

## A New Survey on the Nature of Blood Money in the View of Islamic Jurisprudence

*Ali Sharifi<sup>1\*</sup>, Ahmad Haji Dehabadi<sup>2</sup>*

1. Ph.D, Faculty of Jurisprudence & Judicial Law, Al-Mustafa International  
University, Qom, Iran

2. Professor, Faculty of Law, University of Tehran, Tehran, Iran

(Received: August 3, 2019; Accepted: December 8, 2019)

### Abstract

The nature of blood money is an influential matter about which three main views have been presented so far. This article has strengthened a less widely known view which regards blood money as an exchange for satisfaction. According to the view, blood money is not a punishment nor compensation of damage or the combination of both of them; rather, it is essentially an exchange for satisfaction. In this view, blood money has not a legal nature; rather, it has a completely customary nature which has been signed up by divine law without any change. The customary function of blood money is basically getting the satisfaction of a victim against whom a crime has been committed as well as his/her legal guardians in order to put out the fire of quarrel and hostility. At the same time, it aims to compensate for some of the injuries or damages sustained by them. According to this view, the ruling government has the right to adjust the amount of blood money to the amount of damage based on the requirements of the time.

**Keywords:** Nature of Blood Money, Compensation for Physical Injury, Punishment, Satisfaction

---

\* Corresponding Author, Email: [majooya@gmail.com](mailto:majooya@gmail.com)

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۷، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰  
صفحات ۳۵۷-۳۸۲ (مقاله پژوهشی)

## کاوشی نو در ماهیت دیه از منظر فقه اسلامی

علی شریفی<sup>۱\*</sup>، احمد حاجی ده‌آبادی<sup>۲</sup>

۱. دکتری، دانشکده فقه و حقوق قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

۲. استاد، دانشکده حقوق، پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۷)

### چکیده

ماهیت دیه از مباحث تأثیرگذار در بحث دیات است و تاکنون سه دیدگاه عمده در این زمینه ابراز شده است. مقاله حاضر دیدگاه کمتر شناخته شده‌ای را تقویت کرده است که دیه را بدل رضایت می‌داند. این دیدگاه بر آن است که دیه نه مجازات است، نه جبران خسارت و نه تلفیقی از این دو، بلکه ماهیت آن بدل رضایت است. در این دیدگاه دیه ماهیت شرعی ندارد، بلکه ماهیت کاملاً عرفی دارد که شرع بدون تغییر ماهیت آن را امضا کرده است. در کارکرد عرفی، دیه در قدم اول مالی است که برای جلب رضایت مجنی علیه و اولیای دم پرداخت می‌شود تا آتش نزاع و کینه خاموش شود. در عین حال، التیامی بر بعضی زخم‌ها و جبرانی برخی خسارت‌های آنها نیز می‌شود. مطابق این دیدگاه دست حکومت اسلامی در تغییر میزان دیه با توجه به اقتضائات زمان باز است.

### واژگان کلیدی

جبران خسارت بدنی، جلب رضایت، ماهیت دیه، مجازات.

## ۱. مقدمه

فقیهان اسلامی تا همین اواخر ضرورتی به طرح بحث ماهیت دیه نمی‌دیدند، چون نگاه تبعدگرایانه مجال طرح این بحث را نمی‌داد. اما مواجهه با قوانین جدید، برخی کاستی‌های نظری در بحث دیات و نیز مواجهه با برخی مشکلات عملی - مانند خسارات زائد بر دیه - موجب شد که در خصوص ماهیت دیه در سال‌های اخیر دیدگاه‌های مختلفی ابراز شود. این نوشته مدعی است که دیدگاه کمابیش تازه‌ای را مطرح و از آن دفاع می‌کند. این دیدگاه را «بدل رضایت» می‌توان نامید که با دیدگاه‌هایی که تا کنون مطرح شده است، تفاوت ماهوی دارد.

حاصل تلاش‌هایی که تا کنون در زمینه تبیین ماهیت دیه صورت گرفته است، سه - یا چهار دیدگاه است که عبارت‌اند از: مجازات بودن دیه، خسارت مدنی بودن دیه و دیدگاه تلفیقی.<sup>۱</sup> این نوشته مدعی است که هیچ‌یک از دیدگاه‌های مذکور با واقعیت‌های تشریح دیه در اسلام سازگار نیست و دیه از ماهیت منحصر به خود برخوردار است. اثبات این دیدگاه در دو گام میسر است؛ نخست نقد دیدگاه‌های پیشین و دوم تبیین و مدلل سازی دیدگاه منتخب.

## ۲. نقد دیدگاه‌های پیشین

### ۲.۱. دیدگاه نخست: مجازات بودن دیه

بعضی حقوقدانان بر این عقیده‌اند که ماهیت دیه مجازات و در عداد مجازات‌های مالی است. قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲) نیز دیات را در شمار مجازات اسلامی برشمرد و در ماده ۱۴ مجازات اسلامی را شامل حدود، قصاص، دیات و تعزیرات قرار داده است.<sup>۲</sup>

۱. دیدگاه چهارمی نیز در برخی کلمات به چشم می‌خورد که می‌توان از آن به‌عنوان دیدگاه تفکیکی یاد کرد. بر این اساس، دیه در جرائم عمدی مجازات و در جرائم خطایی تأمین خسارت است. ولی به‌دلیل اینکه از پشتوانه استدلالی محکمی برخوردار نیست، از ذکر آن خودداری می‌شود.

۲. شایان ذکر است که موضع قانون مجازات اسلامی در این زمینه متناقض است، زیرا درحالی‌که در مواد مذکور و برخی مواد دیگر، صریحاً ماهیت دیه را مجازات می‌داند، در ماده ۴۵۲ تصریح می‌کند که احکام و آثار مسئولیت مدنی یا ضمان را دارد.

نویسنده کتاب دیه یا مجازات مالی را می‌توان از حامیان این نظریه نام برد (صالحی، ۱۳۷۸، ۵۰-۴۵). در میان نویسندگان عرب، دکتر محمد رشدی محمد اسماعیل (به نقل از احمد ادریس، ۱۹۸۶: ۵۴۸) و احمد الحصری (حصری، ۱۳۹۳: ۴۳۸) این دیدگاه را پذیرفته‌اند.

### الف) ادله قائلان به مجازات بودن دیه و نقد آن

مهم‌ترین ادله این دیدگاه در امور زیر قابل تلخیص است:

#### ۲. ۱. ۱. بدل مجازات بودن دیه

در برخی موارد دیه بدل مجازات است و چیزی که بدل مجازات باشد، خود نیز مجازات است. در موارد زیر دیه بدل مجازات است:

یکم- در قتل عمد آنگاه که اولیای دم قاتل را عفو کنند و به دیه راضی شوند؛

دوم- در مواردی که به هر دلیل قصاص قابل اجرا نباشد و به دیه تبدیل شود، مثل موارد مرگ و فرار قاتل و عدم امکان مماثلت در قصاص اعضا (خوئی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۴).

این دلیل تمام نیست، چون در قتل عمد آنگاه که اولیای دم قاتل را عفو می‌کنند و به دیه راضی می‌شوند، در واقع از مجازات قاتل «صرف‌نظر» می‌کنند و اصولاً دیه «بدل» مجازات قصاص نیست، بلکه «وجه المصالحه» میان قاتل و اولیای دم است؛ شاهدش این است که به غیر مال هم می‌توانند مصالحه کنند.

نسبت به موارد تعذر قصاص نیز اصولاً مجازات معنا ندارد، زیرا در صورتی که قاتل بمیرد یا فرار کند، مجازات او امکان ندارد و اگر دیه اخذ می‌شود، به این دلیل است که خون مسلمان نباید هدر رود.

#### ۲. ۱. ۲. کارکرد تنبیهی داشتن دیه

دیه کارکرد تنبیهی دارد، زیرا موجب تنبیه مجرم و مانع ارتکاب مجدد قتل یا جرح توسط وی می‌شود. هر چیزی که کارکرد تنبیهی داشته باشد، مجازات است، زیرا تنبیه از آثار هر مجازاتی است.

از این دلیل پاسخ داده شده است که وجود جهت تنبیهی لزوماً مساوی با مجازات بودن نیست، چون در غرامت مالی که صرفاً مسئله‌ای مدنی است، نیز این ویژگی و اثر وجود دارد.

### ۲. ۱. ۳. وضع دیه در جنایت بر میت

شرع مقدس در مورد جنایت بر میت هم دیه تعیین کرده است، درحالی‌که خسارت بر میت معنا ندارد، بنابراین، باید مجازاتی باشد که به دلیل ارتکاب عمل شنیع و حرام اعمال می‌شود. برخی نویسندگان از استدلال به این صورت پاسخ داده‌اند که دیه جنایت بر میت با دیه جنایت بر حی و حتی دیه جنایت بر جنین متفاوت است؛ چون اولاً به ورثه تعلق نمی‌گیرد، ثانیاً، برخلاف سایر دیات، روشن نیست در فرض خطایی بودن هم پرداخت دیه واجب باشد، از این رو برخی فقها (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲: ۱۵۵) تصریح کرده‌اند که در فرض خطا پرداخت دیه جنایت بر میت واجب نیست (شفیعی سروستانی و همکاران، ۱۳۷۶: ۷۳-۶۴). البته این جواب به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که اگر ماهیت شرعی دیه جنایت بر میت با سایر دیات متفاوت است، به چه دلیل برای تعریف آن از کلمه «دیه» استفاده شده است.

به نظر می‌رسد پاسخ درست این است که در این گونه موارد گونه‌ای از توسع در معنای لغوی رخ داده باشد، یعنی پس از آنکه دیه در اطلاق اولی تنها بر مالی که بدل جان است استعمال می‌شد، بر اعضا نیز تسری داده شد و سپس این توسعه ادامه یافت، حتی نسبت به میت و حیوانات (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ۲۲۶) نیز از این کلمه استفاده شد. در واقع این استعمال را باید نوعی استعمال مجازی به حساب آورد. در فقه اهل سنت ظاهراً جنایت بر میت اصولاً دیه ندارد و از این رو این دلیل در فقه اهل سنت جایگاهی ندارد (هیئه کبار العلماء بالمملکه العربیه السعودیه، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۴).

### ۲. ۱. ۴. تغلیظ دیه در ماه‌های حرام

در برخی موارد، مثل ماه‌های حرام یا مکان‌های خاص - مثل حرم مکه - دیه تغلیظ

می‌شود، این تغلیظ به دلیل هتک حرمت ماه حرام یا مکان مقدس صورت می‌گیرد که آشکارا مجازات است. اگر دیه صرفاً خسارت بود، نباید زمان و مکان در میزان آن دخالت می‌داشت. برخی فقها بر این مسئله تصریح کرده‌اند که تغلیظ دیه مجازات و دلیل آن هتک حرمت است (روحانی، بی تا، ج ۲۶: ۱۹۱).

پاسخ این است هر چند تعلیلی که در کلمات فقها بیان شده - هتک حرمت ماه‌های حرام - با مجازات بودن سازگار است (منتظری، ۱۴۲۹ق: ۵۶)، ولی برخی فقها معتقدند که اصولاً فلسفه تغلیظ دیه بزرگداشت حرمت مقتول در ماه‌های حرام است، همانند تعظیم حرمت مرد بر زن یا مسلمان بر کافر و ربطی به عقوبت و مجازات بودن ندارد، به همین دلیل، حتی در قتل خطایی نیز تغلیظ دیه وجود دارد (حکیم، ۱۴۲۷ق: ۱۵۰). به هر حال، مجازات بودن تغلیظ دیه در میان فقها مسلم نیست و در هیچ دلیلی نیز تصریح نشده که تغلیظ از باب مجازات است.

تا اینجا روشن شد که دلیل محکمی بر این مطلب که ماهیت دیه مجازات باشد وجود ندارد. علاوه بر این، اشکالاتی نیز بر این دیدگاه وارد است که به دلیل برخورداری از اهمیت کمتر، از طرح آنها خودداری می‌شود (حیدری، ۱۳۸۳: ۱۸۰-۱۷۰).

### ۳. جبران خسارت بودن دیه

گرایش غالب در میان اندیشمندان متأخر این است که دیه ماهیت جبران خسارت بدنی دارد. پیش از این نیز گذشت که قانون مجازات اسلامی نیز در آخرین نسخه (۱۳۹۲)، در ماده ۴۵۲ دیه را واجد «احکام و آثار مسئولیت مدنی یا ضمان» دانسته است. از کسانی که این دیدگاه را برگزیده‌اند، می‌توان به ابوالقاسم گرگی (گرگی، ۱۳۸۰: ۵۱)، آیت‌الله سید محمدحسن مرعشی (مرعشی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۴۵)، سید منصور میر سعیدی (میر سعیدی، ۱۳۷۳: ۹۲) و در میان اندیشمندان اهل سنت، به عوض احمد ادریس (احمد ادریس، ۱۳۷۲: ۳۴۸) اشاره کرد. در میان فقها، آیت‌الله صانعی (صانعی، ۱۳۸۲: ۳۳۴) صریحاً و آیت‌الله منتظری با کمی تأمل به این دیدگاه گرایش دارند (منتظری، ۱۴۲۹ق: ۳۸-۳۶).

### ۳. ۱. ادله دیدگاه خسارت

شایان ذکر است که برخی از ادله‌ای که در دفاع از این دیدگاه ارائه شده است، مستقیماً خسارت بودن را ثابت نمی‌کند، بلکه صرفاً مجازات بودن را نفی می‌کند. این دسته ادله در اینجا مطرح نخواهد شد.

#### ۳. ۱. ۱. کارکرد جبرانی داشتن دیه

در موارد وجوب دیه، اعم از اینکه متعلق آن قتل (قتل خطایی، شبه عمد، عمدی که قصاص ندارد، عمدی که امکان اجرای قصاص وجود ندارد) یا جراحت باشد، بی‌شک خسارت بدنی به فرد آسیب‌دیده وارد شده است؛ از آنجا که در شریعت اسلام غیر از دیه، راه دیگری برای جبران این خسارت پیش‌بینی نشده، معلوم می‌شود دیه برای جبران این خسارت تشریح شده است؛ زیرا این احتمال که شاید برای این خسارت‌ها چیزی تشریح نشده باشد نه با عادلانه بودن شریعت همخوانی دارد و نه با قواعدی چون «قاعده عدم طلب».

این دلیل از دو نظر مورد اشکال واقع شده است:

**یکم:** بنیاد این دلیل تعیین قیمت برای جان و اعضای انسان است، درحالی‌که جان انسان قیمت ندارد، زیرا قیمت در جایی متصور است که مال باشد و جان و اعضای انسان مال به حساب نمی‌آیند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۲۴).

پاسخ داده‌اند که ظاهراً «مال بودن» و «ارزش داشتن» در این اشکال به یک معنا دانسته شده است، درحالی‌که جان انسان هرچند «مال» نیست، اما «ارزش» دارد. مفهوم خسارت به مواردی اختصاص ندارد که مال باشد، بلکه ارزش داشتن کافی است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۲۴).

علاوه بر این، هرچند جان انسان بسیار باارزش است، به گونه‌ای که نمی‌توان برای آن بدل مالی در نظر گرفت، ولی اشکالی ندارد که شارع یا حکومت به منظور هدر نرفتن جان انسان مسلمان مبلغی را تعیین کند و آن را بدل قرار دهد. این مبلغ هرچند تمام قیمت انسان نیست، ولی بخشی از آن چیزی را که تلف شده است، جبران می‌کند.

**دوم:** گاه دیه یا ارش در مواردی تشریح شده باشد که اصولاً عیب و نقصی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، خسارتی به مجنی‌علیه وارد نشده تا دیه برای جبران آن وضع شده باشد. مثل مواردی که شکستگی استخوان بدون عیب و ایراد بهبود یابد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۳۳) و نیز شکستگی استخوان ستون فقرات که اگر بدون عیب بهبود یابد، دیه آن ۱۰۰ دینار است (خمینی، بی تا، ج ۲: ۵۸۱). معلوم می‌شود تمام ماهیت دیه جبران خسارت نیست و در آن جهات دیگر نیز دخیل است.

این پاسخ نیز تمام نیست، زیرا اولاً در همان مواردی که ظاهراً آسیب وارده بدون عیب و نقص بهبود پیدا می‌کند، جدا از خود آسیب، جهاتی وجود دارد که باید جبران شود. شاهد مطلب این است که در همین موارد برخی فقها قائل به دیه نشده، بلکه قائل به ارش هستند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۱۴۷). ارش برآورد میزان خسارت است و اگر خسارتی وجود نداشته باشد، ارش معنا ندارد.

افزون بر اینکه گاه استخوان سالم و بی‌عیب بهبود می‌یابد، اما آثاری که بر بدن شخص، سیستم اعصاب یا بافت‌های بدن او باقی می‌ماند، کاملاً بهبود نمی‌یابد و ارش می‌تواند بدل این خسارت باشد.

ثانیاً: معلوم نیست که دیه صرفاً بدل نقص عضو باشد، بلکه این امکان وجود دارد که دیه بدل درد و رنج ناشی از ایراد صدمه و... باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۴۰). در نتیجه هرچند آسیب وارده کاملاً بهبود یافته، اما درد و رنج ناشی از آن بر این شخص تحمیل شده و در نتیجه باید جبران شود.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که استدلال اول این دیدگاه، حداقل به صورت موجه جزئی تمام است و در دیه به نحوی جبران خسارت وارده لحاظ شده است.

---

۱. در فقه اهل سنت اگر هیچ عیبی وجود نداشته باشد، نه دیه دارد و نه ارش، به همین دلیل اگر دندانی کسی را بکند و به جای آن دندان دیگر بروید، ارش ندارد. ر.ک: احمد ادریس ۱۳۷۲: ص ۱۴۳، به نقل از: الجوهرة النيرة، ج ۲: ۱۳۳. وی مثال‌های دیگری را نیز اضافه می‌کند.



### ۳. ۱. ۲. وحدت سیاق دیه و ارش

در روایات (ر.ک. حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ۱۷۷ و ۳۲۷) دیه در برابر ارش قرار گرفته، و از آنجا که ماهیت ارش جبران خسارت در مواردی است که دیه تعیین نشده است، به قرینه مقابله، دیه نیز باید برای جبران خسارت باشد.

برای اثبات ماهیت ارش می‌توان به تعریف شیخ انصاری و برخی از محشین مکاسب از ارش استدلال کرد که ارش را به «مالی که عوض نقص مضمون در مال یا بدن گرفته می‌شود» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۳۹۱)، معنا کرده‌اند. در این تعریف از ارش هیچ جهت کیفی وجود ندارد.

شیخ محمدحسین اصفهانی این تعریف را نه معنای لغوی یا اصطلاحی واژه، بلکه «انتزاعی» از مجموع تعبیر فقها می‌داند، از این رو این تعریف بازتابی از فهم فقها از ارش است. وی خود نیز تعریف مشابهی از ارش ارائه داده می‌نویسد: «ارش در اصطلاح شرعی و عرف عبارت است از مالی که موجب جبران نقص می‌شود.» (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۷۱).

کیفیت برآورد میزان ارش در کلمات فقها نیز مؤید همین معناست. چون شیوه عبدالنگاری که شیوه رایج در بین فقیهان پیشین است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ۱۳۷) با برآورد خسارت منطبق است و شیوه بعضی معاصران (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۲: ۳۳۰) که تعیین توسط حاکم بعد از مشورت با دو خبره عادل است، نیز با خسارت تناسب دارد؛ چون در هر دو شیوه آنچه اهمیت دارد، برآورد «میزان نقص» است.

در اثبات وحدت ماهیت دیه و ارش نیز گفته می‌شود که در لغت یکی از معانی ارش دیه دانسته شده است (فیومی، بی تا: ۱۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۶۱) و گاه به جای واژه ارش از واژه دیه استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، فهم عرف از این دو تعبیر تا آنجا نزدیک است که گاه یکی را در مورد کاربرد دیگری به کار می‌برند. این مسئله نشان می‌دهد که فهم عرف از ماهیت این دو یکسان است. دست کم هدف از تشریح این دو ماهیت را واحد می‌دانند.

علاوه بر این، در اصطلاح فقهای اهل سنت اصولاً بر دیه اعضا چه مقدر باشد و چه غیر مقدر، ارش گفته می‌شود و این هم نشان از فهم یگانۀ فقهای اهل سنت از این دو مفهوم دارد.

به نظر می‌رسد این استدلال تمام است، اما تنها در حد موجه جزئیۀ اثبات می‌کند که دیه برای جبران خسارت است، به عبارت دیگر مفاد این دلیل و نیز دلیل پیشین، بیش از این نیست که در دیه جبران خسارت «فی الجمله» لحاظ شده است، اما روشن خواهد شد که نظریۀ جبران خسارت بیانگر تمام ماهیت دیه نیست.

### ۳.۱.۳. افزایش دیه با افزایش خسارت

دیه اعضا هر چند به صورت کلی مشمول قاعده «کل ما فی الانسان منه اثنان فیهما الدیه...» است، اما در پاره‌ای موارد به دلیل اهمیت عضو و خسارت بیشتری که به مجنی‌علیه وارد می‌شود، دیه افزایش پیدا می‌کند، مثلاً نسبت به دیۀ لب پایین گفته شده است که دیۀ آن بیشتر از دیۀ لب بالاست (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۰) و علت آن کارایی بیشتر لب پایین عنوان شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ۲۹۵). این خود بدان دلیل است که شریعت در پی جبران خسارت (نقص) است، به همین دلیل با افزایش خسارت دیه نیز افزایش می‌یابد. اصولاً دیۀ اعضا را شریعت به منظور جبران خسارت پایه‌گذاری کرده است و ظاهراً قبل از اسلام اعراب با آن آشنا نبودند.

### ۳.۲. نقد ادله دیدگاه خسارت

بی‌تردید دیه بخشی از خسارت بدنی را جبران می‌کند، اما در شریعت مواردی وجود دارد که با دیدگاه خسارت توجیه‌پذیر نیستند، از این رو این دیدگاه را با چالش مواجه می‌کند:

### ۳.۲.۱. یکسان بودن دیه با وجود تفاوت خسارت

در مواردی دیۀ اعضای که نقش آنها در زندگی انسان متفاوت است و خسارت ناشی از فقدان آنها برای انسان یکسان نیست، دیۀ یکسان در نظر گرفته شده است. برای مثال برای ازالۀ موی سر که در مقایسه با برخی دیگر از آسیب‌ها چندان اهمیتی ندارد و صرفاً از

زیبایی شخص می‌کاهد، دیه کامل در نظر گرفته شده است. از آن طرف برای از بین رفتن هر دو چشم که کلاً زندگی شخص را مختل می‌کند نیز همان میزان را در نظر گرفته است. همین‌طور زوال شنوایی و بینایی دیه کامل دارد، درحالی‌که یقیناً شخص با زوال بینایی دچار مشکلات بیشتری می‌شود تا شنوایی. امروزه گاه برای زوال شنوایی ۳۰ درصد و بینایی ۹۰ درصد اختلال در زندگی تعیین می‌شود. این مسئله نشان می‌دهد که در دیه جبران دقیق خسارت مورد نظر نبوده است.

### ۳.۲.۲. نادیده گرفتن میزان آسیب

در برخی موارد بی‌گمان میزان آسیب در نظر گرفته نشده است، مثل قطع بیضیتین که گفته‌اند دیه کامل دارد و در این حکم بین پیر و جوان، کوچک و بزرگ، کسی که عنین است و انسان سالم فرقی وجود ندارد (خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۵۸۳)؛ با اینکه خسارت وارده به فرد جوان و پیر، سالم و عنین یکسان نیست. در واقع وجود بیضه برای عنین کامل و پیرمردی که قدرت جماع و بارور کردن را از دست داده است، سود زیادی ندارد تا خسارت آن جبران شود.

### ۳.۲.۳. تبعیت نکردن دیه از خسارت

گاه خسارت افزایش نمی‌یابد، اما دیه افزایش می‌یابد. برای مثال دیه دو گوش معادل دیه نفس است، درحالی‌که دو گوش تنها قسمتی از کل بدن است. همین‌طور گاه بر اثر جنایت بر چند عضو، چند برابر دیه نفس بر عهده جانی واجب می‌شود.<sup>۱</sup> اگر ماهیت دیه جبران خسارت باشد، طبیعی است که خسارت فقدان جزئی از بدن نباید بیش از خسارت فقدان جمیع بدن باشد.

### ۳.۲.۴. محاسبه نشدن خسارات زاید بر دیه

اگر هدف از جعل دیه جبران خسارت باشد، باید هزینه‌های درمان، از کارافتادگی، بیکاری

۱. برای مثال در حدیث ابراهیم بن عمر از امام صادق (ع) آمده است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بَعْضًا فَذَهَبَ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ وَلِسَانُهُ وَعَقْلُهُ وَفَرْجُهُ وَأَنْقَطَعَ جَمَاعُهُ وَهُوَ حَيٌّ بِسِتِّ دِيَّاتٍ. (کلینی، الکافی، ج ۷: ۳۲۵).

و... نیز در آن لحاظ شود، درحالی که مطابق نظر بیشتر فقها این خسارات محاسبه نمی‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۷۴-۳۲۱).

### ۳. ۲. ۵. وضع دیه در موارد فقدان خسارت

در بعضی موارد دیه نسبت به اموری وضع شده است که اصولاً خسارت نیست، بلکه چه بسا کمال است، مثل قطع ناخن زاید که گفته‌اند یک‌سوم انگشت اصلی دیه دارد (خمینی، بی تا، ج ۲: ۵۸۰).

### ۳. ۲. ۶. محاسبه نشدن وضعیت درآمد شخص در دیه

در شریعت دیه قتل انسان از آن جهت که انسان است، به صورت یکسان در نظر گرفته شده و در میزان دیه شغل، موقعیت اجتماعی، میزان خسارتی که خانواده یا اجتماع از فقدان او متحمل می‌شود و امثال این امور در نظر گرفته نشده است. این حکم انسان را مانند اموال مثلی در نظر می‌گیرد که از تمام لحاظ شبیه به هم هستند، درحالی که واقعیت غیر از این است و انسان‌ها از نظر تأثیر در خانواده و اجتماع یکسان نیستند. این دیدگاه نسبت به انسان چنین القا می‌کند که گویا اسلام دیه را قیمت «جان انسان» قرار داده است و جسم او اهمیتی ندارد و چون جان انسان شریف و وضع نزد خداوند متعال ارزش یکسان دارد، دیه آنها نیز باید یکسان در نظر گرفته شود.

اگرچه ممکن است به بعضی از این نمونه‌ها اشکالاتی وارد شود، این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگری که می‌توان از تتبع در کتاب‌های فقهی به دست آورد، نشان می‌دهد که نمی‌توان دیه را کاملاً با قواعد جبران خسارت منطبق دانست. شاید به همین دلیل برخی از ماهیت تلفیقی سخن گفته‌اند.

### ۴. ماهیت تلفیقی داشتن دیه

دسته‌ای دیگر از اندیشمندان با توجه به ادله هریک از دو دیدگاه خسارت بودن و مجازات بودن به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ‌یک از ادله دو طرف ترجیحی ندارد و از این رو باید ماهیت دیه را تلفیقی از مجازات و تأمین خسارت دانست.

آیت‌الله مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۸)، احمد فتحی بهنسی (فتحی بهنسی، ۱۴۰۴ق: ۱۵) و ناصر کاتوزیان (کاتوزیان، ۱۳۶۲: ۶۷-۶۶) از کسانی هستند که به این نظریه تمایل دارند. این دسته از اندیشه‌وران نوعاً به دلیل عدم امکان تحویل ماهیت دیه به صرفاً خسارت یا مجازات چنین سخنی گفته‌اند و به همین دلیل نیازمند بحث جداگانه نیستند.

#### ۴.۱. اثبات دیدگاه بدل رضایت بودن دیه

این دیدگاه را می‌توان دیدگاه «ماهیت مستقل داشتن دیه» نیز نامید، اما از تحلیل آن استفاده می‌شود که ماهیت اساسی آن بدل رضایت بودن است. از عبارت آیت‌الله بهجت استفاده می‌شود که به این دیدگاه گرایش دارد، چون ماهیت دیه را «عنوان مستقل از خسارت و مجازات» می‌داند (بهجت، ۱۴۲۸ق، ج ۴: ۴۸۷).

براساس این دیدگاه، هرچند جبران خسارت در دیه وجود دارد، اما برای شارع از اهمیت درجه دوم برخوردار است. آنچه در قدم اول مهم است، جلب رضایت مجنی‌علیه یا اولیای دم و جلوگیری از نزاعی است که در نتیجه آسیب بدنی به وجود آمده است.

در میان اهل سنت علی‌احمد راشد (به نقل از: احمد ادریس، ۱۹۸۶: ۲۳)، رضوان شافعی‌المتعافی (به نقل از: احمد ادریس، ۱۹۸۶: ۲۳) به چنین دیدگاهی گرایش دارند و احمد فتحی بهنسی این دیدگاه را، دیدگاه مشهور در میان حقوقدانان مصر دانسته است (فتحی بهنسی، ۱۴۰۴ق: ۱۲).

در مجموع آنچه این دیدگاه را از سایر دیدگاه‌ها - به‌ویژه دیدگاه دوم - متمایز می‌کند، تکیه روی عنصر جلب رضایت مجنی‌علیه و اولیای دم است که می‌تواند به معنای نوعی سازش باشد. سازش مجازات نیست، به همین دلیل با هیچ‌یک از دیدگاه‌هایی که روی مجازات بودن دیه تکیه دارند، تطابق ندارد. از طرف دیگر، سازش، جبران خسارت کامل هم نیست و به همین دلیل نابرابری‌های دیه با خسارت‌های وارده بر مجنی‌علیه را به‌خوبی توجیه می‌کند. این ویژگی به‌خصوص در موارد قتل برجسته است، چون برآورد میزان خسارت وارده بر اثر قتل به‌آسانی امکان‌پذیر نیست و به همین دلیل امروزه عقلاً قتل را

جنایت صرف تلقی می‌کنند و جز خسارت‌های جانبی چون هزینه‌های کفن و دفن و کسری درآمد ناشی از فقدان شخص، قتل را خسارت نمی‌دانند و لذا پولی را برای جبران آن در نظر نمی‌گیرند.

این دیدگاه، چنانچه ثابت شود، می‌تواند برخی معضلات فقهی در بحث دیه را نیز توجیه کند؛ معضلاتی چون نابرابری‌های جنسیتی، دینی و...، چون در این صورت دیه خود حکم شرعی همیشگی نخواهد بود، بلکه حکم موقعیتی و ناظر بر حل مشکلات جامعه آن روز - به‌ویژه در شبه‌جزیره عربستان - تلقی می‌شود و تفاوت‌های مذکور نیز ناظر بر سازوکارهای حل نزاع در جامعه آن روز است. بنابراین، در شرایط جدید، کاملاً می‌توان سازوکار جدیدی را جایگزین کرد.<sup>۱</sup> این سازوکار می‌تواند جایگزین سازی نظام «برآورد خسارت» باشد. البته نویسنده خود معترف است که این ایده تا رسیدن به مرحله تبدیل به قانون راه طولانی در پیش دارد و به همین دلیل تاکنون اثر پرننگی از آن در رویه‌های قضایی مشاهده نمی‌شود. البته تلاش‌هایی را که در سال‌های اخیر برای جبران خسارت‌های زاید بر دیه از طریق صندوق بیمه‌ها، یا صندوق تأمین خسارت‌های بدنی و نیز برابرسازی دیه زن و مرد یا غیرمسلمانان با مسلمانان صورت گرفته است، شاید بتوان پیش‌آهنگ استقرار این نظریه قلمداد کرد.

دیدگاه منتخب این نوشته با بحث عدالت ترمیمی یا اصلاحی قرابت دارد، با این تفاوت که در بحث عدالت ترمیمی عنصر اصلی بازگشت به وضعیت پیش از وقوع جنایت است و به همین دلیل تلاش می‌شود علاوه بر جبران ضرر و زیان مالی، مناسبات آسیب‌دیده اجتماعی میان بزه‌دیده و بزه‌کار نیز اصلاح شود و از رهگذر مواجهه میان بزه‌دیده و بزه‌کار آلام و رنج‌هایی که به واسطه رفتار مجرمانه بزه‌کار بر بزه‌دیده یا خانواده او وارد شده است، نشان داده شده این واقعیت به او تفهیم شود که رفتارش نادرست بوده است.

---

۱. نویسنده این دیدگاه را در نوشته مفصلی با عنوان «نوع و میزان دیه از دیدگاه فقه اهل بیت و فقه احناف» به تفصیل بررسی کرده که در دست چاپ است.

در دیه چنین سازوکارهایی تعریف نشده است، اما تا حدودی بر جبران آلام روحی بزه‌دیده و خانواده او توجه صورت گرفته است. چون با پرداخت دیه فوران خشم آنها فروکش می‌کند و حس انتقام در آنها خاموش می‌شود. البته دیه - آن‌گونه که در صدر اسلام اجرا می‌شد - به صورت خودکار بسیاری از سازوکارهای عدالت ترمیمی را با خود داشت؛ چون توافق بر دیه حاصل میانجی‌گری، گفت‌وگو و ندامت بزه‌کار بود. اما امروزه به امر مالی صرف تقلیل یافته و از کارکرد ترمیم مناسبات آسیب‌دیده اجتماعی دورافتاده است.

### ۵. ادله دیدگاه ماهیت مستقل داشتن دیه

علاوه بر ناتمامی ادله دیدگاه‌های قبلی که به صورت طبیعی به این دیدگاه منتهی می‌شود، دو دلیل هم می‌توان به نفع این دیدگاه اقامه کرد:

#### ۵. ۱. آیه ۹۲ سوره نساء

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا 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 فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا؛ هیچ فرد باایمانی مجاز نیست که مؤمنی را به قتل برساند، مگر اینکه از روی خطا و اشتباه از او سرزند؛ و کسی که مؤمنی را از روی خطا به قتل رساند، باید یک برده مؤمن را آزاد کند و دیه‌ای به کسان او بپردازد؛ مگر اینکه آنها دیه را ببخشند. و اگر مقتول، از گروهی باشد که دشمنان شما هستند، ولی مقتول باایمان بوده، (تنها) باید یک برده مؤمن را آزاد کند (و پرداختن دیه لازم نیست). و اگر از گروهی باشد که میان شما و آنها پیمانی برقرار است، باید دیه او را به کسان او بپردازد، و یک برده مؤمن (نیز) آزاد کند. و آن کس که دسترسی (به آزاد کردن برده) ندارد، دو ماه پی‌درپی روزه می‌گیرد. این، (یک نوع تخفیف، و) توبه الهی است. و خداوند، دانا و حکیم است.»

استدلال به این آیه از آن جهت اهمیت دارد که تنها آیه‌ای است که از حکم دیه سخن

گفته و بدین لحاظ ریشه تمام روایات تلقی شده، بهترین راه برای کشف ماهیت دیه است. در این آیه سه حکم بیان شده است:

۱. حرمت قتل مؤمن بر مؤمن، جز بر سبیل خطا - البته نه به این معنا که به صورت خطا جایز است، بلکه به این معنا که در این صورت گناه نوشته نمی شود؛
۲. وجوب کفاره و دیه بر قاتل در صورت وقوع قتل خطایی مؤمن؛
۳. تفصیل در وجوب پرداخت دیه بین «قوم دشمن» و «قوم معاهد».

نسبت به دو حکم اولی بحثی نیست، اما نسبت به حکم سوم در معنای آیه اختلاف نظر وجود دارد. فراز «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»، در ظاهر مبین این حکم است که اگر مقتول مؤمن از قومی باشد که نسبت به شما دشمن به حساب می آید، دیه لازم نیست، اما اگر از قومی باشد که با شما پیمان دارند، دیه واجب است.

نسبت به این فراز چند نکته شایسته توجه است:

الف) مقصود از «قوم» در فراز اول و دوم چه کسانی هستند؟

روشن است که این قوم نباید مسلمان باشد که در یک فرض عدو و در فرض دیگر معاهد است، زیرا اگر قوم مسلمان باشد، خطاب «لکم» شامل آنها نیز شده و آیه فاقد معنا می شود. مفسران و فقها نیز در این مقدار متفق اند. اما پرسشی که مطرح می شود این است که چرا مسلمان در میان آنها به قتل می رسد؟ برخی گفته اند، مسلمان در صف مشرکانی قرار دارد که با مسلمین در حال جنگ اند و در نتیجه به قتل می رسد (کاظمی، بی تا، ج ۴: ۲۲۸).

این احتمال نه با شأن نزول آیه تناسب دارد و نه با ظاهر آیه، زیرا در شأن نزول آیه دو احتمال مطرح است؛ احتمال نخست اینکه در شأن عیاش بن ابی ربیعۀ مخزومی برادر ابوجهل وارد شده که حارث بن یزید بن ابی نبشیه عامری را به گمان اینکه کافر است کشت و نمی دانست که مسلمان است. این حارث بن یزید کسی بود که عیاش را از هجرت برگرداند و همراه با ابوجهل شکنجه می کرد، عیاش او را بعد از هجرت در مدینه یا بعد از فتح مکه به قتل رساند.



احتمال دوم در شأن نزول آیه آن است که در شأن ابوالدرداء وارد شده است؛ ابوالدرداء در سریه‌ای بود و کنار کوهی برای قضای حاجت رفت، در آنجا مردی را دید که به گوسفندداری مشغول بود، بر او با شمشیر حمله کرد، در همین حین مرد کلمه «لا اله الا الله» بر زبان آورد، اما ابوالدرداء توجه نکرد و او را کشت، از این قضیه ناراحت شد و خدمت پیامبر (ص) رسید و داستان را بازگفت. پیامبر وی را به دلیل تعجیل در قتل ملامت کرد و این آیه نازل شد (طوسی بی تا، ج ۳: ۲۹۱).

در هیچ‌یک از این دو شأن نزول فرض حضور در صف مشرکان برای جنگ وجود ندارد.

علاوه بر اینکه با ظاهر آیه هم سازگار نیست، زیرا فراز دوم آیه این است که مؤمن از قوم معاهد باشد، طبیعی است که قوم معاهد جنگ ندارد. علاوه بر اینکه در این صورت کفار هم نباید وجود داشته باشد.

احتمال دیگر این است که شخص متعلق به قومی باشد که کافر است، اما این شخص مقتول استثنائاً مسلمان شده است. نویسنده *مسالك الافهام* این قول را به شیخ طوسی نسبت می‌دهد (کاظمی، بی تا، ج ۴: ۲۲۸) و ظاهراً همین احتمال درست است و ظاهر آیه هم با آن سازگاری دارد.

ب) چرا به مؤمنی که از قوم دشمن است دیه تعلق نمی‌گیرد؟

با اینکه قاعده عمومی در قتل مؤمن این است که اگر خطایی باشد دیه دارد، و صدر آیه نیز مؤید همین قاعده است، مع ذلک گفته شده است که اگر از قوم دشمن بود، دیه ندارد. پرسشی که مطرح می‌شود این است که به چه دلیل نباید دیه پرداخت شود؟

ابن‌ادریس معتقد است که ما از ظهور این آیه در دیه نداشتن دست برمی‌داریم، زیرا روایات فراوان و قواعد فقهی، از جمله قاعده «لا یبطل دم امرء مسلم» حکم می‌کند که نباید خون مسلمان بدون دیه باقی بماند، دشمن بودن قومش ربطی به خودش ندارد (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۲۰).

فقهای دیگر این سخن را از ابن ادریس نپذیرفته گفته‌اند، اتفاقاً براساس قاعده عام و خاص باید اطلاعات روایات را به آیه قرآن تخصیص بزنیم و بگوییم همواره خون مسلمان دیه دارد، مگر اینکه قومش دشمن باشد (کاظمی، بی تا، ج ۴: ۲۲۹).

اما در وجه اینکه چرا این خون دیه ندارد، اختلاف نظر دارند، برخی گفته‌اند چون قوم این شخص کافر است و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد و دیه نیز به ارث می‌رسد، از این رو نباید دیه پرداخت شود.

برخی دیگر گفته‌اند، این وجه درست نیست، زیرا اگر چنین باشد باید قیدی در آیه ذکر می‌شد که مگر اینکه وارث مسلمان داشته باشد، بنابراین دلیل عدم پرداخت دیه این است که به دلیل عداوت و دشمنی که میان مسلمانان و آن قوم وجود دارد، امکان تحقیق از ورثه او وجود ندارد تا دیه به آنها تحویل داده شود (طوسی، بی تا، ج ۳: ۲۹۱).

برخی دیگر گفته‌اند، همین که این مسلمان در دارال حرب و میان دشمنان اسلام زندگی کرده است، خودش اقدام به هدر دادن خون خودش کرده است و لذا دیه ندارد (تبریزی، ۱۴۲۸ق: ۳۴۲).

هیچ‌یک از این توجیهاات دلیلی ندارد و فقها نیز تنها این فرض را که مؤمنی در دارال حرب به گمان کفر کشته شود، از حکم کلی وجوب دیه بر قتل خطایی مؤمن استثنا کرده‌اند. برخی فقها مثل صاحب جواهر (نجفی، بی تا، ج ۴۳: ۴۱۰) و صاحب جامع مدارک (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۶: ۲۹۶) حتی همین استثنا را نیز قابل قبول نمی‌دانند.

ما اکنون در مقام داوری نیستیم، اما این اختلاف و نزاع پرده از حقیقتی برمی‌دارد و آن اینکه وجود عداوت و دشمنی در نفی دیه تأثیر داشته است که قرآن چنین حکمی را بیان کرده است. به نظر می‌رسد که توجیه درست آیه این باشد که اصولاً دیه برای رفع نزاع و دشمنی است و در صورتی که خون ریخته شده، - حتی اگر مؤمن باشد - مربوط به قومی است که نزاع و دشمنی آنها با مسلمانان محرز است، جعل دیه تحصیل حاصل خواهد بود.

ظاهراً آیت الله منتظری متوجه این حقیقت بوده و از این رو می‌نویسد:

«گرچه وضع دیه به گونه‌ای برای جبران خسارت وارده است ولی این به معنای

تعیین ارزش اقتصادی یا معنوی برای افراد انسان نیست، از این رو مؤمنی که به قتل خطایی کشته شده و خویشان او عداوتی با مسلمانان ندارند دیه دارد ولی مؤمنی که به همین نحو کشته شده ولی خویشانش از دشمنان مسلمان‌ها هستند دیه ندارد، با اینکه هر دو انسان مؤمن‌اند.» (منتظری، ۱۴۲۹ق: ۵۷).

نکته‌ای که در کلام ایشان نمود بیشتر دارد، علاوه بر توجه به اینکه مجرد وجود دشمنی سبب سقوط دیه می‌شود، معنایی است که برای کلمه «قوم» بیان می‌کند و آن را به «خویشان» مقتول تعبیر می‌کند. این تعبیر موافق ظاهر قرآن است و مانع اختصاصش به کفار حربی می‌شود، هر چند بعضی مفسران معتقدند که تعبیر «من قوم» ناظر بر محل زندگی است، نه منشأ خانوادگی و قبیله‌ای که مقتول از آن برخاسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۰: ۱۳۸-۱۳۷).

برخی نویسندگان از نکره آمدن «دیه» در این آیه نیز استفاده کرده‌اند که ماهیت دیه بدل رضایت است، زیرا خداوند فرمود برای اهل مقتول دیه پرداخت شود، چه کم باشد یا زیاد، مهم این است که رضایت آنها به دست آید (علی بدوی، الاحکام العامه فی القانون الجنائی، الجزء الاول، ص ۱۹۵، به نقل از: احمد ادریس، ۱۹۸۶: ۵۵۱).

به هر حال، فهم مذکور از آیه هر چند ممکن است در میان مفسران طرفداران زیادی نداشته باشد، ولی با ظاهر آیه سازگار است و اگر این تفسیر درست باشد، دلیلی خواهد بود برای این دیدگاه که دیه اصولاً برای جلب رضایت مجنی‌علیه و خشکاندن ریشه نزع است، هر چند به صورت طبیعی با پرداخت دیه بخشی از خسارت‌های مجنی‌علیه نیز جبران می‌شود.

## ۵.۲. تأثیرپذیری حکم دیه از محیط شبه‌جزیره عربستان

جوامع فاقد حکومت مقتدر و مسلط سرنوشت کمابیش مشابه داشته و دارند. در این جوامع دیه معمولاً مالی است که به منظور جلب رضایت اولیای مقتول پرداخت می‌شود و شخصیت و جایگاه شخص در میان قبیله بیش از میزان خسارت وارده در تعیین میزان دیه نقش دارد. در مقابل در جوامعی که حکومت مقتدر و مسلط وجود دارد، دیه در نوع موارد جنبه جبران خسارت دارد. این درست است که با تأسیس حکومت در مدینه گام بلندی در

جهت دوری از عرف‌ها و رسوم جامعه عربی قبل از اسلام برداشته شد، اما شواهد فراوانی نشان می‌دهد که حداقل در حکم دیه این تغییرات بدون تأثیرپذیری از جامعه عرب جاهلی نبوده است. به همین دلیل می‌توان گفت ماهیت دیه در تشریح اسلامی با آنچه قبل از اسلام وجود داشته، تغییر اساسی نکرده، در شرایط و خصوصیات آن شرایط محیطی جامعه عرب قبل از اسلام لحاظ شده است. اگر این مسئله ثابت شود، می‌توان گفت ماهیت دیه هم چنان بدل رضایت باقی مانده است.

در جامعه عربی قبل از اسلام اولین پاسخ به رویداد قتل انتقام بود و گاه این انتقام به عداوت و دشمنی درازدانی منجر می‌شد که سال‌ها جنگ و درگیری را در پی داشت. یکی از اموری که می‌توانست جلوی فوران حس انتقام را بگیرد، پرداخت دیه بود که با توجه به جایگاه اجتماعی فرد مبلغ آن متفاوت بود.

زندگی اعراب قبل از اسلام تا حد زیادی بر بنیاد «عصبیت» و «حمیت جاهلی» استوار بود. همین امر موجب می‌شد که کوچک‌ترین تعرض به افراد قبیله در حکم تعرض به کیان قبیله تلقی شود و شعله‌های عصبیت و انتقام زبانه کشد. در چنین شرایطی اساسی‌ترین کارکرد دیه جلب رضایت قوم مجنی‌علیه و فروکاستن از شعله‌های انتقام در آنها بود. به همین دلیل مورخان تأکید کرده‌اند که عرب جاهلی قبل از اینکه نظام پرداخت دیه را بشناسد، انتقام را می‌شناخت و پس از نتایج زیانباری که از جریان انتقام متوجه آنها شد، به این نتیجه رسیدند که با پرداخت مبلغی پول رضایت قبیله مجنی‌علیه را جلب کنند (محمدابراهیم الدسوقی، تقدیر التعویض بین الخطأ و الضرر، ص ۲۳، به نقل از: احمد ادريس، ۱۹۸۶: ۶۰). البته این وضعیت به جامعه عرب قبل از اسلام اختصاص ندارد، در میان ژرمن‌ها نیز «اموالی و اشیایی که از طرف جانی یا خویشان او به اولیای دم پرداخت می‌گردید، بدل و عوض «اسقاط حق انتقام» محسوب می‌شد» (میرسعیدی، ۱۳۷۳: ۱۷).

از شواهدی که می‌توان بر این مدعا اقامه کرد این مسئله است که در جامعه عرب قبل از اسلام دیه اجباری وجود نداشت. آنچه وجود داشت دیه توافقی بود و در تعیین دیه اختیاری هرچند پاره‌ای عرف‌ها وجود داشت، اما واقعیت این بود که اصل دیه همواره با

توافق طرفین تعیین می‌شد؛ مانند دیه‌ای که اکنون در قتل عمد وجود دارد. ماهیت این نوع دیه جلب رضایت مجنی‌علیه و اولیای دم به‌منظور جلوگیری از نزاع و انتقام است.

با تأیید و امضای حکم دیه توسط پیامبر گرامی اسلام، این کارکرد به یکباره کنار گذاشته نشد، بلکه بسیاری از ویژگی‌های آن حفظ شد. اینکه پیامبر(ص) دیه را به سنت عبدالمطلب صد شتر قرار داد نیز نشان می‌دهد که از این کار تنها جبران خسارت را در نظر نداشت، زیرا براساس سنت اعراب جاهلی خسارت فقدان یک انسان برای قبیله ۱۰ شتر بیشتر نبود و در صورتی که مقتول از رؤسا و شیوخ قبایل بود، این خسارت به ۱۰۰۰ شتر نیز برابری می‌کرد. پیامبر نه برای جبران آن خسارت که به‌منظور پایان دادن به نزاع و جلب رضایت، میزان مشخصی را در نظر گرفت که همان صد شتر بود.

اگر این انگاره ثابت شود، نتیجه طبیعی آن این خواهد بود که ماهیت دیه نه جبران خسارت است و نه کیفر، بلکه جلب رضایت و خشکاندن ریشه نزاع است. به عبارت دیگر، حکم دیه مکمل حکم قصاص است، همان‌گونه که به تصریح قرآن قصاص موجب زندگی بوده جلوی منازعات جاهلانه را می‌گیرد، دیه نیز چین کارکردی دارد.

از شواهد جالبی که می‌توان برای بدل رضایت بودن دیه اقامه کرد، داستانی است که شافعی نقل می‌کند. براساس این نقل، مردی یکی از اشراف را به قتل رساند و بستگان قاتل نزد پدر مقتول رفتند و چنین گفتند: «از ما چه می‌خواهی تا "راضی" شوی؟ پدر مقتول گفت: یکی از سه امر را. گفتند: آن سه امر چیست؟ گفت: یا فرزندم را زنده کنید، یا سرایم را از ستارگان آسمان پر کنید، یا قومتان را به من بسپارید تا همه را به قتل برسانم، که در این صورت هم نمی‌دانم آیا تلافی کرده‌ام یا خیر» (شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۹).

تکیه روی «راضی شدن» به‌خوبی پرده از ماهیت دیه در جامعه عربستان برمی‌دارد و نشان می‌دهد که ماهیت دیه در آن جامع بدل رضایت بوده است.

## ۶. نتیجه‌گیری

نتایج این دیدگاه مهم و سرنوشت‌ساز است، زیرا فهم دقیق ماهیت دیه را برای ما امکان‌پذیر می‌کند و فهم ماهیت دیه چیزی شبیه کشف علت حکم است که گفته‌اند می‌توان براساس آن حکم را توسعه یا تضییق داد. اگر ماهیت دیه خشکاندن ریشه نزع باشد، حاکم اسلامی می‌تواند میزان آن را کم یا زیاد کند، یا از ابزار دیگری برای خشکاندن ریشه نزع استفاده کند.

برخی از آثار و نتایج این دیدگاه را می‌توان به این صورت بیان کرد:

۱. براساس این دیدگاه حاکم اسلامی می‌تواند مطابق صلاحدید همه خسارات وارده بر مجنی‌علیه را در قالب دیه تعریف کند. این نتیجه براساس سایر دیدگاه‌هایی که ماهیت دیه را تعبدی می‌بینند، تحصیل نمی‌شود، یا دشوار است.
۲. این دیدگاه نابرابری‌های دیه در موارد مختلف را، از جمله مواردی که ظاهراً خسارتی متوجه شخص نشده است، توجیه می‌کند.
۳. مطابق این دیدگاه حاکم اسلامی می‌تواند ریشه نزع را با توسل به شیوه‌های دیگر بخشکاند و دیه را صرفاً برای تأمین خسارت قرار دهد.
۴. مطابق این دیدگاه نابرابری دیه بین زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان، برده و آزاد به‌خوبی قابل فهم و تحلیل است.
۵. مطابق این دیدگاه مشکل اصناف شش‌گانه دیه کاملاً قابل حل است، زیرا در این صورت هیچ‌یک از اصناف مذکور خصوصیت نخواهند داشت.
۶. مطابق این دیدگاه شیوه محاسبه ارش دیگر مشکلی برای قضات و پزشکان نخواهد بود، بلکه به‌آسانی می‌توان خسارت را جایگزین ارش کرد.

## کتابنامه

۱. احمد ادريس، عوض (۱۹۸۶م). *الديه بين العقوبة و التعويض في الفقه الاسلامي المقارن*، چ اول، بيروت: دارمكتبة الهلال.
۲. ----- (۱۳۷۲). *الديه*، ترجمه عليرضا فيض، چ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
۳. اردبيلي، احمد (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۴. اصفهاني، محمدحسين (۱۴۱۸ق). *حاشية كتاب المكاسب*، أنوار الهدى، اول، قم
۵. انصاري، مرتضى (۱۴۱۵ق). *كتاب المكاسب*، چ اول، قم: كنگره جهاني بزرگداشت شيخ اعظم انصاري.
۶. بهجت، محمدتقي (۱۴۲۸ق). *استفتائات*، چ اول، قم: دفتر حضرت آيه الله بهجت.
۷. تبريزي، ميرزا جواد (۱۴۲۸ق). *تنقيح مباني الأحكام - كتاب الديات*، چ اول، قم: دار الصديقه الشهيد (س).
۸. جمشيدى، مجيد (۱۳۹۲). *ديه و ارش*، چ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگي، هنري، انتشاراتي نگاه بينه.
۹. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسير تسنيم*، چ اول، قم: مركز نشر اسراء.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *چ اول، قم: وسائل الشيعه إلى تحصیل مسائل الشريعة، مؤسسه آل البيت (ع)*.
۱۱. حصري، احمد (۱۳۹۳ق). *التصاص، الديات، العصيان المسلح في الفقه الاسلامي*، چ اول، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
۱۲. حكيم، سيد محمدسعید (۱۴۲۷ق). *مسائل معاصرة في فقه القضاء*، چ دوم، نجف اشرف: دارالهلال.

۱۳. حلی، ابن ادریس، محمد (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۴. حیدری، عباس علی (۱۳۸۳). «ماهیت حقوقی دیات»، *کاوش نو در فقه اسلامی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ش ۴۰، ص ۱۸۰-۱۷۰.
۱۵. خمینی، روح الله (بی تا). *تحریر الوسیلة*، چ اول، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۱۶. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق). *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، چ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۷. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). *مبانی تکملة المنهاج* (موسوعه ۴۲)، چ اول، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی (ره).
۱۸. روحانی، سید صادق (بی تا). *فقه الصادق (ع)*، بی نا، بی جا.
۱۹. شافعی، محمد بن ادریس (بی تا). *احکام القرآن*، بی نا، بی جا.
۲۰. شفیعی سروستانی، ابراهیم؛ رحمان ستایش، محمد کاظم؛ قیاسی، جلال الدین (۱۳۷۶). *قانون دیات و مقتضایات زمان*، چ اول، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
۲۱. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، چ اول، بیروت: عالم الكتاب.
۲۲. صالحی، فاضل (۱۳۷۸). *دیه یا مجازات مالی*، تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. صانعی، یوسف (۱۳۸۲). *منتخب الاحکام*، چ پنجم، قم: میثم تمار.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، چ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الإمامیة*، چ سوم، تهران: المکتبه المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
۲۶. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۸ق). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الدیات*، چ



- اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار(ع).
۲۷. فتحی بهنسی، احمد (۱۴۰۴ق). *الدیه فی الشریعه الاسلامیه*، چ سوم، قاهره: دار الشروق.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن (بی تا). *مفاتیح الشرائع*، چ اول، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد مقری (بی تا). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چ اول، قم: منشورات دار الرضی.
۳۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۶۲). *مسئولیت مدنی*، چ اول، تهران: دهخدا.
۳۱. کاظمی، جواد (بی تا). *مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام*، بی نا، بی جا.
۳۲. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۰). *دیات*، چ اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۳. مرعشی، سید محمد حسن (۱۴۲۷ق). *دیدگاه ها نو در حقوق*، نشر میزان، دوم، تهران
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق). *بحوث فقهیه هامه*، چ اول، قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب(ع).
۳۵. منتظری، حسینعلی (۱۴۲۹ق). *مجازات های اسلامی و حقوق بشر*، چ اول، قم: ارغوان دانش.
۳۶. میرسعیدی، سید منصور (۱۳۷۳). *ماهیت حقوقی دیات*، چ اول، تهران: میزان.
۳۷. نجفی، محمد حسن (بی تا). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۳ق). *قراءات فقهیه معاصره*، چ اول، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع).
۳۹. هیئه کبار العلماء بالمملکه العربیه السعودیه (۱۴۲۳ق). *البحوث العلمیه*، چ هفتم، ریاض: رئاسه إدارة البحوث العلمیه والإفتاء.

## References

1. Ahmad edris, Awaz. (1986). blood money punishment or compensation; a comparative study in Islamic jurisprudence, Beirut, Alhelal publishin (in Arabic).
2. Ahmad edris, Awaz. (1986). *blood money punishment or compensation*; a comparative study in Islamic jurisprudence, (translated by alireza feiz), Tehran, ministry of culture & guidance publishing. (in Persian)
3. Ansari, Mortaza. *A book on the juristic rules of dealing*, Qom, international seminar of sheikh Ansari, (in Arabic)
4. Ardabeli, Ahmad, (1403 H.). *A collection of benefits & proofs in commentary to Ershad – al – azhan*, Qom, office of Islamic publication. (in Arabic)
5. Bahjat, Mohammad Taqi. (1428 H). *answer to the juristic questions*, Qom, office of the author. (in Persian)
6. Fathibehnasi, Ahmad. (1404 H), blood money in Islamic Sharia, Cairo, Dar –al-Shoroq, (in Arabic).
7. Fayomi, Ahmad. (?). *A luminous light on stranges of great commentary of Rafeie*, Qom, Dar –ul-razi publishing. (in Arabic)
8. Fazelelankarani, Momammad. detailed explanation of jurisprudence in commentary of Tahrir – ul – wasila (blood money), Qom, innocent imams juristic center. (in Arabic)
9. Feizekashani, Mohammad Mohsen(?). *keys of Sharia*, Qom, marashi-e-najafi library. (in Arabic).
10. Gorji, Abulqasem. (1380 H). *blood money*, Tehran, Tehran university publication. (in Persian)
11. Hakim, Seyid Mohammad Saeid (1327 H). *contemporary issues on judicial jurisprudence*, Najaf, Dar – al Helal.
12. Hashimi shahrodi, Seyeid Mohmood (1423 H). *juristic contemporary studies*, Qom, foundation of islamic jurisprudence encyclopedia based on ahlul bait sect. (in Arabic)
13. Heidari, Abasali (1383H). *nature of blood money in law*, Qom, *journal of new research in Islamic jurisprudence*, Qom, Institute of Islamic science & culture, 40, pp. 170- 180. (In Persian)
14. Helli, Mohammd(1410 H). *Secrets on explanation of fatwa*, Qom, office of Islamic publication. (in Arabic)
15. Hor Ameli, Mohamma Hasan (1409 H). *Shiite means to achieve juristic issues*, Qom, Alulbeit foundation, (in Arabic).
16. Husari, Ahmad (1393 H). *Retribution, blood money & armed rebellion in Islamic jurisprudence*, Qairo, Alazhareia office of colleges. (in Arabic)
17. Isfahani, Mohammad Hosein (1418 H). *A commentary on ketab –al- Makaseb*, Qom, Anvar –al- hoda. (in Arabic)
18. Jamshidi, Majid, *Blood money and compensation*, Tehran, Negah-e\_ bayena publishing. (in Persian)
19. Jawadi Amoli, Abdulla, *Tasnim quranic commentary*, Qom, isra publishing (in Arabic).

20. Katuzian, N.aser, (1362 H). *civil liability*, Tehran. Dekhoda publishing, (in Persian).
21. Kazimi, Jawad, (?). *ways of minds to juristic verses*. (in Arabic)
22. Khoie, Sayeid Abulqasim, (1422 H). *basis of Takmelat – al – minhaj*, Qom, foundation for revival of imam Khoie's books. (in Arabic)
23. Khomeini, Roholla, (?). *explanation of Wasila*, Qom, Dar- ul- elm foundation (in Arabic).
24. Khonsari, Sayeid Ahmad, (1405 H). *A collection of proofs on commentary of mokhtasar – ul- manafe*, Qom, ismaeilian foundation. (In Arabic)
25. Makarim-e-sherazi, Naser (1422 H). *important discussions on jurisprudence*, Qom, imam Ali foundation. (in Arabic)
26. Marashi, Sayeid Mohammad Hasan, *new theories on law*, Tehran, Mizan publishing. (in Persian).
27. Mirsaeidi, Sayied Mansoor, (1373 H). *nature of bood money in law*, Tehran, Mizan publishing. (in Persian)
28. Montazari, Hoseinali, (1429 H). *Islamic punishments & human rights*, Qom. Arghawan Danesh. (in Persian)
29. Najafi, Mohammad Hasan, (?). *jewels of words on commentary of Sharaie –ul- islam*, Beirut, Dar o ihya –al- torath alarabi. (in Arabic)
30. Rohani, Sayeid sadeq, (?). *jurisprudence of Sadiq (A.S.)*, Qom, office of the author. (in Arabic).
31. Saheb – ibn- abad, Esmaeil, (1414 H). *comprehensive dictionary*, Beirut, Alam – ul- ketab. (In Arabic)
32. Salehi, Fazel (1378H). *blood money or financial punishment*, Tehran, office of Islamic propagation. (in Persian)
33. Saneie, yosef, (1382 H). *a selection of verdicts*, Qom, Meitham –e- tammar. (in Persian)
34. Shafiei sarvestani, Ebrahim, Rahman setayesh, Mohammad kazim, Qiasi, Jalaludin, (1386 H). *law of blood money and the needs of time*, Tehran, center of presidential strategic researches. (in Persian)
35. Shafiei. Mohamma, (?). *verdicts of quran*, Qom. (in Arabic)
36. Society of Great scholars in Saudi Arabia (1423 H). *scientific studies*, Riyadh, management of scientific studies & ifta, (in Arabic).
37. Tabrezi, Mirzajawad, *A deep study on the basis of juristic verdicts- book of blood money*, Qom, Dar – al seddiqa publishing. (in Arabic)
38. Tusi, Mohammad, (?). *explanation in quranic commentary*, Beirut, Dar ihya –al- turath al Arabi. (in Arabic)
39. Tusi, Mohammad, (1387 H). *detailed in imamia jurisprudence*, Tehran, Maktaba –al- razawia. (in Arabic)