

واکاوی شرط مماثلت در سلامت در قصاص عضو

علی محمدیان^۱، الهه قلی‌زاده^۲، محمد محسنی دهکلانی^{۳*}، محمدرضا علمی سولانی^۴

۱. کارشناس ارشد، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین

۲. کارشناس ارشد، دانشگاه مازندران

۳. استادیار دانشگاه مازندران

۴. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۶)

چکیده

مشهور فقهای امامیه در قصاص عضو که از آن به قصاص طُرف نیز تعبیر می‌کنند، تساوی دو عضو را از نظر سلامت و علیل بودن شرط دانسته‌اند؛ پس مشهور میان ایشان است که: «عضو سالم در برابر عضو مشلول قصاص نمی‌شود»؛ هرچند در عکس این مورد، به این فتوا ملتزم نشده‌اند و عضو مفلوج را در برابر عضو سالم قصاص‌پذیر می‌دانند. مقنن در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ با پذیرش این نظریه در بند «ت» ماده ۳۹۳ مقرر کرده است: «در قصاص عضو، علاوه بر شرایط عمومی قصاص، شرایط زیر باید رعایت شود: ... ت) قصاص عضو سالم در مقابل عضو ناسالم نباشد». این نظریه در قانون قبلی مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۷۰) نیز ذیل ماده ۲۷۴ با عبارت «عضو سالم در برابر عضو ناسالم قصاص نمی‌شود» مسبوق به سابقه بود.

نگارنده با واکاوی ادله قول مشهور و پس از سنجش عیار آن ادله، چنین نتیجه می‌گیرد که مستندات ارائه شده وافی به مقصود و کافی برای اثبات مدعای ایشان نیست. نویسنده معتقد است که صرف همانندی در مسمای اعضا کفایت می‌کند، و برای قصاص، تساوی در اجزا و اوصاف عضو لازم نیست. این نظریه اگرچه مخالف برداشت مشهور فقیهان امامی است، برخی از معاصران را به عنوان موافق با خود همراه کرده است؛ ضمن اینکه نظریه مزبور برخلاف قول رقیب، با اطلاعات ادله قصاص سازگار است، و قواعد اولیه باب قصاص نیز آن را اقتضا می‌کند.

واژگان کلیدی

رأی مشهور، سلامت، شلل، قصاص، قصاص عضو، قول نادر.

۱. طرح مسئله و تبیین محل نزاع

خداوند در آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره حکم کلی قصاص را چنین تشریح کرده است: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ... وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۱

چنانکه برای مشروعیت قصاص عضو، به آیه ۴۵ سوره مائده استناد شده است: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا...»^۲؛ اگرچه از دید بسیاری از فقها، آیات دیگر نیز به عموم خود بر مشروعیت آن دلالت دارند (ن.ک: خویی، ج ۴۲: ۱۷۷؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۶: ۱۳۹).

آنچه در این میان شایان توجه است اینکه فقها، علاوه بر شرایط عمومی که در قصاص نفس معتبر دانسته‌اند،^۳ شرط‌های اختصاصی برای قصاص عضو وضع کرده‌اند که از آن جمله «تساوی عضو محل قصاص با عضو مجنی علیه از نظر سلامت و عیب» است. این در حالی است که در قصاص نفس، تساوی در سلامت مطرح نیست و اولیای مقتول بیمار می‌توانند انسان سالمی را که مرتکب قتل عمد شده است، به استناد آیه «النفوس بالنفس» قصاص کنند؛ اما بر مبنای نظر مشهور در قصاص عضو، اگر انسانی دست از کارافتاده کسی

۱. 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... و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید (در این نوشتار در ترجمه آیات قرآنی، از ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی استفاده شده است).

۲. و بر آنها مقرر داشتیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در مقابل گوش، و دندان در برابر دندان می‌باشد؛ و هر زخمی، قصاص دارد.

۳. شش مورد به عنوان شرایط اجرای قصاص عضو مطرح است که با شرایط قصاص نفس مشترک است:

۱. تساوی در دین؛ ۲. تساوی در حریت و عبدیت؛ ۳. عدم ابوت قاتل؛ ۴. بلوغ؛ ۵. عقل؛ ۶. ذکوریت و انوثیت (ن.ک: شهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۵: ۱۰۸؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۰۵).

را قطع کند، دست سالم جانی، در مقابل دست فلج یا معیوب مجنی علیه قطع نمی‌شود. این سخن مشهور با ایراد و مناقشه برخی از معاصران روبه‌رو شده است. فارغ از این اختلاف، تمامی فقها اتفاق نظر دارند که مراد از «عیب»، نقصی است که موجب از کار افتادگی عضو شود؛ به گونه‌ای که آن عضو، منفعت غالب و کاربرد عمده خود را از دست دهد؛ برای مثال دست چنان شود که توان حفظ و نگهداری اجسام را نداشته باشد؛ پس سایر نواقص و عیوب مثل ارتعاش عضو، مقطوع بودن انگشتان یا فقدان حس لامسه، اگرچه عیب شمرده می‌شوند؛ داخل در محل بحث نیستند. به همین دلیل است که از دیدگاه فقها دست جانی واجد انگشت، در قبال دست فاقد انگشت مجنی علیه، قصاص می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۲۳۳).

البته ناگفته نماند که در شلل (= فلج) فرقی نیست این نقص از ابتدای خلقت با فرد بوده و انسان از لحظه تولد دچار آن باشد؛ یا اینکه این عیب عارضی و ناشی از حادثه خارجی باشد.

با عنایت به نکته فوق، بهتر است قبل از بیان اقوال، مفهوم لغوی کلمه «شلل» و نیز مراد فقیهان از این واژه تبیین شود.

۲. مفهوم شلل بودن عضو

۱.۲. در لغت

اهل لغت در بیان معنای این واژه از عبارتهای مشابهی استفاده کرده‌اند. در لسان‌العرب و تاج‌العروس، شلل چنین تعریف شده است: «شلل به معنای خشک شدن دست و از بین رفتن آن می‌باشد و گفته شده است: شلل به معنای فساد در دست می‌باشد، و اصل آن «شَلَل» مانند «فَرَح» می‌باشد» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۳۶۰؛ واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۳۸۴). جوهری در صحاح، طریحی در مجمع‌البحرین و خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب‌العین نیز شلل را به «فساد فی الید» معنی کرده‌اند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۱۷۳۷؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۴۰۴؛ فراهیدی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۲۱۸)؛ پس آنچه از مجموع کلمات عالمان لغت مشخص می‌شود این است که شلل (که معادل فارسی آن فلج است) به معنای این است که

عضو، کارایی و کاربرد خود را از دست بدهد؛ برای مثال، دست که کاربرد عمده آن نگهداری اجسام است، دیگر نتواند چنین کند؛ هرچند چنین دستی از نظر شکل و قالب همچون دست‌های سالم و کامل باشد؛ کما اینکه در شلل، فرقی نیست بین اینکه نقص مذکور در اصل خلقت یا اینکه عیب عارضی و نتیجه حادثه یا بیماری باشد.

۲.۲. از منظر فقیهان

شهید ثانی در مسالک می‌نویسد: «منظور از شلل در دست و پا، از کار افتادگی و از بین رفتن عمل آن عضو است، به نحوی که هرگاه صاحب عضو آن را به کار گیرد، مانند به کار بردن آلتی از آلات باشد؛ اگرچه حس و حرکت عضو به طور کلی از بین نرفته باشد» (ج ۱۵: ۲۷۰).

فاضل هندی در کشف اللثام (فاضل هندی، ۱۴۱۶ ج ۱۱: ۱۸۰) و تبریزی در کتاب القصاص خود (۲۸۵) در عباراتی مشابه آورده‌اند «منظور از شلل خشکی دست است، به نحوی که کار نکند؛ اگرچه برای آن حس یا حرکتی ضعیف باقی مانده باشد». صاحب ریاض و صاحب فقه الصادق (علیه السلام) نیز عیناً همین معنا را برای واژه مذکور ذکر کرده‌اند (ن.ک: طباطبایی، بی تا، ج ۱۶: ۳۲۰؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۶: ۱۴۳).

امام خمینی در این زمینه چنین می‌نگارد: «منظور از شلل خشک بودن عضو است، به طوری که از اختیار انسان بیرون باشد و کار آن عضو را انجام ندهد؛ ولو اینکه در آن، حس و حرکت غیر اختیاری باقی مانده باشد، و تشخیص آن مانند سایر موضوعات موکول به عرف است» (امام خمینی، بی تا، ج ۲: ۵۴۱). فاضل لنکرانی در شرح این عبارت امام می‌نویسد: «آنچه معلوم است این است که عنوان شلل که در نص و فتوی اخذ شده است، مانند سایر عناوین اخذ شده در موضوعات احکام می‌باشد، که برای دانستن معنای آن به عرف مراجعه می‌شود و تشخیص آن فقط موکول به عرف است؛ بنابراین ظاهر این است که معنای شلل نزد عرف، حد میانه بین موت دست که موجب عدم تحقق چیزی از آثار حیات در آن است، و بین ضعف آن که موجب ثبوت حرکتی ضعیف در آن است می‌باشد، پس معنای آن، همان است که در متن آمده است، از خشک شدن عضو به طوری که از

اطاعت انسان بیرون باشد، و کار آن عضو را انجام ندهد؛ ولو اینکه در آن حس و حرکت غیر اختیاری باقی مانده باشد» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۶۸؛ همچنین ن.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۵: ۳۷).

چنانکه از تعریف‌های مذکور به دست می‌آید و برخی از فقها نیز تصریح کرده‌اند، واژه مذکور از مفاهیم عرفی است که شرع در این زمینه تأسیسی نداشته و تابع ارتکاز عرفی آن بوده است. در عرف، لغت، و نیز در کلمات فقیهان «شلل» به معنای ناکارایی عضو است، به طوری که از اختیار انسان بیرون باشد؛ ولو اینکه آن عضو واجد حس و حرکت غیر اختیاری باشد.

۳. اقوال فقها

با توضیحات فوق بار دیگر پرسش اصلی این مقاله را بازگو می‌کنیم: آیا در قصاص عضو مماثلت میان اعضا از حیث سلامت و عدم آن شرط است؟ که در این صورت باید پذیرفت که برای مثال، دست سالم در برابر دست ناسالم قطع نمی‌شود؛ یا آنکه چنین مماثلتی شرط قصاص نیست و بالطبع با وجود مماثلت در مسمی عضو، برای مثال دست در برابر دست به طور مطلق قصاص پذیر خواهد بود؟

در پاسخ به پرسش فوق دو نظریه در فقه شیعه بازشناسی می‌شود. اشهر فقها؛ و بلکه مشهور ایشان احتمال نخست را مختار خویش برگزیده‌اند، و در مقابل شواذی از فقهای معاصر متمایل به قول اخیرند.

۱.۳. قائلان قول مشهور

شیخ طوسی از جمله نخستین فقیهانی است که در این زمینه چنین می‌نگارد: «هرگاه شخصی دست فردی را که دارای سه انگشت سالم و دو انگشت فلج می‌باشد، قطع نماید، و دست قاطع فلج نباشد، قاطع قصاص نمی‌شود؛ زیرا ما در قصاص عضو تکافو و تساوی را شرط می‌دانیم و دست فلج مانند دست سالم نمی‌باشد، پس هرگاه ثابت شد که قصاصی بر قاطع نیست، اگر جانی رضایت دهد که دستش به خاطر قطع دست فلج قصاص گردد، قطع دست وی جایز نمی‌باشد؛ زیرا هرگاه قصاص در اصل واجب نباشد، استیفای آن با

بدل نیز جایز نیست...» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۸۴-۸۵). ایشان در کتاب استدلالی دیگر خود نیز متعرض این مطلب می‌شود: «هرگاه شخصی دستان فلج فردی را قطع نماید، و دست وی سالم و غیر فلج باشد، قصاص نمی‌گردد و جمیع فقهای اهل سنت نیز چنین فتوا داده‌اند و داود (پیشوای مکتب ظاهری) گفته است که دست صحیح به خاطر قطع دست فلج قصاص می‌شود، دلیل قول ما اجماع فقهای امامیه و همچنین سخن خداوند است که می‌فرماید: «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم»؛ و سخن وی: «و إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به»^۱ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۹۴).

ابن براج در مهذب آورده است: «هرگاه شخصی دست فردی را قطع نماید که آن دست دارای دو انگشت فلج و سه انگشت سالم باشد، قصاص بر قاطع لازم نمی‌شود؛ زیرا برای لزوم قطع در قصاص عضو، تکافو و تساوی لازم است، و دست فلج با دست سالم برابر نمی‌باشد» (ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۴۷۷).

ابن ادریس در این زمینه می‌نویسد: «هرگاه شخصی دست فردی را که دارای سه انگشت سالم و دو انگشت فلج می‌باشد، قطع نماید و دست قاطع فلج نباشد، قاطع قصاص نمی‌شود؛ زیرا ما در قصاص عضو تکافو و تساوی را شرط می‌دانیم و دست فلج مانند دست سالم نمی‌باشد، پس هرگاه ثابت شد قصاصی بر قاطع نیست، اگر جانی رضایت دهد که دستش بخاطر قطع دست فلج قصاص گردد، قطع دست وی جایز نمی‌باشد؛ زیرا هرگاه قصاص دراصل واجب نباشد، استیفای آن با بدل نیز جایز نمی‌باشد» (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۱۶).

محقق در شرایع معتقد است: «دست سالم به خاطر قطع دست فلج قصاص نمی‌شود؛ اگرچه جانی آن را بذل نماید، و دست فلج به خاطر قطع دست سالم قصاص می‌شود، مگر اینکه اهل خبره به عدم انقطاع خون به سبب قطع دست حکم دهند، که در این صورت، به

۱. هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید.

۲. و هر گاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده، کیفر دهید.

علت پرهیز از سرایت زخم، قصاص تبدیل به دیه می‌شود» (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۲۱۹). علامه حلّی در آثار مختلف خود، قواعد الأحکام (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۶۳۲) ارشاد الاذهان (علامه حلّی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۰۷) و تحریر الأحکام (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۵۱۹) بر عدم قطع عضو سالم در برابر عضو فلج تأکید می‌کند.

فخرالمحققین در ایضاح الفوائد در این زمینه چنین می‌نگارد: «دست سالم به خاطر قطع دست فلج قصاص نمی‌شود؛ اگرچه جانی آن را بذل نماید؛ لیکن در این صورت قاطع ضامن نمی‌باشد، و دست فلج به خاطر قطع دست سالم قصاص می‌شود؛ مگر اینکه اهل خبره به عدم انقطاع خون به سبب قطع دست حکم دهند، که در این صورت قصاص تبدیل به دیه می‌گردد، همچنین دست فلج به خاطر قطع مثل آن، در صورت ترس از سرایت قصاص نمی‌شود، و در غیر این صورت قصاص می‌گردد» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۴: ۶۳۳).

شهید اول در لمعه (شهید اول، ۱۴۱۰: ۲۷۱)؛ یکی از شرایط قصاص عضو را «التساوی فی السلامه» می‌داند و شهیدثانی در روضه در شرح این عبارت چنین می‌نگارد: «شرایط قصاص عضو همان شرایط قصاص نفس است... و در اینجا افزون بر آن، شرایط، مساوی بودن عضوی که به خاطر آن قصاص گرفته می‌شود، با عضو قصاص شده، در سلامت و عدم آن شرط می‌باشد...؛ بنابراین دست سالم در برابر دست فلج قطع نمی‌شود؛ اگرچه جانی بخواهد آن را بذل نماید؛ زیرا بذل جانی مجوز قطع چیزی که شارع از قطع آن جلوگیری کرده است، نمی‌باشد، و دست فلج در برابر قطع دست سالم قصاص می‌شود؛ زیرا کمتر از حق قصاص‌کننده است؛ مگر اینکه بیم سرایت به جان برود، که در این صورت دیه ثابت می‌شود» (شهید اول، ۱۴۱۰، ج ۱۰: ۱۷۷).

مجلسی اول بر این اعتقاد است که: «عضو صحیح سالم را به عضو شل ناقص قطع کردن جائز نیست؛ اما عضو شل را به قصاص عضو صحیح جائز است؛ مگر آنکه اهل خبرت حکم کنند که قطع عضو شل، سرایت به هلاک نفس می‌کند، آن زمان دیت قطع عضو واجب می‌شود، نه قطع» (مجلسی اول، ۱۴۰۰: ۲۱۰).

محقق اردبیلی در این زمینه چنین می‌نگارد: «دست سالم در برابر دست معیب قصاص نمی‌شود؛ پس هرگاه کسی که دارای دست سالم است، دست فلجی را قطع نماید، به واسطه قطع آن قصاص نمی‌شود، اگرچه جانی راضی باشد و آن را برای قطع تقدیم نماید؛ زیرا قطع عضو انسان با اذن وی جایز نمی‌باشد، و برای فرد نیز جایز نیست که به این امر اذن دهد و در صورت عکس (نسبت به دست فلج در برابر قطع دست سالم)، قصاص جاری می‌گردد...» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۴: ۸۰).

صاحب جواهر در مانحن فیه رأی خود را چنین اظهار می‌کند: «در مجموع تمام شرایط قصاص نفس، در قصاص عضو نیز لازم است و در اینجا افزون بر آن شرایط، تساوی در سلامت، محل و اصلی و زیاده بودن عضو نیز معتبر و لازم است؛ بنابراین دست سالم به خاطر قطع دست فلج قصاص نمی‌گردد و در این امر قول مخالفی وجود ندارد؛ همان گونه که برخی از فقها به این امر اذعان نموده‌اند؛ بلکه از ظاهر مبسوط شیخ طوسی یا صریح آن، و صریح کتاب خلاف وی چنین بر می‌آید که در این امر اجماع وجود دارد» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲: ۳۴۸).

صاحب ریاض معتقد است: «در قصاص عضو، افزون بر شرایط قصاص نفس، مساوی بودن عضوی که به خاطر آن قصاص گرفته می‌شود، با عضو قصاص شده، در سلامت و عدم آن شرط می‌باشد...؛ بنابراین عضو سالم در برابر عضو فلج، بدون قول مخالفی در مسئله، قطع نمی‌شود؛ بلکه در خلاف بر این امر ادعای اجماع شده است و آن حجت و دلیلی است که عمومات موجود در مسئله را تخصیص می‌زند...» (طباطبایی حائری، بی‌تا، ج ۱۶: ۳۲۰).

فاضل هندی در کشف اللثام می‌نویسد: «از جمله شرایط قصاص عضو، تساوی در سلامت از فلج بودن، یا تساوی دو عضو در فلج بودن، همراه با نفی تغیر و ورود ضرر به یکی از طرفین یا تفاوت در سالم و فلج بودن بین دو عضو، با این شرط که مجنی علیه دارای عضو سالم باشد، می‌باشد؛ بنابراین دست یا پای سالم در برابر قطع دست فلج، قصاص نمی‌گردد» (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱: ۱۸۰).

امام خمینی در مسئله مورد نظر، دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند: «در قصاص عضو علاوه بر آنچه که گذشت، تساوی در سلامت از فلج بودن نیز لازم می‌باشد... و تساوی در اصالت و زیاده، و همچنین تساوی در محل نیز شرط می‌باشد؛ پس دست سالم مثلاً به خاطر دست فلج قطع نمی‌شود؛ ولو اینکه جانی آن را بذل نماید و دست فلج به خاطر دست سالم قطع می‌شود؛ البته اگر اهل خبره حکم کنند که زخم سرایت خواهد کرد؛ بلکه ترس سرایت باشد، به دیه عدول می‌شود...» (خمینی، بی تا، ج ۲: ۵۴۰).

آیت الله بهجت در جامع المسائل می‌نویسد: «معتبر است در قصاص طرف (زیاده بر شروط قصاص نفس): تساوی در سلامت از شلل و در محل و در اصالت و زیادت؛ پس قطع نمی‌شود به قصاص ید صحیحه به سبب ید شلاء، و متعین است دیه آن ید، و قطع می‌شود شلاء به سبب صحیحه؛ مثل آنکه قطع می‌شود به سبب شلاء در صورت عدم خوف یا علم سرایت به نفس با رجوع به اهل خبره، که رعایت آن اهم است از رعایت عضو مقطوع، و در صورت خوف سرایت، متعین است انتقال به دیه آن عضو» (بهجت فومنی، ۱۴۲۶، ج ۵: ۴۴۷).

عبد الأعلی سبزواری، صاحب مهذب الاحکام، فقیه معاصر دیگری است که به مانند مشهور فتوا داده است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۹: ۶).

۲.۳. قول غیر مشهور

بر اساس تتبع نگارنده، مرحوم آیت الله خویی، اولین فقیهی است که به رأی مشهور اشکال کرده، و برخلاف آن فتوا داده است. وی در این زمینه چنین می‌نگارد: «نظر مشهور این است که در قصاص عضو، تساوی اعضا از جهت سلامت و فلج نبودن، شرط است؛ بنابراین دستی که سالم است، در برابر دستی که فلج بوده، قصاص و قطع نمی‌شود؛ هر چند که جانی دستش را برای قصاص در اختیار بزه دیده بگذارد و این قول خالی از اشکال نیست؛ بلکه عدم صحت آن بعید نیست» (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲: ۱۸۶). ایشان پس از نقل ادله قول مشهور و خدشه در آنها، در پایان چنین نتیجه گیری می‌کند: «دلیلی وجود ندارد بر اینکه برای قصاص اعضا، شرط تساوی در سلامت لازم باشد؛ مگر ادعای اجماع بر این

مطلب، که اگر چنین اجماعی محقق شده باشد می‌پذیریم؛ وگرنه بعید نیست که تساوی در سلامت در قصاص اعضا شرط نباشد» (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲: ۱۸۸).

این نظر مرحوم خویی با اقبال شاگردان وی مواجه شده است. سیدصادق روحانی نیز با مناقشه در ادله قول مشهور، اظهار در مسئله را اجرای قصاص نسبت به دست سالم در برابر قطع دست فلج می‌داند: «... فالأظهر بحسب الدلیل أنه تقطع اليد الصحیحه بالشلأء» (روحانی قمی، ۱۴۲۱، ج ۲۶: ۱۴۴) وی در جای دیگر چنین فتوا می‌دهد: «در قصاص عضو، تساوی در سلامت از فلج معتبر نمی‌باشد؛ بنابراین دست سالم به خاطر دست فلج، و دست فلج به خاطر دست سالم، قطع می‌گردند» (روحانی قمی، بی‌تا، ج ۳: ۳۵۲).

فیاض کابلی در این زمینه نظر خود را چنین اظهار می‌کند: «نظر مشهور این است که در قصاص، مساوی بودن در سلامت از شلل معتبر است؛ بنابراین دست سالم به خاطر دست شل بریده نمی‌شود؛ اگرچه جانی دست خود را برای قصاص آماده کرده باشد؛ ولی این نظر اشکال دارد؛ بلکه بعید نیست که در قصاص، تساوی در سلامت معتبر نباشد (فیاض کابلی، ۱۴۲۶: ۷۰۴).

آیت‌الله وحید خراسانی معتقد است: «قول مشهور این است که در قصاص عضو، تساوی در سلامت از فلج بودن لازم و معتبر است، بنابراین دست سالم در برابر دست فلج قطع نمی‌شود، و این سخن خالی از اشکال نیست؛ بلکه عدم لزوم چنین شرطی بعید نیست» (خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۵۳۹).

از اعلام مکتب قم، آیت‌الله فاضل لنکرانی در شرح تحریر استاد خود مرحوم امام (ره) و البته برخلاف نظر ایشان و با خدشه در همه مستندات قول مشهور می‌نویسد: «با توجه به تمام دلایلی که ذکر نمودیم، چنین به نظر می‌رسد ادله‌ای که بدان استناد شده است، مبنی بر اینکه دست سالم در برابر دست فلج قطع نمی‌گردد، ناتمام است؛ بنابراین با توجه به این امر، مسئله مذکور بسیار مشکل می‌گردد» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۶۶)؛ اگرچه ایشان در پایان، قول استاد خویش را موافق احتیاط در مسئله می‌داند.

۴. ادله و مستندات

۱.۴. مقتضای قواعد اولیه

قبل از بیان ادله و مستندات وارد در مسئله، شایسته است مقتضای قواعد اولیه ناظر به باب، روشن شود تا در فرض عدم تمامیت آن ادله، مرجع حکم قرار گیرد. قواعد اولیه در دو سطح «مدلول امارات» و به عبارتی «ادله اجتهادی» و نیز «مفاد اصول عملیه» و به عبارت دیگر «ادله فقهتی» امکان بازخوانی دارد.

به نظر می‌رسد مفاد دلایل لفظی و ادله اجتهادی، عدم اعتبار مماثلت، و در نتیجه ثبوت قصاص را اقتضا می‌کند؛ چرا که اطلاقات و عمومات ادله، از جمله آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره و به ویژه آیه ۴۵ سوره مائده، که ذکر آن پیشتر گذشت، به عموم وضعی و اطلاق لفظی خود، بر عدم شرطیت تساوی حکایت دارند. به زبان دیگر مقتضای عمومات و اطلاقات ادله باب قصاص، عدم اشتراط تساوی اعضا در سلامت و ادعای اشتراط چنین امری در قصاص عضو، محتاج دلیل معتبر و مؤونه زائده موجه است که صلاحیت تخصیص عمومات و اطلاقات مذکور را داشته باشد و این همان چیزی است که برخی قائلان به اشتراط مماثلت نیز بدان اعتراف کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۲؛ ۳۴۸) از باب نمونه فاضل لنکرانی ذیل کلام استاد خویش که فرموده است: «یشترط فی المقام زائداً علی ما تقدّم، التساوی فی السلامه من الشلل» توضیح می‌دهد که: «این قول مصنف که در قصاص عضو، تساوی اعضا در سلامت از فلج بودن معتبر است، و به عنوان مثال، دست سالم در برابر دست فلج قطع نمی‌گردد... اثبات شرطیت و اعتبار این امر محتاج دلیل است؛ زیرا این سخن خداوند: «در جراحت و زخم قصاص جاری می‌گردد»: (الجروح قصاص)؛ به عموم خود اقتضای ثبوت قصاص در جراحت و ایراد لطمه بر عضو را دارد (خواه عضو مقتص به و مقتص منه در سلامت یکسان باشند و خواه مختلف) همان گونه که در قتل نفس قصاص ثابت است؛ زیرا در ثبوت قصاص به علت قتل، فرقی نیست که مقتول دارای اعضای سالم باشد؛ یا اینکه فاقد این خصوصیات باشد و در هر صورت قصاص ثابت است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۶۳)

مگر آنکه کسی در مقدمات دلایل لفظی مذکور و به طور مشخص در مقام بیان بودن آن ادله، خدشه کند، در این صورت و با فرض عدم تمامیت مقدمات حکمت، اطلاق آیات و روایات (ادله لفظی) قابل تمسک نیست. در این حالت سایر دلایل مثبت اصل قصاص؛ اعم از بنای عقلا، دلیل عقل، اجماع فقها، و سیره متشرعه، جملگی دلایل لَبّی اند، که با اجمال در مدلولشان، تنها به قدر متیقن اکتفا خواهد شد، و قدر متیقن از قصاص در اعضا، آن جایی است که مماثلت در سلامت نیز وجود داشته باشد.

اما در باب مقتضای ادله فقهاتی و اصل عملی باید گفت، با فرض شک در اعتبار مماثلت و اشتراط تساوی، اصل عدم اشتراط، و در نتیجه قصاص ثابت است.

اگر اشکال شود که در مانحن فیه، شک در جواز قصاص داریم و در چنین حالتی استصحاب، عدم جواز قصاص را اقتضا دارد؛ در پاسخ اشکال، می‌شود گفت؛ با فرض تمامیت تمسک به اطلاقات ادله، اصل قصاص ثابت و شک در شرطیت امر زائد است، و همان طور که گفته شد، در این حالت اصل عدم اشتراط جاری است. به عبارت دیگر منشأ شک در عدم جواز قصاص، شک در اشتراط مماثلت است و با احراز عدم اشتراط (اصل سببی)؛ از باب تقدم اصل سببی بر اصل مسببی، مجرا و موضوعی برای شک در عدم جواز قصاص (اصل مسببی) باقی نمی‌ماند.

به نظر نگارنده آنچه به طور خلاصه و در جمع بندی باید اذعان کرد، این است که هم اطلاق ادله باب قصاص و هم اصل عدم، جواز قصاص و نیز عدم اشتراط مماثلت اعضا از نظر سلامت را اقتضا دارد.

۲.۴. مفاد ادله قول مشهور

مشهور برای اثبات سخن خود به دو دلیل لفظی (کتاب و سنت) و یک دلیل لَبّی (اجماع) استناد کرده‌اند. به طور کلی می‌توان ادله قول مشهور را در چند محور بررسی کرد.

۱.۲.۴. اعتبار مثلّیت (استدلال به آیه اعتداء و آیه عقوبت)

برخی از فقها در استدلال به عدم قصاص عضو سالم در برابر عضو فلج، به آیه ۱۹۴ سوره بقره: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»؛ و آیه ۱۲۶ سوره نحل: «وإن

عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به» استناد کرده‌اند (ن.ک: شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۹۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱: ۱۸۰).

تقریب استدلال چنین است که ایشان معتقدند آیات مذکور دلالت دارند بر اینکه در قصاص، مثلث معتبر است، و ید شلاء مثل ید صحیح نیست؛ پس ید صحیح را نمی‌توان در برابر ید شلاء، به عنوان قصاص قطع کرد.

نقد و بررسی: اما باید گفت این استدلال، مخدوش و ناتمام است؛ زیرا همان گونه که حتی برخی از موافقان نظر مشهور نیز گفته‌اند، آیات مذکور در مقام بیان مثلث در کیفیت نیستند؛ بلکه مثلث در اصل اعتداء مورد توجه است و مراد این است که فی‌المثل اگر کسی دست شما را قطع کرد، شما پایش را قطع نکنید، چشمش را در نیاورید؛ بلکه همان جنایتی که بر شما وارد کرده، شما نیز همان جنایت را بر او وارد کنید؛ یعنی آیه، ناظر به مانحن فیه نیست. به بیان دیگر آیه شریفه نمی‌گوید که حتماً باید هر دو عضو سالم باشند؛ یعنی هم عضو قاطع سالم باشد و هم عضو مقطوع، تا بتواند قصاص کنند و اگر یکی فلج است و دیگری صحیح، فلج نمی‌تواند عضو صحیح را قطع بکند، آیه از این نظر در مقام بیان نیست. و نیز آیه عقوبت در صدد بیان جواز اصل عقاب است؛ یعنی اصل تجاوز او را می‌توانید پاسخ دهید، و پاسخ به تناسب است؛ گاهی قصاص است؛ گاهی تعزیر است؛ گاهی حد و دیگر اقدامات؛ پس از آنجا که آیات مذکور از این نظر در مقام بیان نیستند، به اطلاق آیه «الجروح قصاص» خدشه‌ای وارد نمی‌کنند.

صاحب جواهر در این زمینه در رد استدلال شیخ طوسی چنین می‌نگارد: «این سخن خداوند: «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» و «إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به»؛ ظاهر این است که مراد آیه مماثلت در اصل اعتداء و عقاب، به نحوی است که قصاص صدق کند؛ بنابراین با سخن خداوند «و الجروح قصاص» و ادله دیگر که دلالت بر قصاص دارد، منافاتی ندارد» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲: ۳۴۸).

فقیه دیگر می‌نویسد: «دو آیه مذکور نمی‌توانند دلیلی بر قول مشهور باشند؛ زیرا آنها در مقام بیان اصل عدم زیادت در قصاص می‌باشند» (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۷۰).

صاحب تفصیل الشریعه معتقد است: «منظور از مماثلت در آیه، مماثلت در اصل اعتداء می‌باشد، نه مماثلت در کیفیت آن، پس به عنوان مثال آیه مذکور دلالتی بر جواز شتم در مقابل اعتداء به شتم، و جواز غصب در مقابل اعتداء به غصب ندارد؛ بلکه مفاد آیه این است که اعتداء و تجاوز نباید بدون جواب باقی بماند؛ بلکه باید در مقابل آن جزا و عقوبت جاری شود؛ و اما در خصوص کیفیت آن، آیه دلالتی بر این امر ندارد، و بنابراین آیه مذکور با آیه‌ای که به عموم خود دلالت بر ثبوت قصاص در مانحن فیه می‌کند، منافاتی ندارد» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۶۴).

تبریزی در تنقیح مبانی الاحکام نظر خود را در مورد استدلال به آیات مذکور چنین بیان می‌کند: «این سخن خداوند: «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» و «و إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم»؛ ظاهر آیات مذکور این است که مراد شارع مماثلت در اصل اعتداء و عقاب، به نحوی که قصاص بر آن صدق کند، می‌باشد» (تبریزی، ۱۴۲۶: ۲۸۴).

مدنی کاشانی در کتاب القصاص للفقهاء و الخواص بر این نظر چنین ایراد می‌گیرد: «در مورد سخن خداوند: «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» و «و إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم»؛ باید گفت، به نظر می‌رسد شیخ طوسی از آیات مذکور چنین استفاده نموده است که اعتداء و عقاب به مثل، مقتضی عدم جواز قطع عضو سالم در برابر عضو فلج یا مانند آن، به خاطر عدم تساوی در بین آنها می‌باشد؛ و لیکن ایراد این سخن آن است که در این صورت لازم می‌آید دست سالم در مقابل دست ناقص قطع نشود؛ همان گونه که مثلاً هرگاه بعضی از انگشتان مجنی علیه قبلاً قطع شده باشد؛ حال آنکه قبلاً مشخص گردید در چنین موردی بعد از پرداخت دیه انگشتان زائد، مجنی علیه حق قصاص دارد... پس باید گفت شاید مراد از مماثلت، مماثلت در اصل اعتداء و عقاب باشد، و آیات مذکور درصدد بیان کیفیت موضع قصاص نمی‌باشند» (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰: ۲۳۱).

چنانکه مشاهده می‌شود، استدلال به آیات مذکور در اعتبار و لزوم شرط مثلثیت در قصاص عضو، ضعف‌های آشکاری دارد و حتی بسیاری از قائلان به شرطیت تساوی نیز استدلال به این آیات را ناتمام دانسته‌اند و مورد مناقشه قرار داده‌اند.

اشکال دیگری که به نظر نگارنده به استدلال فوق وارد است، ایراد نقضی آن است. به این صورت که اگر ما پذیرفتیم که آیات اعتداء و عقوبت در مقام لحاظ و اعتبار مثلثیت در کیفیت قصاص باشند، لازمه سخن آن است که نباید عضو سالم در برابر عضو شکسته، عضو سوخته، عضو با اجزای ناقص (مثل فاقد انگشت) و... قصاص شود، چرا که در نگاه عرف، دست فاقد انگشت مثل دست دارای انگشت نیست یا پای شکسته مثل و مانند پای سالم نیست. کما اینکه عضو دارای ارتعاش و لرزش، همچون عضو غیر مرتعش نخواهد بود و اگر دقت‌های عقلی را هم در تعریف مثل و تعیین مصادیق آن دخالت دهیم، باید اعتراف کرد حتی دست غیر خطاط با دست خطاط، دست غیر هنرمند و با دست هنرمند، پای غیر ورزشکار با پای ورزشکار و... یکسان و مانند نیست و این در حالی است که به اتفاق فقها در تمام موارد فوق، مماثلت اعضا در قصاص لازم نیست و عضو جانی در برابر عضو مجنی علیه، قصاص پذیر است.

اشکال: فقیهانی که به آیات اعتداء و عقوبت استدلال کرده‌اند، به کمک آیات یاد شده در مقام اثبات اصل مماثلتند، نه تعیین ملاک تشخیص مصادیق خارجی مماثلت. یعنی مدعی نیستند که آیات مذکور معیار تشخیص مثل بودن را هم بیان می‌کنند. به عبارت دیگر این آیات اطلاق ندارند؛ چرا که مقدمه نخست تمسک به اطلاق آن است که گوینده در مقام بیان قیود و اجزای حکم باشد؛ حال آنکه آیات مذکور تنها در مقام بیان اصل تشریح مماثلتند، نه جزئیات و قیود آن.

پاسخ: نخست، صریح کلمات فقها خلاف آن را می‌رساند؛ چرا که برخی از ایشان برای عدم اعتبار مماثلت در سلامت (و نه تنها اصل مماثلت) به آیات فوق استدلال کرده‌اند، که عبارات برخی از ایشان در ذیل آیات مذکور آمده است (ن.ک: شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۹۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱: ۱۸۰).

دوم: این اشکال، همان ایرادی است که نگارنده به استظهار آن دسته از فقهایی که به آیات فوق استناد کرده‌اند، وارد دانسته و مطالبی از فقها در تأیید ایراد خود ارائه کرده است. اشکال: بر فرض که بپذیریم آیات اعتداء و عقوبت به واسطه اطلاق خود ظهور در اعتبار

مماثلت دارند چه استبعادی دارد مواردی که رعایت مماثلت در آنها لازم نیست (مثل ید سالم در برابر ید مرتعش) را به دلیل خاص خارج کنیم؟ به عبارت دیگر بر فرض صحت اشکال نویسنده، به اصل استدلال فقها خدشه وارد نیست؛ زیرا مستدل می‌تواند بگوید اطلاق آیه مماثلت را می‌فهماند؛ ولی موارد استثنایی که نگارنده یا مدنی کاشانی (ره) به آن استناد می‌کنند، به واسطه روایات، تخصیص یا تقیید، از شمول عموم یا اطلاق آیات اعتداء و عقوبت خارج می‌شوند.

پاسخ: در آن صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید، و در جای خود مبرهن شده که چنین تخصیصی غیر عقلایی و مستهجن است (حیدری، ۱۴۱۸: ۱۱۹)؛ چرا که به استناد ظاهر آیات اعتداء و عقوبت در قصاص، مطلق مماثلت شرط است؛ پس عضو سالم در برابر عضو مشلول به دلیل فقدان مماثلت قصاص ناپذیر است؛ اما از سوی دیگر به علت وجود دلیل (ولو اجماع فقها) در مواردی مثل عضو سوخته، شکسته، فاقد انگشت، مرتعش و... از عموم و اطلاق آیات فوق دست کشیده، عضو سالم را قابل قصاص می‌دانیم، در نتیجه تخصیصی که موجب خروج اکثر افراد از تحت عام شود، نامقبول خواهد بود؛

۳.۴. استدلال به روایات

به نظر می‌رسد مهم‌ترین و عمده‌ترین دلیل قول مشهور، وجود روایاتی است که در مسئله مذکور وجود دارد، که به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱.۳.۴. روایت سلیمان بن خالد: سلیمان بن خالد می‌گوید از امام صادق (ع) در مورد

شخصی که دست فلج مردی را قطع می‌کند، پرسیدم، حضرت فرمودند: «علیه ثلث الدیه» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۳۱۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۳۳۲).

تقریب استدلال چنین است که سؤال راوی مطلق بوده و حکم فردی را سؤال کرده است که دست فلج دیگری را قطع کند. این پرسش هر دو حالت عمد و خطا را در بر می‌گیرد و امام (ع) هم بی‌اینکه بین دو حالت مذکور تفصیل دهد؛ حکم به ثبوت دیه می‌کند. پس روایت دلالت دارد که اگر انسان دارای عضو صحیح؛ عمداً یا خطأً عضو فلج انسان دیگر را قطع کند، قصاص ندارد و فقط باید دیه بپردازد.

نقد و بررسی: در سند روایت^۱ حماد بن زیاد وجود دارد که توصیفی از او در کتب رجالی نیامده است؛ لذا روایت به خاطر وجود وی که شخص مجهولی است، ضعیف می‌باشد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۷: ۱۹۹).

البته ممکن است از دو جهت به تصحیح سند اقدام کرد؛ اول آنکه: راوی که از حماد نقل روایت کرده (یعنی ابن محبوب) از اصحاب اجماع است، که فقها روایات ایشان را می‌پذیرند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۶: ۱۴۳)؛ دوم آنکه: شهرت عملی موافق مدلول خبر بوده و موجب جبر سند می‌شود.

لکن تصحیح اصحاب اجماع و قبول آنچه از جانب ایشان صحیح دانسته شده، خود مبنایی است که محل مناقشه بسیاری از عالمان رجالی است؛ به علاوه انجبار ضعف سند به واسطه عمل اصحاب نیز براساس مبانی فقیهان متفاوت است؛ به ویژه که استناد مشهور نیز به خبر سلیمان بن خالد نامعلوم است.

اما از نظر دلالت نیز باید گفت این روایت درصدد بیان میزان دیه است، و متعرض اثبات حکم قصاص؛ نفیاً یا اثباتاً نشده است (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۶: ۱۴۳؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۷۰؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲: ۱۸۶).

صاحب تفصیل الشریعه در این زمینه چنین می‌نگارد: «استدلال به روایت سلیمان بن خالد مبتنی بر ثبوت اطلاق برای آن می‌باشد؛ به این نحو که منظور روایت ثبوت دیه به طور مطلق باشد؛ خواه مجنی علیه اراده قصاص نموده باشد و خواه ننموده باشد؛ پس این امر به نفی ثبوت قصاص در مورد سؤال باز می‌گردد و گاه اصحاب از این روایت، معنای مذکور را برداشت نموده‌اند؛ لذا برخلاف آنچه که مقتضی عموم دلیل قصاص است، فتوا داده‌اند؛ لیکن به نظر می‌رسد ثبوت اطلاق روایت مبتنی بر این است که روایت مذکور از این جهت در مقام بیان باشد؛ درحالی که احتمال قوی می‌رود مراد روایت بیان مقدار دیه

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

دست فلج باشد، بدون اینکه در مقام بیان ثبوت قصاص و عدم آن باشد؛ زیرا در غیر این صورت مناسب بود روایت متعرض بیان حکم قصاص می‌شد و نه تعیین مقدار دیه؛ مخصوصاً از این جهت که در سؤال به اینکه دست قاطع سالم است، اشاره‌ای نشده است و استناد مشهور به روایت؛ اگرچه جبران‌کننده ضعف سندی آن، و خارج‌کننده روایت از عدم حجیت است؛ اما فهم مشهور و برداشت آنان از روایت، امری است که دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۶۴-۳۶۵)؛

۲.۳.۴. روایت عرزمی: عرزمی از امام صادق علیه السلام و ایشان از پدرشان امام باقر علیه السلام نقل می‌کنند که: «ایشان حکم کردند در خصوص دندان سیاه شده به یک سوم دیه آن و در مورد دست فلج به یک سوم دیه آن و در مورد چشم نابینا که ظاهرش سالم است، به یک سوم دیه آن و در لاله گوش به یک سوم دیه آن» (طوسی، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ۲۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۶: ۶۸۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۳۵۱).

نقد و بررسی: اما حدیث مزبور نیز از لحاظ سند و دلالت ایراد دارد، زیرا از سویی در سند آن^۱ یوسف بن حارث وجود دارد که مورد مدح و توثیق قرار نگرفته و در برخی منابع به غلو و تخلیط متهم شده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲: ۱۸۷)؛ از نظر دلالت نیز باید گفت اگرچه در شکستن دندان سیاه قصاص ثابت نیست، اما در موارد دیگری که روایت متعرض آن شده، قصاص ثابت است و از این گونه روایات فراوان داریم که متعرض دیه شده‌اند، و دیه عضوی را بیان کرده‌اند؛ درحالی که به طور مسلم در از بین بردن آن عضو قصاص نیز ثابت بوده است و روایات مذکور از این نظر ناتمام هستند و نمی‌توان به اطلاق آنها عمل کرد. محقق خویی پس از نقل روایت مذکور، آن را مؤید قول خود مبنی بر در مقام بیان نبودن روایات باب می‌داند: «دلیل اینکه این روایت به عنوان مؤید نظر مذکور ذکر شده، این است که روایت مواردی را در بر گرفته که قصاص به طور یقین در آنها وجود دارد و

۱. مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَوْسُفَ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَرَزَمِيِّ.

این تنها بدان جهت است که روایت درصدد بیان میزان دیه است و منظور از آن بیان حکم قصاص نمی‌باشد» (خویی، ۱۴۲۲: ۱۸۷).

۳.۳.۴. روایت حسن بن صالح: حسن بن صالح می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) در مورد برده‌ای پرسیدم که دست حرّی را قطع کرده؛ در حالی که سه انگشت آن حر شل می‌باشد؟ امام پرسید قیمت عبد چقدر است؟ گفتم هرچه خواستی قیمت بگذار. امام فرمودند: اگر قیمت عبد بیش از دیه دو انگشت سالم و سه انگشت شل او باشد، انسانی که دستش قطع شده، باید مازاد قیمت عبد را به مولای عبد بدهد و عبد را مالک شود یا می‌تواند دیه بگیرد. راوی می‌گوید، پرسیدم: قیمت دو انگشت سالم با کف و نیز قیمت سه انگشت شل چقدر است؟ امام فرمودند: بهای دو انگشت سالم به همراه کف دست، دوهزار درهم و دیه سه انگشت فلج به همراه کف دست، هزار درهم است؛ زیرا دیه آن یک‌سوم از دیه عضو سالم است و فرمودند: اگر بهای برده کمتر از دیه دو انگشت سالم و سه انگشت فلج باشد، آن برده به کسی که دستش قطع شده است، تحویل داده می‌شود یا اینکه مولایش به جای او دیه را می‌پردازد و برده‌اش را نگه می‌دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۳۰۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۳۳۳؛ بروجردی، ۱۴۲۹، ج ۳۱: ۶۱۴).

فائلان به شرطیت تساوی معتقدند که در هر دو فرض، که قیمت عبد بیشتر یا کمتر از جنایت باشد، امام (علیه السلام) حکم به قصاص نکرده و نفرموده است کسی که دستش قطع شد، می‌تواند قصاص کند؛ با اینکه حر می‌تواند عبد را قصاص کند؛ گرچه برعکس آن ممنوع است؛ پس معلوم می‌شود بین انگشت شل و انگشت صحیح قصاص نیست؛ پس امام (علیه السلام) نفرمود که حر می‌تواند انگشت عبد را قطع کند.

نقد و بررسی: اما باید گفت استدلال به حدیث مزبور نیز از لحاظ سند و دلالت مخدوش است، زیرا نخست: در سند حدیث^۱ حسن بن صالح وجود دارد که بتری

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَخْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ.

مذهب^۱ است و توثیقی درباره او وجود ندارد و علمای رجال به او اعتماد نمی‌کنند. حتی گفته شده است که وی فرقه‌ای به نام صالحیه را بنیان گذاری کرده است: «الحسن بن صالح، صاحب مقاله، زیدی، إلیه تنسب الصالحیه منهم» (ن.ک: کشی، ۱۴۰۶: ۲۳۳؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۱۳۰؛ حلی، ۱۴۲۰: ۲۱۵). مجلسی دوم در مرآه العقول این حدیث را ضعیف دانسته است (مجلسی دوم، ۱۴۰۴، ج ۲۴: ۷۵) به علاوه در مورد سهل بن زیاد نیز تردیدهای جدی وجود دارد، و بسیاری از عالمان رجالی (طوسی، بی تا: ۲۲۸؛ کشی، ۱۴۰۶: ۵۶۶؛ نجاشی، بی تا: ۲۸۵؛ ابن غضائری، ج ۱: ۶۷). وی را تضعیف کرده‌اند و فاسد المذهب دانسته‌اند؛ اگرچه شیخ طوسی در رجال خویش (۳۸۷) سهل را توثیق کرده است اما این توثیق با تفسیق جمع زیادی از رجالیان از جمله سخن خود شیخ در فهرست، معارض است. از نظر دلالت نیز این روایت در مقام بیان حکم قصاص عضو نبوده است و ظاهراً فقط در مقام بیان مقدار دیه است، پس اطلاق آن قابل تمسک نیست.

تبریزی در نقد استناد به روایت مذکور، چنین می‌نگارد: «گاهی برای اثبات حکم، به روایت حسن بن صالح استدلال می‌شود...؛ لیکن علاوه بر ضعف سند آن، روایت مذکور مانند روایت سلیمان بن خالد، در مقام بیان مقدار دیه می‌باشد و در مقام نفی قصاص نمی‌باشد» (تبریزی، ۱۴۲۶: ۲۸۵).

صاحب تفصیل الشریعه در این زمینه می‌نویسد: «تقریب استدلال مشهور به روایت و همچنین جواب ما به آن، همان است که در روایت سلیمان بن خالد گذشت و این قول را که روایت مذکور متعرض حکم قصاص نگردیده است، اشتغال دست قطع شده بر دو

۱. بتریه از انشعابات فرقه زیدیه است. به پیروان «حسن بن صالح» و «کثیر نواء» بتریه گفته شده است. آنان بعد از رسول خدا ﷺ علی (ع) را برای پیشوایی افضل و اولی از دیگران می‌دانند؛ لیکن معتقدند آن حضرت خلافت را به ابوبکر و عمر واگذار کرده است، از این رو، بیعت مردم با آن دو را خطا نمی‌دانند. از سوی دیگر، رهبری امیر مؤمنان (ع) را تنها از زمان بیعت مردم با آن حضرت قبول دارند... در کلمات فقها بتریه از فرقه‌های شیعه شمرده نشده است، از این رو، احکام فرق شیعی بر این گروه مترتب نمی‌گردد؛ بلکه مشمول احکام مخالفان هستند (ن.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۲: ۶۶).

انگشت سالم، تأیید می‌کند؛ زیرا بعید است که وجود سه انگشت فلج، مانع از جریان قصاص در دو انگشت دیگر گردیده و آن دو انگشت نیز محکوم به حکم انگشت‌های فلج گردند» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۶۶).

چنانکه پیش‌تر بیان شد، علاوه بر روایات مذکور، روایات بسیاری در این زمینه وجود دارد که امام (علیه السلام) تنها به بیان حکم مقدار دیه در عضو خاص بسنده کرده‌اند؛ در حالی که به طور مسلم و به اجماع فقها، در از بین بردن آن عضو قصاص ثابت است. سید صادق روحانی در این زمینه می‌نویسد: «فانَّ النصوص الواردة فی دیات الأطراف جمله منها کذلک مع ثبوت القصاص فی مواردھا» (روحانی قمی، ۱۴۱۲ ج ۲۶: ۱۴۴). ایشان برای اثبات سخن خود به صحیحۃ حلبی از امام صادق (علیه السلام) استناد می‌کند در مورد فردی که کمرش شکسته و عیب برداشته است و در این زمینه حضرت فرمودند: «در آن دیه کامل است، دو چشم نیز دیه کامل دارد و یکی از آنها نصف دیه و دو گوش دیه کامل دارد و یکی از آنها، نصف دیه و آلت تناسلی مرد که تا حشفه یا بیشتر قطع شده باشد، یک دیه دارد و بینی اگر تا نرمه آن قطع شود یک دیه و دو لب نیز یک دیه دارند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۳۱۲؛ صدوق قمی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۱۳۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۲۸۵).

به نظر می‌رسد همه این نقل‌ها متأثر از کلام محقق خوبی است. ایشان ذیل حدیث فوق چنین می‌نگارد: «چندین روایت دیگر شبیه این درباره تعیین میزان دیه اعضا وارد شده است؛ در حالی که به طور قطعی در آن موارد قصاص هم ثابت می‌باشد، و این تنها بدان جهت است که این روایات فقط در مقام بیان میزان دیه می‌باشد و نه قصاص» (خویی، ۱۴۲۲: ۱۸۸).

خلاصه آنکه آنچه از روایات مستفاد می‌شود این است که اولاً: روایات مذکور در مقام بیان مقدار دیه هستند؛ ثانیاً: با وجود چنین روایاتی حداقل شک داریم که آیا آنها اطلاق دارند یا فقط در مقام بیان دیه‌اند؛ پس در این صورت نمی‌توان آیه قرآن «و الجروح قصاص» را تخصیص زد.

۴.۴. استدلال به وجود اجماع در مسئله

آخرین دلیلی که مشهور بر مدعای خود اقامه کرده‌اند، اجماع در مسئله است. شیخ طوسی بعد از بیان اصل مسئله و قول به اشتراط مماثلت در سلامت، می‌نویسد: «دلینا اجماع الفرقه» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۹۵) دیگران نیز در آثار خود به تبع شیخ، اجماع ادعایی را در ردیف مستندات رأی مشهور نقل کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱: ۱۸۰)؛ تا آنجا که صاحب جواهر حکم به اشتراط مماثلت را در بین متقدمان فقهای امامیه مفروغ عنہ دانسته است (۴۲: ۳۴۸).

نقد و بررسی: استدلال به اجماع در مبحث مذکور چه از نظر صغری و چه از لحاظ کبری مخدوش است؛ زیرا اولاً: بسیاری از فقهای متقدم بر جناب شیخ طوسی مانند مرحوم صدوق و شیخ مفید اصولاً در مانحن فیه متعرض مسئله نشده، و صرفاً در مبحث دیات، دیه دست فلج را یک سوم دست سالم دانسته‌اند (مفید بغدادی، ۱۴۱۳: ۷۶۰؛ صدوق قمی، ۱۴۱۳: ۵۲۸)؛ و واضح است که بیان مقدار دیه دست، آن هم در مبحث دیه، دلیلی بر موافقت ایشان با اشتراط مماثلت در قصاص عضو تلقی نمی‌شود؛ پس در میان قداما و متأخرانی که متعرض مطلب شده و حکم مسئله را بیان کرده‌اند، حداکثر می‌شود گفت قول به خلاف دیده نشده است و صد البته پیداست که اجماع اصولی چیزی است و قول به عدم الخلاف چیز دیگر؛ ثانیاً: با وجود تصریح به مخالفت که در میان معاصران وجود دارد، صغرای استدلال ناتمام است؛ ثالثاً: حتی در صورت قبول وجود اجماع و تسامح در صغرای استدلال، به دلیل مدرکی، یا حداقل محتمل المدرکیه بودن (استناد به آیات و نیز وجود روایت در مسئله) کاشفیت اجماع به شدت محل تردید خواهد بود؛ پس چنین اجماعی از حجیت ساقط است؛ زیرا همان گونه که اصولیون گفته‌اند حجیت اجماع به واسطه کشف قول معصوم (علیه السلام) است، و از آنجا که مستند اجماع مدرکی معلوم و در دسترس فقیه است، وی می‌تواند به آن مراجعه کند؛ تا اگر آن دلیل نزد وی معتبر باشد، طبق آن فتوا دهد و گر نه آن را رد کند. ارزش اجماع مدرکی همانند ارزش مدرک آن است و جز آن اعتبار بیشتری ندارد (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۵۶؛ جزائری، ۱۴۱۴، ج ۴: ۳۸۶).

مرعشی نجفی در این زمینه می‌نویسد: «اجماع مصطلحی که کاشفیت از قول معصوم (علیه السلام) دارد نادر است؛ و نادر مانند معدوم و ملحق به آن است؛ مخصوصاً اینکه بسیاری از اجماعات، از نوع اجماع مدرکی می‌باشند که به معنای اتفاق فقها بر مدرکی شرعی هستند و از نوع اجماع تبعدی که حجت است نمی‌باشند؛ بنابراین در چنین حالتی به مدارک شرعی رجوع می‌کنیم، و در این صورت اجماع دلیلی مؤید می‌باشد؛ و نه دلیلی قائم بر نفس خویش» (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۴۲).

صاحب کتاب فقه الصادق (علیه السلام) در رد استدلال بر وجود اجماع در مسئله مذکور چنین می‌نگارد: «وجود اجماع در مسئله ثابت نیست، و در فرض وجود، تبعدی بودن آن معلوم نمی‌باشد؛ بنابراین اجماع ادعایی، صلاحیت مدرک و دلیل واقع شدن برای حکم شرعی را ندارد» (روحانی قمی، ۱۴۱۲، ج ۲۶: ۱۴۴).

از مجموع استدلال‌هایی که در نقد قول مشهور بیان شد به خوبی آشکار می‌شود که ادله استنادی ایشان ضعف‌های آشکاری دارد؛ پس این ادله، صلاحیت تخصیص عمومات قرآنی، از جمله آیه «الجروح قصاص» را ندارند.

۵. بررسی حقوقی

از مجموع آنچه در آغاز مطرح و در خلال صفحات مقاله به آن پرداخته شد بر می‌آید که نزاع فقها منحصر به عیبی است که موجب ناکارآمدی و عدم کارایی عضو شود و این نکته از واژه «شلل» که در تعابیر ایشان آمده، مستفاد می‌شود؛ پس سایر نواقص و عیوب مثل ارتعاش عضو، مقطوع بودن انگشتان، سوختگی یا شکستگی استخوان عضو، تا آنجا که سبب از کار افتادگی نشود، داخل در نزاع نیست و عضو سالم در برابر عضو مثلاً شکسته قصاص می‌شود؛ اگرچه از دید عرف، شکستگی عیب است یا به عنوان مثال از منظر پزشکی، رعشه دست بیماری قلمداد شود.

اما قانونگذار قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ در ماده ۲۷۴، در بیان شرایط و کیفیت قصاص عضو، یکی از شرایط قصاص عضو را «تساوی اعضا در سالم بودن» دانسته، و به طور مطلق مقرر کرده است: «عضو سالم در برابر عضو ناسالم قصاص نمی‌شود و فقط

دیه آن عضو پرداخت می‌شود؛ لکن عضو ناسالم در برابر عضو سالم قصاص می‌شود». کما اینکه در قانون بلا اجرای مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۰ نیز ذیل بند ۴ ماده ۳۹۴، آنجا که شرایط عمومی قصاص عضو را احصا می‌کند آورده است: «قصاص عضو سالم در مقابل عضو ناسالم نباشد».

تعبیر به «عضو سالم و ناسالم» در دو قانون مذکور، آن طور که در مقاله مطرح شد، اعم از چیزی است که محل نزاع فقیهان است؛ چرا که مفهوم «شلل» اخصّ مطلق از ناسالم و ناقص است؛ زیرا در تمام مواردی مانند شکستگی، رعشه و... اگرچه از منظر پزشکی و نیز ارتکاز عرفی، عنوان «ناسالم» صادق است؛ اما طبق تعریفی که از مفهوم شلل شده و آن به «فاقد حس و حرکت اختیاری» تعریف شده است، این عنوان بر دست مذکور منطبق نخواهد بود؛ پس در این موارد به علت عدم اعتبار مماثلت، قصاص جاری است؛ اگر چه اطلاق مواد موصوف چنین امری را بر نمی‌تابد.

از این رو اگر مراد قانونگذار در دو قانون سابق از به کار بردن الفاظ مذکور، تأسیس قانونی بوده است، باید گفت چنین تأسیسی فاقد وجهت فقهی است؛ چرا که در اکثر آثار فقهی بحث لزوم یا عدم لزوم مماثلت را به سایر عیوب (غیر از شلل) سرایت نداده و تنها در شلل منحصر کرده‌اند. و اگر مراد قانونگذار از کلمات «سالم و ناسالم» خصوص نقص «شلل» است، باید اذعان کرد که لفظ «ناسالم» نه برای خصوص معنای شلل وضع شده، که دلالت وضعی بر آن داشته باشد و نه در این میان انصرافی به معنای شلل دارد؛ چرا که

۱. به کارگیری واژه «اکثر» به این دلیل است که در برخی از آثار فقهی همچون مفتاح الکرامه (ج ۱۱: ۱۳۱) و قواعد الاحکام (ج ۳: ۶۳۲) عباراتی وجود دارد که موهم این نکته است که محل نزاع خصوص شلل نبوده، و در غیر شلل همچون برص، جذام و... حتی اگر موجب ناکارآمدی عضو نشود، این حکم ساری است: «لایقطع العضو الصحیح بالمجذوم». ناگفته نماند همان طور که در تبیین مفهوم «شلل» در صفحات آغازین مقاله بیان شد، مراد فقیهان از این واژه تنها خصوص عیبی نیست که موجب شل شدن و افتادن عضو شود؛ بلکه هر عضوی که منفعت غالب خود را از دست دهد، اطلاق مشلول بر آن درست است؛ پس بعید نیست مقصود فقیهانی همچون فاضل جواد و نیز علامه حلی از جذام عیبی باشد که بدان حد رسد که عضو کارایی غالب خود را از دست دهد؛ اگرچه این استظهار خلاف اطلاقی است که در کلمات ایشان وجود دارد؛ بدین دلیل نویسنده جانب احتیاط را نگاه داشته، و از واژه «اکثر» بهره برده است.

انصراف خود معلول غلبه وجودی یا غلبه استعمال است و هیچ کدام در مورد بحث وجود ندارد؛ پس ادعای تسامح یا غفلت قانونگذار نیز ادعای مسموعی نخواهد بود.

خوشبختانه نکته‌ای که توجه نویسندگان این مقاله را در خصوص اهمال و تسامح مقنن در سال‌های گذشته به خود جلب کرده، به دقت مورد عنایت و ابرام قانونگذار در قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ قرار گرفته است. در قانون مذکور، اگرچه مقنن همچون دفعات قبل با تأسی از مشهور فقیهان امامیه، و بر خلاف مختار نگارنده، برابری و مماثلت در سلامت را شرط اجرای قصاص عضو دانسته است، و در بند «ت» ماده ۳۹۳ این شرط را با عبارت: «قصاص عضو سالم در مقابل عضو ناسالم نباشد» منعکس کرده است؛ اما به دقت و برخلاف قانون سابق، مراد خویش را از عضو ناسالم به درستی تبیین کرد. در تبصره ماده ۳۹۵ تأکید شده است: «عضو ناسالم عضوی است که منفعت اصلی آن از بین رفته باشد؛ مانند عضو فلج، و در غیر این صورت، عضو سالم محسوب می‌شود؛ هرچند دارای ضعف و بیماری باشد».

بنابراین قانون مذکور از این نظر گامی به جلو برداشته است و رفع ضعف مذکور که بسیار ضروری به نظر می‌رسید، در جای خود قابل تحسین است؛ اما ایرادی که همچنان به قوت خود باقی است، التزام به «اشترای مماثلت در سلامت در قصاص عضو» بوده، که از نظر نویسندگان فاقد وجاهت شرعی است، و ادله را یارای تأمین آن نیست. در نتیجه پیشنهاد اصلاح قانون م.ا.م. مصوب سال ۱۳۹۲ به قوت خود باقی است.

نتیجه‌گیری

اجرای قصاص نفس نیازمند تحقق شروطی است که در سطرهای کتاب‌های فقهی به تفصیل آمده است. مشهور فقها در قصاص عضو علاوه بر شروط قصاص نفس، تساوی در سلامت را نیز شرط دانسته‌اند، و معتقدند عضو سالم جانی، در مقابل عضو مشلول مجنی علیه قصاص نمی‌شود. منظور ایشان از علیل بودن، آن است که عضو کارایی خود را از دست بدهد. فقها از این نقص به شلل تعبیر کرده‌اند. برخی از فقهای معاصر چنین امری را شرط ندانسته‌اند، و صرف مماثلت در مسمای عضو را برای اجرای قصاص کافی می‌دانند.

قواعد اولیه باب قصاص قول اخیر را اقتضا دارد؛ چرا که اطلاقات باب قصاص شرطیت هر قید زائدی را نفی می‌کند؛ کما اینکه با شک در اشتراط مماثلت و تساوی در سلامت نیز مقتضای اصل عملی در مقام، عدم اشتراط تساوی در سلامت است.

مشهور برای ادعای خویش به ادله سه گانه آیات، روایات و اجماع تمسک کرده‌اند. منظور ایشان از آیات دو آیه اعتداء و عقوبت است؛ با این تقریب که آیات مذکور دلالت دارند بر اینکه در قصاص مثلث معتبر است و از آنجا که عضو صحیح مثل عضو فلج نیست؛ پس در مقابل عضو فلج قصاص نمی‌شود؛ اما باید گفت این استدلال ناتمام است؛ زیرا آیات مذکور در مقام بیان مثلث در کیفیت نیستند؛ بلکه مثلث در اصل اعتداء و اصل عقوبت مورد توجه است.

روایات مورد استناد مشهور نیز ایراداتی دارد؛ زیرا اولاً: اکثر روایات باب از نظر سند ضعیف هستند؛ ثانیاً: به نظر می‌رسد موضوع روایات مورد استناد مشهور تنها دیه است و این اخبار در مقام بیان مقدار دیه‌اند، و متعرض حکم قصاص نشده‌اند؛ ثالثاً: با وجود چنین روایاتی حداقل شک داریم که آیا آنها اطلاق دارند؛ یا فقط در مقام بیان دیه هستند؛ پس با وجود چنین شکی نمی‌توان اطلاق آیه «الجروح قصاص» را تخصیص زد.

اجماع ادعایی قائلان مشهور نیز از چند نظر مخدوش است؛ زیرا اولاً: برخی از فقهای متقدم اصولاً در ما نحن فیه متعرض مسئله نشده‌اند؛ ثانیاً: این مسئله اجماعی نیست و حداکثر آن است که در بین کسانی که حکم مسئله را بیان کرده‌اند، قول به خلاف دیده نشده است؛ اما نسبت به دوره‌های متأخر مخالفانی وجود دارد که به صراحت بر خلاف نظر مشهور فتوا داده‌اند؛ ثالثاً: حتی با قبول وجود اجماع، چنین اجماعی به دلیل مدرکی؛ یا محتمل المدرکی بودن از حجیت ساقط است.

نکته‌ای که نویسنده در پایان مقاله تأکید می‌کند، نادرستی موضع قانون مجازات اسلامی در این زمینه است؛ پس با توجه به دستاوردهای تحقیق، پیشنهاد می‌شود قانونگذار با تصریح به عدم اشتراط تساوی در سلامت در قصاص عضو، نسبت به اصلاح ماده قانونی مذکور اقدام کند.

منابع

قرآن کریم، با ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. ابن ادریس، محمد بن منصور (۱۴۱۰ ه.ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، جلد ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ ه.ق). *المهذب*، جلد ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق). *لسان العرب*، جلد ۱۵، بیروت، دار الفکر.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ه.ق). *مجمع الفوائد و البرهان*، جلد ۱۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. بروجردی، آقا حسین طباطبایی (۱۴۲۹ ه.ق). *جامع أحادیث الشیعه*، جلد ۳۱، تهران، انتشارات فرهنگ سبز.
۶. بهجت فومنی، محمد تقی (۱۴۲۶ ه.ق). *جامع المسائل*، جلد ۵، قم، دفتر معظم له.
۷. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۶ ه.ق). *تنقیح مبانی الأحکام- کتاب القصاص*، قم، دار الصدیقه الشهیده.
۸. حائری طباطبایی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ ه.ق). *ریاض المسائل (ط- الحدیثه)*، جلد ۲، قم، مؤسسه آل البيت.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق). *وسائل الشیعه*، جلد ۳۰، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰. حیدری، سید علی نقی (۱۴۱۸ ه.ق). *اصول الاستنباط*، بیروت، دارالسیره.
۱۱. جزائری، مروّج، محمد جعفر (۱۴۱۴ ه.ق). *منتهی الدراییه*، جلد ۴، قم، دار کتاب الجزائری.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ه.ق). *الصحاح- تاج اللغه و صحاح العربیّه*، جلد ۶، بیروت، دار العلم للملایین.

۱۳. خراسانی، حسین وحید (۱۴۲۸ ه.ق). *منهاج الصالحین*، جلد ۳، قم، مدرسه امام باقر علیه السلام.
۱۴. خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا). *تحریر الوسیله*، جلد ۲، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۱۵. خوانساری، سیداحمدبن یوسف (۱۴۰۵ ه.ق). *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، جلد ۷، قم مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۲۲ ه.ق). *مبانی تکمله المنهاج*، جلد ۴۲، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی ره.
۱۷. _____ (۱۴۱۸ ه.ق). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال*، جلد ۲۴، بی جا.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه.ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان، دار العلم الدار الشامیه.
۱۹. روحانی قمی، سید صادق حسینی (۱۴۱۲ ه.ق). *فقه الصادق علیه السلام*، جلد ۲۶، قم، مدرسه امام صادق علیه السلام.
۲۰. _____ (بی تا). *منهاج الصالحین*، جلد ۳، قم، دارالکتاب مدرسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ ه.ق). *الوسیط فی اصول الفقه*، جلد ۲، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۲. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ ه.ق). *مهذب الأحکام*، جلد ۳۰، قم، مؤسسه المنار.
۲۳. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ ه.ق). *اللمعه الدمشقیه*، بیروت، دارالتراث الدار الإسلامیه.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ ه.ق). *الروضه البهیة (المحشی - کلاتر)*، جلد ۱۰، قم، کتابفروشی داوری.
۲۵. _____ (۱۴۱۳ ه.ق). *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، جلد ۱۵، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه.

۲۶. صدوق قمی، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ ه.ق). من لا یحضره الفقیه، جلد ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. _____ (۱۴۱۵ ه.ق). المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۲۸. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ ه.ق). مجمع البحرین، جلد ۶، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۲۹. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ه.ق). المبسوط فی فقه الإمامیه، جلد ۸، المکتبه المرتضویه.
۳۰. _____ (۱۴۰۷ ه.ق). تهذیب الأحکام، جلد ۱۰، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۳۱. _____ (۱۴۲۷ ه.ق). رجال الشیخ الطوسی - الأبواب، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. _____ (۱۴۰۷ ه.ق). الخلاف، جلد ۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ ه.ق). تحریر الأحکام الشرعیه علی مذهب الإمامیه، جلد ۶، قم، مؤسسه امام صادق.
۳۴. _____ (۱۴۱۰ ه.ق). إرشاد الأذهان إلی أحكام الإیمان، جلد ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. _____ (۱۴۱۳ ه.ق). قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، جلد ۳، قم.
۳۶. _____ (۱۳۸۱ ه.ق). رجال - خلاصه الأقوال، نجف اشرف، منشورات المطبعه الحیدریه.
۳۷. فاضل لنکرانی، محمد موحدی (۱۴۲۲ ه.ق). تفصیل الشریعه - الحدود، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار.
۳۸. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ه.ق). کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحکام، جلد ۱۱، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۸۷ ه.ق). کتاب العین، جلد ۸، قم، نشر هجرت.
۴۰. فخر المحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ه.ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، جلد ۴، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۴۱. فیاض کابلی، محمد اسحاق (۱۴۲۶ ه.ق). رساله توضیح المسائل، قم، انتشارات مجلسی.
۴۲. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (۱۴۰۶ ه.ق). الوافی، جلد ۲۶، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین (علیه السلام).
۴۳. کشی، ابو عمرو، محمد بن عمر بن عبد العزیز (۱۴۰۶ ه.ق). رجال الکشی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۴۴. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق). الکافی (ط-الإسلامیه)، جلد ۸، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۴۵. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۴۱۵ ه.ق). القصاص علی ضوء القرآن و السنه، جلد ۳، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
۴۶. مدنی کاشانی، آقارضا (۱۴۱۰ ه.ق). کتاب القصاص للفقهاء و الخواص، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. محقق حلّی، نجم الدین (۱۴۰۸ ه.ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد ۴، مؤسسه اسماعیلیان.
۴۸. مجلسی اول، محمد تقی، اصفهانی (۱۴۰۰ ه.ق). یک دوره فقه کامل فارسی، تهران، انتشارات فراهانی.
۴۹. مجلسی دوم، محمد باقر (۱۴۰۴ ه.ق). مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، جلد ۲۶، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۵۰. مفید بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ه.ق). المقنعه، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۵۱. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد ۴۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۵۲. واسطی، زبیدی (۱۴۱۴ ه.ق). تاج العروس من جواهر القاموس، جلد ۲۰، بیروت، دار الفکر.
۵۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، به همراه پژوهشگران (۱۴۲۶ ه.ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، جلد ۳، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۵۴. _____، به همراه پژوهشگران (۱۴۱۷ ه.ق). معجم فقه الجواهر، جلد ۶، بیروت، الغدير للطباعة و النشر.