج**، قم: چاپخانه اسلام،

۱۸. آذری قمی، احمد، ۱۳۰۴ ـ ۱۳۷۷ ش، **شطرنج و دیه از دیدگاه احکام فقهی**، قم:

دارالعلم، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. باختر، محمدرسول، ۱۳۶۹، جدول دیات (طبقه بندی موضوعی الفبایی) همراه با مباحث قانونی دیه...، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. ...، محمدرسول، پرداخت دیه از بیت المال در پرتو قانون و رویه قضایی، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۳ ش.
۲۱. بازگیر، یدالله، ۱۳۳۳، قانون مجازات اسلامی در آیینه آراء دیوان عالی کشور ۳؛ قصاص عضو و دیه اعضاء، تهران: طلایه، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. ...، یدالله، ۱۳۳۳، قصاص عضو و دیه اعضا، تهران: ققنوس، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. ...، یدالله، ۱۳۳۳، قصاص عضو و دیه اعضا، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۸۸ ش.
۲۴. بایرامی آرباطان، رامین، جایگاه اصل فردی کردن کیفرها در فقه امامیه و قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۲/۱، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۹۵ ش.
۲۵. براشدی، زهران بن ناصر، جهد المقل فی الدیات والاروش والقتل، مسقط: مؤلف، ۱۴۲۶ ق/ ۲۰۰۵ م.
۲۶. براشدی، زهران بن ناصر، دیة المراه فی الشریعة الاسلامیة، مسقط: مؤلف، ۲۰۱۱ م.
۲۷. برغانی، محمدتقی بن محمد، ۱۲۶۳ ق، دیات کیفر جرایم بر جسم در حقوق اسلام (رساله دیات)، قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. بطحایی، حسین، رسیدگی به امور مربوط به دیه قتل نفس(۳)؛ گام به گام با شورای حل اختلاف ۱۹، قم: قضا، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. بنی‌حسینی، صادق، قوانین کیفری حدود، قصاص، دیات در اسلام فقه فارسی استدلالی از نظر خاصه و عامه، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۴۴ ش.
۳۰. بهرامی، بهرام، ۱۳۳۸، دیات به انضمام آراء وحدت رویه، نظریه فقهای شورای محترم نگهبان...، تهران: بهنامی، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. بیگی هرباغ، حمزه، ۱۳۶۴، پرداخت دیه در حقوق جزای ایران (رویکرد جامع به مسؤولیت دولت)، تهران، کاشف ۱۳۹۰ ش.

۳۲. پژوهشکده استخراج و مطالعات، **رویه قضایی، مسؤولیت اشخاص حقوقی و خسارات مازاد بر دیه (پرونده کیفری هموفیلی‌ها)**، تهران: قوه قضاییه، مرکز مطبوعات و انتشارات، ۱۳۹۳ ش.

۳۳. توکلی، احمدرضا، ۱۳۵۴، **متون فقه جزایی حدود، قصاص و دیات**، تهران: خرسندی، ۱۳۹۵ ش.

۳۴. تیکبختی، جواد، **قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ به همراه جدول مربوط به کلیات، حدود، قصاص، دیات و تعزیرات**، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۹۴ ش.

۳۵. تیموری، خیرالله، ۱۳۴۵، **خسارت زاید بر دیه**، تبریز: انتشارات آیین دادرسی، ۱۳۹۲ ش.

۳۶. ثابت سروستانی، محمد امین، ۱۳۶۴، **دیه مغلظ در نظام حقوقی ایران**، تهران: خرسندی، ۱۳۹۵ ش.

۳۷. ....، محمدامین، ۱۳۶۴، **دیه مغلظ در نظام حقوقی ایران**، تهران: خرسندی، ۱۳۹۴ ش.

۳۸. جمشیدی، مجید، ۱۳۴۵، **چگونه دیه را محاسبه کنیم به زبان ساده شامل؛ قانون جدید مصوب ۱۳۹۲**، تهران: نگاه بینه، ۱۳۹۴ ش.

۳۹. جمشیدی، مجید، ۱۳۴۵،**دیه و ارش؛ ماهیت و موجبات دیه...**، تهران: نگاه بینه، ۱۳۹۰ ش.

۴۰. حاجی ده‌آبادی، احمد، **قواعد فقه دیات «مطالعه تطبیقی در مذاهب»**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴ ش.

۴۱. حاجی علی، فریبا، ۱۳۴۲، **بررسی تطبیقی قصاص و دیات در فقه مذاهب خمسه**، تهران: میزان، ۱۳۹۳ ش.

۴۲. حجتی اشرفی، غلامرضا، ۱۳۱۵، **قانون مجازات اسلامی حدود، قصاص، دیات، تعزیرات (مجازات‌های بازدارنده) با اصلاحات و الحاقات جدید...**، تهران: گنج دانش، ۱۳۸۶ ش.

۴۳. حجتی اشرفی، غلامرضا، ۱۳۱۵، **مجموعه قوانین حقوقی ـ جزایی شامل کلیه قوانین و مقرارت حقوقی و جزائی از سال ۱۳۵۷ به بعد بانضمام قوانین مجازات اسلامی، حدود و قصاص و دیات و...**، تهران: گنج‌دانش، ۱۳۶۲ ش.

۴۴. حسینی شیرازی، محمد، ۱۳۴۷ ـ ۱۴۲۲ ق، **الفقه؛ کتاب الدیات**، قم: دارالقرآن الحکیم،

۴۵. حسینی نیک، عباس، ۱۳۴۵، **قانون مجازات اسلامی حدود، قصاص، دیات، تعزیرات بانضمام قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشاء و اختلاس و کلاهبرداری...**، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۸۴ ش.

۴۶. حصری، احمد، **القصاص، الدیات، العصیان المسلح فی الفقه الاسلامی**، قاهره: مکتبة الکلیات الزهریة، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م.

۴۷. حمادی، حسن احمد علی، **قضاء الحدود و القصاص والدیة**، ابوظبی: المجمع الثقافی، ۱۴۲۰ ق/ ۱۹۹۹ م.

۴۸. حنیفه‌زاده، لطیف، ۱۳۴۹، **بیمه شخص ثالث دیه و سرنشین**، تهران: اندیشه آریا، ۱۳۹۰ ش.

۴۹. خادملو، عقیل،۱۳۵۱ اکبرپور یساقی، مهدی، **جستاری بر دیه بینی از منظر قانونی، فقهی، پزشکی و رویه قضایی**، گرگان: نام‌آوران ماندگار، ۱۳۹۶ ش.

۵۰. خالصی، امین، ۱۳۷۰؛ نادر نژاد آقداش، علی، **بررسی فقهی‌حقوقی ضمان عاقله در پرداخت دیه**، تهران: شاپرک سرخ، ۱۳۹۶ ش.

۵۱. خانی، زهره، ۱۳۵۷، **بازپژوهی دیه و قصاص زن در حقوق اسلامی**، تهران: خرسندی، ۱۳۸۸ ش.

۵۲. خویی، ابوالقاسم، ۱۲۷۸ ـ ۱۳۷۱ ش، **ترجمه و تعلیق مبانی تکملة المنهاج «دیات»**، قم: دارالعلم، ۱۳۹۵ ش.

۵۳. داینی، سعدون محمد جواد عبدالله، **احادیث الدیات و القصاص فی الکتب الستة دراسة تحلیلیة**، بغداد: دیوان الوقف السنی ۱۴۳۲ ق/ ۲۰۱۱ م.

۵۴. درادکه، محمد خیر ابراهیم یوسف، **دفع الدیة من قبل شرکات التامین المعاصرة**، عمان:

دارالنفائس، ۱۴۲۸ ق/ ۲۰۰۸ م.

۵۵. دلخوش، سیده طاهره، ۱۳۴۸، **دیه و محاسبه آن از دیدگاه فقه امامیه**، تهران: انتشارات حانون، ۱۳۹۵ ش.

۵۶. رحمان ستایش، محمدکاظم، **قانون دیات و مقتضیات زمان**، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۶ ش.

۵۷. رحمتی، محمد، ۱۳۰۷، **انجاز العدات فی احکام الدیات**، قم: ۱۳۷۸ ش/ ۱۴۲۰ ق.

۵۸. رضایی، محمود، **جدول محاسباتی مقادیر دیات**، تهران: مولف –

۵۹. روزبهانی، محمد، ۱۳۶۷، **دیه مقدر و غیر مقدر**، تهران: مجد، ۱۳۹۴ ش.

۶۰. زارع گروسی، احمد، ۱۳۱۴، **دیه پر ماجرا**، تهران: نیک پندار، ۱۳۸۲ ش.

۶۱. زاهدی، عاطفه، ۱۳۱۴، **ارش و مصادیق آن در پرتو قانون و رویه قضایی**، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۵.

۶۲. زاید، محمد، **طلبة دیوان القصاص «القتل العمد و الخطاء، اصابات العمد و الخطاء، دیات النفس و الاعضاء، دیة الجنین، القسامه»**، قاهره: مؤلف، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

۶۳. زراعت، عباس، ۱۳۴۴، **شرح قانون مجازات اسلامی؛ بخش دیات**، تهران: ققنوس، ۱۳۷۷ ش.

۶۴. ...، عباس، ۱۳۴۴، **شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی؛ مبحث دیات**، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۳ ش.

۶۵. زندی، محمدرضا، ۱۳۴۱، **رویه قضایی دادگاه‌های تجدیدنظر استان تهران در امور کیفری ۶؛ دیه و اعسار از آن**، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۰ ش.

۶۶. زیدان، عبدالکریم، ۱۹۲۱، **قصاص و دیات در دین اسلام مطالعه تطبیقی بین مذاهب اسلامی**، ترجمه علی اکبر ایزدی‌فر و محمد نبی‌پور، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۹۴ ش.

۶۷. زینالی، توحید، ۱۳۶۳، **دعوای مطالبه خسارت مازاد بر دیه در رویه دادگاه‌ها**، تهران: چراغ دانش، ۱۳۹۶ش.

۶۸. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸، **احکام الدیات فی الشریعة الاسلامیه الغراء**، قم:

مؤسسه امام صادق علیه السلام ۱۴۳۴ ق/ ۱۳۹۲ ش.
۶۹. سلطانی، قدرت‌الله، ۱۳۴۱، **مبانی تنصیف دیه زن؛ مخالفان و موافقان**، تهران: فرهنگ سبز، ۱۳۹۵ ش.
۷۰. سلیمی‌پور، عبدالوهاب، ۱۳۵۱، **تغلیظ دیه در فقه اسلامی و حقوق**، شیراز: ایلاف، ۱۳۹۳ ش.
۷۱. سمساری، بابک، ۱۳۵۵، **تأملاتی بر دیه صدمات نخاع و ستون فقرات، با الحاقاتی از کتاب گاید در این باب در تطبیق با دیات**، قم: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۲ ش.
۷۲. ....، بابک، ۱۳۵۵، **دیات قفسه سینه و شکم در صدمات نفوذی با تأملات ژرف؛ (دیه جائفه و احاطه بر نقد نظرات کارشناسی ارش مازاد)**، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۶ ش.
۷۳. ....، بابک، ۱۳۵۵، **نگرشی نو بر تعیین دیه‌های ارش اعضای بدن**، تهران: تیمورزاده نوین، ۱۳۹۱ ش.
۷۴. سنیدی، فهد بن عبدالکریم، **مسؤولیة حمل الدیة فی الشریعة الاسلامیة**، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۴۲۶ ق/ ۲۰۰۵ م.
۷۵. شفیعی سروستانی، ابراهیم، ۱۳۴۳، **فقه تطبیقی؛ مباحث دیه و قصاص زنان**، تهران: مجد، ۱۳۹۶ ش.
۷۶. شمس الدین، محمدجعفر، **نظام العقوبات فی الاسلام «مباحث القصاص و الدیات و الکفارات و التعزیرات» دراسة مقارنة علی المذاهب الستة**، بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۹ ق، ۲۰۰۸ م.
۷۷. شهید اول، محمد بن مکی، ۷۳۴ ـ ۷۸۶ ق، **فقه جزای اختصاصی (۳)؛ شرح مختصر شرح لمعه (الروضة البهیة) دیات «شرح علمی-کاربردی» تطبیق با قانون مجازات اسلامی جدید**، تهران: خرسندی، ۱۳۹۳ ش.
۷۸. صادقی، جواد، ۱۳۵۱، **جدول دیات**، تبریز: آیدین، ۱۳۸۴ ش.
۷۹. صادقی، جواد، **مجموعه قوانین و مقررات جدول دیات**، تبریز: آیدین، ۱۳۸۱ ش.
۸۰. صادقی، زهرا، ۱۳۵۹، **دیه از دیدگاه ادیان و فرهنگ‌های مختلف**، شیراز، گنج علم،

۱۳۹۶ ش.

۸۱. صالحی، فاضل، **دیها مجازات مالی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

۸۲. صانعی، یوسف، ۱۳۱۶، **برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان)**، قم: میثم تمار، ۱۳۸۴ ش.

۸۳. ...، یوسف، ۱۳۱۶، **برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان)** برگرفته از نظریات فقهی آیت‌الله العظمی صانعی، فقه و زندگی۳، قم: میثم تمار، ۱۳۸۴ ش.

۸۴. ...، یوسف، ۱۳۱۶، **دیه بر عاقله از منظر فقیه اهل بیت عصمت و طهارت**علیهم‌السلام، (فقه و زندگی ۱۵)، قم: فقه‌الثقلین، ۱۳۹۴ ش.

۸۵. ...، یوسف، ۱۳۱۶، **مساواة الدیه بین‌الرجل والمراهة والمسلم والکافر**، ترجمه حب‌الله، حیدر، قم: میثم تمار، ۱۴۲۷ ق/ ۱۳۸۵ ش.

۸۶. صدری، سیدمحمد، ۱۳۴۲، **ترجمه و شرح کامل تحریرالروضة فی شرح‌اللمعة** «فقه ۶ رشته الهیات حدود، قصاص، دیه‌ها»، تهران: خردنگار، ۱۳۹۲ ش.

۸۷. صغیر، عبدالعزیز بن محمد، **الدیة فی الشریعة الاسلامیة وفقاً للقانون السعودی**، قاهره: مرکز القومی للاصدارات القانونیة، ۲۰۱۵ م.

۸۸. صغیری، اسماعیل، **قانون مجازات اسلامی همراه با آرای وحدت رویه قضایی، حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و...**، تبریز: فروزش، ۱۳۸۰ ش.

۸۹. عابدی، محمدحسن، ۱۳۴۱، **ارش و دیه**، تهران: پیام عدالت، ۱۳۸۴.

۹۰. عارفی مسکونی، محمد، **ماهیت حقوقی دیه و تحلیل میزان و نوع آن**، تهران، دانشور، ۱۳۸۲ ش.

۹۱. عارفیان، غلامرضا، ۱۳۵۰، **حکمت منش، زهرا، تعدد و تکرار جرائم مستوجب حد و قصاص و دیه**، تهران: امید رهاوی، ۱۳۹۵ ش.

۹۲. عباسی، بیانه، ۱۳۵۶. عباسی، روناک، **ماهیت دیه در حقوق و فقه متقارن**، تهران: فرهوش، ۱۳۹۶ ش.

۹۳. عبدالعال، اسماعیل سالم، **تفسیر النصوص أو آیات القصاص والدیات**، قاهره: مکتبة نصر، ۱۴۱۴ ق/ ۱۹۹۴ م.

۹۴. عبیدی، حسین بن عبدالله، **الارش و احکامه**، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۴۲۵ ق/ ۲۰۰۴ م.

۹۵. عذاری، سعید کاظم، ۱۳۳۹، **تولی الامام وحدة التعیین و تعددیة الاجتهاد**، تألیف شهاب الدین الحسینی، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۸ م/ ۱۳۷۷ ش.

۹۶. عرب‌باغی، حسین بن نصرالله، **قواعد الاسلام از اول طلاق تا آخر دیات**، تهران: چاپخانه آفتاب،

۹۷. عظیم‌زاده، شادی، ۱۳۵۹، **کمک حافظه حقوق جزای عمومی (مطابق با لایحه قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۱) به همراه جدول نرخ دیه سال ۱۳۹۱...**، تهران: دوراندیشان، ۱۳۹۱ ش.

۹۸. علی، منصور، **نظام التحریم و العقاب فی الاسلام مقارنا بالقوانین الوضعیة «الحدود، القصاص، الدیة فی النفس و فیما دونها»**، مدینه منوره: مؤسسة الزهراء للایمان و الخیر، ۱۳۹۶ ق، ۱۹۷۶ م.

۹۹. عمری، اکرم ضیاء، **دیة المراه انموذج مقترح للبحث الفقهی المعاصر**، ریاض: مؤلف، ۱۴۲۹ ق/ ۲۰۰۸ م.

۱۰۰. عوده، عبدالقادر، **التشریع الجنائی الاسلامی فی المذاهب الخمسة مقارنا بالقانون الوضعی**، تهران: قسم الدراسة الاسلامیة فی مؤسسة البعثة، ۱۴۰۲ ق.

۱۰۱. ....، عبدالقادر، **التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی**، قاهره: مکتبة دارالتراث،

۱۰۲. ....، عبدالقادر، **التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی**، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ ق/ ۱۹۹۴ م.

۱۰۳. عید الصیاصنة، مصطفی، **دیه المرأة فی ضوء الکتاب و السنه (تمام دیه المراه، و نهافت دعوی التنصیف)**، بیروت: دارابن حزم، ۱۴۱۵ ق/ ۱۹۹۵ م/ ۱۳۷۴ ش.

۱۰۴. عید الصیاصنه، مصطفی، **سهیل دیه زن**، ترجمه رستمی، سنندج: دانشگاه کردستان، ۱۳۸۵ ش.

۱۰۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ ــ ۱۳۸۶ ش، **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، کتاب الدیات**، قم: مرکز فقهی ائمة الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۱۸ ق/ ۱۳۷۶ ش.

۱۰۶. فرجی، حمید، ۱۳۴۳، **قواعد فقه جزایی دیات؛ قواعد فقه کاربردی همراه با نظام حقوق دیات (قواعد فقه جزای اختصاصی ۳)**، تهران: خرسندی، ۱۳۹۳ ش.

۱۰۷. فلاحی، عدنان، ۱۳۶۴، **احکام دیه در فقه مقارن**، سنندج: آراس، ۱۳۹۶.

۱۰۸. قاسم‌زاده، شبنم، ۱۳۶۲ قاسم‌زاده، سجاد، **بررسی حقوقی تغلیظ دیه در ماه‌های حرام**، اردبیل: پارلاق یازی، ۱۳۹۵ ش.

۱۰۹. قزامل، سیف رجب، **العاقلة فی الفقه الاسلامی دراسة مقارنه**، اسکندریه: مکتبة الوفاء القانونیة، ۲۰۱۲ م.

۱۱۰. قلی‌زاده، ابوالفضل، ۱۳۶۴، **شناسایی و طبقه بندی عناوین مجرمانه (به همراه جدول دیات و عناوین قوانین کیفری با اعمال اصلاحات ناظر به قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲)**، تهران: خرسندی، ۱۳۹۲ ش.

۱۱۱. کمالان، مهدی، ۱۳۶۰، **قانون مجازات اسلامی با آخرین اصلاحات و الحاقات حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده به همراه...**، تهران: کمالان، ۱۳۸۷ ش.

۱۱۲. گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۰۰، **دیات**، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۰ ش.

۱۱۳. ماستری فراهانی، فاطمه، **مأخذشناسی طب و قضا «مرگ مغزی، زندگی نباتی، خسارات مازاد بر دیه» ویژه سومین همایش سراسری طب و قضا دی ماه ۱۳۹۰ مشهد مقدس**، تهران: داد و دانش، ۱۳۹۰ ش.

۱۱۴. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، ۱۰۰۳ ـ ۱۰۷۰ ق و فاضل، علیپ، **حدود و قصاص و دیات**، قم: مؤسسه نشر آثار اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۱۱۵. ...، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۰۳۷ ـ ۱۱۱۱ ق، **رساله حقوق «حدود، قصاص، دیات»**، تهران: پیام حق، ۱۳۷۸ ش.

۱۱۶. محمد احمد شحاته، حسین، مشروعیة التأمین و انواعه و مسؤولیته عن الدیة باعتباره عاقلة، اسکندریة: مکتب الجامعی الحدیث، ۱۴۲۶ ق، ۲۰۰۶ م.
۱۱۷. محمدی همدانی، اصغر، ۱۳۳۹، ده رساله فقهی تحقیقی (حقوقی) در موضوعات نوپیدا (مستحدث)، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۸۷ ش.
۱۱۸. ....، اصغر، ۱۳۳۹، سه مقاله دیه و ارش، تنصیف دیه زنان، عاقله دراسلام، تهران: گلزار کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۱۱۹. مدنی کاشانی، رضا، ۱۲۸۲، الدیات، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۱۲۰. مدنی کرمانی، عارفه، اجرای احکام جزایی «حدود-قصاص-دیات-تعزیرات»، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد،
۱۲۱. ....، عارفه، اجرای احکام کیفری به ضمیمه مباحث و مقررات مربوط به دیات، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۸۵.
۱۲۲. مرادی کوبایی، عبدالحسین، بررسی فقهی و حقوقی حکم دیه جراحات پزشکی، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۹۴ ش.
۱۲۳. مرتضوی‌راد، سیدحسن، ۱۳۶۱، دیه قتل در ماه‌های حرام و مکه معظمه، بجنورد: بیژن یورد، ۱۳۹۲ ش.
۱۲۴. مرعشی شوشتری، محمدحسن، ۱۳۱۶، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام «مجموعه مقالات»، تهران: میزان، ۱۳۷۶ الی ۱۳۷۹ ش.
۱۲۵. مروارید، علی اصغر، القصاص والدیات، بیروت: دارالتراث ـ مؤسسة فقه الشیعة- الدارالاسلامیة، ۱۴۱۰ق ۲۲ ق.
۱۲۶. مروج، حسین، ۱۳۱۴، اصطلاحات فقهی «شامل ۶۵۰۰ واژه و اصطلاح فقهی از طهارت تا دیات»، قم: بخشایش، ۱۳۷۹.
۱۲۷. مری، سعید بن محمد، تصنیف دیة المراه فی الشریعة الاسلامیه مناقشة فقهیه اصولیه حدیثیه للدکتور یوسف القرضاوی، عمان: دارالفتح، ۱۴۳۲ ق/ ۲۰۱۱ م.
۱۲۸. مطهری، احمد، ۱۲۷۸ ـ ۱۳۷۱ ق، مستند تحریر الوسیلة؛ کتاب الدیات، قم: مطبعة الخیام، ۱۴۰۱ ق.

۱۲۹. معاونت آموزش قوه قضاییه، **مجموعه جدول‌های محاسبه دیات به انضمام قوانین، رویه قضایی و بخش‌نامه‌های مرتبط**، تهران: جنگل، ۱۳۸۷ ش.

۱۳۰. مفانلو، علیرضا، ۱۳۴۹، **احکام و مقادیر دیه در حقوق کیفری ایران و فقه حنفی**، تهران: ویهان، ۱۳۹۶.

۱۳۱. منصور، جهانگیر، ۱۳۲۰، **قانون مجازات اسلامی حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده**، تهران: دیدار، ۱۳۷۷ ش.

۱۳۲. ....، جهانگیر، ۱۳۲۰، **قانون مجازات اسلامی کلیات حدود، قصاص، دیات مصوب ۱/۲/۱۳۹۲ و تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده مصوب ۱۳۷۵ و اصلاحات مصوب ۱/۲/۱۳۹۲ و جرایم رایانه‌ای مصوب ۳/۵/۱۳۸۸**، تهران، دیدار، ۱۳۹۲ ش.

۱۳۳. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، **فقه الدیات**، قم: مکتبة امیرالمؤمنین علیه‌السلام (دارالعلم المفید)، ۱۴۱۶ ق.

۱۳۴. موسوی سادات، زینت، ۱۳۵۸، **مسؤولیت فقهی و حقوقی دولت در پرداخت دیه از بیت‌المال**، تهران: راشدین، ۱۳۹۳ ش.

۱۳۵. مهدیه، حسینعلی، ۱۳۴۶، **تغلیظ دیه درقتل خطای محض**، اصفهان: کهن‌دژ، ۱۳۹۵ ش.

۱۳۶. مهرعلیان، خسرو، ۱۳۴۱، **جرایم موجب دیه تاکستان**، انتشارات سال ۱۳۸۷ ش.

۱۳۷. میرزایی‌نژاد، کاظم، ۱۳۴۶، **حقوق متفاوت زن و مرد در اسلام (ارث، قصاص، دیه، قضا، شهادت)**، قم: دارالنشر اسلام، ۱۳۹۱ ش.

۱۳۸. ناصرزاده، هوشنگ، **قانون مجازات اسلامی (حدود ـ قصاص ـــ دیات ـــ تعزیرات)**، تهران: خورشید، ۱۳۷۷ ش.

۱۳۹. ....، هوشنگ، **قانون مجازات اسلامی (حدود ـ قصاص ـــ دیات) و تعزیرات مصوب ۱۳۷۵/۰۳/۰۲، به ضمیمه قانون اقدامات تامینی و ملحقات و تتمیات قانون مجازات**، تهران: دوران، ۱۳۷۵ ش.

۱۴۰. نجفی، محمد حسن، ۱۲۰۰ـ ۱۲۶۶ق، **جواهر الکلام؛ دیات**، ترجمه اکبر نایب‌زاده، تهران: خرسندی، ۱۳۹۲ ش.

۱۴۱. نوروزی، پیمان، ۱۳۷۰، **پرداخت دیه در صورت عدم تعیین مرتکب در فقه و حقوق ایران با نگاهی اجمالی به حقوق فرانسه**، تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۵ ش.

۱۴۲. وحیدی، محمد، **تحفة الولاة فی احکام القصاص والدیات**، قم: دفتر مدرسه آیت‌الله وحیدی، ۱۳۶۴ ش.

۱۴۳. همایون، حامد، ۱۳۶۲، **بررسی مبانی دیهوم‌الادا در نظام حقوقی ایران**، تهران: دادنامه، ۱۳۹۵ ش.

۱۴۴. یعقوبی گلوردی، رحیم، **شرح مصور قانون مجازات اسلامی ـ دیات (در پرتو موازین پزشکی، حقوقی و فقهی)**، تهران: فردوسی، ۱۳۸۳ ش.

ب) پایان‌نامه‌ها

۱. آیا انواع دیات شش‌گانه در شرع مقدس اسلام طریقیت دارد یا موضوعیت؟ جواد فرخ پی و ابوالقاسم گرجی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

۲. احکام عاقله و مقایسه ضمان عاقله با مسؤولیت بیمه، کبری اباذری، عبدالحسین رضایی‌راد و حسین آل‌طاها، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه شهید چمران اهواز – دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۲.

۳. اختلافات فقها و حقوق‌دانان در برابری دیه زن و مرد، حسین رنجبر، محمدعلی حیدری و رضا عباسیان، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی-گروه فقه و حقوق، ۱۳۸۸.

۴. ارزیابی ستاد دیه اصفهان در کاهش جمعیت کیفری سال ۸۷ تا ۹۲، فتاحه تیموری و علی مزیدی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تفت - دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۹۳.

۵. ارش جزایی در فقه امامیه و قوانین کیفری ایران با نگرشی نوین به نحوه محاسبه آن، محمدمهدی کوهکن، امیرحمزه سالارزایی و رضا عبدی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه سیستان و بلوچستان - دانشکده الهیات، ۱۳۹۱.

۶. ارش و شیوه تعیین آن از نظر فقهی و حقوقی، زهرا شیرازی فردویی، عادل ساریخانی و ابوالفتح خالقی، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق دانشگاه قم، ۱۳۸۹.

۷. اصل شخصی‌بودن مجازات و نسبت آن با مسؤولیت عاقله، سودابه زلفیان، قدرت‌الله خسروشاهی و محمدصادق غلام‌جمشیدی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق تهران، دانشگاه پیام نور- دانشکده علوم انسانی، گروه علمی الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۸.

۸. اصول و مبانی حاکم بر تعیین نرخ دیه، فرشته واحد، فرهاد ادریسی و حسن طغرانگار، کارشناسی ارشد؛ حقوق، گرایش جزا و جرم‌شناسی زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات زنجان، ۱۳۹۲.

۹. اعسار و پرداخت دیه معسر از بیت المال، مهدی یوسفی، سیدمحمد صدری و علیرضا پوربافرانی کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی دانشگاه پیام نور استان تهران - دانشکده الهیات، ۱۳۹۴.

۱۰. برآورد ارزش اقتصادی زندگی انسان در مقایسه با دیه، کریم نصیری، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، اقتصاد دانشگاه شیراز، ۱۳۸۲.

۱۱. بررسی آرا و ادله فقهی دیه اهل کتاب در مذاهب اسلامی، حسین اکبری اقدم هریس، سیدرضا موسوی و محمدتقی فخلعی، کارشناسی ارشد؛ هنر و علوم انسانی، معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد - دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، ۱۳۹۰.

۱۲. بررسی آرا و ادله فقهی دیه اهل کتاب در مذاهب اسلامی حسین اکبری اقدم هریس، عادل ساریخانی و جلال‌الدین قیاسی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه قم - دانشکده آموزش‌های الکترونیکی، ۱۳۹۱.

۱۳. بررسی احکام دیات شجاج و جراح در فقه اسلامی، حسین حاجی‌زاده حشمت‌آباد، حسین سیدی علوی و مهدی صانعی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد - دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۸۱.

۱۴. بررسی احکام دیه در فقه و حقوق، محسن جوهری، محمد سپهری و احمد باقری، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز - دانشکده الهیات فلسفه و معارف اسلامی تهران، ۱۳۷۸ ـ ۱۳۷۹.

۱۵. بررسی احکام فقهی دیه قتل نفس، جمیله جعفری و علی محامد، کارشناسی ارشد دانشگاه قم، ۱۳۷۷.

۱۶. بررسی ارث دیه در حقوق ایران، زهره آزادفلاح، مسعود البرزی ورکی و علیرضا رجب‌زاده، کارشناسی ارشد؛ حقوق خصوصی - دانشکده علوم انسانی، ۱۳۹۲.

۱۷. بررسی پرداخت دیه موی سر و صورت از دیدگاه فقه و قانون جزای ایران، آذر آزادی، غلام الواری و محمدرضا حسینی‌نیا، کارشناسی ارشد؛ الهیات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایلام، ۱۳۹۲.

۱۸. بررسی تأثیر دین و جنسیت در میزان دیه در حقوق اسلامی و نظریه فقه پنج‌گانه، اکرم آبباز، حسین کوکانی و محمد بهرامی خوشکار، کارشناسی ارشد؛ الهیات، فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهر ری، ۱۳۹۰.

۱۹. بررسی تأثیر زمان و مکان بر تفاوت حقوقی زن در دیه، سجاد جلالی‌نیا، محمد موسوی بجنوردی و حسین شفیعی فینی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه تربیت معلم تهران - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۱.

۲۰. بررسی تحلیل مسؤولیت عاقله در حقوق کیفری اسلام، نعمت الله اصلانی و

محمد آشوری، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام ۱۳۷۶.

۲۱. بررسی تطبیقی آراء شهید اول و ثانی (رحمه‌الله علیهما) در حدود، قصاص و دیات، سیدمحمد میربد، مجید وزیری و امرالله نیکومنش، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۱.

۲۲. بررسی تطبیقی خسارات زاید بر دیه در جنایات غیر عمدی در فقه و حقوق اسلامی، حورا افخمی، جمشید جعفرپور، غفور خوئینی و یدالله نصیریان، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال - دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، ۱۳۸۹.

۲۳. بررسی تطبیقی دیه اعضاء در مذاهب اسلامی، حسن نعمتی و مجید وزیری، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۵.

۲۴. بررسی تطبیقی دیه جنایت بر میت در حقوق موضوعه و فقه اهل سنت، علیرضا زاهدی، جلال الدین محمد نجفی و غلامرضا عبدلی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود - دانشکده ادبیات و علوم انسان، ۱۳۹۴.

۲۵. بررسی تطبیقی دیه جنایات وارده بر حیوان از دیدگاه فقه و قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران، رضا صالحی، احمد حسین فلاحی و رجب اکبرزاده، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایلام، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۲.

۲۶. بررسی تطبیقی دیه زن ومرد در مذاهب خمسه، اعظم ابراهیم‌پورمقدم و رضا کشاورز، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، ۱۳۹۴.

۲۷. بررسی تطبیقی دیه قتل در فقه امامیه و قانون جزا، وسیه غفاری‌چراتی، حسن مبینی سوچمالی و کیومرث کلانتری، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق

اسلامی دانشگاه پیام نور، دانشکده علوم انسانی تهران، ۱۳۹۳.

۲۸. بررسی تطبیقی دیه مسلمان و غیر مسلمان در مذاهب فقه امامیه و شافعی و حقوق ایران، علی‌اکبر غریب‌دوست و حمید عیوضی، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی،گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاداسلامی، واحد تبریز – دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، ۱۳۹۴.

۲۹. بررسی تطبیقی دیه منافع در مذاهب پنج‌گانه اسلامی، علیرضا ابراهیمی، یوسف علوی و محمدجواد وزیری فرد، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، ۱۳۸۶.

۳۰. بررسی تطبیقی دیه لب و دندان و بینی از دیدگاه مذاهب پنج‌گانه قدمخیر بردباری و غلام الواری عبدالامیر ریشه، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایلام، ۱۳۹۲.

۳۱. بررسی تطبیقی قابلیت مطالبه خسارت مازاد بر دیه، نورالله خجسته‌راد، اسماعیل صغیری و ابوالفضل رنجبری، کارشناسی ارشد؛ حقوق خصوصی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز – دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، ۱۳۹۳.

۳۲. بررسی تطبیقی مبانی حکم دیه زن و مرد در فقه فریقین، رقیه کریم زاده، حمید مسجد سرایی و مصطفی جباری، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه سمنان – دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۴.

۳۳. بررسی تطبیقی موارد تبدیل قصاص به دیه و مبانی آن در مذاهب خمسه و قوانین جزایی ایران، آمنه دهمرده، نادر مختاری افلاکتی و محمدرضا کیخا، کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان – دانشکده الهیات، ۱۳۹۲.

۳۴. بررسی تطبیقی موجبات ضمان طبیب و اثبات دیه در معالجات پزشکی از دیدگاه مذاهب پنج‌گانه، معصومه صالحی زلانی، امرالله نیکومنش و علی بهرامی‌نژاد مغوئیه، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد

اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۸۷.

۳۵. بررسی تفاوت دیه اعضاء زن و مرد در فقه امامیه و حقوق موضوعه، سمیه صفایی‌بازارجمعه، غلامعلی پیراسته و زین‌العابدین قربانی، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، ۱۳۸۹.

۳۶. بررسی تفاوت دیه زن و مرد از دیدگاه فریقین، محمدجواد عرفانی، سیدکاظم مصطفوی‌نیا و محمد حسنی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی دانشگاه جامعة المصطفی العالمیه - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۵.

۳۷. بررسی تفاوت زن و مرد در دیه و قصاص از دیدگاه امام خمینی و فقه و حقوق، حسن اسماعی، محمد موسوی بجنوردی و احمد باقری، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، فقه و مبانی حقوق اسلامی، وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۴.

۳۸. بررسی تفاوت‌های دیه (زن و مرد، مسلمان و کافر) و نقش زمان و مکان درآن، حسن چراغی، محمدهادی معرفت و حسین مهرپور، کارشناسی ارشد، ۱۳۸۵.

۳۹. بررسی چالش‌های دیه و ارش در فقه و حقوق موضوعه، رضا کشفی کمال، علی پورمنوچهری و زهرا فهرستی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲.

۴۰. بررسی حقوق معنوی و تطبیق آن با دیه منافع در فقه و حقوق، روح الله غلامی، بهنام قنبرپور، کارشناسی ارشد؛ حقوق- جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آیت‌الله آملی - دانشکده علوم پایه، ۱۳۹۴.

۴۱. بررسی حقوق معنوی و تطبیق آن با دیه منافع در فقه و حقوق، زهرا انصاری، احمد باقری و محمد بهرامی خوشکار، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال - دانشکده الهیات و

معارف اسلامی، ۱۳۹۲.

۴۲. بررسی خسارات زاید بر دیه، فرهاد بهرامی و محمد آشوری، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

۴۳. بررسی خسارات مازاد بر دیه با تأکید بر خسارات معنوی، علی‌اصغر لوءلوء شاهوار، بهرام فرهمند صابر و محمد چمکوری، کارشناسی ارشد؛ حقوق، گرایش جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوشهر - دانشکده تحصیلات تکمیلی، ۱۳۹۳.

۴۴. بررسی خسارات مازاد بر دیه در فقه و حقوق، حسین قاسمی، محمد موسوی بجنوردی و ابوالحسن مجتهدسلیمانی، کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم تهران - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۹.

۴۵. بررسی دیه اعضاء در فقه و قوانین موضوعه، رضا رستمی، نادر نوروزی و محمدحسن طوبایی، کارشناسی ارشد؛ گرایش حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۹۱.

۴۶. بررسی دیه جنایت بر اعضاء، محمدرضا جلال‌الدین قیاسی و ابوالفتح خالقی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، ۱۳۸۵.

۴۷. بررسی دیه زن و مرد در حقوق کیفری ایران با رویکرد علل تفاوت آن، معصومه سادات محمدی، حسن مرادی و سیدمنصور میرسعیدی، کارشناسی ارشد؛ جزاء، گرایش حقوق جزاء دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز - دانشکده حقوق و علوم سیاسی، گروه جزاء، ۱۳۹۱.

۴۸. بررسی دیه اعضای داخلی بدن با تأکید بر مذاهب خمسه، نسیمه قادریان، سالم افسری و شهرام محمدی، کارشناسی ارشد دانشگاه کردستان - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲.

۴۹. بررسی سیر تحولات تاریخی حقوق جزای زن (باب قصاص و دیه) در فقه و حقوق موضوعه، نرگس پستوئی، مجید وزیری و جمشید معصومی، کارشناسی

ارشد؛ هنر و علوم انسانی، معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۹.

۵۰. بررسی شش‌گانه دیات از دیدگاه فقه امامیه و حقوق موضوعیه ایران، سعدالله کوه‌پیما بیجارگاه، محمدعلی قربانی و زین‌العابدین قربانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، گروه الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۱.

۵۱. بررسی ضمان عاقله در قتل خطایی در فقه اسلامی نعمت‌الله صادقی، محمد صادق غلام جمشیدی و علی علی‌آبادی، کارشناسی ارشد؛ الهیات، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران - دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، گروه الهیات، ۱۳۸۹-۱۳۸۸.

۵۲. بررسی علل تفاوت دیه زن و مرد در ایران، فاطمه زندی، جمیله کدیور و فهیمه ملک زاده، کارشناسی ارشد دانشگاه الزهرا (س) - دانشکده اقتصاد و حسابداری، ۱۳۸۷.

۵۳. بررسی فقهی استفاده از اعضای بیماران مبتلا به مرگ مغزی، کاظم عینی، حسن مبینی و محمدحسین شعبانی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران - دانشکده علوم انسانی،

۵۴. بررسی فقهی ـ حقوقی پرداخت دیه غیر مسلمان و بیگانگان از بیت المال، فاطمه‌السادات عقلمند، محمدخلیل صالحی و عادل ساریخانی، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، جرم شناسی، بزهکاری، دانشگاه قم، ۱۳۹۰.

۵۵. بررسی فقهی - حقوقی جمع تعزیر با دیه و با قصاص در یک جنایت، منظر بهرامی‌نیا، حسن قاسمی‌مقدم و سید حمید شمع‌وزیری، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، علوم و تحقیقات واحد یزد، ۱۳۹۲.

۵۶. بررسی فقهی - حقوقی فاضل دیه از دیدگاه ماده ۳۶۰ قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲، پرشنگ آمانی، حمید مسجدسرایی و مصطفی جباری، کارشناسی

ارشد؛ دانشگاه سمنان - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۵.

۵۷. بررسی فقهی - حقوقی موارد پرداخت دیه از بیت‌المال، فاطمه پورشریعتی، احمد باقری و محمد موسوی بجنوردی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی تهران، ۱۳۸۶.

۵۸. بررسی فقهی - حقوقی دیه در بیمه، فریدون کهزادیان، حمید مسجدسرایی و حسن مبینی‌سوچلمایی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران - دانشکده الهیات و علوم اسلامی و معارف اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۸۸.

۵۹. بررسی فقهی - حقوقی سقط جنین و دیه آن با تکیه بر آرای امام خمینی(ره)، مهدی‌محمد ظاهری، ذبیح مطهری‌خواه و علی‌محمد برنا، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تویسرکان، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۴.

۶۰. بررسی فقهی - حقوقی و پزشکی ارش البکاره، راضیه خدیوی بروجنی، مهدی نقوی و آرش قدوسی، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق مؤسسه آموزش عالی غیر انتفاعی و غیر دولتی شهید اشرفی ـ دانشکده حقوق، ۱۳۹۱.

۶۱. بررسی فقهی دیه شکستگی استخوان دست، پا، گردن و ستون فقرات، سعاد امی‌پور، سیدمحمد حسین میری و عبدالامیر ریشه، کارشناسی ارشد؛ الهیات، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایلام، ۱۳۹۲.

۶۲. بررسی فقهی دیه و تطبیق آن با لایحه قانون مجازات اسلامی، رضا سزاوار سرنقی، حمید عیوضی و رضا رنجبر، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز - دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، گروه الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۲.

۶۳. بررسی فقهی و حقوقی پرداخت دیه توسط غیر جانی، مهدی تیموری، احمد فخاریان و گل‌بابا سعیدی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده الهیات، فلسفه و معارف اسلامی، ۱۳۸۱.

۶۴. بررسی فقهی و حقوقی تغلیظ دیه از دیدگاه مذاهب پنج‌گانه، شهناز عبدالله پور و محمد حسین شعبانی و حسن مبینی، کارشناسی ارشد؛ هنر و علوم انسانی، معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران - دانشکده الهیات، ۱۳۸۹.

۶۵. بررسی فقهی و حقوقی خسارات زاید بر دیه، زهره علائیان، مجید وزیری و جمشید معصومی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۸۷.

۶۶. بررسی فقهی و حقوقی خسارات مازاد بر دیه، علی حیدری چهارده، محمدعلی قربانی و آیت‌الله‌زین‌العابدین قربانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۲.

۶۷. بررسی فقهی و حقوقی (دیه نفس) و موارد آن در حقوق موضوعه ایران و عربستان، سید مهدی طباطبایی و سید علی منوچهری، کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۵.

۶۸. بررسی فقهی و حقوقی فاضل دیه، زینب حاجیلو، زهره حاجیان و راضیه قاسمی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه شهید اشرفی اصفهانی - دانشکده حقوق و معارف اسلامی، ۱۳۹۴.

۶۹. بررسی قانون دیه و تطبیق آن با عناوین شش‌گانه، فاطمه گیلک، سید محمدصادق موسوی و سید ابوالقاسم سید نقیبی، کارشناسی ارشد؛ گرایش مبانی فقه و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال - دانشکده الهیات، ۱۳۹۲.

۷۰. بررسی قواعد فقهی حاکم بر قصاص و دیات در فقه امامیه و حقوق جزا، زهرا احمدی، سرای حمید عیوضی و مصطفی صدیق، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز - دانشکده حقوق، الهیات و

علوم سیاسی، ۱۳۹۱.

۷۱. بررسی ماهیت فقهی و حقوقی دیه، زهرا محققیان، مرتضی طیبی‌جبلی و محمدعلی حیدری، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد – دانشکده حقوق، الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۲.

۷۲. بررسی مبانی فقهی ارش و دیه در فقه اسلامی و قانون مجازات اسلامی، سیده رقیه محمدیان، محمدعلی قربانی و زین‌العابدین قربانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۰.

۷۳. بررسی مبانی فقهی دیه جراحات سر و صورت در قانون جزای جمهوری اسلامی ایران، سیده‌صدیقه حسینی، عبدالامیر ریشه و سیدحسین آل طه، کارشناسی ارشد؛ الهیات، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایلام، ۱۳۹۱.

۷۴. بررسی مبانی فقهی دیه چشم و گوش در قانون جزایی ایران، مجتبی سبزی، عبدالجبار زرگوش نسب و طاهر علی‌محمدی، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایلام، ۱۳۹۲.

۷۵. بررسی مبانی فقهی دیه و علت تشدید آن در ماه‌های حرام، طاهره نوغانی، ناصر سلمانی‌ایزدی و زهرا گواهی، کارشناسی ارشد؛ الهیات، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور – دانشکده الهیات، مرکز مشهد، ۱۳۹۴.

۷۶. بررسی مبانی فقهی و حقوق دیه زن و مرد، اختر مقصودی، محمدحسین شعبانی و عباس حاجی‌ها، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور مازندران، مرکز بهشهر، ۱۳۹۲.

۷۷. بررسی مبانی فقهی و حقوقی دیه زن و مرد، مژگان داودی، حسین آل طاها و عبدالحسین رضایی‌راد، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه شهید چمران اهواز – دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۳.

۷۸. بررسی مقایسه‌ای نظرات شیخ طوسی و شهیدین در ابواب حدود، قصاص و

دیات با محوریت دو کتاب مبسوط و شرح لمعه، مسعود عباسی، کریم عبداللهی‌نژاد و محمدرضا علمی‌سولا، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه فردوسی مشهد – دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۳.

۷۹. بررسی موارد پرداخت دیه از بیت‌المال در فقه و حقوق، عذرا غمزدا، حبیبه محمدرفیع و مریم ابن‌تراب، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال – دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۱.

۸۰. بررسی موارد پرداخت دیه از بیت‌المال در فقه مذاهب اسلامی، حمید شیخ الاسلامی، محمدصادق علمی سولا و اکبر احمدپور، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه فردوسی مشهد – دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، ۱۳۹۳.

۸۱. بررسی موارد پرداخت دیه از بیت‌المال از دیدگاه فقه امامیه و حقوق موضوعه ایران، رقیه اصلاحی، زین‌العابدین قربانی و محمدعلی قربانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان – دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۱.

۸۲. بررسی موارد پرداخت دیه از بیت‌المال، زهرا نیک‌وند، مریم آقایی بجستانی و محمد روحانی‌مقدم، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سمنان – دانشکده الهیات، سبزوار، ۱۳۹۰.

۸۳. بررسی نظریات آیت‌الله خویی در باب دیه اعضاء (با اتکا به کتاب تکملة‌المنهاج، ج۲) و تطبیق آن با قانون مجازات اسلامی، اکبر اصلانی، حسین نمازی‌فر و مهدی رهبر، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) – دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی قزوین، ۱۳۹۰.

۸۴. بررسی نظریات آیت‌الله خویی در باب دیه جنایت بر منافع اعضا و... جنایت بر حیوان با اتکا به کتاب مبانی تکملة‌المنهاج و تطبیق آن با قانون مجازات اسلامی، زهرا اینانلو، حسین نمازی‌فر و اسدالله لطفی، کارشناسی ارشد؛ الهیات

و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوقی اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی- دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی قزوین، ۱۳۹۰.

۸۵. بررسی نظریات آیت‌الله خویی (ره) در باب دیات «از ابتدای باب تا دیه اعضا» با اتکا به کتاب مبانی تکملة‌المنهاج و تطبیق آن با قانون مجازات اسلامی، احسان جعفری عراقی، مهدی رهبر و اسدالله لطفی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی- دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات و معارف اسلامی قزوین، ۱۳۹۰.

۸۶. بررسی و تحلیل ادله برابری دیه زن و مرد از دیدگاه حقوقی و فقهای معاصر، زینب ارشدی و محمود یوسف‌وند، کارشناسی ارشد - دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۴.

۸۷. بررسی وضعیت اعسار از دیه و جزای نقدی در حقوق کیفری، منصور مؤمنی و توران توسلی‌زاده، کارشناسی ارشد؛ حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه - دانشکده تحصیلات تکمیلی، گروه حقوق، ۱۳۹۴.

۸۸. بیت‌المال و موارد پرداخت دیه از آن، خدیجه عابدی جعفری، عبدالعلی توجهی و مرتضی چیت‌سازیان، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده الهیات، فلسفه و معارف اسلامی، ۱۳۸۱.

۸۹. پرداخت دیه از بیت‌المال در فقه امامیه و حقوق ایران، بهنام قره‌چورلی رزمی و محمدرضا محمدزاده‌رهنی، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شیروان - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۴.

۹۰. پرداخت دیه از بیت‌المال در فقه و حقوق موضوعه ایران، عباس حسینی حشمتیان، زهرا فهرستی و مجید وزیری، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی (تهران مرکزی)، دانشکده الهیات ادبیات علوم انسانی، ۱۳۸۴.

۹۱. تأثیر زمان و مکان بر اصناف دیه در فقه و حقوق اسلامی، یاور ضابط‌پور، عادل ساریخانی و جلال‌الدین قیاسی، کارشناسی ارشد؛ حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم - دانشکده آموزش‌های الکترونیک، ۱۳۹۱.

۹۲. تأثیر جنسیت و دین در میزان دیه، حکیمه نامدار، محمدتقی علوی و یدالله نصیریان، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۴.

۹۳. تأمین دیه از طریق بیمه از دیدگاه فقه امامیه (با نگاه سیستمی)، یعقوب علی برجی، سعید رجحان و امیر سپه‌وند، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۲.

۹۴. تبیین تغلیظ دیه در فقه امامیه، اهل سنت و حقوق ایران، سعید مددی جابری، مرتضی طبیبی و حسن پوربافرانی، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق دانشگاه اصفهان - دانشکده اقتصاد، ۱۳۹۰.

۹۵. تبیین دیه غیر مسلمان از منظر فقه عامه و امامیه، فرهاد نصیری، جعفر کوشا، عبدالعلی توجهی و داور رجب گلدوست، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده حقوق، ۱۳۸۳.

۹۶. تحلیل فقهی-حقوقی تداخل قصاص و دیات در جرایم علیه نفس و اعضا، هادی اسدی شکفتی، قدرت‌الله خسروشاهی و مرتضی طبیبی، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق دولتی، وزارت علوم، تحقیقات، و فناوری، دانشگاه اصفهان - دانشکده علوم اداری و اقتصاد، ۱۳۹۱.

۹۷. تحلیل فقهی و حقوقی قواعد حاکم بر ارش و شیوه محاسبه آن، راضیه هوشیار ابراهیمی، علی پورمنوچهری و هادی عظیمی گرکانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۸۵.

۹۸. تحقیقی پیرامون دیه و بررسی اختلاف آراء شیخ طوسی و ابن ادریس حلی در احکام جزایی اسلام، جعفر عارف کشفی و مهدی انجوی‌نژاد، کارشناسی ارشد؛

علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۶۹.

۹۹. تداخل دیات در جنایت بر منافع، زهرا توانگر، فضل‌الله فروغی و محمدهادی صادقی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه شیراز - دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۹۲.

۱۰۰. تداخل قصاص و دیه و تطبیق آن با قوانین موضوعه، عبدالرحیم واعظی و گوگانی شریفی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی، دانشکده الهیات، فلسفه و معارف اسلامی، ۱۳۸۱.

۱۰۱. ترجمه الدیة فی التشریع المصری الحدیث از کتاب الدیة فی الشریعة الاسلامیة و تطبیقها فی قوانین و عادات مصر الحدیث، ابوالقاسم انگورانی و محمود شهابی، کارشناسی؛ قضایی، دانشگاه تهران - دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی، ۱۳۳۱.

۱۰۲. ترجمه قسمتی از دیه در شریعت اسلام، صدیقه حسینی‌لواسانی و راهنما شهابی، قضایی، تهران، ۱۳۳۵.

۱۰۳. ترجمه و تحقیق مباحث حدود، قصاص و دیات از کتاب انتصار سید مرتضی انصاری، یزدان عیسی پورهادی، زهرا فهرستی و حمید کاویانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده الهیات، ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۴.

۱۰۴. ترجمه و شرح و تحقیق بابهای عتق، شهادت، اقرار، حدود و تعزیرات، دیات کتاب نزهة‌الناظر یحیی‌بن‌سعید حلی، حسین ایمانی، مختار امینیان و زین‌العابدین قربانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی (لاهیجان)، ۱۳۸۵.

۱۰۵. ترجمه و شرح و تحقیق کتاب‌های بیوع، شفعه، رهن، غصب، دیات، ایمان، قضاء و مسائل متفرقه از کتاب مسائل الناصریات سید مرتضی علم الهدی، محمد حسین‌پور، زین‌العابدین قربانی و محمدعلی قربانی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی (لاهیجان)، ۱۳۸۵.

۱۰۶. تغلیظ دیه در حقوق کیفری ایران، حامد قدمی، کیومرث کلانتری و سیدابراهیم قدسی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق- حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه مازندران - دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۹۰.
۱۰۷. تغییرات فقهی لایحه مجازات اسلامی در باب دیات، آرزو ابوالحسنی معین‌آبادی، محسن برهانی و علیرضا رستمی قفس‌آبادی، کارشناسی ارشد؛ هنر و علوم انسانی، معارف اسلامی دانشگاه قم - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۰۸. تفاوت دیه مسلمان و اهل کتاب، کبری صادقی، محمد صادق جمشیدی‌راد و مرتضی رحیمی، کارشناسی ارشد؛ هنر و علوم انسانی، معارف اسلامی-الهیات، گروه علمی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران - دانشکده علوم انسانی، ۱۳۹۰.
۱۰۹. جایگاه و تبیین مسؤولیت عاقله و نقش آن از جهت اجرای حکم در نظام کیفری و فقه اسلامی، کوروش امامی راد و ابوالفضل دنکوب، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شاهرود - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۳.
۱۱۰. جنایت بر منافع اعضای بدن در فقه امامیه و حقوق ایران، نرجس‌خاتون رحیمی، محمدتقی قبولی درافشان و محمدحسن حائری، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق دانشگاه فردوسی مشهد - پژوهشکده فقه و حقوق، ۱۳۹۱.
۱۱۱. چالش‌های فقهی و حقوقی قانون مجازات اسلامی جدید (با تأکید بر مجازات اطفال و نوجوانان، حذف سنگسار و برابری دیه زن و مرد)، ناصر یوسفی‌اصل، علی پورجواهری و مهران جعفری، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج، دانشکده علوم انسانی، گروه الهیات، ۱۳۹۳.
۱۱۲. حدود، دیات و مقتضیات زمان، محمدعلی ناصری، مهدی شیداییان ارانی و

حسن عابدیان کلخوران، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه جامعة المصطفی العالمیة - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۶.

۱۱۳. حدود و دیات از نظر دین و مقایسه آن با بعضی از قوانین، علی محمد قدس‌بین و محمود شهابی، کارشناسی؛ حقوق قضایی، دانشگاه تهران - دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی، ۱۳۳۴.

۱۱۴. خسارت زایی بر دیه، خیرالله تیموری و محمدحسن مرعشی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۷۸.

۱۱۵. خسارات مازاد بر دیه، حمیدرضا جعفری، فخرالدین اصغری آقمشهدی و محمود امامی نمینی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ۱۳۸۲.

۱۱۶. خسارت مازاد بر دیه، علی سرمدی، کیومرث کلانتری و ابوالحسن شاکری، کارشناسی ارشد؛ حقوق تخصصی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده حقوق، گروه حقوق، ۱۳۸۴.

۱۱۷. دیه از دیدگاه فقه امامیه، عباس رهنمای نهزمی، منصور درخشنده و مختار امینیان، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۲.

۱۱۸. دیه از دیدگاه مذاهب اسلامی و تطبیق آن با نظرات جدید، جواد جعفری بادی، نجات‌الله جور ابراهیمیان و حمید کاویانی، بررسی شود در حقوق مقطع تحصیل، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۳.

۱۱۹. دیه جنین در فقه مذاهب اسلامی، محدثه قاسمی، حسین ابویی مهریزی و علی تولایی، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه یزد - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۵.

۱۲۰. دیه در شریعت اسلام، اسماعیل تأییدی و محمود شهابی، کارشناسی؛ حقوق قضایی، دانشگاه تهران - دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی، ۱۳۳۲.

۱۲۱. دیه غیر مسلمان در حقوق ایران و مطالعه تطبیقی آن با فقه اسلامی، حسن خان احمدی، ابوالحسن شاکری، کیومرث کلانتری و سیدابراهیم قدسی، دکترای تخصصی دانشگاه مازندران - دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۹۵.
۱۲۲. دیه غیر مسلمانان، محمد نجم، عبدالعلی توجهی و نجات‌الله جورابراهیمیان، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکزی - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۳.
۱۲۳. دیه، مسؤولیت و موارد پرداخت آن در اسلام از بیت‌المال، علیرضا الهی‌زاده و موسی عاکفی‌قاضیانی، کارشناسی ارشد؛ گرایش جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدان - دانشکده علوم انسانی، گروه حقوق، ۱۳۹۳.
۱۲۴. دیه و خسارات مازاد بر آن با نگرش بر قوانین و رویه قضایی، هادی اسدالله‌زاده تنسوان و رضا نوربها، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی - دانشکده حقوق، ۱۳۷۵.
۱۲۵. دیه و ماهیت آن در ادیان الهی، مهدی مهرانگیز، منصور میرسعیدی و عبدالعلی توجهی، کارشناسی ارشد؛ حقوق جزا و جرم‌شناسی بررسی مجدد در خصوص دانشگاه محصل تحصیل تهران، ۱۳۸۸.
۱۲۶. دیه و محاسبه آن از دیدگاه فقه امامیه، سیده‌طاهره دلخوش، سیدعلی میر ابراهیمی و زین‌العابدین قربانی، کارشناسی ارشد؛ الهیات، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، ۱۳۸۷.
۱۲۷. شاخص‌های تعیین ارش ـ نقض عضو ـ از کار افتادگی توسط مقام قضایی و پزشکی قانونی، سمیه السادات حسینی و یونس واحد یاریجان، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۹۴.
۱۲۸. شبهات وارده بر حقوق زنان از لحاظ طلاق، دیه و ارث، شهلا کمانی، حمید کاویانی و محمد سپهری، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده الهیات، فلسفه و معارف اسلامی، ۱۳۸۳.

۱۲۹. ضمان عاقله، حسن فرهودنیا و ابوالقاسم گرجی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

۱۳۰. عاقله در فقه و قانون جزای اسلام، ام‌البنین سالاری، اشرف صدیقه و مصطفی رجایی‌پور، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد سلامی (مشهد) - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۷.

۱۳۱. فاضل دیه در حقوق کیفری، محمدحسن فقیه، عادل ساریخانی و ابولفتح خالقی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق دانشگاه قم، ۱۳۸۳.

۱۳۲. فلسفه دیه زن در قانون مجازات اسلامی در مقایسه با دیه مرد، شیرین دشتی و عباس نظیفی میرسعیدی، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق دانشگاه پیام نور، استان تهران، مرکز پیام نور تهران - دانشکده حقوق، ۱۳۸۸.

۱۳۳. فلسفه و تاریخ حقوق جزا با شرح قصاص و دیات در فقه اسلام، علی بانکی و سید محمد مشکوة، کارشناسی؛ قضایی، دانشگاه تهران - دانشکده حقوق، ۱۳۲۸.

۱۳۴. قاعده ارش و حکومت در فقه امامیه و اهل سنت، فاطمه مزیدآبادی، محمدحسین شعبانی و عابدین مؤمنی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، استان تهران- دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، گروه الهیات و علوم اسلامی، ۱۳۹۰.

۱۳۵. قواعد شکلی مطالبه دیه از صندوق تأمین خسارت‌های بدنی و بیت المال، مهوش اسحاقی و جواد حسین زاده، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه علم و فرهنگ تهران - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۵.

۱۳۶. کتاب دیات از شرح لمعه، شاپور نادری و حجت الاسلام شیخ محمد سنگلجی، کارشناسی؛ قضایی، دانشگاه تهران - دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی، ۱۳۳۶.

۱۳۷. کنکاشی در دیه و نحوه اجرای آن، فرهاد زعفری، اسماعیل هادی‌تبار و ابوالحسن شاکری، کارشناسی ارشد؛ حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد

اسلامی، واحد علوم و تحقیقات مازندران، گروه علوم انسانی، ۱۳۹۲.
۱۳۸. ماهیت حقوقی دیه در حقوق جزای ایران، آیدین زمان‌ران، بهروز گلپایگانی و محمدصالح ولیدی، کارشناسی ارشد؛ حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی (تهران مرکزی) - دانشکده حقوق، ۱۳۸۵.
۱۳۹. ماهیت خسارات مازاد بر دیه از دیدگاه فقه امامیه، علی زاهد، آیت‌الله محمود جمال الدین (زنجانی) و سلمان عمرانی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۴.
۱۴۰. ماهیت دیات در فقه و حقوق، محمدعلی رهبر و محمد موسوی بجنوردی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت معلم تهران، ۱۳۸۰.
۱۴۱. ماهیت دیه در فقه امامیه و حقوق ایران، محمد عزتی، امیر وطنی و سیدعلی خزایی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم تهران - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۳.
۱۴۲. ماهیت دیه؛ مجازات یا جبران خسارت، جواد هاشمی، مهدی شیدائیان ارانی و محمد حسنی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه جامعة المصطفی العالمیة - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۴۳. مبانی امکان مطالبه خسارت مازاد بر دیه در قانون بیمه اجباری، مهدی قائمی و زهره اسدی کوهباد، کارشناسی ارشد؛ حقوق، گرایش خصوصی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان(خوراسگان)، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۹۴.
۱۴۴. مصادیق شجاج و مبانی دیه آن از دیدگاه فریقین، مهتاب جوهری، طاهر علی‌محمدی، عبدالجبار زرگوش‌نسب، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه ایلام - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۴.
۱۴۵. مبانی فقهی دیه عقل، شنوایی و چشایی در قانون جزای ایران، سیدمرتضی رضایتی، سیدحسین آل‌طه و مهدی اکبرنژاد، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد

ایلام، ۱۳۹۱.

۱۴۶. مبانی فقهی مهلت پرداخت دیه و مسؤول آن در قانون جزایی ایران، صغری انصاری‌پور، محمدرضا حسینی‌نیا و عبدالجبار زرگوش نسب، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحدایلام، ۱۳۹۲.

۱۴۷. مبانی فقهی و حقوقی پرداخت دیه از بیت‌المال، محمد خانی، منصور میرسعیدی، محمد رسایی و ابوالقاسم نقیبی، کارشناسی ارشد؛ علوم اجتماعی، حقوق مؤسسه‌های آموزش عالی غیر دولتی-غیرانتفاعی، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۸.

۱۴۸. مبانی و شرایط مسؤولیت عاقله در فقه امامیه و حقوق موضوعه ایران، ثریا ملکی جوبشهر، خلیل الله احمدوند و خدیجه مرادی، کارشناسی ارشد؛ هنر و علوم انسانی، معارف اسلامی دانشگاه رازی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۳.

۱۴۹. مسؤولیت جزایی ناشی از عمل دیگری در موارد پرداخت دیه توسط عاقله و بیت‌المال، رسول شاهرخی نیا، محمود مالمیر و جواد پنجه‌پور، کارشناسی ارشد؛ حقوق، گرایش جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان(خوراسگان) - دانشکده علوم انسانی و حقوق، ۱۳۹۳.

۱۵۰. مسؤولیت دولت در پرداخت دیه، حسینعلی با، عادل ساریخانی و جلال‌الدین قیاسی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، جامعه‌شناسی دانشگاه قم، ۱۳۸۲.

۱۵۱. مسؤولیت مدنی ستاد دیه، سمیرا عجمی، علی محمدزاده، جمشید یحیی‌پور، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه علامه محدث نوری - پژوهشکده امور اقتصادی، ۱۳۹۵.

۱۵۲. مطالعه تطبیقی ضرر و زیان مازاد بر دیه شرعی در فقه و حقوق موضوعه، خیرالله طاهرخانی و جعفر کوشا، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

۱۵۳. مطالعه تطبیقی مسئوولین پرداخت دیه در حقوق موضوعه، فقه امامیه و فقه

عامه، احمد اکرمی ابرقویی و حسن مرعشی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

۱۵۴. مطالعه تطبیقی مقادیر دیه در حقوق کیفری ایران و فقه شافعی، سیدمصطفی نقیبی‌زاده، سیدمحمود مجیدی و محمدحسین شعبانی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲.

۱۵۵. مقادیر دیات، محمود رضایی، جعفر کوشا و رجبعلی گل‌دوست‌جویباری، کارشناسی ارشد؛ حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۷۹.

۱۵۶. مقدر و غیر مقدر بودن دیه در فقه و حقوق موضوعه، محمود روزبهانی و عبدالمجید آقایی، کارشناسی ارشد؛ گرایش حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاداسلامی، واحد تهران مرکزی - دانشکده حقوق، ۱۳۹۳.

۱۵۷. ملاک فقهی تداخل و عدم تداخل مجازات‌ها در فرض تعدد جرایم موجب قصاص و دیات (با نظر به قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲)، محسن حبیبی‌منش و فاطمه قدرتی، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه یاسوج - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۵.

۱۵۸. منفردات امامیه در حقوق کیفری اسلام، توجه و تحقیق کتاب حدود، قصاص و دیات از کتاب الانتصار سید مرتضی، ولی‌الله ملکوتی‌فر و علیرضا فیض، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

۱۵۹. موارد اتفاق و اختلاف دیه زن و مرد در مذاهب اسلامی و بررسی ادله آن، محمدیاسین احسانی، یعقوب علی برجی و احمد میرخلیلی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه جامعة المصطفی العالمیة - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۴.

۱۶۰. موارد پرداخت دیه از بیت المال از دیدگاه فقه امامیه و حقوق افغانستان، محمدتقی خلیلی، علی عندلیبی و سید احمد میرخلیلی، دکترای تخصصی دانشگاه جامعة المصطفی العالمیة، ۱۳۹۵.

۱۶۱. موارد پرداخت دیه از بیت المال بر اساس فقه و حقوق ایران، عبدالهادی لویمی، سیدحسین آل طاها و خسرو نشان، کارشناسی ارشد؛ الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۵.

۱۶۲. موارد پرداخت دیه از بیت‌المال در جنایات، شهرام صالحی و قوام کریمی، کارشناسی ارشد؛ گرایش حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج - دانشکده علوم انسانی، گروه حقوق، ۱۳۹۵.

۱۶۳. موارد پرداخت دیه از بیت‌المال در مذهب امامیه و قانون موضوعه ایران، علیرضا قادری و حسن‌رضا خلجی برنا، کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تویسرکان، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۳.

۱۶۴. موارد پرداخت دیه عاقله در فقه شیعه و اهل سنت و حقوق اسلامی، صدیقه برادران عطار مقدس و محبوبه اسحاقی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۲.

۱۶۵. نارسایی‌های اجرایی احکام دیه، ارش و حکومت، حسین پارسا، عادل ساریخانی و علی اشرف طهماسبی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی دانشگاه قم، ۱۳۸۶.

۱۶۶. نحوه اجرای احکام دیات، عباس بیگی‌درونکلا، هوشنگ شامبیاتی و عبدالعلی توجهی، کارشناسی ارشد؛ حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی (تهران مرکزی) - دانشکده حقوق، ۱۳۸۲.

۱۶۷. نقد و بررسی نظریه تساوی دیه زن و مرد، صغرا جوریزی، محمد حسین شعبانی و حسین خورشیدی، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بهشهر، گروه الهیات، ۱۳۹۲.

۱۶۸. نقد و بررسی تفاوت دیه زن و مرد در قانون مجازات اسلامی و فقه اسلامی، حمیده سلطانی‌نژاد، امیر حمزه سالارزایی و علی تولایی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، علوم تربیتی دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۸۵.

۱۶۹. نگاهی نو به میزان دیه مسلمان و غیر مسلمان با رویکرد اسناد بین‌المللی، زهرا مهرابی، احمد عابدینی و نادعلی عاشوری، کارشناسی ارشد؛ گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد - دانشکده حقوق، الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۲.

۱۷۰. نگاهی نو به میزان و نوع دیه با رویکردی به نظرات حضرت امام خمینی(ره)، طیبه قدرتی سیاهمزگی و محمد موسوی بجنوردی، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی - پژوهشکده امام خمینی قدس سره و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.

۱۷۱. نگرشی نوین بر مسؤولیت عاقله در حقوق کیفری اسلامی، احمد باقری، محمد موسوی بجنوردی، محمدرضا مهراندیش، کارشناسی ارشد؛ علوم انسانی، حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۲.

۱۷۲. وجوه اختلاف احکام زن و مرد در حدود، دیات، قصاص، شهادات و میراث (بر اساس موازین فقهی و قوانین موضوعه)، مهدی عاشوری‌شیرتری، محمدعلی قربانی و غلامعلی پیراسته، کارشناسی ارشد؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان - دانشکده فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۸۴.



ج) مقاله‌ها

۱. «آنجا که دیه بر عهده غیر جانی است» م، ن؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، آبان ۱۳۶۵، سال ۲۶، شماره ۸، (۵ صفحه - از ۱۶ تا ۲۰)؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، مهر ۱۳۶۵، سال ۲۶، شماره ۷، (۴ صفحه - از ۱۲ تا ۱۵).

۲. «آنچه که بزهکار، افزون بر دیه باید بپردازد»، محمود هاشمی‌شاهرودی، حمایت، ۱۰، ۱۱ مهر ۱۳۸۵، ص ۱۱ حمایت، ۱۸ و ۲۸، مهر ۱۳۸۶، ص ۱۱؛ مجله: «فقه اهل بیت»، بهار و تابستان ۱۳۷۵ - شماره ۵و۶، (۶۰ صفحه - از ۱۷ تا ۷۶)؛ مجله: «قضاوت»، خرداد ۱۳۸۴ - شماره ۳۱، (۶ صفحه - از ۵۰ تا ۵۵)؛ مجله: «قضاوت»، مرداد و شهریور ۱۳۸۴ - شماره ۳۳، (۶ صفحه - از ۳۰ تا ۳۵).

۳. «احکام دیات، فلسفه آن در اسلام: دیه قتل نفس»، م، ن؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، اردیبهشت ۱۳۶۵، سال ۲۶ - شماره ۲، (۵ صفحه - از ۱۸ تا ۲۲).

۴. «احکام دیات و فلسفه آن در اسلام: فلسفه تفاوت خون‌بهای زن و مرد»، م، ن؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، خرداد ۱۳۶۵، سال ۲۶ - شماره ۳، (۵ صفحه - از ۱۱ تا ۱۵).

۵. «احکام دیات و فلسفه آن در اسلام کجا قصاص است و کجا دیه؟»، م، ن؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، تیر ۱۳۶۵، سال ۲۶ - شماره ۴، (۴ صفحه - از ۱۲ تا ۱۵).

۶. «احکام و فلسفه دیات: خسارت ناشی از آتش سوزی‌ها در فقه اسلامی»، م، ن؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، اسفند ۱۳۶۵، سال ۲۶ - شماره ۱۲، (۴ صفحه - از ۱۴ تا ۱۷).

۷. «احکام و فلسفه دیات: مسأله ایمنی جاده‌ها»، م، ن؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، بهمن ۱۳۶۵، سال ۲۶ - شماره ۱۱، (۳ صفحه - از ۱۵ تا ۱۷).

۸. «ارث دیه»، ایزانلو، محسن؛ میر شکاری، عباس؛ مجله: «مطالعات حقوق خصوصی»، تابستان ۱۳۸۹، سال چهلم - شماره ۲، علمی-پژوهشی، (۱۶ صفحه - از ۴۹ تا ۶۴).

۹. «ارزیابی تحولات قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ در باب قصاص و دیه زن» حاجی ده آبادی، احمد؛ مجله: «مطالعات راهبردی زنان»، تابستان ۱۳۹۲- شماره ۶۰، علمی-پژوهشی، (۳۲ صفحه - از ۴۱ تا ۷۲).

۱۰. «از کارافتادگی اعضای بدن انسان (فلج عضوی) و تعیین دیه آن در فقه و حقوق موضوعه»، علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل و اکبریان چنارستان علیا، فاطمه، مجله: «فقه پزشکی»، بهار و تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۱۸ و ۱۹، (۲۸ صفحه - از ۳۹ تا ۶۶).

۱۱. «اسقاط عمدی جنین؛ قصاص یا دیه؟»، پارسا، حامد؛ مجله: «رسائل»، پاییز

۱۳۹۴ – شماره ۴، (۱۸ صفحه – از ۴۳ تا ۶۰).

۱۲. «اشخاص حقوقی و امکان محکومیت به پرداخت دیه»، مجله: «حمایت»، ۲۱ مرداد ۱۳۸۵، ص ۱۱.

۱۳. «اصالت دیه در قتل عمد»، موسوی کرمانشاهی، سید سجاد؛ مجله: «کاوشی نو در فقه»، بهار ۱۳۹۱ – شماره ۷۱، (۲۲ صفحه – از ۱۳۳ تا ۱۵۴).

۱۴. «اعسار از پرداخت دیه»، آریانفر، حامد؛ مجله: «راه وکالت»، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، سال دوم– شماره ۴، (۵ صفحه – از ۵ تا ۹).

۱۵. «العرب و الصین: علاقات و دیه و تبادل سفارات – وثیقة صینیة نفیسة من عهد سلالة منغ «الکامل فی وصف سواحل المحیط»، تألیف ماهوان، ۱۴۳۳ م/ ۸۳۷ ق، إبراهیم؛ مجله: «التراث العربی»، ذوالقعدة ۱۴۰۶ق – العدد ۲۴، (۳۱ صفحه – از ۷۴ تا ۱۰۴).

۱۶. «المدرسة الإسعر دیة – ۲ –»، الحسنی، جعفر؛ مجله: «المجمع اللغة العربیة بدمشق» المجلد الثالث و الثلاثون، ۱۷ ربیع الأول ۱۳۷۸ – الجزء ۴، (۲۱ صفحه – از ۵۸۸ تا ۶۰۸).

۱۷. «اندر حکایت تساوی دیه زن و مرد جمال خندان‌کوچکی»، مجله: «اعتماد ملی»، ۱۵ مرداد ۱۳۸۶، ص ۹.

۱۸. «انواع تغلیظ دیه در فقه و حقوق کیفری ایران»، فتحی، محمدجواد؛ مجله: «پژوهش‌های فقهی»، پاییز ۱۳۹۳، دوره دهم – شماره ۳، علمی–پژوهشی، (۲۲ صفحه – از ۴۹۳ تا ۵۱۴).

۱۹. «بازپژوهی متون قرآنی و روایی درباب دیه زن و مرد»، باقری، احمد؛ مختاری افراکتی، نادر؛ مجله: «دانشکده حقوق و علوم سیاسی(دانشگاه تهران)»، زمستان ۱۳۸۵ – شماره ۷۴، (۲۲ صفحه – از ۴۷ تا ۶۸).

۲۰. «بحث حول: دیة الذمی و المستأمن من الکفار»، الهاشمی الشاهرودی، السید محمود؛ مجله: «فقه اهل بیت» زمستان ۱۳۸۰ – شماره ۲۸، (۲۰ صفحه – از ۱۸۱ تا ۲۰۰)؛ مجله: «فقه أهل البیت (عربی)»، السنة السادسة، سنة ۱۴۲۲ق –

العدد ۲۴، (۲۰ صفحه – از ۹ تا ۲۸).

۲۱. «بحثی تاریخی اقتصادی، فقهی درباره دیات شش‌گانه»، مرعشی، سید محمد حسن؛ مجله: «حقوقی دادگستری»، بهار ۱۳۷۲ – شماره ۷، (۱۲ صفحه – از ۵ تا ۱۶).

۲۲. «بحثی درباره دیه در پرتو تبصره ۲ ماده ۴ قانون بیمه اجباری مسؤولیت مدنی دارندگان وسایل نقلیه موتوری زمینی در مقابل اشخاص ثالث ۱۳۸۷»، فرهودی نیا، حسن و محمد یاری، پگاه؛ مجله: «کانون وکلای دادگستری» بهار ۱۳۹۵ – شماره ۴۱، (۲۲ صفحه – از ۷۱ تا ۹۲).

۲۳. «بحثی کوتاه پیرامون دیه‌های شش‌گانه»، معرفت، محمد هادی؛ مجله: «دادرسی»، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷ – شماره ۷، (۴ صفحه – از ۴ تا ۷).

۲۴. «برابری دیه زن و مرد مسلمان و غیر مسلمان»، پوروهاب صانعی، اسماعیل، توصیفگر، یوسف، ۱۳۱۶، «روزنامه رسالت» ۲۵ تیر ۱۳۸۷، ص ۵ ـ ۱۹.

۲۵. «برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان»، احمدی، نعمت، «روزنامه شرق»، ۲۹ اردیبهشت ۱۳۸۴، ص ۷.

۲۶. «بررسی ابعاد حیات در طول زندگی جنینی و نقش آن‌ها در دیه (و انطباق آن با یافته‌های مسلم علمی امروز)»، حسینی، ابوالقاسم، «درس‌هایی از مکتب اسلام»، سال ۴۷، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۶، ص ۴۰ ـ ۵۸.

۲۷. «بررسی ابعاد حیات در طول زندگی جنینی و نقش آن‌ها در دیه»، حسینی، ابوالقاسم، مجله: «الهیات و حقوق، ویژه فقه و اصول»، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۷، ص ۲۱۷ ـ ۲۳۲.

۲۸. «بررسی اجمالی ماهیت حقوقی بیمه دیه»، معزی، فرهاد؛ مجله: «پژوهش‌نامه بیمه»، بهار ۱۳۶۹ – شماره ۱۷، (۳ صفحه – از ۷ تا ۹).

۲۹. «بررسی ادله تفاوت دیه زن و مرد در فقه امامیه»، اصغری، عبدالرضا، قانع، امیررضا و نورمندی پور، عباس؛ مجله: «پژوهش‌های اجتماعی، اسلامی»، پاییز ۱۳۹۴ – شماره ۱۰۶، علمی-ترویجی، (۲۶ صفحه – از ۱۵۹ تا ۱۸۴).

۳۰. «بررسی تاثیر افزایش سالانه دیه بر نرخ وقوع جرایم کلاهبرداری و ارتشا»، کاویانی، مریم، و روایی، اکبر؛ مجله: پژوهش‌های اطلاعاتی و جنایی»، زمستان ۱۳۹۴، سال دهم - شماره ۴، علمی-پژوهشی، (۲۲ صفحه - از ۱۲۱ تا ۱۴۲).

۳۱. «بررسی تاریخی، حقوقی دیه»، کشاورزی، مهدی، مجله: «دادگستر»، شماره ۱۷، بهار ۱۳۸۴، ص ۳۸ ـ ۴۳، و شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۴، ص ۲۸ ـ ۳۳.

۳۲. «بررسی تبدیل قصاص به دیه با فوت قاتل یا عدم دسترسی به وی»، ساریخانی، عادل و اسلامی‌نیا، قاسم؛ مجله: «مطالعات حقوقی»، زمستان ۱۳۹۳ - شماره ۱۴، علمی-پژوهشی، (۲۵ صفحه - از ۱ تا ۲۵).

۳۳. «بررسی تحلیلی ماده ۲۹۹ قانون مجازات اسلامی، نظری، محمدرضا، مجله: «اطلاعات»، ۴ و ۷ آبان ۱۳۸۸، ص ۱۱.

۳۴. «بررسی تداخل دیات در فقه و حقوق ایران با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی (س)»، عینی، محسن و علی عباسی، رضا؛ مجله: «پژوهش‌نامه متین»، پاییز ۱۳۹۴، سال هفدهم - شماره ۶۸، علمی-پژوهشی، (۲۶ صفحه - از ۱۱۱ تا ۱۳۶).

۳۵. «بررسی تطبیقی دیه و خسارات تنبیهی در فقه امامیه و نظام حقوقی کامن لا»، عالی پناه، علیرضا؛ مجله: «پژوهش‌نامه حقوق اسلامی»، بهار و تابستان ۱۳۸۷ - شماره ۲۷، (۳۰ صفحه - از ۳۷ تا ۶۶).

۳۶. «بررسی تطبیقی فوت و فرار مرتکب قتل عمد در حقوق جزای ایران و فقه مذاهب اسلامی»، یزدانی، لیلی و آقاجانی قناد، محمدرضا؛ مجله: «مطالعات حقوق»، بهار ۱۳۹۶ - شماره ۸، (۸ صفحه - از ۲۲۹ تا ۲۳۶).

۳۷. «بررسی تطبیقی ماهیت دیه در فقه مذاهب اسلامی با نگرش به آراء حقوق‌دانان و نظریات مشورتی»، ابراهیمی، سعید؛ مجله: «مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی»، زمستان ۱۳۸۶ - شماره ۱۰، (۱۰ صفحه - از ۴ تا ۱۳).

۳۸. «بررسی تطبیقی ماهیت دیه در فقه مذاهب اسلامی با نگرش به آراء حقوق‌دانان و نظریات مشورتی»، ابراهیمی، سعید، مجله: «فروغ وحدت»، دوره جدید،

شماره ۱۰، زمستان ۱۳۸۶، ص ۴ ـ ۱۳.

۳۹. «بررسی تفاوت دیه زن و مرد در قانون مجازات اسلامی و مبانی فقهی آن»، مهرپور، حسین؛ مجله: «پژوهش‌نامه متین»، بهار ۱۳۷۸ - شماره ۲، (۳۰ صفحه - از ۳۵ تا ۶۴) و بهار ۱۳۷۸، شماره ۲، ص ۳۵ - ۶۴.

۴۰. «بررسی جایگاه ستاد دیه در تحقق زندان‌زدایی»، دولت‌خواه، ایرج، مجله: «حمایت»، ۱۶ خرداد ۱۳۸۶، ص ۶.

۴۱. «بررسی جایگاه و اهداف ستاد دیه و شورای حل اختلاف در تحقق زندان‌زدایی»، فلاح صفری، محمد و ترابی، محمود، مجله: «دادگستر»، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۴، ص ۵۶ ـ ۵۸.

۴۲. «بررسی جرم سقط جنین در حقوق ایران»، مظفری، احمد؛ مجله: «دادرسی»، شماره ۱۸، (آذر و دی ۱۳۷۸، ص ۳۰ - ۳۳.

۴۳. «بررسی جرم صدمات بدنی در اثنای منازعه»، مؤذن‌زادگان، حسن‌علی؛ مجله: «پژوهش حقوق و سیاست»، سال ۱، شماره ۱، (پاییز، زمستان ۱۳۷۸، ص ۲۳ - ۴۴.

۴۴. «بررسی جنبه‌های فقهی- حقوقی پیوند اعضا»، شجعان، جواد و جهانشاهی، ناصر، مجله: «اسوه»، شماره ۱۳۹، تیر ۱۳۸۸، ص ۱۴ ــ ۱۷ و شماره ۱۴۰، مرداد ۱۳۸۸، ص ۱۴ ـ ۱۷.

۴۵. «بررسی حکم تداخل دیه منافع در جنایت بر اعضا»، فروغی، فضل الله و توانگر، زهرا؛ مجله: «مطالعات حقوقی»، تابستان ۱۳۹۵، دوره هشتم - شماره ۲، علمی-پژوهشی، (۳۱ صفحه - از ۱۸۳ تا ۲۱۳).

۴۶. «بررسی حکمت تفاوت دیه نفس و اعضای زن و مرد در فقه شیعه»، کریمی، حمید؛ مجله: «مطالعات اجتماعی - روان‌شناختی زنان»، زمستان ۱۳۸۶ - شماره ۱۵، علمی-پژوهشی، (۱۹ صفحه - از ۱۲۳ تا ۱۴۱) و سال ۵، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۲۳ ـ ۱۴۰.

۴۷. «بررسی فقهی ـ حقوقی تفاوت یا تساوی دیه زن و مرد»، وحدتی شبیری،

حسن و قبادیان، علی؛ مجله: «مطالعات فقه امامیه»، بهـار و تابـستان ۱۳۹۴ – شماره ۴، (۱۷ صفحه – از ۱ تا ۱۷).

۴۸. «بررسی فقهی–حقوقی موارد پرداخت دیه توسط بیت المال»، صادقی، محمد و صادقی، علی؛ مجله: «راهبرد»، زمستان ۱۳۹۱ – شماره ۶۵، علمی–پژوهـشی، (۳۶ صفحه – از ۱۲۹ تا ۱۶۴).

۴۹. «بررسی فقهی مبالغ دیه، در پرتو مقتضیات زمان»، آقاجانی، محمود، عابـدینی، احمد، حیدری، محمد علی و عاشوری، نـادعلی؛ مجلـه: پـژوهش‌هـای فقـه و حقوق اسلامی»، تابستان ۱۳۹۵ – شماره ۴۴، علمی–پژوهشی، (۱۸ صـفحه – از ۱۱ تا ۲۸).

۵۰. «بررسی قاعده دیه کوبیدگی استخوان»، بای، حسینعلی و شاکر، حسین؛ مجلـه: «حقوق اسلامی»، زمستان ۱۳۹۵ – شماره ۵۱، علمی–پژوهشی، (۳۲ صفحه – از ۱۶۱ تا ۱۹۲).

۵۱. «بررسی قاعده لزوم پرداخت مـازاد دیـه پـیش از قـصاص در فقـه و حقـوق جزایی»، علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل و نبی‌نیا، خالد؛ مجلـه: «آمـوزه‌هـای حقوق کیفری»، پاییز و زمستان ۱۳۹۱– شماره ۴، علمی–پژوهشی، (۱۶ صفحه – از ۱۲۷ تا ۱۴۲).

۵۲. «بررسی ماهیت حقوقی دیه»، کوهی اصفهانی، کاظم، مجله: «الهیات و حقوق»، بهار ۱۳۸۵ – شماره ۱۹، (۲۴ صفحه – از ۱۵۳ تـا ۱۷۶) و شـماره ۱۹، بهـار ۱۳۸۵، ص ۱۵۳ ـ ۱۷۵.

۵۳. «بررسی ماهیت دیه»، قاسم زاده، سمیرا؛ مجله: «کانون وکلا»، زمـستان ۱۳۸۸ – شماره ۲۰۷، (۱۶ صفحه – از ۴۳ تا ۵۸).

۵۴. «بررســی مبانی خسارت مازاد بر دیه در فقه اســلامی»، طـیار، جواد، قدس، «روزنامه» ۲۳ تیر ۱۳۸۳، ص ۱۰.

۵۵. «بررسی مبانی فقهی اجرای ناقص حکم قصاص و دیه»، ملکوتی‌فر، ولـی الله و خواستار، مژگان؛ مجله: «فقه و تاریخ تمـدن ملـل اسـلامی»، تابـستان ۱۳۹۰–

شماره ۲۸، علمی-پژوهشی، (۱۶ صفحه - از ۱۵۳ تا ۱۶۸).

۵۶. «بررسی مبانی فقهی و حقوقی پرداخت دیه غیر مسلمان از بیت المال مسلمین»، گلریز، امین؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی»، بهار ۱۳۹۱ - شماره ۲۷، علمی-پژوهشی، (۲۴ صفحه - از ۱۱۱ تا ۱۳۴).

۵۷. «بررسی نحوه تعیین دیه در مصدومین منتهی به زندگی نباتی از دیدگاه قضات و پزشکان قانونی»، قربانی، مرضیه، شادمان فر، محمدرضا و قدوسی، آرش؛ مجله: «پزشکی قانونی»، تابستان و پاییز ۱۳۹۱، دوره هجدهم - شماره ۲ و ۳، (۶ صفحه - از ۱۰۷ تا ۱۱۲).

۵۸. «بررسی نظریات کارشناسی پزشکان قانونی استان تهران در خصوص ۶۲ مورد تعیین ارش و دیه (در سال ۱۳۸۵)»، شیخ آزادی، اردشیر، ابوالمعصومی، زهرا، پارسا، زهرا و قادری پاشا، امیر؛ مجله: «پزشکی قانونی»، بهار ۱۳۸۷ - شماره ۴۹، (۱۴ صفحه - از ۲۲ تا ۳۵).

۵۹. «بررسی نظریه تساوی زن و مرد در قصاص و دیات»، حسینی خراسانی، سید احمد؛ مجله: «کاوشی نو در فقه»، پاییز ۱۳۸۶ - شماره ۵۳، (۵۰ صفحه - از ۳ تا ۵۲).

۶۰. «بررسی نظریه مشهور در تفاوت دیه زن و مرد»، ایازی، سیدمحمدعلی؛ مجله: «بانوان شیعه»، پاییز ۱۳۸۸ - شماره ۲۱، (۴۲ صفحه - از ۲۹ تا ۷۰) و (۲۴ صفحه - از ۱۵ تا ۳۸) ۱۳۱.

۶۱. «بررسی و نقد ادله نظریه آیت‌الله صانعی در برابر دیه‌ی زن و مرد مسلمان»، ابراهیم نژاد، محمد؛ مجله: «فقه و حقوق اسلامی»، بهار و تابستان ۱۳۹۵ - شماره ۱۲، علمی-پژوهشی، (۲۸ صفحه - از ۱ تا ۲۸).

۶۲. «بررسی وضعیت اجرای احکام دیات»، رضیعی، بهمن؛ مجله: «حقوقی دادگستری»، تابستان ۱۳۷۸ - شماره ۲۷، (۲۶ صفحه - از ۲۷ تا ۵۲).

۶۳. «بررسی وضعیت دیه اقلیت‌های دینی در قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران و مبانی فقهی آن»، فهرستی، زهرا، «پژوهش‌نامه متین»، شماره ۲۶، بهار

۱۳۸۴، ص ۱۱۵ ـ ۱۳۰.

۶۴. «به بهانه مصوبه مجلس در برابر کردن دیه اهل کتاب با مسلمان»، ارشدی، محمدیار؛ مجله: «عدالت آرا»، پاییز ۱۳۸۴ - شماره ۱، (۶ صفحه - از ۵ تا ۱۰).

۶۵. «بیگانگان و غیر مسلمانان و مسؤولیت بیت المال در مورد دیه»، زراعت، عباس؛ مجله: «حقوقی دادگستری»، تابستان ۱۳۸۳ - شماره ۴۷، (۲۰ صفحه - از ۱۱ تا ۳۰).

۶۶. «بیمه دیه در حقوق ایران فقه امامیه»، مصطفوی، مصطفی، کیخافرزانه، محمد امین و حسنوند، امین؛ مجله: «پژوهش‌نامه بیمه»، بهار ۱۳۹۲ - شماره ۱۰۹، ص ۷۱.

۶۷. «پرداخت دیه نفس به فرد مبتلا به بیماری کشنده»، کریمی، نسرین؛ مجله: «حقوق پزشکی»، زمستان ۱۳۹۲ - شماره ۲۷، علمی-پژوهشی، (۱۴ صفحه - از ۱۱۳ تا ۱۲۶).

۶۸. «پرداخت نقدی دیه به جای شتر»، سرشوق، علی‌اصغر، مجله: «کارشناس»، شماره ۳۱، تابستان - شهریور ۱۳۸۰، ص ۶۰ تا ۶۳.

۶۹. «پژوهش: مطالبه خسارت تأخیر تا دیه در قوانین موضوعه ایران»، حسن‌خانی، داود؛ مجله: «وکالت»، بهمن و اسفند ۱۳۸۰ - شماره ۹، (۷ صفحه - از ۳۰ تا ۳۶).

۷۰. «پژوهشی در موردهای شش‌گانه دیه»، اسماعیلی، اسماعیل، مجله: «فقه»، شماره ۲۵ و ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۸ - ۸۱.

۷۱. «پژوهشی در نابرابری دیه و قصاص زن و مرد»، شفیعی‌سروستانی، ابراهیم، «روزنامه اطلاعات»، ۱۱ مرداد ۱۳۷۸، ص ۷.

۷۲. «تأثیر افزایش نرخ دیه بر مسؤولیت شرکت‌های بیمه»، امامی‌پور، محمد؛ مجله: «پژوهش‌نامه بیمه»، پاییز ۱۳۸۳ - شماره ۷۵، (۱۴ صفحه - از ۱۲۱ تا ۱۳۴).

۷۳. «تأثیر رضایت پیشین مجنی علیه در سقوط قصاص و دیه»، آقایی نیا، حسین و

عالمی طامه، محمد مهدی؛ مجله: «حقوق اسلامی»، تابستان ۱۳۹۰ - شماره ۲۹، علمی-پژوهشی، (۲۲ صفحه - از ۱۱۱ تا ۱۳۲).

۷۴. «تأثیر رضایت جانی در پرداخت فاضل دیه (نقدی بر ماده ۳۶۰ ق.م.ا)»، احمری، حسین و کریمی، ابراهیم؛ مجله: «مطالعات فقه و حقوق اسلامی»، بهار و تابستان ۱۳۹۶ - شماره ۱۶، علمی-پژوهشی، (۱۶ صفحه - از ۵۳ تا ۶۸).

۷۵. «تأملی بر نظریات علمای فقه و حقوق در باب دیه جراحات پزشکی (با تأکید بر مسؤولیت کیفری پزشکان)»، سالکی، عبدالکریم و مرادی کوپایی، عبدالحسین؛ مجله: «مبانی فقهی حقوق اسلامی»، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ - شماره ۱۸، علمی-پژوهشی، (۲۷ صفحه - از ۲۹ تا ۵۵).

۷۶. «تأملی فقهی پیرامون ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی»، مخنعی محمدتقی، بابایی، جابر، مجله: «مطالعات اسلامی»، شماره ۷۵، بهار ۱۳۸۶، ص ۱۰۵ — ۱۳۰.

۷۷. «تأملی در قاعده دیه شکستگی استخوان‌ها»، بای، حسین‌علی؛ مجله: «حقوق اسلامی»، بهار ۱۳۹۴ - شماره ۴۴، علمی-پژوهشی، (۳۶ صفحه - از ۳۱ تا ۶۶).

۷۸. تأملی در مقطوع بودن دیه تیموری، خیرالله، مجله حقوقی و قضایی دادگستری، ش ۳۴، (بهار ۱۳۸۰): ص ۱۴۱ - ۱۵۳.

۷۹. «تأملی در مواضع آیت‌الله یوسف صانعی در باب دیه»، امینیان، مهدی، «روزنامه رسالت»، ۶خرداد۱۳۸۷، ص۱۹.

۸۰. «تأملی در مهلت پرداخت دیه در قتل شبه عمد»، محسنی دهکلانی، محمد، محمدیان، علی و قلی‌زاده، الهه؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی»، بهار ۱۳۹۳ - شماره ۳۵، علمی-پژوهشی، (۲۲ صفحه - از ۹۷ تا ۱۱۸).

۸۱. «تحلیل انتقادی جایگاه «دیه» بر اساس ترتیب عقلانی روش‌های جبران خسارت»، فصیحی‌زاده، علیرضا و سعیدی، سمیه؛ مجله: «مطالعات فقه و حقوق اسلامی»، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ - شماره ۱۵، علمی-پژوهشی، (۲۲ صفحه -

از ۲۲۵ تا ۲۴۶).

۸۲. «تحلیلی بر عوامل و موجبات ضمان دیه»، حیدری، عباس‌علی؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی»، پاییز ۱۳۸۷ - شماره ۱۳، (۲۰ صفحه - از ۴۵ تا ۶۴).

۸۳. «تحلیل فقهی و نقد موادی از قانونتغلیظ دیه و مسؤولیت بیت المال»، باقری، احمد، چترچی، نوشین، مظهر قراملکی، علی و هدایی، علیرضا؛ مجله: «فقه و مبانی حقوق اسلامی»، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ - شماره ۳، علمی-پژوهشی، (۱۸ صفحه - از ۴۹ تا ۶۶).

۸۴. «تحلیل ماهیت دیه بر اساس قانون مجازات اسلامی پیشین و کنونی»، میرشکاری، عباس؛ مجله: «راه وکالت»، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، سال چهارم - شماره ۸، (۱۰ صفحه - از ۱۳۵ تا ۱۴۴).

۸۵. «تخییر در اصناف دیه در عصر حاضر»، موسوی کرمانشاهی، سیدسجاد؛ مجله: «فقه اهل بیت»، بهار ۱۳۹۲، سال نوزدهم - شماره ۷۳، علمی-ترویجی، (۲۴ صفحه - از ۱۴۰ تا ۱۶۳).

۸۶. «تداخل اسباب دیه در فقه امامیه»، فرح زادی، علی اکبر و فهیم، نرگس؛ مجله: «مطالعات فقه و حقوق اسلامی»، بهار و تابستان ۱۳۹۵ - شماره ۱۴، علمی-پژوهشی، (۲۰ صفحه - از ۱۹۵ تا ۲۱۴).

۸۷. «تداخل دیات در جنایت منجر به زندگی نباتی»، آقابابایی بنی، اسماعیل؛ مجله: «فقه پزشکی»، بهار و تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۱۸ و ۱۹، (۲۸ صفحه - از ۱۱ تا ۳۸).

۸۸. «تراز کردن میزان دیه زنان با رویکرد به موازین عقلی»، میرشمسی، فاطمه؛ مجله: «فقه و حقوق خانواده»، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، سال هجدهم - شماره ۵۹، علمی-ترویجی، (۲۲ صفحه - از ۵۹ تا ۸۰).

۸۹. «تعارض ادله در اثبات جرایم مستوجب قصاص، دیه و تعزیر؛ مصادیق و راهکارها»، زراعت، عباس و متقی اردکانی، امید؛ مجله: آموزه‌های حقوق

کیفری»، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ - شماره ۱۰، علمی-پژوهشی، (۳۲ صفحه - از ۳ تا ۳۴).

۹۰. «تعدد دیه در جنایات منجر به بی اختیاری ادرار و مدفوع»، فجری، علیرضا، اسفندیاری(اسلامی)، رضا و توجهی، عبدالعلی؛ مجله: «فقه پزشکی»، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ - شماره ۲۴ و ۲۵، (۲۳ صفحه - از ۱۷۵ تا ۱۹۷).

۹۱. «تعدد دیه در جنایت منجر به ناشنوایی کودکان (بررسی مبانی فقهی تغییر موضع قانون‌گذار در اصلاح قانون مجازات اسلامی)»، اسفندیاری(اسلامی)، رضا و فجری، علیرضا؛ مجله: «کاوشی نو در فقه»، تابستان ۱۳۹۲، سال بیستم - شماره ۲، علمی-پژوهشی، (۱۳ صفحه - از ۱۴۳ تا ۱۵۵).

۹۲. «تعدد قتل و ضرورت پرداخت دیه افزون بر قصاص»، احمدپور، اکبر و گلستان رو، صدیقه؛ مجله: «فقه و حقوق اسلامی»، بهار و تابستان ۱۳۹۵ - شماره ۱۲، علمی-پژوهشی، (۲۲ صفحه - از ۲۹ تا ۵۰).

۹۳. «تعمیم احکام دیات به شـــــــرایط متفاوت زمانی»، جهانی‌مقدم، غلام‌علی، «روزنامه انتخاب»، ۱۲ آذر ۱۳۸۱، ص ۵.

۹۴. «تعیین ارزش ریالی دیه»، حیدری ثانی، بهرام؛ مجله: «قضاوت»، خرداد ۱۳۸۲ - شماره ۱۴، (۱ صفحه - از ۵۵ تا ۵۵).

۹۵. «تعیین ارش یک جنایت، بیش از دیه مقدر»، فلاحی، ابوالقاسم؛ مجله: «حقوق کیفری»، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ - شماره ۲، (۱۰ صفحه - از ۶۹ تا ۷۸).

۹۶. «تغلیظ دیه (تحلیل فقهی- حقوقی ماده ۲۹۹ ق.م.ا-)»، سرایی، حمید؛ مجله: «مطالعات اسلامی»، پاییز ۱۳۸۲ - شماره ۶۱، علمی-پژوهشی، (۲۸ صفحه - از ۱۳۵ تا ۱۶۲).

۹۷. «تغلیظ دیه قتل در حرم مکه با رویکردی به قانون مجازات اسلامی ۹۲»، مولوی وردنجانی، سعید و دانش، عبدالصمد؛ مجله: «مطالعات فقه و حقوق اسلامی»، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ - شماره ۱۳، علمی-پژوهشی، (۲۷ صفحه - از ۱۹۷ تا ۲۲۳).

۹۸. «تغلیظ دیه و جنایت عمده در ماه‌های حرام»، معرفت، محمد هادی؛ مجله: «دادرسی»، بهمن و اسفند ۱۳۷۶ - شماره ۵ و ۶، (۴ صفحه - از ۴ تا ۷).

۹۹. «تغلیظ مضاعف دیه از دیدگاه مذاهب اسلامی»، جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا، خسروی، عبدالحمید و تاجیک، عبدالرحیم؛ مجله: «مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی»، زمستان ۱۳۹۲، دوره جدید، سال نهم - شماره ۳۴، علمی-ترویجی، (۱۰ صفحه - از ۲۰ تا ۲۹).

۱۰۰. «تفاوت زن و مرد در دیه»، بایبوردی، سهیلا؛ مجله: «مبانی فقهی حقوق اسلامی»، بهار ۱۳۸۵ - شماره ۷، (۱۸ صفحه - از ۹ تا ۲۶) و مجله: «جستارهای فلسفی»، بهار وتابستان ۱۳۸۵ - شماره ۷، (۱۸ صفحه - از ۹ تا ۲۶).

۱۰۱. «تفاوت زن و مرد در دیه»، سهیلا بایبوردی؛ مجله: «برهان و عرفان»، شماره ۷، بهار ۱۳۸۵، ص ۹ ـ ۲۶.

۱۰۲. «تفاوت دیه زن و مرد»، ابرار، ۱۶ دی ۱۳۷۶، ص ۹.

۱۰۳. «تفاوت یا تساوی دیه انگشتان»، پژوهشی در مبانی فقهی ماده ۶۴۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲»، سلطانی، عباس‌علی و محمدیان، علی؛ مجله: «دیدگاه‌های حقوق قضایی»، تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۶۶، علمی، ص ۸۱.

۱۰۷. «تنقیح ملاک تعیین میزان دیه (۱)»، تیموری، خیرالله؛ مجله: «پژوهش‌نامه متین»، تابستان و پاییز ۱۳۷۸ - شماره ۳ و ۴، (۲۲ صفحه - از ۱۲۵ تا ۱۴۶).

۱۰۴. «جایگاه ترمیم خسارت‌های وارده به بزه‌دیگان جنایات بین المللی: از حقوق بین الملل عمومی تا حقوق بین الملل کیفری»، رضوی‌فرد، بهزاد؛ مجله: «تحقیقات حقوقی»، پاییز ۱۳۹۰ - شماره ۵۵، علمی-پژوهشی، (۱۹ صفحه - از ۱۱۵ تا ۱۳۳).

۱۰۵. «جایگاه ستاد دیه و شورای حل اختلاف و راهکارهای برون رفت از موانع»،

ترابی، محمود؛ مجله: «حمایت»، ۲۴ اسفند ۱۳۸۳، ص ۱۱.
۱۰۶. «جبران خسارت معنوی ناشی از خسارات مازاد بر دیه»، فهرستی، زهرا و فصیح رامندی، منصوره؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی»، تابستان ۱۳۹۰، سال هفتم - شماره ۲۴، (۲۶ صفحه - از ۵۱ تا ۷۶).
۱۰۷. «جبران خسارت معنوی ناشی از خسارت مازاد بر دیه...»، فصیح رامندی، منصوره؛ «روزنامه رسالت»، ۱۹ آبان ۱۳۸۸، ص ۲۰.
۱۰۸. «جشن‌های دیگان»، رجبی، پرویز؛ مجله: «چیستا»، دی ۱۳۶۰ - شماره ۵، (۱۲ صفحه - از ۵۸۸ تا ۵۹۹).
۱۰۹. «چگونگی اعسار از پرداخت دیه، جزای نقدی و ضرر و زیان ناشی از جرم»، بابایی، خلیل؛ «روزنامه کار و کارگر»، ۲۶ بهمن ۱۳۷۷، ص ۶.
۱۱۰. «حدود و دیات به مذهب تشیع»، رضوی، سیدمهدی؛ مجله: «کانون وکلا» بهمن و اسفند ۱۳۳۷ - شماره ۶۳، (۲ صفحه - از ۳۳ تا ۳۴).
۱۱۱. «حدود و دیات در اسلام بمذهب تشیع قتل انسان»، رضوی، سیدمهدی؛ مجله: «کانون وکلا»، فروردین و اردیبهشت ۱۳۳۷ - شماره ۵۸، (۲ صفحه - از ۱۰۰ تا ۱۰۱).
۱۱۲. «حقوق شهروندی/ دیه»، معاونت آموزش قوه قضاییه؛ مجله: «دادرسی»، مرداد و شهریور ۱۳۸۴ - شماره ۵۱، (۴ صفحه - از ۵۰ تا ۵۳).
۱۱۳. «حکم فاضل دیه در قتل دو زن توسط یک مرد»، رمضانی، احمد؛ مجله: «رهنمون»، زمستان ۱۳۸۱ - شماره ۱، (۲۸ صفحه - از ۱۷۷ تا ۲۰۴).
۱۱۴. «خسارت تأخیر تأدیه وجه نقد»، وحدتی شبیری، حسن؛ مجله: «حوزه و دانشگاه»، شماره ۳۶، پاییز ۱۳۸۲، ص ۷۶ - ۹۶.
۱۱۵. «خسارت مازاد بر دیه»، طیار، جواد؛ «روزنامه جمهوری اسلامی»، ۱۰ آذر ۱۳۷۸، ص ۱۴ و ۱۵، و ۱۱ آذر ۱۳۷۸، ص ۱۴ و «روزنامه کیهان»، ۲۰ دی ۱۳۷۹، ص ۷.
۱۱۶. «خلاصه نظریه‌های فقها درباره اختلاف دیه زن و مرد»، خلیل‌زاده‌خامنه، مجید؛

مجله «کارشناس»، شماره ۴۳، مهر و آبان ۱۳۸۲، ص ۴۲ - ۴۵.

۱۱۷. «درباره دیه زن و مرد؛ آیا عدالت را برقرار خواهیم کرد؟»، آذر، شبنم؛ مجله: «گزارش»، دی ۱۳۸۱ - شماره ۱۴۲، (۲ صفحه - از ۶۷ تا ۶۸).

۱۱۸. «دو یادداشت (بررسی برخی از قوانین مربوط به دیات و مجازات اسلامی از نظر مسائل پزشکی ـ رابطه ضربه و هیجانات روحی با مرگ‌های ناگهانی ناشی از بیماری‌های قلبی)»، ناصح، یحیی؛ مجله: «حقوقی دادگستری»، بهار و تابستان ۱۳۷۶ - شماره ۱۹ و ۲۰، (۶ صفحه - از ۱۲۹ تا ۱۳۴).

۱۱۹. «دیات و خسارت‌های ناشی از صدمات بدنی»، شفیعی سروستانی، ابراهیم؛ مجله: «پژوهش و حوزه»، پاییز ۱۳۸۰ - شماره ۷، (۱۳ صفحه - از ۱۶ تا ۲۸).

۱۲۰. دیات و خسارت‌های ناشی از صدمات بدنی»، شفیعی‌سروستانی، ابراهیم؛ مجله: «پژوهش و حوزه»، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۰، ص ۱۶ - ۲۸.

۱۲۱. «دیدگاه موافق تنصیف ارش مازاد بر ثلث دیه زنان»، جورکویه، محمد علی؛ مجله: «مطالعات راهبردی زنان»، تابستان ۱۳۸۵ - شماره ۳۲، (۱۱ صفحه - از ۳۰ تا ۴۰) و مجله «کتاب زنان»، شماره ۳۲، تابستان ۱۳۸۵، ص ۳۰ ـ ۴۰.

۱۲۲. «دیدگاه مخالف تنصیف ارش مازاد بر ثلث دیه زنان، تفسیری از ماده ۳۰۱ ق.م.۱»، مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن؛ مجله: «مطالعات راهبردی زنان»، تابستان ۱۳۸۵ - شماره ۳۲، (۱۳ صفحه - از ۱۷ تا ۲۹).

۱۲۳. «دیدگاه‌های فقهی و دیه قتل نفس»، آذری قمی، احمد؛ مجله: «رهنمون»، شماره ۴ و ۵، بهار، تابستان ۱۳۷۲، ص ۸۵ - ۴۴.

۱۲۴. «دیه اقلیت‌های دینی»، بهبو، هویک؛ مجله: «دادرسی»، شماره ۴۱، آذر و دی ۱۳۸۲، ص ۸۲ - ۸۵.

۱۲۵. «دیه اقلیت‌های مذهبی»، فاضل، محمد هادی؛ مجله: «رواق اندیشه»، تیر ۱۳۸۲ - شماره ۱۹، (۱۰ صفحه - از ۷ تا ۱۶).

۱۲۶. «دیه اهل کتاب»، معرفت، محمدهادی؛ مجله: «دادرسی»، آذر و دی ۱۳۷۷ – شماره ۱۱، (۴ صفحه – از ۵ تا ۸).
۱۲۷. «دیه اهل ذمه و شهروندان غیر مسلمان»، هاشمی شاهرودی، سیدمحمود؛ مجله: «فقه اهل بیت» زمستان ۱۳۸۰ – شماره ۲۸، (۲۴ صفحه – از ۳۱ تا ۵۴).
۱۲۸. «دیه برهم خوردن تعادل اعضا در اثر آسیب به مغز»، قشقایی، حسین؛ مجله: «دیدگاه‌های حقوق قضایی»، پاییز و زمستان ۱۳۷۹ – شماره ۱۹ و ۲۰، (۸ صفحه – از ۱۱۷ تا ۱۲۴).
۱۲۹. «دیه جراحات زن هرگاه به ثلث برسد»، هاشمی شاهرودی، سیدمحمود؛ مجله: «فقه اهل بیت»، پاییز ۱۳۸۷ – شماره ۵۵، (۲۴ صفحه – از ۳ تا ۲۶).
۱۳۰. «دیه چگونه محاسبه می‌شود؟»، ...، «روزنامه جوان»، ۸ اسفند ۱۳۸۳، ص ۸، و ۱۵ اسفند ۱۳۸۳، ص ۸.
۱۳۱. «دیه، خون‌بها یا میراث مقتول؟»، نوری، رضا؛ مجله: «دادرسی»، مهر و آبان ۱۳۷۷ – شماره ۱۰، (۳ صفحه – از ۵۱ تا ۵۳).
۱۳۲. «دیه در اسلام: گفت و گو با معاون ستاد دیه»، رحمان‌نژاد، حکیمه، «روزنامه ایران»، ۲۷ آبان ۱۳۸۵، ص ۱۵.
۱۳۳. «دیه زن از منظر قرآن و فمینیسم»، بهرامی، محمد؛ مجله: «پژوهش‌های قرآنی»، بهار و تابستان ۱۳۸۰ – شماره ۲۵ و ۲۶، (۲۴ صفحه – از ۲۱۲ تا ۲۳۵).
۱۳۴. «دیه زن، رویارویی دو دیدگاه در فقه اهل سنت»، امیدی، جلیل و رستمی، سهیلا؛ مجله: «مطالعات حقوق خصوصی»، زمستان ۱۳۸۹، سال چهلم – شماره ۴، علمی–پژوهشی، (۱۸ صفحه – از ۳۹ تا ۵۶).
۱۳۵. «دیه زن و مرد از نظر فقه اسلامی و قانون مجازات»، مزیجانی، حسین و عارفیان، غلامرضا؛ مجله: «مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه»، بهار ۱۳۹۶، دوره سوم – شماره ۱، (۱۲ صفحه – از ۱۴۱ تا ۱۵۲).
۱۳۶. «دیه زن»، حسینی اشکوری، سیدعلی؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق

اسلامی»، بهار ۱۳۸۵ – شماره ۳، (۶ صفحه – از ۳۵ تا ۴۰).

۱۳۷. «دیه ضمان مالی است یا مجازات؟»، کاظم‌زاده؛ «روزنامه جمهوری اسلامی»، ۱ آذر ۱۳۷۷، ص ۱۴ و (۲ آذر ۱۳۷۷،: ص ۵ و ۱۴.

۱۳۸. «دیه طحال: با نقدی بر رأی وحدت رویه دیوان عالی کشور»، اکرمی، روح الله؛ مجله: «پژوهش حقوق کیفری»، زمستان ۱۳۹۴ – شماره ۱۳، علمی–پژوهشی، (۲۶ صفحه – از ۱۲۱ تا ۱۴۶).

۱۳۹. «دیه عقل»، میرشکاری، عباس؛ مجله: «دیدگاه‌های حقوق قضایی»، زمستان ۱۳۹۰ – شماره ۵۶، (۲۲ صفحه – از ۲۲۷ تا ۲۴۸).

۱۴۰. «دیه غیرمسلمان ساکن در بلاد اسلامی از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی»، ضیائی، محمدعادل و فهیم، نرگس؛ مجله: «فقه مقارن»، بهار و تابستان ۱۳۹۵ – شماره ۷، علمی–پژوهشی، (۱۴ صفحه – از ۴۷ تا ۶۰).

۱۴۱. «دیه فک، تعریف حقوقی یا پزشکی؟»، رضایی، حمید، کارشناس اداره کل پزشکی قانونی خراسان رضوی؛ «روزنامه جام‌جم»، ۲۱ آذر ۱۳۸۵، ص ۱۴.

۱۴۲. «دیه قتل خطایی»، میرشمسی، فاطمه؛ مجله: «پژوهش‌نامه متین»، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ – شماره ۱۱ و ۱۲، (۱۶ صفحه – از ۱۷۷ تا ۱۹۲) و سال سوم، شماره ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ص ۱۷۷ – ۱۹۱.

۱۴۳. «دیه قتل شبه عمد از دیدگاه امام خمینی(ره)»، صادق پور، محمدجعفر؛ مجله: «اندیشنامه ولایت»، بهار و تابستان ۱۳۹۵ – شماره ۳، (۱۷ صفحه – از ۵۷ تا ۷۳).

۱۴۴. «دیه قتیل الزحام در فقه فریقین»، درگاهی، مهدی؛

۱۴۵. «دیه کامل انسان در مذاهب فقهی اسلام»، محمدی، صادق؛ مجله: «پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی»، پاییز ۱۳۸۲ – شماره ۷، (۳۱ صفحه – از ۸۰ تا ۱۱۰).

۱۴۶. «دیه کافر ذمی با دیه مسلمان متفاوت است یا نه؟»، مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن؛ مجله: «دادرسی»، آذر و دی ۱۳۷۹ – شماره ۲۳، (۱ صفحه

- از ۳ تا ۳).
۱۴۷. «دیه مسلمانان با غیر مسلمانان برابر است»، «روزنامه همشهری»، ۱۲ تیر ۱۳۸۱، ص ۱۲.
۱۴۸. «دیه مفهوم و تاریخچه آن از نظر حقوق و قانون مجازات اسلامی»، محمدی، حمید؛ «روزنامه ابرار»، ۸ مهر ۱۳۷۲، ص ۸، و ۱۴ مهر ۱۳۷۲، ص ۸، و ۲۱ مهر ۱۳۷۲، ص ۸.
۱۴۹. «دیه نمایانی دندان»، محمدی، علی؛ مجله «دادگستر»، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۶ - ۳۱.
۱۵۰. «دیه و خسارات مادی در صدمات غیرعمدی»، انصاری، احمد؛ «روزنامه نوروز»، ۳۰ تیر ۱۳۸۱، ص ۸.
۱۵۱. «دیه و درهم»، «روزنامه سلام»، ۱۴ آذر ۱۳۷۳، ص ۸.
۱۵۲. «دیه و ضرر و زیان ناشی از جرم»، مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن؛ مجله: «حقوقی دادگستری»، پاییز ۱۳۷۰ - شماره ۱، (۱۳ صفحه - از ۹ تا ۲۱).
۱۵۳. «دیه و قصاص زنان در فقه»، شفیعی سروستانی، ابراهیم؛ مجله: «مطالعات راهبردی زنان»، تابستان ۱۳۷۸ - شماره ۴، (۱۴ صفحه - از ۶۴ تا ۷۷) و فصلنامه «شورای فرهنگی و اجتماعی زنان»، شماره ۴، تابستان ۱۳۷۸، ص ۶۴ - ۷۷.
۱۵۴. «دیه و قصاص؛ تکلیف حکومت و حق زنان»، محمدی جورکویه، علی؛ مجله: «مطالعات راهبردی زنان»، بهار ۱۳۸۳ - شماره ۲۳، (۲۵ صفحه - از ۱۳۵ تا ۱۵۹) و مجله: «بازتاب اندیشه»، مرداد ۱۳۸۳ - شماره ۵۲، (۱۱ صفحه - از ۴۶ تا ۵۶).
۱۵۵. «دیه و ماده ۵۲۲ قانون آیین دادرسی مدنی»، صابری، علی؛ مجله «دادرسی»، شماره ۷۶، مهر و آبان ۱۳۸۸، ص ۴۳ ـ ۴۵ و مجله: «وکالت»، آبان ۱۳۸۷ - شماره ۳۷ و ۳۸، (۳ صفحه - از ۴۶ تا ۴۸).
۱۵۶. «دیه و نقد نظریه ارزش‌گذاری مالی بر زن و مرد»، وسمقی، صدیقه؛ «روزنامه

اطلاعات»، ۲۰ بهمن ۱۳۷۳، ص ۲۰.

۱۵۷. «دیه‌های شش‌گانه»، معرفت، محمدهادی؛ مجله «دادرسی»، سال ۲، شماره ۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۴ - ۷.

۱۵۸. «دیه انگشتان «نقدی بر نظریه‌های تفضیل انگشتان در استحقاق دیه»، محمدیان، علی و سلطانی، عباس‌علی؛ مجله: «پژوهش‌های فقهی»، پاییز ۱۳۹۳، دوره دهم - شماره ۳، علمی-پژوهشی (۳۰ صفحه - از ۶۲۹ تا ۶۵۸).

۱۵۹. «دیه یا مجازات مالی، آیا از دیونی که بر گردن ماست با خبریم؟»، صادقیان، غلامرضا؛ «روزنامه کیهان»، ۸ اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۷.

۱۶۰. «دیة الإنسان و أجزائه أو التعویض بین الشریعة و القانون»، محمود لطفی، عبدالکریم؛ مجله: «منبر الاسلام»، السنة الواحدة و العشرون، ذی القعدة ۱۳۸۳ - العدد ۱۱، (۳ صفحه - از ۱۸۰ تا ۱۸۲).

۱۶۱. «دیة المرأة و الرجل: مراجعة متأملة لآیات القرآن و نصوص السنة»، باقری، أحمد و مختارأفراکتی، نادر؛ مجله: «الإجتهاد و التجدید»، شتاء ۲۰۰۷م - العدد ۵، (۱۳ صفحه - از ۲۶۴ تا ۲۷۶).

۱۶۲. «دیة المرأة فی الفقه الإسلامی: دراسة نقدیة لنظریة الشیخ الصانعی»، الإبراهیمی، قاسم معدل؛ مجله: «الإجتهاد و التجدید»، شتاء ۲۰۰۷م - العدد ۵، (۴۱ صفحه - از ۲۲۳ تا ۲۶۳).

۱۶۳. «دیة النفس الشرعیة کیف نقدرها فی هذا العصر»، الزرقاء، مصطفی أحمد؛ مجله: «المجمع الفقهی الاسلامی»، السنة ۱۴۰۹ق - العدد ۳، (۱۲ صفحه - از ۶۷ تا ۷۸).

۱۶۴. «رویکرد نو به دیه زن و مرد»، جوانمرد، بهروز؛ «روزنامه شرق»، ۱۷ تیر ۱۳۸۶، ص ۵.

۱۶۵. «رهیافتی بر تبیین ملاک میزان دیه»، تیموری، خیرالله؛ مجله: «حقوقی دادگستری»، تابستان ۱۳۷۹ - شماره ۳۱، (۲۴ صفحه - از ۱۲۳ تا ۱۴۶).

۱۶۶. «زمان و مکان تأدیه»، باقری، احمد؛ «نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد»، شماره ۵۵، بهار ۱۳۸۱، ص ۹۱ - ۱۰۵.
۱۶۷. «ستاد دیه»، گنجی‌نیستانک، ستاره؛ مجله: «حمایت»، ۱ خرداد ۱۳۸۶، ص ۸.
۱۶۸. «ستاد مردمی رسیدگی به امور دیه و کمک به زندانیان نیازمند دیه، مسؤولیتی مدنی»، جلیلی، صادق؛ مجله: «حمایت»، ۲۲ فروردین ۱۳۸۵، ص ۱۱.
۱۶۹. «سیر تبعیض حقوقی و تساوی اقلیت‌های دینی در دیات اسلامی»، کاظم‌زاده، کاظم؛ مجله: «وکالت»، آبان ۱۳۸۶ - شماره ۳۳ و ۳۴، (۱۴ صفحه - از ۵۷ تا ۷۰).
۱۷۰. «سیستم دیه، مسؤولیت کارفرما، پیشگیری»، رضوی، شجاع، حسین سلام»، ۳ تیر ۱۳۷۸، ص ۹.
۱۷۱. «شهرها و دیه‌های خراسان بزرگ»، رنجبر، احمد؛ مجله: «مقالات و بررسی‌ها»، بهار و زمستان ۱۳۵۱، (۱۷ صفحه - از ۲۴۷ تا ۲۶۳).
۱۷۲. «صد سال خاطره: من پسر دیه گوریورا هستم (آدری هپبورن، سفیر مهربانی یونیسف)»، شهامی‌پور، شروین؛ مجله: «گلستانه»، دی ۱۳۷۸ - شماره ۱۲، (۱ صفحه - از ۲۶ تا ۲۶).
۱۷۳. «ضرورت توجه به نرخ دیه با تأکید بر فرآیند بیمه‌گری»، رمضانی، جعفر و جلالی لواسانی، احسان؛ مجله: «تازه‌های جهان بیمه»، مرداد ۱۳۹۰ - شماره ۱۵۸، (۱۴ صفحه - از ۲۳ تا ۳۶).
۱۷۴. «ضمان عاقله از دیدگاه فقه امامیه و قانون مجازات اسلامی»، رحمدل، منصور؛ مجله: «دادگستر»، شماره ۱۴، بهار ۱۳۸۳، ص ۵۸ - ۶۵.
۱۷۵. «ظرفیت‌ها و چالش‌های شبکه‌های اجتماعی مجازی برای تبلیغ دیه»، قیصریان، محمدعلی؛ مجله: «مطالعات جوان و رسانه»، بهار ۱۳۹۳، سال ۴ - شماره ۱۳، (۲۴ صفحه - از ۱۳۹ تا ۱۶۲).
۱۷۶. «ضوابط تعیین دیه اشخاص واجد زندگی نباتی»، عسکری‌پور، حمید و نقی‌زاده باقی، المیرا؛ مجله: «حقوق پزشکی»، تابستان ۱۳۹۱ - شماره ۲۱، علمی-

پژوهشی، (۱۴ صفحه - از ۶۵ تا ۷۸).

۱۷۷. «عاقله اصل حمایت از خانواده»، محامد، علی؛ پژوهش‌های علوم انسانی»، سال ۱، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۸، ص ۶۹ - ۸۹.

۱۷۸. «عدم ترتب قصاص مرد بر پرداخت فاضل دیه او توسط اولیای دم زن»، محمودی، فیروز و خدادی، ابوالقاسم؛ مجله: «دین و ارتباطات»، زمستان ۱۳۸۳ - شماره ۲۴، (۳۲ صفحه - از ۲۳۳ تا ۲۶۴).

۱۷۹. «فاضل دیه و حیطه اختیار ولی دم در قتل زن»، حاجی‌ده‌آبادی، احمد؛ مجله: «مطالعات راهبردی زنان»، پاییز ۱۳۸۸، شماره ۴۵، ص ۱۱۵ ـــ ۱۴۲ و «روزنامه همشهری»، ۲۱ آذر ۱۳۸۱، ص ۱۶.

۱۸۰. «فقه جزایی زنان، دیه و قصاص؛ تشویقی سومین دوره پژوهش‌های فرهنگی سال»، شفیعی سروستانی، ابراهیم؛ مجله: «کتاب ماه دین»، تیر ۱۳۷۸ - شماره ۲۱، (۲ صفحه - از ۴۴ تا ۴۵).

۱۸۱. فلسفه ایرانی از دیه غربیان دین‌پرست، منوچهر چشم‌انداز،ش ۱۳، (دی ۱۳۸۳): ص ۵- ۹.

۱۸۲. «فلسفه دیه در اسلام»، م، ن؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، فروردین ۱۳۶۵، سال ۲۶ - شماره ۱، (۴ صفحه - از ۱۰ تا ۱۳).

۱۸۳. «فلسفه مجازات در اسلام (۲)»، مقیمی حاجی، ابوالقاسم؛ مجله: «فقه اهل بیت»، زمستان ۱۳۸۶ - شماره ۵۲، (۳۵ صفحه - از ۷۱ تا ۱۰۵).

۱۸۴. «فلسفه تفاوت حقوق مردان و زنان مسلمان در خصوص ارث و دیه با تیکه بر آیات و احادیث»، ابراهیم نژاد، محمد رضا؛ مجله: «سراج منیر(دانشگاه علامه طباطبایی)»، بهار ۱۳۹۱ - شماره ۶، (۲۶ صفحه - از ۹ تا ۳۴).

۱۸۵. «قابل مطالبه بودن خسارات مازاد بر دیه»، حیدری، عباس‌علی؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی» پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۵، (۱۸ صفحه - از ۱۱۳ تا ۱۳۰).

۱۸۶. «قاعده دیه اعضا در فقه امامیه و اهل سنت»، حاجی ده آبادی، احمد؛ مجله:

«حقوق اسلامی»، پاییز ۱۳۸۳ - شماره ۲، (۳۲ صفحه - از ۱۳۷ تا ۱۶۸).
۱۸۷. «قانون دیات، موانع، راهکارها»، جهانی‌مقدم، غلام‌علی؛ «روزنامه اطلاعات»، ۲۲ شهریور ۱۳۷۶، ص ۷، و ۲۹ شهریور ۱۳۷۶، ص ۷، و ۵ مهر ۱۳۷۶، ص ۷ و ۱۲ مهر ۱۳۷۶، ص ۱۱، و «روزنامه انتخاب»، ۱۳ آذر ۱۳۸۱، ص ۵.
۱۸۸. «قرعه و پرداخت دیه»، پورقهرمانی گلتپه، بابک؛ مجله: «دادرسی»، آذر و دی ۱۳۸۲ - شماره ۴۱، (۵ صفحه - از ۴۲ تا ۴۶).
۱۸۹. «قصاص و دیه زن»، حاجی ده آبادی، احمد؛ مجله: «حقوق اسلامی»، پاییز ۱۳۸۸ - شماره ۲۲، (۳۲ صفحه - از ۱۵۱ تا ۱۸۲).
۱۹۰. «قواعد فقه جزایی (حدود و تعزیرات، قصاص و دیات)»، قره‌گزلی، کامران، مجله: «کتاب ماه (دین)»، شماره ۱۴۵، آبان ۱۳۸۸، ص ۱۳ ـ ۱۸.
۱۹۱. «قلمرو مسؤولیت بیت المال در پرداخت دیه»، بای، حسین علی؛ مجله: «حقوق اسلامی»، زمستان ۱۳۸۳ - شماره ۳، (۳۲ صفحه - از ۷۱ تا ۱۰۲).
۱۹۲. «کاوشی در باره اقسام شش‌گانه دیه و آنچه امروز باید پرداخت (بخش دوم و پایانی)»، هاشمی، سید محمود؛ مترجم: غفوریان، محمد رضا؛ مجله: «فقه اهل بیت»، زمستان ۱۳۷۴ - شماره ۴، (۳۲ صفحه - از ۱۷ تا ۴۸).
۱۹۳. «کاوشی درباره گونه‌های شش‌گانه دیه و آنچه امروز باید پرداخت«، هاشمی، محمود؛ مجله: «فقه اهل بیت»، سال ۱، شماره ۳، (پاییز ۱۳۷۴): ص ۳۹ - ۷۴.
۱۹۴. «کنکاشی پیرامون دیه زن»، ...؛ «روزنامه ایران»، ۱۸ آذر ۱۳۸۵، ص ۱۳.
۱۹۵. «کنوانسیون ورشو و قانون دیات، مقایسه و تطابق»، کامیار، محمدرضا؛ مجله: «صنعت حمل و نقل»، شماره ۱۲۰، تیر ۱۳۷۲، ص ۲۳ - ۲۲.
۱۹۶. «کیفیت تغلیظ دیه در فقه اسلامی»، سلیمی‌پور، عبدالوهاب؛ مجله: «مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی»، پاییز ۱۳۹۰ - شماره ۲۵، (۱۱ صفحه - از ۳۱ تا ۴۱).
۱۹۷. «گزارش و سنجش کتاب قواعد فقه جزایی (حدود و تعزیرات، قصاص و

دیات)»، قره‌گزلی، کامران؛ مجله: «کتاب ماه دین»، آبان ۱۳۸۸ - شماره ۱۴۵، (۶ صفحه - از ۱۳ تا ۱۸).

۱۹۸. «گزارش یک مورد پیوند سه انگشت قطع شده ناشی از حادثه شغلی و تعیین دیه و ارش آن از دیدگاه پزشک قانونی»، شیخ آزادی، اردشیر و کیانی، مهرزاد؛ مجله: «پزشکی قانونی»، تابستان ۱۳۸۶ - شماره ۴۶، (۷ صفحه - از ۱۲۳ تا ۱۲۹).

۱۹۹. «گفتمان فقه اسلامی بر مسأله ی برابری دیه زن و مرد»، شمس، ذبیح الله و شمس، محمدعلی؛ مجله: «دادرسی»، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۳، سال هفدهم - شماره ۱۰۳، (۹ صفحه - از ۳۳ تا ۴۱).

۲۰۰. «گفتمان فقه اسلامی و رویکرد عدالت گرایانه بر مسأله برابری دیه زن و مرد»، شمس، ذبیح الله و شمس، محمدعلی؛ مجله: «کانون»، فروردین ۱۳۹۰ - شماره ۱۱۵، (۱۹ صفحه - از ۱۰۰ تا ۱۱۸).

۲۰۱. «ماهیت حقوقی دیات»، حیدری، عباسعلی؛ مجله: «کاوشی نو در فقه»، تابستان ۱۳۸۳ - شماره ۴۰، (۲۶ صفحه - از ۱۶۵ تا ۱۹۰).

۲۰۲. «ماهیت حقوقی دیه و ضمان عاقله»، صالحی، محمد خلیل؛ مجله: «پژوهش‌های مدیریت راهبردی»، بهار و تابستان ۱۳۷۴ ــ شماره‌های ۹ و ۱۰، (۹ صفحه - از ۴۲ تا ۵۰).

۲۰۳. «ماهیت حقوقی دیه»، خزاعی، مجید؛ مجله: «مطالعات قرآنی»، بهار ۱۳۸۹ - شماره ۱، (۱۲ صفحه - از ۷۵ تا ۸۶).

۲۰۴. «ماهیت دیه حکم شرعی مقدر از سوی شارع»، زندی، محمد رضا؛ مجله: «قضاوت»، آذر و دی ۱۳۹۰ - شماره ۷۳، (۱ صفحه - از ۴ تا ۴).

۲۰۵. «ماهیت «دیه» در قتل عمدی و قتل خطئی (خطای محض)»، نوری، رضا؛ مجله: «دادرسی»، آذر و دی ۱۳۷۷ - شماره ۱۱، (۴ صفحه - از ۱۲ تا ۱۵).

۲۰۶. «ماهیت دیه: کیفر یا جبران خسارت»، بهروزی‌زاد، حمید رضا؛ مجله: «دادرسی»، بهمن و اسفند ۱۳۸۵ - شماره ۶۰، (۸ صفحه - از ۵۰ تا ۵۷).

۲۰۷. «ماهیت دیه و نقدی بر اصطلاح «خسارت مازاد بر دیه»»، شعاریان، ابراهیم؛ مجله: «کانون وکلای دادگستری»، دوره جدید، بهار و تابستان ۱۳۸۶ - شماره ۵ و ۶، (۱۴ صفحه - از ۲۹ تا ۴۲).

۲۰۸. «مبانی برابری دیه«، بهبو، هویک؛ «روزنامه همشهری»، ۷ خرداد ۱۳۸۲، ص ۱۲، و ۸ خرداد ۱۳۸۲، ص ۱۲.

۲۰۹. «مبانی پرداخت دیه از بیت المال»، بای، حسین‌علی؛ مجله: «حقوق اسلامی»، تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۵، (۲۲ صفحه - از ۶۵ تا ۸۶).

۲۱۰. «مبانی فقهی و قانونی دیه»، صالحی، فاضل، «روزنامه سلام«، ۱ آذر ۱۳۷۲، ص ۵ و ۱۱، و ۲۷ دی ۱۳۷۲، ص ۳ و ۶، و ۴ بهمن ۱۳۷۲، ص ۵، و ۱۱ بهمن ۱۳۷۲، ص ۵، و ۱۸ بهمن ۱۳۷۲، ص ۷، و ۲۵ بهمن ۱۳۷۲، ص ۱۱.

۲۱۱. «مبانی فقهی و قانونی دیه»، قربانی درزی‌محله، افسانه؛ مجله: «مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه»، پاییز ۱۳۹۵، سال دوم - شماره ۱/۳، (۱۶ صفحه - از ۸۶ تا ۱۰۱).

۲۱۲. «مبنا و قلمرو خسارت مازاد بر دیه»، وحدتی شبیری، سیدحسن؛ مجله: «فقه و اصول»، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ - شماره ۸۷، علمی-پژوهشی، (۲۲ صفحه - از ۲۴۷ تا ۲۶۸).

۲۱۳. «مجازات اسلامی/ راجع به مسؤولیت بیت المال در پرداخت دیه قتل»، حیدری، عباس‌علی؛ مجله: «مبانی فقهی حقوق اسلامی»، تابستان ۱۳۸۷ - سال اول، شماره ۱، (۳۲ صفحه - از ۶۵ تا ۹۶).

۲۱۹. «مجازات دیه برای مؤسسات عمومی»، بهشتیان، محسن؛ مجله: «وکالت»، بهمن ۱۳۸۳ - شماره ۲۳ و ۲۴، (۶ صفحه - از ۷۳ تا ۷۸).

۲۱۴. «مروری بر ضمان عاقله»، صادقیان، ابراهیم، «روزنامه رسالت»، ۷ خرداد ۱۳۸۴، ص ۱۵.

۲۱۵. «مروری بر طرح یک‌سان‌سازی دیه اقلیت‌های دینی»، بهبو، هویک، مجله: «اطلاع رسانی حقوقی»، سال ۱، شماره ۱، آبان ۱۳۸۱، ص ۴۰ ـ ۴۲.

۲۱۶. «مسؤولیت پرداخت دیه از بیت المال بر مبنای قاعده فقهی الخراج بالضمان با توجه به دیدگاه امام خمینی قدس سره»، موسوی بجنوردی، سیدمحمد و چترچی، نوشین؛ مجله: «پژوهش‌نامه متین»، بهار ۱۳۹۰ - شماره ۵۰، علمی-پژوهشی، (۱۲ صفحه - از ۲۳ تا ۳۴).

۲۱۷. «مسؤولیت مدنی بیت المال در پرداخت دیه مغلظه با مطالعه تطبیقی در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲-۱۳۷۰»، ره پیک، سیامک و عزیزیانی، مجید؛ مجله: «رویه قضایی»، تابستان ۱۳۹۲، سال دوم - شماره ۳، (۱۱ صفحه - از ۷۷ تا ۸۷).

۲۱۸. «مطالبه دیه فوت قربانیان حوادث رانندگی توسط وارث مقصر از محل بیمه‌نامه شخص ثالث»، قاسمی گرده، عیسی؛ مجله: «پژوهش‌نامه بیمه»، تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۱۱۴، علمی-پژوهشی، (۲۴ صفحه - از ۱۱۳ تا ۱۳۶).

۲۱۹. «مطالعه تطبیقی ماهیت «دیات» در اسلام و «خسارت‌های تنبیهی» در آمریکا»، دیلمی، احمد؛ پژوهش‌های حقوق تطبیقی»، تابستان ۱۳۹۲، دوره هفدهم - شماره ۲، علمی-پژوهشی، (۲۶ صفحه - از ۱۱۷ تا ۱۴۲).

۲۲۰. «مفهوم قصاص، حد، تعزیر و دیه»، حسنی، علی‌اکبر؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، مهر ۱۳۶۴، سال ۲۵ - شماره ۷، (۲ صفحه - از ۴۲ تا ۴۳).

۲۲۷. «مفهوم و ماهیت دیه از منظر فقه و حقوق اسلامی»، میرمدرس، سید موسی؛ مجله: «کاوشی نو در فقه»، پاییز ۱۳۹۲، سال بیستم - شماره ۳، علمی-پژوهشی، (۲۹ صفحه - از ۲۴ تا ۵۲).

۲۲۱. «مقادیر دیه کامله»، کریمی، حسین؛ مجله: «پژوهش‌های فلسفی - کلامی»، پاییز ۱۳۷۸ - شماره ۱، (۱۲ صفحه - از ۶۴ تا ۷۵).

۲۲۲. «مقادیر دیه و شیوه تعیین آن از منظر فریقین»، رحمانی، محمد؛ مجله: «پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی»، بهار ۱۳۸۶ - شماره ۲۱، (۳۰ صفحه - از ۳ تا ۳۲).

۲۲۳. «مروری بر ضرر و زیان معنوی در قانون دیات اسلامی»، گودرزی، فرامرز؛

مجله: «پزشکی قانونی»، بهار ۱۳۸۰ - شماره ۲۲، (۵ صفحه - از ۶۵ تا ۶۹).

۲۲۴. «مقایسه حکم فوت و فرار جانی و کیفیت پرداخت دیه در قانون سابق و فعلی مجازات اسلامی»، کلانتری، کیومرث و علی پور، عادل؛ مجله: «آموزه‌های حقوق کیفری»، بهار و تابستان ۱۳۹۴ - شماره ۹، علمی-پژوهشی، (۲۰ صفحه - از ۵۵ تا ۷۴).

۲۲۵. «مقدار دیة المرأة وجراحاتها فی الفقه الإسلامی ـ دراسة مقارنة»، صالح عبدالله السبعاوی، داود؛ مجله: «البحوث و الدراسات الاسلامیة»، السنة ۲۰۱۳ق - العدد ۳۰، (۸۴ صفحه - از ۱۷۱ تا ۲۵۴).

۲۲۶. «ملاک تعیین جرایم قابل گذشت»، زراعت، عباس؛ مجله: «عدالت آرا»، پاییز ۱۳۸۴ - شماره ۱، (۲۴ صفحه - از ۲۰ تا ۴۳).

۲۲۷. «ملاک‌هایی در پرداخت قیمت دیه»، کرمی، محمدباقر؛ مجله: «حقوقی و قضایی دادگستری»، شماره ۲۸ و ۲۹، پاییز و زمستان ۱۳۷۸، ص ۱۹۳ - ۲۱۶.

۲۲۸. «منتخب: آنچه بزهکار افزون بر دیه باید بپردازد (۲)»، هاشمی شاهرودی، سیدمحمود؛ مجله: «قضاوت»، تیر ۱۳۸۴ - شماره ۳۲، (۵ صفحه - از ۵۱ تا ۵۵).

۲۲۹. «موارد امکان جبران خسارت مازاد بر دیه و قصاص»، صادقی، محمدهادی؛ مجله: «حقوق اسلامی»، بهار ۱۳۹۲ - شماره ۳۶، علمی-پژوهشی، (۲۸ صفحه - از ۳۷ تا ۶۴).

۲۳۰. «موضوعیت نداشتن اجناس شش‌گانه دیات»، تیموری، خیرالله؛ مجله: «پژوهش‌نامه متین»، بهار ۱۳۷۸ - شماره ۲، (۱۶ صفحه - از ۶۵ تا ۸۰).

۲۳۱. «نافذه و دیه آن»، شوشتری، علی، مجله: «دادرسی»، شماره ۴۶، مهر و آبان ۱۳۸۳، (۴صفحه - از ۵۰ تا ۵۳) و «روزنامه جمهوری اسلامی»، ۸ مهر ۱۳۸۱، ص ۲، ضمیمه ۳، ص ۵۰ ـ ۵۳.

۲۳۲. «نظری به قوانین جزایی اسلام (۱۹): دیه و کیفرهای نقدی در اسلام»، حسنی،

علی اکبر؛ مجله: «درس‌هایی از مکتب اسلام»، آذر ۱۳۵۹، سال ۲۰ - شماره ۹، (۴ صفحه - از ۲۱ تا ۲۴).

۲۳۳. «نظریه تخییر ولی دم میان قصاص قاتل و اخذ دیه در قتل عمدی»، علیمرادی، امان الله؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی»، زمستان ۱۳۸۵ - شماره ۶، (۲۴ صفحه - از ۳۷ تا ۶۰).

۲۳۴. «نقش ماه حرام و حرم در افزایش دیه شهدای منا از منظر فقه اسلامی»، شریف، علی؛ مجله: «پژوهش‌نامه حج و زیارت»، بهار و تابستان ۱۳۹۵، سال اول - شماره ۱، (۲۰ صفحه - از ۱۲۱ تا ۱۴۰).

۲۳۵. «نقد رأی جناب صانعی در دیه زن و مرد: سنجش عیار فقهی فتاوای آیت‌الله صانعی»، امینیان، مهدی، رسالت، ۶ بهمن ۱۳۸۸، ص ۶.

۲۳۶. «نقد رویه شهرت‌گرایانه در سیاست جنایی تقنینی ایران ـ بحث قصاص و دیه نفس»، پوربافرانی، حسن؛ مجله: «نامه مفید»، شماره ۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۸۳، ص ۶۱ - ۹۰.

۲۳۷. «نقد و بررسی حکم «دیه نفس» زن در قانون مجازات اسلامی»، موسوی، سید فضل و موسوی، سید مهدی؛ مجله: «مطالعات حقوق خصوصی»، زمستان ۱۳۸۶، سال سی و هفتم - شماره ۴، علمی-پژوهشی، (۲۹ صفحه - از ۲۴۳ تا ۲۷۱).

۲۳۸. «نقد و بررسی مستندات قانون مجازات اسلامی در خون‌بهای مسلمانان»، عنایتی راد، محمدجواد، مظهر، علی و قراملکی، محمدرضا، مطالعات اسلامی، ویژه فقه و حقوق اسلامی»، شماره ۷۹، بهار ۱۳۸۷، ص ۱۵۵ ـ ۱۹۵.

۲۳۹. «نقد و تحلیل فقهی بر تغلیظ دیه در ماه‌های حرام»، حیدری، عباس‌علی و صابریان، علیرضا؛ مجله: «فقه و تاریخ تمدن ملل اسلامی»، بهار ۱۳۸۷ - شماره ۱۵، علمی-پژوهشی، (۲۲ صفحه - از ۳۱ تا ۵۲).

۲۴۰. «نقد و تحلیل فقهی بر تغلیظ دیه در ماه‌های حرام»، صابریان، علیرضا؛ مجله: «انسان پژوهی دینی»، تابستان ۱۳۸۷ - شماره ۱۶، (۲۲ صفحه - از ۵۱ تا

۷۲) و مجله: «پژوهش‌های فقهی»، بهار ۱۳۸۹، سال ششم - شماره ۱، (۲۲ صفحه - از ۹۳ تا ۱۱۴).

۲۴۱. «نقد و تحلیل فقهی پرداخت دیه از بیت المال در قانون مجازات اسلامی»، حیدری، عباس‌علی؛ مجله: «فقه و تاریخ تمدن ملل اسلامی»، پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۹، (۲۵ صفحه - از ۴۴ تا ۶۸).

۲۴۲. «نقدی بر تعیین و تغییر نرخ دیات»، حسینیان، محتشم؛ «روزنامه آسیا»، ۲ مرداد ۱۳۸۱، ص ۴.

۲۴۳. «نقدی بر صاحب جواهر پیرامون نحوه محاسبه فاضل دیه قاتلان قصاص شده در قتل عمد»، سالارزانی، امیرحمزه؛ مجله: «پژوهش‌های فقهی»، پاییز ۱۳۹۵ - شماره ۲۶، علمی-پژوهشی، (۱۳ صفحه - از ۴۴۷ تا ۴۵۹).

۲۴۴. «نقدی بر گونه‌های شش‌گانه دیه در فقه و قانون»، حیدری، عباس‌علی؛ مجله: «پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی»، بهار ۱۳۸۴ - پیش شماره ۲، (۲۶ صفحه - از ۹۵ تا ۱۲۰).

۲۴۵. «نقدی بر نقطه‌نظر آیت‌الله صانعی درباره دیه زن» حسینی‌اشکوری، علی حسام‌الدین؛ «روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۷ آذر ۱۳۸۱، ص ۱۱ و «روزنامه جوان»، ۳ خرداد ۱۳۸۴، ص ۴ ـ ۵، ویژه‌نامه حادثه.

۲۴۶. «نگاه قرآن به دیه و نحوه محاسبه آن در عصر حاضر»، آقاجانی، محمود، عابدینی، احمد، حیدری، محمدعلی و عاشوری، نادعلی؛ مجله: «مطالعات قرآنی»، بهار ۱۳۹۳ - شماره ۱۷، علمی-ترویجی، (۱۹ صفحه - از ۴۷ تا ۶۵).

۲۴۷. «نگاهی به قصاص و دیه زنان»، مزیجانی، حسین و عارفیان، غلامرضا؛ مجله: «مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه»، بهار ۱۳۹۶، دوره سوم - شماره ۱/۱، (۱۲ صفحه - از ۱۹ تا ۳۰).

۲۴۸. «نگاهی به مسأله دیه در اسلام»، کریمی، حمید؛ مجله: «شما»، شماره ۲۹۳، ۲۸ آذر ۱۳۸۱، ص ۲۱ ـ ۲۲، ضمیمه.

۲۴۹. «نگاهی به مسؤولیت عاقله در پرداخت دیه»، حیدری، عباس‌علی؛ مجله: «کاوشی نو در فقه»، پاییز ۱۳۸۴ - شماره ۴۵، (۱ صفحه - از ۱۷۵ تا ۲۰۵).

۲۵۰. «نگاهی دوباره به مسأله دیه عاقله»، موسوی بجنوردی، محمد؛ «روزنامه کار و کارگر»، ۱۰ دی ۱۳۷۵، ص ۷.

۲۵۱. «نگرش جدید بر قانون دیات: سیر تاریخی پیدایش نظام دیات»، موسوی بجنوردی، سیدمحمد؛ مجله: «پژوهش‌نامه متین»، زمستان ۱۳۷۸ و بهار ۱۳۷۹ - شماره ۵ و ۶، (۱۴ صفحه - از ۳۱۹ تا ۳۳۲).

۲۵۲. «نگرشی بر خسارت تأخیر تأدیها دیرکرد بانک‌ها»، طرزی، عبدالرضا؛ «روزنامه سیاست روز»، ۱۰ تیر ۱۳۸۰، ص ۶.

۲۵۳. «نگرشی بر خسارت مازاد بر دیه»، برومند، حسام‌الدین؛ «روزنامه کیهان»، ۲۴ آذر ۱۳۸۶، ص ۷.

۲۵۴. «وقفنامه سه دیه در کاشان»، افشار، ایرج؛ مجله: «فرهنگ ایران زمین»، ۱۳۳۵ - شماره ۴، (۱۷ صفحه - از ۱۲۲ تا ۱۳۸).

