



The University of Tehran Press

Permissibility of Conditional Pardon in Premeditated Murder in the Viewpoint of Imamiyyah Jurisprudence

Yazdan Taherabadi 

Department of Fiqh and Criminal Law, Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences, Islamic Seminary (Hawza) of Qom, Qom, Iran. Email: yazdan19111371@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received: September 23, 2023

Revised: January 1, 2024

Accepted: January 3, 2024

Published online: March 17 2024

Keywords:

Constraint,

Conditional pardon,

Premeditated murder,

Retribution,

Obligation to self-Preservation

ABSTRACT

One of the important issues regarding retribution, which is less discussed in the words of jurists and needs analysis, is the examination and consequently the validity of permissibility or impermissibility of conditional pardon. Accepting conditional pardon in retribution means that if the heirs' consent to refrain from retribution is conditioned by the amputation of a body part of the murderer, this is considered valid according to Islamic law. This study aimed at achieving a valid evidence for accepting conditional pardon. Based on the examination of evidence, it has been concluded that conditional pardon, which in contemporary society may prevent the implementation of many cases of retribution, is permissible. However, it should be done in such a way that the murderer or a third party is tasked with amputating a body part, and then the heirs pardon the murderer. The heirs themselves cannot be responsible for carrying out this act. Since the focus of the present study has been on Quranic and narrative evidence, and the issue has been discussed through this approach, the verbal problem-solving method has been used.

Cite this article: Taherabadi, Y., (2024). Permissibility of Conditional Pardon in Premeditated Murder in the Viewpoint of Imamiyyah Jurisprudence. *Islamic Jurisprudential Researches*, 20 (1), 31-43. DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.359983.1009307>



Author: Yazdan Taherabadi

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.359983.1009307>



دانشگاه تهران

نشریه پژوهش‌های فقهی

سایت نشریه: <https://jorr.ut.ac.ir/>

شاپا الکترونیکی: ۶۱۹۵-۲۴۲۳

جواز عفو مشروط در قتل عمد از منظر فقه امامیه

یزدان طاهرآبادی

گروه فقه و حقوق جزا، مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران، رایانامه: yazdan19111371@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

از مباحثی که در زمینه قصاص حائز اهمیت است و در کلمات فقیهان کمتر بدان پرداخته شده و نیازمند واکاوی است بررسی جواز و عدم جواز عفو مشروط و به تبع آن صحت این امر است. پذیرش عفو مشروط در قصاص بدین معناست که اگر اولیای دم گذشت از قصاص نفس قاتل را مشروط به قصاص عضوی از اعضای بدن او کنند این امر از نظر شرعی صحیح است. هدف پژوهش حاضر دستیابی به دلیل معتبری برای پذیرش عفو مشروط بود. با توجه به بررسی ادله حاصل آمد که عفو مشروط که در جامعه کنونی چه‌بسا مانع اجرای بسیاری از موارد قصاص شود مشروع است. اما بدین صورت که قاتل خود یا فرد ثالثی را باید مأمور کند تا عضوی از اعضای او را قطع کند و سپس اولیای مقتول او را عفو کنند و اولیای مقتول خود نمی‌توانند عهده‌دار این امر شوند. از آنجا که در نوشته حاضر ادله قرآنی و روایی بیشتر محل بحث بوده و از این طریق به واکاوی مسئله پرداخته شده، روش حل مسئله لفظی بوده است.

کلیدواژه:

اضطرار،

عفو مشروط،

قتل عمد،

قصاص،

وجوب حفظ نفس.

استناد: طاهرآبادی، یزدان (۱۴۰۳). جواز عفو مشروط در قصاص از منظر فقه امامیه. پژوهش‌های فقهی. ۲۰ (۱)، ۳۱-۴۳.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.359983.1009307>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده: یزدان طاهرآبادی

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2024.359983.1009307>



مقدمه

بحث‌های مرتبط با قصاص نفس از موضوعات اساسی در رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی و فقه جزاست. در طول تاریخ مسائل مهم و زیادی در باب قصاص در کتب فقیهان واکاوی شده است. در این زمینه یکی از مواردی که قصاص را منتفی می‌کند عفو و گذشت اولیای دم است. سؤال مهمی که در این زمینه نیازمند بررسی است و در کلمات فقیهان کمتر بدان اشاره رفته بحث عفو مشروط است. مراد از عفو مشروط این است که ولی دم گذشت از قصاص نفس را مشروط به امر دیگری کند، مثل اینکه عفو را مشروط به قطع عضو از اعضای بدن قاتل کند یا اینکه آن را مشروط به خروج از شهر محل زندگی خود کند. اما آنچه در این نوشته مطرح نظر است عفو از قصاص نفسی است که مشروط به قصاص عضو از اعضای بدن جانی باشد؛ بدین صورت که ولی دم بیان کند از قصاص نفس جانی می‌گذرد به شرط اینکه عضو از اعضای بدن او قطع شود. باید دید آیا چنین شرطی از جانب اولیای دم صحیح است و چنین حقی دارند و از طرف دیگر قاتل می‌تواند آن را بپذیرد؟ فرض مسئله این است که تعلیق در عفو اشکالی ندارد و بحث اصلی در این است که آیا می‌توان عضو را در مقابل نفس قصاص کرد؟ زیرا در صورتی که تنجیز را در عفو معتبر بدانیم دیگر نوبت به سؤال دوم نخواهد رسید.

به عنوان مقدمه‌ای برای حل سؤال باید متذکر شد که فقیهان شیعه در مورد اینکه آیا دیه جایگزین قصاص می‌شود در مجموع سه نظریه را مطرح کرده‌اند. نظریه اول: دیه بدل تخییری قصاص است. این قول منتسب به عمانی و اسکافی است (حلی، ۱۴۱۳ ق، ۹: ۲۷۴). نظریه دوم: مجازات قتل عمد تنها قصاص است و دیه بدل تخییری آن نیست. بله، اگر تراضی بر دیه کردند اشکال ندارد. قول مشهور بین فقیهان شیعه همین است (خویی، ۱۴۲۲ ق، ۲: ۱۵۲). نظریه سوم: در موارد ثبوت حق قصاص، اگر قصاص مشروط به رد فاضل دیه نباشد، تنها قصاص ثابت است و اگر مستلزم رد فاضل دیه باشد، ولی دم مخیر بین قصاص و مطالبه دیه است. این قول منتسب به محقق خویی است (خویی، ۱۴۲۲ ق، ۲: ۱۵۳). اما مسئله عفو مشروط کمتر در کلمات فقیهان بدان پرداخته شده است. از آنجا که یکی از حکمت‌های قصاص تشریف اولیای دم است، چه بسا این امر با قصاص برخی از اعضای بدن برای اولیای دم حاصل شود. حال آیا می‌توان این نوع شرط را مشروع دانست؟ با پذیرش و مشروع بودن این شرط چه بسا بتوان آمار قصاص در جامعه را کاهش داد.

۱. دیدگاه‌ها

با توجه به استفتائاتی که از برخی مراجع تقلید به عمل آمده، در عفو مشروط محل بحث اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آیات عظام مثل بهجت، فاضل، تبریزی، صافی، مکارم فرموده‌اند این امر جایز نیست، حتی اگر طرفین رضایت داشته باشند (گنجینه استفتائات قضایی، مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضاییه، سؤال ۳۸). در مقابل، برخی دیگر مثل آیت‌الله اردبیلی (گنجینه استفتائات قضایی، مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضاییه، سؤال ۳۸) و سید سعید حکیم (حکیم، ۱۴۲۷ ق: ۶۵) و آیت‌الله سید یوسف مدنی (مدنی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۵۵، س ۲۹۳۵) در فرض رضایت و مصالحه آن را پذیرفته‌اند.^۱ آنچه در حل مسئله مهم است بررسی ادله هر یک از اقوال است که در این قسمت بدان پرداخته می‌شود.

۲. ادله منکرین عفو مشروط در قتل عمد

۲.۱. اطلاق ادله مشروعیات قصاص و دیه در فرض قتل عمد

از ادله‌ای که در باب قتل عمد وارد شده برداشت می‌شود که غیر از قصاص و دیه امر دیگری معتبر نیست. چون برخی ادله در فرض قتل عمد تنها قصاص را معتبر دانسته است و از آنجا که این ادله در مقام تعیین مجازات هستند در مقام تحدیدند. این ادله با اطلاق لفظی مفهوم خود منکر معتبر بودن امر دیگری غیر از قصاص است. زیرا دلالت دارند قصاص معتبر است؛ چه شرطی برخلاف آن بشود چه نشود، چه مصالحه بر غیر آن صورت بگیرد چه نگیرد. برخی دیگر از ادله در کنار قصاص دیه را هم به عنوان مجازات یا ضمان پذیرفته‌اند و مفهوم این ادله نیز مشابه ادله بالا اطلاق لفظی دارند و از طریق اطلاق مفهوم آن‌ها به

۱. نظریه مشورتی اداره حقوقی قوه قضاییه: «در قصاص نفس تبعیض و تبدیل نمی‌شود و نمی‌توان به جای کشتن محکوم به قصاص عضو از اعضای او را قطع کرد».

دست می‌آید که امر دیگری معتبر نیست؛ چه شرط برخلاف آن بشود چه نشود، چه مصالحه صورت بگیرد چه نگیرد. در واقع سه نوع حق برای اولیای مقتول متصور است، حق قصاص، حق دیه، حق عفو مشروط. عفو مطلق حق نیست بلکه گذشت از حق است^۱ و اطلاق مفهوم دو دسته ادله‌ای که در بالا به صورت اجمال اشاره شد وجود حق ثالثی تحت عنوان عفو مشروط را نفی می‌کنند و آن را مشروع نمی‌دانند. در این قسمت به برخی از ادله اشاره می‌شود.

روایات زیادی در وسائل الشیعه آمده است که مفاد همگی آنها نفی مشروعیت عفو مشروط است (← حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۰: ۱۵۹). در این قسمت به چهار مورد از آنها اشاره می‌شود. در این روایات به مجازات قتل عمد پرداخته و با وجود اینکه درصدد ذکر مجازات است تنها قصاص را ذکر کرده است و دیه را مشروط به رضایت جانی دانسته است. از این رو روشن می‌شود که مجازات قتل عمد اولاً و بالذات قصاص است. اما اگر جانی راضی باشد، اولیای دم می‌توانند به جای آن مطالبه دیه کنند.

روایت اول: (صحیح عبدالله بن سنان) «عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ وَ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا قَيْدًا مِنْهُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءَ الْمَقْتُولِ أَنْ يَقْبَلُوا الدِّيَةَ فَإِنْ رَضُوا بِالدِّيَةِ وَ أَحَبَّ ذَلِكَ الْقَاتِلَ فَالِدِيَّةُ...» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ۱۰: ۱۵۹، ح ۱۷).

شیخ طوسی این روایت را از حسین بن سعید اهوازی نقل کرده است و طریق شیخ طوسی به حسین بن سعید اهوازی بدون تردید معتبر بوده است (شیرازی زنجانی، ۱۴۱۹ ق، ۱۰: ۳۴۴۳). روات موجود در سند همگی ثق و معتبر هستند. از این رو سند روایت صحیح است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ۴۲: ۲۷۹؛ خویی، ۱۴۲۲ ق، ۲: ۱۵۳).

در روایت یادشده عبدالله بن سنان از امام صادق^(ع) می‌شنود که ایشان می‌فرمایند هر کس فرد مؤمنی را از روی عمد بکشد قصاص می‌شود، مگر اینکه اولیای مقتول راضی به دیه شوند و قاتل نیز آن را بپذیرد که در این صورت گرفتن دیه اشکال ندارد. چنانچه ملاحظه می‌شود این روایت مجازات قتل عمد را قصاص می‌داند که با تعبیر «قید منه» بدان اشاره کرده و دیه را صرفاً در فرض صلح و تراضی پذیرفته است که مطلب دیگری است. از این رو روایت از آنجا که در مقام تحدید مجازات است با اطلاق لفظی مفهوم خود مشروعیت عفو مشروط را انکار می‌کند.

روایت دوم: (صحیح اول یونس) «عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَإِنَّهُ يُقَادُ بِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءَ الْمَقْتُولِ أَنْ يَقْبَلُوا الدِّيَةَ أَوْ يَتَرَاضُوا بِأَكْثَرِ مِنَ الدِّيَةِ أَوْ أَقَلَّ مِنَ الدِّيَةِ...» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۷: ۲۸۲، ح ۹).

این روایت گرچه مرسله است، می‌توان ضعف آن را بدین بیان جبران کرد که یونس بن عبدالرحمن از اصحاب اجماع است و مطابق یکی از مبانی در فهم عبارت «تصحیح ما یصح عنهم» روایت تصحیح می‌شود. آن مبنا این است که گفته شود اگر روایت تا این افراد مورد اعتماد باشد نقل این بزرگواران ادامه روایت را نیز تصحیح می‌کند و نیازی به بررسی راویان بعد از اصحاب اجماع نیست.^۲ از این رو ذکر «بعض اصحابنا» در روایت یادشده مطابق این مبنا خللی به صحت روایت وارد نمی‌کند.

مفاد و دلالت این روایت شبیه روایت اول است. در این روایت حضرت می‌فرماید کسی که مؤمنی را به صورت عمد می‌کشد «یُقَادُ بِهِ» قصاص می‌شود؛ مگر اینکه اولیای مقتول به دیه نفس یا بیشتر از آن یا کمتر از آن راضی شوند که در این صورت می‌توانند دیه بگیرند. تعبیر «یُقَادُ بِهِ» اطلاق دارد و از آنجا که در مقام تحدید است با مفهوم خود مشروعیت هر امر دیگری غیر از قصاص مثل عفو مشروط را انکار می‌کند.

۱. توجه به این نکته شود که در این مقام درصدد نفی عفو مطلق نیستیم. چون مسلماً آن مشروع است و می‌توان گفت فرد مخیر است عرفاً بین قصاص، دیه، و اینکه به صورت مطلق عفو کند.

۲. در مورد اصحاب اجماع چهار دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول: عبارت مرحوم کشی دلالت دارد که مرویات این گروه از روایان درست است (حر عاملی، ۱۴۱۲ ق، ۸: ۵۷۳؛ کاظمی، ۱۳۲۵ ق، ۲: ۳۱۵ - ۳۱۶). دیدگاه دوم: عبارت یادشده دلالت بر صحیح الحدیث بودن اصحاب اجماع است نه اینکه خود آنها موثق باشند (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ ق: ۹ - ۱۰). این قول را به استادش، صاحب ریاض، نسبت می‌دهد. دیدگاه سوم: عبارت دلالت بر وثاقت اصحاب اجماع دارد (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۳۰۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۸ ق، ۲: ۵۷۲). دیدگاه چهارم: عبارت دلالت بر وثاقت اصحاب اجماع و مشایخ آنهاست که به آن نظریه توثیق عام نیز می‌گویند (رحمان ستایش و شهیدی، ۱۳۹۶: ۹۶). نظریه مختار در متن همان دیدگاه اول است. برخی از رجالین این دیدگاه را به مشهور نسبت داده‌اند و دلیل آن را تبادل این معنا از عبارت دانسته‌اند. مطابق این برداشت ترجمه عبارت مرحوم کشی چنین است: «شیعیان بر صحیح شمردن آنچه تا رسیدن به این روایان به صورت صحیح نقل شود هم‌داستان‌اند.» مطابق این تفسیر روایان بعد از اصحاب اجماع توثیق نمی‌شوند، بلکه تنها روایت صحیح و معتبر شناخته می‌شود.

روایت سوم: (صحیححه دوم یونس) «يُونُسُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنْ ضَرَبَ رَجُلٌ رَجُلًا بَعْصًا أَوْ بَحَجَرَ فَمَاتَ مِنْ ضَرْبِهِ وَاحِدَةً قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ فَهُوَ شِبْهُ الْعَمْدِ فَالِدِيَّةُ عَلَى الْقَاتِلِ وَإِنْ عَلَاهُ وَ أَلَجَ عَلَيْهِ بِالْعَصَا أَوْ بِالْحِجَارَةِ حَتَّى يَقْتُلَهُ فَهُوَ عَمْدٌ يَقْتُلُ بِهِ وَ إِنْ ضَرَبَهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً فَتَكَلَّمَ ثُمَّ مَكَثَ يَوْمًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ فَهُوَ شِبْهُ الْعَمْدِ.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۷: ۲۸۰، ح ۹).

سند این روایت مشابه روایت قبل است. این روایت نیز قابل اعتماد است. در این روایت از امام صادق (ع) نقل شده که اگر مردی مرد دیگری را با عصا یا سنگ بزند و فرد مضروب در اثر یک ضربه بمیرد قبل از اینکه حرف بزند این شبه‌عمد است و دیه بر عهده قاتل است. اما اگر اصرار بر این امر کند و ضربات بیشتری وارد کند تا اینکه فرد بمیرد این عمد است که قاتل در این صورت کشته- قصاص- می‌شود. اما اگر یک ضربه بزند و مضروب صحبت کند سپس بعد از یک روز یا بیشتر بمیرد این هم شبه‌عمد است. چنانچه ملاحظه می‌شود در این روایت نیز حضرت مجازات قتل عمد را تنها قصاص قرار داد و از آنجا که درصدد بیان بوده است با اطلاق لفظی مفهوم خود مشروعیت عفو مشروط را انکار می‌کند.

روایت چهارم: (صحیح عبدالله بن سنان و ابن بکیر) «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ وَ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمُؤْمِنِ يَقْتُلُ الْمُؤْمِنَ مُنْعَمِداً أَلَهُ تَوْبَةٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ قَتَلَهُ لِإِيمَانِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ إِنْ كَانَ قَتَلَهُ لِعُضَبٍ أَوْ لِسَبَبٍ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا فَإِنْ تَوْبَتَهُ أَنْ يَقَادَ مِنْهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلِيمٌ بِهِ انْطَلَقَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ فَأَقْرَبَهُمْ يَقْتُلُ صَاحِبِهِمْ فَإِنْ عَفَوْا عَنْهُ فَلَمْ يَقْتُلُوهُ أُعْطَاهُمُ الدِّيَةَ وَ أَعْتَقَ نَسَمَهُ وَ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ أَلْعَمَ سِتِّينَ مِسْكِيناً تَوْبَةً إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۷: ۲۷۶، ح ۲).

سند روایت صحیححه است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ۴۳: ۴۰۷). در این روایت در ابتدا قصاص به عنوان مجازات قتل عمد بیان شده، اما، در ادامه می‌فرماید که اگر اولیای مقتول عفو کردند قاتل به آن‌ها دیه می‌دهد. به موجب این روایت دیه بدل تخییری قصاص است. زیرا در این صورت است که با عفو از قصاص دیه همچنان در جای خود باقی است. دیه در این روایت در فرض تراضی نیست که مورد اتفاق همه فقیهان شیعه است. زیرا در این صورت حتماً قید رضایت طرفین بیان می‌شود. چنانچه در روایات قسم اول دیده شد. اما در هر صورت بر فرض که بپذیریم دیه بدل تخییری قصاص در قتل عمد است روایت دلالت دارد که امر دیگری غیر از این دو- قصاص نفس و دیه- معتبر نیست. از این رو مشابه استدلال به روایات پیش مشروعیت عفو مشروط قابل اثبات نیست.^۱

۳. ادله مثبتین عفو مشروط

در این قسمت به پنج دلیل برای اثبات عفو مشروط اشاره می‌شود.

۳.۱. عمومیت ادله صلح

ادله صلح دلالت دارد که فرد می‌تواند حق خود را در مقابل عین یا حق به دیگری واگذار کند. از آیات و روایاتی که دلالت بر مشروعیت صلح به صورت مطلق دارد- حق یا عین- به چند مورد اشاره می‌شود: «وَ إِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ.» (النساء / ۱۲۸)، «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۷: ۴۱۲، ح ۱)، «فی الرجل یكون علیه الشیء فیصلح فقال: إذا كان بطیئة نفس من صاحبه فلا بأس.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۵: ۲۲۱، ح ۹). در عبارت فقیهان شیعه از جمله امام به این امر اشاره شده است. ایشان در تعریف صلح می‌فرماید: «و هو التراضی و التسالم علی أمر من تملیک عین أو منفعة أو إسقاط دین أو حق و غیر ذلك.» (خمینی، بی تا، ۱: ۵۶۱). از این رو ادله صلح محل بحث را نیز شامل می‌شود. زیرا ولی دم حق قصاص خود را ساقط می‌کند؛ به صورتی که در مقابل آن قاتل از حق خود نسبت به عضو بگذرد و آن را قطع کند.

۱. البته به نظر می‌رسد با این روایت نتوان ثابت کرد که دیه بدل تخییری قصاص است. زیرا ظاهر آن‌ها اعطای دیه است حتی اگر اولیای دم قبول نکنند. همچنین در مورد عفو نیز بیان می‌کنند که عفو کند هرچند قاتل راضی نباشد. درحالی که قاتلین به تخییر چنین کلامی را نمی‌پذیرند. زیرا طبق مبنای تخییر اگر دیه هم ثابت شود آن حق اولیای دم است و هنگامی که عفو کند اعطای دیه لازم نیست. از این رو احتمال دارد لزوم پرداخت دیه از شئون توبه باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ ق، القصاص: ۲۸۶). اما در هر صورت خللی به استدلال وارد نمی‌شود. زیرا اگر تنها قصاص مشروع باشد همان تقریبی که در سه دلیل اول ذکر شد خواهد آمد و از این طریق مشروعیت عفو مشروط انکار می‌شود.

- نقد و بررسی

گرچه فقیهان شیعه صلح در حقوق را پذیرفته‌اند، دو شرط برای آن قرار داده‌اند. شرط اول: آن حق باید قابلیت نقل و انتقال داشته باشد، مثل حق شفعه. امام می‌فرماید: «لو تعلق الصلح بعین أو منفعة أفاد انتقالهما إلى المتصلح، سواء كان مع العوض أو لا و كذا إذا تعلق بدین علی غیر المصلح له أو حق قابل للانتقال كحقی التحجیر و الاختصاص، و لو تعلق بدین علی المتصلح أفاد سقوطه، و كذا لو تعلق بحق قابل للإسقاط غیر قابل للنقل كحقی الشفعة و الخيار.» (خمینی، بی‌تا، ۱: ۵۶۲). شرط دوم: صلح نباید حلالی را حرام یا حرامی را حلال کند؛ همان‌طور که در روایتی از کافی شریف که در بالا بیان شد آمده بود و در عبارت فقیهان از جمله محقق حلی بدان اشاره شده است: «و یصح مع الاقرار و الانکار الا ما احلّ حراماً او حرّم حلالاً.» (حلی، ۱۴۰۸، ق، ۲: ۹۹). از این رو در محل بحث دو شرط یادشده باید احراز شود. اما به نظر می‌رسد چنین نیست. زیرا با توجه به دلیل اطلاق که در قسمت دلیل منکرین بدان اشاره شد و همچنین نقد دلیل چهارم مثبتین عفو مشروط که در ادامه خواهد آمد انسان هیچ حقی نسبت به اعضای بدن خود ندارد. بنابراین این مصالحه مشروع نیست. چون پذیرش شرط یادشده موجب حلال شدن حرام می‌شود.

۳.۲. وجوب حفظ نفس

از ادله‌ای که برای پذیرش عفو مشروط می‌توان بدان استدلال کرد دلیل وجوب حفظ نفس است. بدین توضیح که وقتی ولی دم راضی به قصاص عضو در مقابل قصاص نفس باشد، این سببی برای حفظ نفس می‌شود و در واقع فرد در این صورت برای حفظ نفس خود مضطر می‌شود که عفو مشروط را بپذیرد و در این صورت باید جانی این امر را بپذیرد و جان خود را حفظ کند و این امر مشروع است. زیرا در شریعت حفظ نفس از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. مؤید مطلب یادشده این است که فقیهان این امر را در مورد دیه پذیرفته‌اند. به همین دلیل علامه می‌نویسد: «اگر ولی دم از قصاص بگذرند و در مقابل آن مطالبه دیه کنند، اگر جانی دیه را بدهد، عفو صحیح است و حتی این بذل دیه بر جانی لازم است.» در توضیح آن گفته شده: «زیرا قبول دیه متضمن حفظ نفس است و حفظ نفس واجب است.» (عمیدی، ۱۴۱۶، ق، ۳: ۷۴۵).

- نقد و بررسی

نقد: در محل بحث فرد جانی به دلیل ارتکاب قتل مستحق قصاص است و در واقع نفس او متعلق حق ولی دم واقع شده است و ولی دم می‌تواند جانی را قصاص کند و در این صورت حفظ نفس بر خود جانی واجب نیست. زیرا در واقع قصاص یک حقی برای ولی دم است و تکلیفی برای جانی ایجاد نمی‌کند. از این رو وقتی تکلیف متوجه او نباشد مخالفت با آن اشکال ندارد.^۱ پاسخ: گرچه نفس او متعلق حق دیگری است، بالاخره در فرض یادشده راهی برای حفظ نفس ایجاد شده. از این رو ادله وجوب حفظ نفس محل بحث را شامل می‌شود. پس باید جانی شرط ولی دم را بپذیرد و این شرط صحیح است.

۳.۳. صحت تبعیض در قصاص

در بحثی که فقیهان با عنوان «تبعیض در قصاص» مطرح کرده‌اند عباراتی آمده است که پذیرش آن می‌تواند دلیلی بر پذیرش عفو مشروط باشد.

فاضل هندی در وجه پذیرش تبعیض در قصاص در صورتی که ولی دم عفو را اضافه به برخی از اجزای معین یا مشاع کند و بگوید «از قصاص نصف اعضا یا دست یا پا گذشتم» می‌نویسد: «همچنان که ولی دم از همه حق - قصاص نفس یا همان قصاص همه اعضا - خود می‌تواند بگذرد از قصاص برخی از اعضا نیز می‌تواند بگذرد.» (اصفهانی، ۱۴۱۶، ق، ۱۱: ۲۳۵) و در این صورت عفو مشروط نیز قابل پذیرش است. زیرا در عفو مشروط فرد به نوعی از قصاص برخی از اجزای قاتل می‌گذرد.

- نقد و بررسی

دو نقد بر استدلال یادشده وارد است.

۱. صاحب جواهر مشابه این حرف را در فرضی که فرد عفو از قصاص را مشروط به پرداخت دیه کند دارند و در آنجا می‌فرمایند قبول دیه بر فرد واجب نیست و دلیل وجوب حفظ نفس شامل او نمی‌شود. زیرا نفس او متعلق حق غیر واقع شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ق، ۴۲: ۲۸۰).

نقد اول: مسئله تبیض در قصاص اختلافی است و برخی از فقیهان شیعه آن را نمی‌پذیرند. امام می‌فرماید وقتی گفته می‌شود «عفوت عن نصفک أو عن رجلک» اگر مراد کنایه از عفو نسبت به نفس باشد عفو صحیح است و قصاص ساقط می‌شود. اما در غیر این صورت سقوط قصاص با اشکال مواجه است؛ بلکه منع وجود دارد. عبارت ایشان چنین است: «عفوت عن نصفک أو عن رجلک فان کنی عن العفو عن النفس صح و سقطت القصاص، و إلا ففی سقوطه إشکال بل منع، و لو قال: عفوت عن جمیع أعضائک إلا رجلک مثلاً لا یجوز له قطع الرجل، و لا یصح الاسقاط.» (خمینی، بی‌تا، ۲: ۵۵۲). آیت‌الله فاضل در وجه عدم صحت این نوع عفو می‌فرماید تبعض در نفس صحیح نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ ق، القصاص: ۴۴۴). ظاهراً مراد ایشان این است که آنچه مشروع است قصاص نفس یا عفو به صورت کلی است و تبیض در آن جایز نیست. فاضل هندی در احتمالی می‌فرماید قصاص یا بر همه اعضا واقع می‌شود. قصاص نفس - یا از همه اعضا ساقط می‌شود و اصل هم بر این است که حق قصاص باقی است و وقتی قصاص برخی از اعضا را ساقط می‌کند مثل این است که اصلاً عفو نکرده است. از این رو حق قصاص همچنان باقی است.

نقد دوم: فاضل هندی در یک احتمال عفو از اعضا را صحیح می‌داند. در ادامه همان می‌فرماید این سبب می‌شود حق قصاص به صورت کلی از اولیای دم ساقط شود؛ درحالی‌که استدلال‌کننده در صدد اثبات این بود که قصاص را نسبت به اعضای که عفو نشده جاری کند. پس در واقع ایشان در این احتمال عفو مشروط را نپذیرفته‌اند. فاضل هندی در مجموع دو احتمال در مسئله را مطرح می‌کند و در پایان در جمع بین این دو احتمال می‌نویسد می‌توان بدین صورت جمع کرد که دیه آن اعضای را که عفو کرده است جانی بپردازد؛ چنان که اگر برخی از اولیای دم عفو کنند مابقی باید مقدار دیه آن افراد را بپردازند. عبارت فاضل هندی چنین است: «و لو أضاف العفو إلى بعضه معیناً أو مشاعاً فقال: عفوت عن نصفک أو یدک أو رجلک ففی بقاء القصاص إشکال: من أنه كما یصح العفو عن جمیع الحق یصح عن بعضه، و إذا صح سقطت القصاص فیه، و سقوطه فیه یتلزمه فی الجمیع، و من إیقاعه علی ما لا یصح وقوعه علیه فإن القصاص إما أن یقع علی الكل أو یسقط عنه، و لأن الأصل بقاء القصاص و إنما أسقطه فی البعض. و یمکن الجمع برّد ما قابل العفو عن قصاصه من الدیة، كما یعفو بعض الأولیاء دون بعض.» (اصفهان، ۱۴۱۶ ق، ۱: ۲۳۵).

۴.۳. عمومیت ادله شروط

دلیل «المؤمنون عند شروطهم» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۲۱: ۲۷۶، ح ۴) و مشابهات آن، که در باب شرط وارد شده، شرط محل بحث را نیز شامل می‌شود. چون وقتی اولیای دم گذشت از نفس را مشروط به قصاص عضو جانی می‌کنند و جانی نیز آن را می‌پذیرد توافق طرفینی حاصل می‌شود و مانعی برای صحت آن وجود ندارد. در واقع ادله شروط مخصص ادله‌ای است که مجازات قتل عمد را قصاص یا دیه می‌داند. شاهد آن روایاتی است که بیان می‌دارد اگر قصاص را بخشید، اما، به جای آن مطالبه دیه کرد، این شرط در صورت رضایت طرفین صحیح است؛ مثل صحیح عبدالله بن سنان «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا قِيدَ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ أَنْ يَقْبَلُوا الدِّيَةَ فَإِنْ رَضُوا بِالدِّيَةِ وَ أَحَبَّ ذَلِكَ الْقَاتِلَ فَالْدِّيَةُ...» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ۱۰: ۱۵۹، ح ۱۷).

- نقد و بررسی

سه نقد ممکن است متوجه این استدلال شود.

نقد اول: این شرط مخالف ادله قول اول است و قابل التزام نیست. زیرا ادله‌ای که در باب قصاص وارد شده در مقام بیان مجازات قتل عمد بوده است و آن را تنها قصاص قرار داده یا دیه را نیز به عنوان بدل اختیاری قصاص پذیرفته است و امر دیگری غیر از این دو صحیح نیست. در نتیجه شرط یادشده مخالف قرآن کریم است و در این صورت حجیت نخواهد داشت. زیرا ذیل روایاتی مثل «الحسین بن سعید، عن النضر بن سوید، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عزّ و جلّ، فلا یجوز.» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ۷: ۲۲، ح ۱۰)، «عن دعائم الإسلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنه قال: المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله.» (مغربی، ۱۳۸۵ ق، ۲: ۴۴، ح

۱۰۶)، و روایت «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطاً مُخَالِفاً لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَى الذِّي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ وَالْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۵: ۱۶۹، ح ۱) شامل آن می‌شود. توجه به دو نکته لازم است. یکی اینکه مراد از مخالفت با کتاب صرف قرآن کریم نیست، بلکه مراد هر حکم دینی است که خداوند برای مکلفین واجب کرده است؛ چه در قرآن باشد چه در احادیث وارد شده از پیامبر^(ص) (بجنوردی، ۱۳۷۷، ۳: ۲۶۰). دیگر اینکه اگر در موردی شک شود که آیا مخالف کتاب خدا هست یا نه، به نظر می‌رسد اصل استصحاب عدم مخالفت با کتاب خداوند جریان دارد، البته با این پیش‌فرض که استصحاب عدم ازلی نعتی جاری شود، مثل استصحاب عدم قرشیت در مورد زنی که قرشی بودن او مشکوک است. در این صورت می‌توان به عموماً شرط تمسک کرد. اما در محل بحث به دلیل اطلاق ادله قصاص و دیه این شرط مسلماً مخالف کتاب و سنت است. از این رو تمسک به عموم «المؤمنون عند شروطهم» صحیح نیست.

پاسخ: ادله قصاص اطلاق دارند و از این طریق اعتبار هر امری غیر از قصاص و دیه را مشروع نمی‌داند. اما ادله مشروعیت شرط خاص هستند و آن‌ها را مقید می‌کند و عرف بین مطلق و مقید تنافی نمی‌بیند. از این رو شرط مخالف قصاص و دیه و مشمول ذیل روایات یادشده نخواهد شد. اما به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نیست. چون نسبت ادله شرط با ادله قسم اول عموم و خصوص من وجه است نه عموم و خصوص مطلق. زیرا ادله واردشده در قتل عمد قصاص یا دیه را به صورت مطلق مشروع می‌داند؛ چه شرط برخلاف آن بشود چه نشود. از طرف دیگر ادله شرط مشروعیت شرط را ثابت می‌کند به صورت مطلق؛ یعنی چه در باب قتل عمد و چه در غیر آن. این دو ادله در فرض شرط غیر از قصاص و دیه - عفو مشروط - تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند و حتی در این صورت دلیل حرمت قطع دست وارد بر ادله شروط است. زیرا این شرط اصلاً مشروع نیست.

نقد دوم: دلیل «المؤمنون عند شروطهم» مثل دلیل «الناس مسلطون علی اموالهم» مشرع نیست و نمی‌توان صحت شرط را با توجه به آن ثابت کرد، بلکه مشروعیت باید از قبل ثابت شده باشد تا سپس اگر آن مورد توافق بین طرفین واقع شد با توجه به این قاعده گفته شود عمل به آن لازم است. اما در محل بحث به دلیل اینکه انسان حقی نسبت به اعضای بدن خود ندارد، این شرط مشروع نیست و در صورتی هم که شک وجود داشته باشد که آیا شرط یادشده مشروع هست یا خیر نمی‌توان به آن تمسک کرد. زیرا تمسک به آن تمسک در شبهه مصداقیه مخصوص است که جایز نیست.

نقد سوم: دلیل «المؤمنون عند شروطهم» برای شروط ضمن عقد است و شروط ابتدایی را شامل نمی‌شود. در نتیجه محل بحث که شرط ابتدایی است را شامل نمی‌شود، مگر اینکه این شرط را در ضمن عقدی مثل بیع واقع کنند. در پایان باید گفت روایاتی که دیه را به جای قصاص پذیرفته است نمی‌تواند شاهد بر پذیرش عفو مشروط باشد. زیرا در مورد دیه دلیل وجود دارد. درحالی که دلیلی بر اعتبار عفو مشروط نداریم. علاوه بر آن در مورد عفو مشروط مانع نیز وجود دارد. زیرا انسان نسبت به اعضای بدن خود حقی ندارد. پس از طریق عمومیت ادله شروط نمی‌توان عفو مشروط را معتبر دانست.

۳.۵. قاعده «الناس مسلطون علی انفسهم»

با توجه به آیات و روایات و سیره عقلا چه بسا گفته شود انسان نسبت به نفس خویش مسلط است و می‌تواند در آن تصرف کند که اشاره‌ای گذرا به ادله یادشده می‌شود.

- آیات

الف) «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (الاحزاب/ ۶). مطابق این آیه شریفه پیامبر نسبت به مؤمنین در رابطه با نفوس آن‌ها سزاوارتر است که مفهوم آن حاکی از این است که انسان‌ها خود نیز بر نفوس خود به صورت فی الجمله تسلط دارند. زیرا «اولی» در آیه شریفه تفضیلیه است نه تعیینیه. چون ظهور اسم تفضیل در تفضیل است و تعیین نیاز به دلیل دارد.

ب) از آیاتی مثل «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ...» (التوبه/ ۱۱۱) و «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ...» (البقره/ ۲۰۷) و «بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...» (البقره/ ۹۰) نوعی سلطنت انسان بر نفس خودش قابل استفاده است. زیرا زمانی انسان می‌تواند خرید و فروش کند که سلطه‌ای بر آن مبیع

داشته باشد و وقتی آیه شریفه می‌فرماید نفس خود را می‌فروشند پس معلوم است که نوعی سلطه بر آن دارند (مؤمن، ۱۴۱۵ ق: ۱۶۴). البته در آیه اول کنار فروختن نفس فروختن اموال نیز مطرح است که مطلب گفته‌شده در آن بسیار واضح است و همین می‌تواند شاهدی بر تفسیر یادشده باشد.

– روایات

الف) اخباری که دلالت دارد همه امور مؤمن به او واگذار شده است، مثل موثقه سماعه: «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُدِلَّ نَفْسَهُ أَوْ مَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ - فَأَلْمُؤْمِنُ يُتَّبَعُ أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً وَ لَا يَكُونَ ذَلِيلًا يُعِزُّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۶: ۱۵۷، ح ۲). در این روایت حضرت به صورت عام می‌فرماید خداوند همه امور مؤمن را به او واگذار کرده است و از این رو او می‌تواند هر تصمیمی برای زندگی خود اتخاذ کند که یکی از موارد آن این است که راضی شود عضوی از او را به جای نفسش قصاص کنند. از این رو این روایت حقی را برای فرد قرار می‌دهد و عبارت اخروی قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» است (مؤمن، ۱۴۱۵ ق: ۱۶۴).

ب) روایاتی که در باب قصاص عضو یا عفو از آن یا گرفتن چیزی در مقابل آن وارد شده است؛ دیه یا بیشتر یا کمتر که دلالت دارد اختیار هر یک از این اقسام به مجنی‌علیه واگذار شده است و این عبارت اخروی این است که نسبت به اعضای خود حق دارد. مثلاً در صحیح ابی بصیر از امام صادق (ع) وارد شده: «سألته عن السنِّ و الذراع یکسران عمداً لهما أرش أو قود؟ فقال: قود، قال: قلت: فإن أضعفوا الدية؟ قال: إن أرضوه بما شاء فهو له.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۷: ۳۲۰، ح ۷). در این روایت مشاهده می‌شود که حضرت راه فرار از قصاص را رضایت مجنی‌علیه قرار داده و این عبارت اخروی این است که فرد نسبت به اعضای خود حقی دارد و به فرد واگذار شده که قصاص اختیار کند یا دیه یا آنچه بدان راضی است. همچنین در موثقه عمار «قال: قضی أمير المؤمنین علیه السلام فیما کان من جراحت الجسد أن فیها القصاص أو یقبل المجروح دية الجراحة فیعطاها.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۷: ۳۲۰، ح ۵). استدلال به این روایت نیز مشابه روایت قبلی است و صرف اینکه روایت فرد را مخیر کند اما هیچ حقی را برای او ثابت نداند خلاف فهم عرف از امثال این عبارات است (مؤمن، ۱۴۱۵ ق: ۱۶۴).

سیره عقلا: به نظر می‌رسد این قاعده عقلایی است. از این رو در زمان کنونی متعارف شده فرد خون و یا جسد خود را برای آزمایش پزشکی بعد از مرگ خود می‌فروشد و همه این‌ها به دلیل این است که عقلا فرد را مسلط بر نفس خود می‌دانند. اما توجه به این نکته لازم است که به نظر می‌رسد این سلطه با توجه به روایات دیگر مقید است؛ بدین توضیح که این سلطه تا حدی است که منطبق بر عناوینی مثل «ضرر» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۵: ۲۹۳، ح ۲) ۱، «قتل» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۳: ۱۱۲) ۲، «هلاکت» (البقره/ ۱۹۵) ۳، «تغزیر» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۳: ۳۴۲، ح ۲) ۴ نشود و در صورت انطباق با عناوین یادشده جمع عرفی بین این روایات وجود دارد و انسان در چنین حالتی دیگر تسلط بر نفس خود ندارد.

– نقد و بررسی

نقد آیات و روایات: نکته مهمی که در اینجا حائز اهمیت است این است که آیا این ادله قرآنی و روایی که سلطه انسان برای نفس را ثابت می‌داند مشرع هستند؛ یعنی به وسیله آن می‌توان حکم شرعی جعل کرد. در واقع مفاد ادله یادشده این است که

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدْقٌ فِي خَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِنَابِ الْبُسْتَانِ وَ كَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمْرَةُ فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَرَهُ الْخَبَرُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ خَبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِنَّ أَرْدَتِ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنَ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَأَوْتُهُ حَتَّى تَلْغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَدْقٌ يَمُدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ أَذْهَبُ فَأَقْلَعَهَا وَ أَرَمُ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ.

۲. مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ نَاجِيَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُبْتَلَى بِكُلِّ نَبِيَّةٍ وَ يَمُوتُ بِكُلِّ مَيْتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ.

۳. و لا تلقوا بأيديكم الى التهلكة.

۴. وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ لَا يَكُونُ مَعَهُ مَاءٌ وَ الْمَاءُ عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ وَ يَسَارِهِ غُلُوبِينَ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ قَالَ لَا أَمْرَهُ أَنْ يُعْرِئَ نَفْسَهُ فَيُعْرِضَ لَهُ لِصٍّ أَوْ سَعْبٍ.

انسان بر نفس خویش تسلط دارد و بیانگر مفاد قاعده «الناس مسلطون علی انفسهم» است که دلالت این قاعده مشابه قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» است. بنابراین اگر دومی مشرع باشد، اولی نیز همین طور است. از عبارات شیخ انصاری برداشت می شود که ایشان در برخی موارد قاعده دوم را مشرع دانسته و در برخی موارد مشرع ندانسته است. در بحث اثبات لزوم معاطات به این قاعده برای مشرع بودن آن تمسک می کند. عبارت ایشان چنین است: «و یدل علی اللزوم مضافاً إلى ما ذکر عموم قوله صلی الله علیه و آله و سلم: الناس مسلطون علی اموالهم...» (انصاری، ۱۴۱۵، ق، ۳: ۵۳). اما در بحث اثبات صحت برای معاطات خلاف آن را قائل شده است. عبارت ایشان چنین است: «و أما قوله صلی الله علیه و آله و سلم: الناس مسلطون علی اموالهم. فلا دلالة فيه علی المدعی (صحة البيع)». (انصاری، ۱۴۱۵، ق، ۳: ۴۱). از این رو بین عبارات شیخ نوعی تهافت وجود دارد. اما محقق خوبی این قاعده را تنها در موارد مشروع می پذیرد و می فرماید که این قاعده مثل «و اقیمو الصلاة و اتوا الزکاة» (البقره/ ۴۳) در مقام بیان اصل تشریح است و در مقام بیان تعیین شروط و قیود آن نیست. از این رو اگر از طریق دیگری جواز بیع برداشت شد، مالک می تواند مطابق این قاعده در مال خود تصرف کند و دیگران حق مزاحمت ندارند (خویی، بی تا، ۲: ۱۰۲) و به تعبیر دیگر قاعده سلطنت موضوع خود که مال است را ثابت نمی کند. از این رو باید مالیت شیء برای مالک احراز شود تا سلطنت او بر آن مال ثابت شود (خویی، بی تا، ۳: ۸). به نظر می رسد این قاعده مشرع نیست و فرقی هم بین لزوم معاطات با صحت آن نیست و دلیل محقق خوبی تمام است. از این رو در مورد قاعده سلطنت انسان بر نفس خودش نیز مشابه همین کلام گفته می شود؛ یعنی به موجب این قاعده نمی توان پذیرفت که انسان حق نسبت به اعضای بدن خود دارد، بلکه این حق را باید از طریق دیگری اثبات کند. بنابراین نمی توان برای اینکه آیا انسان می تواند قصاص عضو را به جای قصاص نفس بپذیرد به قاعده یادشده تمسک کرد.

نقد سیره عقلا: اینکه این قاعده عقلایی است محل تردید نیست. اما اینکه شخص نسبت به نفس و اعضای بدن خود دارای حق باشد عقلایی نیست. زیرا در اعتبار عقلا چنین امری وجود ندارد؛ چنان که در کلمات امام به این امر اشاره شده است (خمینی، ۱۴۲۱، ق، ۱: ۴۲).

۳. ۶. عمومیت ادله عفو

یکی دیگر از ادله ای که برای پذیرش عفو مشروط قابل استدلال است ادله عمومیت عفو است. مثل آیه شریفه «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.» (المائدة/ ۴۵). در این آیه شریفه خداوند می فرماید: «و بر آن ها [بنی اسرائیل] در آن [تورات] 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 است و هر زخمی قصاص دارد و اگر کسی آن را ببخشد (و از قصاص صرف نظر کند) کفاره (گناهان) او محسوب می شود و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند ستمگر است». محل استدلال فراز «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» است که در روایات معصومین در تفسیر آیه شریفه آمده است به هر مقداری که عفو کند از گناهان او بخشیده می شود: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ، عَنِ الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ»؟ فَقَالَ: «يُكَفِّرُ عَنْهُ مِنْ ذُنُوبِهِ بِقَدْرِ مَا عَفَا.» (کلینی، ۱۴۲۹، ق، ۱۴: ۵۰۳، ح ۱).

وجه استدلال: اینکه در روایت ذیل آیه شریفه وارد شده به هر مقداری «بِقَدْرِ مَا عَفَا» عفو کند از گناهان او بخشیده می شود حاکی از این است که عفو از قصاص کم و زیاد دارد و این وجهی ندارد؛ مگر اینکه عفو مشروط هم صحیح باشد و به نوعی عفو مشروط عفو کمتر است یا اینکه در آیه شریفه دیگری آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ.» (البقره/ ۱۷۸)؛ ای افرادی که ایمان آورده اید حکم قصاص در مورد کشتگان بر شما نوشته شده است؛ آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن. پس اگر کسی از سوی برادر (دینی) خود چیزی به او بخشیده شود (و حکم قصاص او تبدیل به خون بها شود) باید از راه پسندیده پیروی کند (و صاحب خون حال پرداخت کننده دیه را در نظر بگیرد) و او [قاتل] نیز به نیکی دیه را (به ولی مقتول) بپردازد (و در آن مسامحه نکند). این تخفیف و رحمتی است از ناحیه

پروردگار شما و کسی که بعد از آن تجاوز کند عذاب دردناکی خواهد داشت. محل استدلال فراز «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَعْ بِالْمَعْرُوفِ وَ آدَاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» و این مطلق است و عفو مشروط را نیز شامل می‌شود.

– نقد و بررسی

استدلال به ادله یادشده برای مشروعیت عفو مشروط صحیح نیست.

نقد آیه اول و روایت ذیل آن: تعبیر «بقدر ما عفا» در روایت اول به این معنا نیست که قصاص دو اندازه کم و زیاد دارد و کم آن منطبق بر عفو مشروط می‌شود. بلکه آیه و روایت ذیل آن هم قصاص نفس را مطرح کرده است و هم قصاص اعضا را و «بقدر ما عفا» به این معنا است که اگر نفس را بخشیده به همان مقدار از گناهان او بخشیده می‌شود و اگر عضوی از اعضا را بخشیده چه عضو بزرگی یا عضو کوچکی را به همان مقدار بخشیده می‌شود. بله اگر آیه و روایت تنها ناظر به بحث قصاص نفس بود استدلال تمام بود. اما روایت قصاص اعضا را هم شامل می‌شود و حتی اگر احتمال بدهیم که روایت اعم از قصاص نفس و اعضا است استدلال به آیه و روایت برای مشروعیت عفو مشروط صحیح نخواهد بود. از این رو آیه و روایت اول در مقام بیان عفو به صورت مطلق است؛ یعنی اولیای دم از همه حق قصاص نفس یا عضو خود بگذرد و نظارتی بر عفو مشروط ندارد و در صورتی هم که نسبت به عفو مشروط اطلاق داشته باشند به نظر می‌رسد با توجه به اطلاقی که در دلیل منکرین گذشت باید اطلاق ادله فوق مقید به عفو مطلق شود. از این رو جمع عرفی بین این دو دسته از ادله بدین صورت است که عفو مطلق صحیح است. اما عفو به صورت مشروط دلیلی بر مشروعیت آن وجود ندارد.

نقد آیه دوم: با توجه به روایاتی که در ذیل آن وارد شده این آیه مربوط به عفو از قصاص و گرفتن دیه است و ربطی به عفو مشروط ندارد؛ مثل روایت «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ... وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَعْ بِالْمَعْرُوفِ وَ آدَاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ قَالَ هُوَ الرَّجُلُ يَقْبَلُ الدِّيَةَ فَيَنْبَغِي لِلطَّالِبِ أَنْ يَرْفُقَ بِهِ فَلَا يُعْسِرُهُ وَ يَنْبَغِي لِلْمَطْلُوبِ أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ وَ لَا يَمْطُلُهُ إِذَا قَدَرَ.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۷: ۳۵۸، ح ۲). مطابق این مضمون در ذیل روایت حلبی، که در بالا بیان شد، وجود دارد. توجه به ترجمه آیه نیز که در بالا گذشت حاکی از این مطلب است.

نتیجه

در زمینه اینکه آیا عفو مشروط صحیح است یا خیر دو قول جواز و عدم جواز مطرح شد. برای قول عدم جواز عفو مشروط به اطلاق ادله مشروعیت قصاص یا دیه در قتل عمد تمسک شد. برای قول به جواز نیز در مجموع به شش دلیل اشاره شد: عمومیت ادله صلح، وجوب حفظ نفس، صحت تبعیض در قصاص، عمومیت ادله شروط، قاعده «الناس مسلطون علی انفسهم»، عمومیت ادله عفو. در بررسی دلیل قول اول حاصل آمد که اطلاق صحیح است و مثل دلیل «المؤمنون عند شروطهم» نمی‌تواند اطلاق را مقید کند. زیرا نسبت این دو نوع ادله عموم و خصوص من وجه است. از این رو شرط خلاف ادله قصاص و دیه مشروع نیست. از بین ادله قول دوم عمومیت ادله صلح در محل بحث رهگشا نبود. زیرا صلح نمی‌تواند امر حرام را حلال کند. درحالی که پذیرش صلح در محل بحث این محذور را خواهد داشت. چون انسان حقی نسبت به اعضای بدن خود ندارد و اطلاق ادله قصاص و دیه حکم به غیرمشروع بودن غیر آن می‌کند. دلیل تبعیض در قصاص نیز یک مسئله اختلافی در بین فقیهان شیعه بود و مورد قبول همگی واقع نشده است که البته برگشت عدم پذیرش آن به همان اطلاق ادله قصاص و دیه است. بر جریان ادله شروط در محل بحث نیز دو اشکال عمده وارد بود. یکی اینکه این ادله خلاف قرآن است و دیگر اینکه این ادله مشرع نیست و به وسیله آن‌ها نمی‌توان عفو مشروط در محل بحث را تصحیح کرد. در پایان بیان شد که بین دلیل وجوب حفظ نفس با اطلاقات ادله قصاص و دیه تزامم صورت می‌گیرد و جمع آن بدین صورت شد که گرچه ادله وجوب حفظ نفس حکم به پذیرش این نوع عفو از جانب جانی می‌کند، اولیای دم نمی‌توانند فرد را مجبور به قبول آن کنند. زیرا آن‌ها چنین حقی ندارند. بلکه خود قاتل از باب اضطرار به حفظ نفس می‌تواند این شرط را بپذیرد.

منابع

- قرآن کریم.
- استرآبادی، محمدجعفر بن سیف‌الدین (۱۳۸۸). *لب اللباب فی علم الرجال*. تهران: اسوه. ج ۲.
- الاصفهانى التهرانى الحائرى، محمد حسين (۱۳۶۳). *الفصول الغروية*. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
- اصفهانى، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ج ۱۱.
- انصارى، مرتضى بن محمد امين (۱۴۱۵ ق). *كتاب المكاسب*. قم: كنگره جهانى بزرگداشت شيخ اعظم انصارى. ج ۳.
- بجنوردى، حسن (۱۳۷۷). *القواعد الفقهية*. قم: الهادى. ج ۳.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام. ج ۳، ۱۰، ۱۶ و ۲۱.
- _____ (۱۴۱۲ ق). *هدایه الأمه الی أحكام الأئمه - منتخب المسائل*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- حكيم، سيد محمد سعيد طباطبایى (۱۴۲۷ ق). *مسائل معاصره فى فقه القضاء*. ج ۲. نجف: دار الهلال.
- حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۳ ق). *مختلف الشیعه فى أحكام الشریعه*. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ج ۹.
- حلى، جعفر بن حسن (محقق حلى) (۱۴۰۸ ق). *شرائع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام*. ج ۲. قم: مؤسسه اسماعیلیان. ج ۲.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ق). *كتاب البيع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره). ج ۱.
- _____ (بی تا). *تحریر الوسيله*. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم. ج ۲.
- خوبی، سید ابو القاسم موسوی (۱۴۲۲ ق). *مبانى تکملة المنهاج*. قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئى (ره).
- _____ (بی تا). *مصباح الفقهاهه*. بی جا: بی نا. ج ۲.
- رحمان ستایش، محمد کاظم و شهیدی، روح‌الله (۱۳۹۶). *قواعد توثیق راویان*. قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
- شیرى زنجانى، سید موسى (۱۴۱۹ ق). *كتاب نکاح*. قم: مؤسسه پژوهشى رای پرداز. ج ۱۰.
- طوسى، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). *تهذیب الأحكام*. ج ۴. تهران: دار الکتب الاسلامیه. ج ۷ و ۱۰.
- _____ (۱۴۰۷ ق). *الخلاف*. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عمیدى، سید عمیدالدین بن محمد اعرج حسینی (۱۴۱۶ ق). *کنز الفوائد فى حل مشکلات القواعد*. دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ج ۳.
- کاظمی، عبدالنبی (۱۴۲۵ ق). *تکمله الرجال*. قم: أنوار الهدى. ج ۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ ق). *کافی*. قم: الطبع الاسلامی. ج ۳، ۵، ۷ و ۱۴.
- گنجینه استفتانات قضایی، مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضاییه، سؤال ۳۸.
- لنکرانی، محمدفاضل (۱۴۲۱ ق). *تفصیل الشریعه فى شرح تحریر الوسيله - القصاص*. قم: مؤلف.
- مازندرانى حائرى، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ ق). *منتهی المقال فى أحوال الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- مدنى تبریزی، سید يوسف (۱۳۸۲). *المسائل المستحدثه*. ج ۲. قم: دفتر آیت الله سید يوسف مدنى تبریزی. ج ۴.
- مغربی، نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ ق). *دعائم الاسلام*. ج ۲. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام. ج ۲.
- مؤمن، محمد (۱۴۱۵ ق). *کلمات سدیدة فى مسائل جدیدة*. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). *جواهر الکلام فى شرح شرائع الإسلام*. ج ۷. بیروت: دار إحياء التراث العربی. ج ۴۲ و ۴۳.

- The Holy Quran. (in Arabic)
- Al-Isfahani Al-Tehrani Al-Hairi, M. (1984). *Al-Fusul al-Gharawiyyah*. Qom: Dar Ahya Al-Uloom al-Islamiyya. (in Arabic)
- Amidy, S. A. (1995). *Kanz al-Fawa'id fi Solving Grammatical Problems*. Islamic publications notebook, which was included in the University of Teachers Seminary of Qom. Vol3. (in Arabic)
- Ansari, M. (1994). *Kitab al-Makasab*. Qom: World Congress of Commemoration of Sheikh Azam Ansari. Vol3 (in Arabic)
- Bajanwardi, H. (1998). *Jurisprudential Rules*. Qom: Al-Hadi Publishing. Vol3 (in Arabic)
- Estrabadi, M. (2009). *Lab al-Lab in the science of men*. Tehran: Asveh. Vol2. (in Arabic)
- Hakim, S. M. (2006). *Contemporary Issues in Judicial Jurisprudence* (2 edition). Najaf: Dar Al-Hilal. (in Arabic)
- Hali, J. (Hali scholar) (1987). *Islamic Laws in Halal and Haram Issue*. 2nd edition. Qom: Ismailian Institute. Vol2. (in Arabic)
- Hilli, H. (1992). *Different Shiites in the Rulings of Sharia* (2 edition). Qom: A notebook of Islamic publications, which was included in it by the University of Teachers of the Qom Seminary. Vol9. (in Arabic)
- Hurr Aamili, Muhammad bin Hassan (1989). Details of the means of Shia to the study of Shari'a issues. Qom: Al-Bayt Institute, peace be upon them. Vol 3, 10, 16, 21 (in Arabic)
- Hurr Ameli, M. (1991). *Guiding the Ummah to the Rulings of the Imams - Selected Issues*. Mashhad: Islamic Research Academy. (in Arabic)
- Isfahani, M. (1995). *Uncovering the Rules of Rulings*. Qom: A Notebook of Islamic Publications and the University of Teachers Seminary of Qom. Vol11. (in Arabic)
- Kalini, M. (2008). *Ka'fi*. Qom: al-Tabb al-Islami. Vol 3, 5, 7, 14 (in Arabic)
- Kazemi, A. (2004). *Takmil' al-Rijal*. Qom: Anwar al-Huda. Vol2. (in Arabic)
- Khomeini, S. R. (2000). *Book of Sale*. Tehran: Imam Khomeini Quds Sarh Organization and Publishing Institute. Vol1. (in Arabic)
- (without). *Tahrir Al-Wasilah*. Qom: Dar Al-Ilm Publications Foundation. Vol2. (in Arabic)
- Khoyi, S. A. (2001). *Founder of Completion of the Curriculum*. Qom: Foundation for Revival of the Works of Imam al-Khoyi. Vol^۳. (in Arabic)
- (without). *Misbah al-Faqhaheh*, Bina, Bina. Vol2. (in Arabic)
- Lankarani, M. (2000). *Explanation of Sharia in Sharh Tahrir al-Wasilah - Al-Qisas*. Qom: Author. (in Arabic)
- Madani Tabrizi, S. Y. (2003). *Al-Masal Al-Musthaddihah*. 2nd edition. Qom: Office of Ayatollah Seyyed Youssef Madani Tabrizi. Vol4. (in Arabic)
- Maghribi, N. (2006). *The Pillars of Islam* (۳ edition). Qom: The Foundation of the Household, peace be upon them. Vol2. (in Arabic)
- Mazandarani Ha'eri, M. (1995). *The end of Al-Maqal fi Ahwal Al-Rijal*. Qom: Al-Bayt (peace be upon him) Foundation for Revival of Tradition. (in Arabic)
- Momin, M. (1995). *Right Words on New Issues*. Qom: A Notebook of Islamic Publications and the University of Teachers' Seminary in Qom. (in Arabic)
- Najafi, M. (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh al-Islam al-Islam* (7 edition). Beirut: Arab Heritage Revival House. Vol42,43 (in Arabic)
- Rahman Sataish, M. & Shahidi, R. (2016). *Rules for Authenticating Narrators*. Qom: Dar al-Hadith Publishing and Publishing Organization. (in Persian)
- Shabiri Zanjani, S. M. (1998). *Book of Marriage*. Qom: Pzhoushi Raypardaz Foundation. Vol10. (in Persian)
- Treasure of Judicial Inquiry, Judiciary Jurisprudence Research Center, Question 38. (in Persian)
- Tusi, M. (1986). *Al-Khalaf*. Qom: A notebook of Islamic brochures, which was written by the Jamiat-ul-Mudarrin Seminary of Qom. (in Arabic)
- (1986). *Tahdheeb al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. Vol7,10 (in Arabic)