

تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۵/۲۲

بررسی فقهی نقش تفاوت جنسیت پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی در فقه شیعه

سیدعلی جبار گلباغی ماسوله *

چکیده:

جرم فرزندکشی، یکی از جرایمی است که گاه در مواردی نه چندان معمول، والدین به آن مرتکب می‌گردند. در خصوص مجازات این جرم، دانشیان فقه، بر قصاص نشدن پدر مرتکب جرم فرزند کشی اتفاق دارند. این که آیا مادر مرتکب جرم فرزندکشی نیز از مجازات قصاص معاف است و یا این که تفاوت جنسیت پدر و مادر، در مجازات جرم فرزند کشی نقش آفرین می‌باشد و در نتیجه باید مادر را به قصاص، پادافراه داد، پرسش اصلی پژوهش ارایه شده در این مقاله را سامان می‌دهد که موضوع و متغیرهای پژوهش مورد سخن را نیز با خود همراه دارد. نوشتار حاضر در پژوهشی کتابخانه‌ای که به روش توصیفی مستند می‌باشد، با روی آوردن به نوشته‌های فقهی مکاتب فقهی شیعه، بر این می‌کوشد تا عمده‌ترین دیدگاه‌ها را در نزد دانشیان فقه شیعه رصد نماید؛ دیدگاه منسوب به مشهور که به استناد پاره‌ای از آیات و روایات، به اجرای قصاص بر مادر مرتکب جرم فرزندکشی گراییده‌اند، و دیدگاه دسته‌ای دیگر از دانشیان فقه شیعه که باور خویش را بر یکسانی پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی استوار ساخته‌اند و با استناد به پاره‌ای از آیات و روایات و مطابق برخی از اصول و قواعد فقهی، مادر مرتکب جرم فرزندکشی را از مجازات قصاص معاف می‌دانند. مقاله سپس، در سنجش این دودیدگاه، با نقد ادله و مبانی دیدگاه منسوب به مشهور، پذیرفتنی بودن دیدگاه یکسانی پدر و مادر را در مجازات جرم فرزندکشی نمایان می‌سازد.

کلید واژه‌ها: قتل عمد، قصاص، شرایط قصاص، روایات لایقاده، نفی ابوت، جرم فرزندکشی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان

Ali.golbaghi66@gmail.com

مقدمه

هر جرمی متناسب با خود، دارای مجازاتی است. پادافراه اولیه‌ی جرم قتل عمد، قصاص می‌باشد که اولیاء دم مقتول، اجرای آن را نسبت به فرد قاتل خواستار می‌گردند. اگر چه رابطه‌ای که میان والدین و فرزندان برقرار است، پدر و مادر را از هتک و شکستن حریم جانی فرزندان باز می‌دارد، لیک گاه در مواردی نه چندان معمول، اتفاق می‌افتد که والدین، دستان خویش را به جنایت فرزندکشی آلوده می‌بینند؛ آنان که واسطه‌ی ایجاد و به دنیا آمدن فرزند بوده و ولی دم و سرپرست شرعی و قانونی او به شمار می‌آیند، خود قاتل او شناخته می‌شوند و همین نکته است که درنگ و تأمل نسبت به تشدید و یا تخفیف مجازات پدر و مادر مرتکب جرم فرزندکشی را در طلب خویش دارد.

در متون روایی و همچنین در نوشته‌های فقهی، از نفی ابوت به عنوان یکی از شرایط عمده‌ی حکم به قصاص نام برده شده است. این که آیا از واژه‌ی ابوت و نیز واژه‌ی والد - به کار رفته در روایات - مطلق رابطه‌ی ولادت مورد نظر است و یا این که باید تفسیر آن را به پدر محصور داشت، دانشیان فقه شیعه یکسان سخن بر زبان نرانده‌اند. به دیدگاه فقهی بسیاری از فقیهان شیعه، تنها پدر و جد پدری است که اگر فرزند خود را بکشد، به مجازات قصاص گرفتار نمی‌آید؛ حال این که نوعاً مادر از پدر نسبت به فرزند رئوف‌تر و دلسوزتر می‌باشد؛ چنان که در آیات فراوانی از قرآن کریم نیز به تعظیم، تکریم و احسان به مادر و رعایت حریم و حرمت او تأکید رفته است (بقره، ۲، ۸۳؛ نساء، ۴، ۳۶؛ اسراء، ۱۷، ۲۴؛ لقمان، ۳۱، ۱۵؛ احقاف، ۴۶، ۱۵). تردیدی نیست که اختصاص عدم اجرای قصاص به پدر و جد پدری با مفاد این آیات ناسازگار می‌نماید. افزون براین، نوع دلایلی که پدر را از شمول حکم قصاص مصون داشته است، این توانایی را داراست که بر مادر مرتکب جرم فرزندکشی نیز انطباق پذیرد، و از نظر نباید دور داشت که دلیل خاصی نیز وجود ندارد که در آن به اشاره یا به صراحت از حکم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی سخن رفته باشد.

عطف توجه‌ی این دسته از دانشیان فقه به پدر و جد پدری و عدم ذکر مادر مرتکب جرم فرزندکشی، این پرسش را فراروی قرار می‌دهد که آیا تفاوت جنسیت را در تعیین مجازات جرم

فرزندکشی نقشی است، و یا این که پدر و مادر مرتکب جرم فرزندکشی هر دو یکسان از تخفیف در مجازات بهره می‌برند؟ و این سؤال همان پرسش اصلی پژوهش ارایه شده در نوشتار حاضر است که فرضیه‌های اصلی پژوهش را نیز در خود در بردارد؛ پژوهشی که با توجه به دومتغیر آن یعنی: تفاوت جنسیت پدر و مادر، و مجازات جرم فرزندکشی، به عنوان پژوهشی بنیادی، دارای روشی توصیفی است که در جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای دست می‌یازد و مترصد می‌باشد که با توجه به مقتضیات و نیازهای روز، در راستای توسعه‌ی دانش فقه جزای اسلام، به نقد و بررسی نظریه‌ای روی نهد که از دیر باز به مشهور دانشیان فقه شیعه منسوب است.

پیشینه و سیر تاریخی بحث

الف) عصر تشریح

رجوع به آیات کتاب عزیز خدای سبحان بیان‌گر این حقیقت است که جان آدمیان در نزد آفریدگار جهانیان دارای آن‌چنان اهمیتی است که هرگز حرمت آن را نتوان شکست (به عنوان نمونه: بقره، ۲، ۱۷۸، ۱۷۹؛ نساء، ۴، ۹۳ - ۹۲؛ مائده، ۵، ۴۵؛ اسراء، ۱۷، ۳۳). این آیات شریف به گونه‌ای دارای اطلاق و عموم می‌باشند که نوعاً همه‌ی آدمیان را در برمی‌گیرند. حصر نگاه و توجه به شمول این آیات شریف، این استنباط را فراروی قرار می‌دهد که فرزندان آدمیان در حق حیات انسانی با پدر و مادر خود یکسان و برابرند و از آن جا که در دیگر آیات شریف کتاب عزیز خداوند سبحان تخصیصی در خصوص پدر و مادر فرزندکش بیان نشده است، حکم نخستین کشتن به ناحق فرزندان از سوی والدین آن‌ها، همانند دیگر قتل‌ها می‌باشد؛ یعنی: در صورت عمدی بودن قتل و تمایل اولیاء دم، قصاص والدین مرتکب جرم فرزندکشی واجب می‌نماید. حصر توجه به این استنباط از ظواهر آیات قرآن کریم است که برخی از فقیهان را بر آن داشته تا به اجرای قصاص بر پدر و مادر مرتکب جرم فرزندکشی تمایل نشان داده و یا به آن بگروند. (صادقی، تبصره الفقهاء علی تبصره المتعلمین، ۳۷۱).

در حالی که عموم و اطلاق آیات شریف مورد سخن، از یکسانی فرزندان و والدین در نفس حکم قصاص سخن می‌رانند، دسته‌ای دیگر از آیات شریف کتاب عزیز خدای سبحان از ترحم



واحسان و تواضع و مدارا درباره‌ی والدین سخن به میان می‌آورند (اسراء، ۱۷، ۲۴ - ۲۳؛ عنکبوت، ۲۹، ۸؛ لقمان، ۳۱، ۱۵ - ۱۴). بی‌تردید چگونگی جمع بین این دو دسته از آیات شریف قرآن کریم، پرسش‌هایی را در ذهن برخی از اصحاب معصومین (ع) ایجاد می‌نمود که گاه در این باره حضرات معصومین (ع) به عنوان مبلغان و ترجمان شریعت محمدی (ص) در مقام پاسخگویی برآمدند. (حرعاملی، وسایل الشیعه الی تحصیل الشریعه، ۷۷ ب ۳۲ ح ۲، ۷۹ ح ۷). بررسی و مطالعه‌ی متون حدیثی نشان می‌دهد پاسخی را که به طور مستفیض از سوی پیامبر اعظم (ص) روایت شده است، تنها در بردارنده‌ی واژه‌های «والد» و «ولد» و «اب» و «ابن» می‌باشد؛ نمونه را می‌توان به روایات زیر اشاره آورد:

لایقادی بالولد الوالد (والد در برابر کشتن ولد قصاص نمی‌شود) (دارمی، سنن دارمی، ۱۹۰)؛ لایقادی الوالد بالولد (والد در برابر کشتن ولد قصاص نمی‌شود) (ترمذی، الجامع الصحیح، ۱۸؛ ابن حنبل، ۲۲، حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۳۶۹ - ۳۶۸، بیهقی، سنن الکبری، ۳۹ - ۳۸)؛ لایقادی الاب من ابنه (پدر به سبب کشتن پسرش قصاص نمی‌شود) (همان)؛ لیس علی الوالد قود من ولد (بر والد به جهت کشتن فرزند قصاصی نیست) (همان)؛ لایقتل الوالد بالولد (والد در برابر کشتن فرزند کشته نمی‌شود) (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ۸۸۸ ح ۲۶۶۲، ترمذی، الجامع الصحیح، ۱۹ ح ۱۴۱۱، بیهقی، سنن الکبری، ۳۹، توسی، کتاب الخلاف، ۱۵۱)؛ لایقتل والد بولده (والد در برابر کشتن فرزندش کشته نمی‌شود) (ابن حنبل، ۴۹؛ بیهقی، سنن الکبری، ۳۹؛ حرعاملی، وسایل الشیعه الی تحصیل الشریعه، ۸۰ ب ۳۲ ح ۱۱، توسی، کتاب الخلاف، ۱۵۱)؛ لایقتل بالولد الوالد (والد در برابر کشتن فرزند کشته نمی‌شود) (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ۲۶۶۱)؛ انه الاب اذا قتل ابنه لایقتل به (بی‌تردید حقیقت این است که هرگاه پدر، پسرش را بکشد، در برابر کشتن او، کشته نمی‌شود). (ترمذی، الجامع الصحیح، ۱۸، ۱۳۹۹).

پرویداست که این روایات نبوی، به تخصیص عموم آیات قصاص دست یازیده‌اند. نکته‌ای که درباره‌ی حوزه‌ی دلالت این روایات نبوی فرادیدگان قرار می‌گیرد، ویژگی تفسیرپذیری واژه‌های ولد و والد به کار رفته در این روایات می‌باشد که این پرسش را با خود به همراه دارد که آیا از دو واژه‌ی والد و ولد، قدر متیقن آن دو، یعنی: پدر و پسر منظور است، یا از واژه‌ی والد، مطلق



زاینده - اعم از پدر و مادر - و از واژه‌ی ولد، مطلق فرزند - اعم از مذکر، مؤنث و خنثی - مراد می‌باشد؟

ب) عصر حضور حضرات معصومین (ع)

روی نهادن به مجموعه‌های حدیثی شیعه این حقیقت را آشکار می‌سازد که پاسخ روایت شده از سوی اهل بیت (ع) نیز در مضمونی یکسان با آنچه پیامبر اعظم (ص) بیان فرمودند، ازواژه‌هایی همچون: والد، ولد، رجل، اب و ابن سامان دارد؛ نمونه را می‌توان به روایات زیر اشاره داشت:

لایقاد والد بولده و یقتل الولد اذا قتل والده عمداً (والد در برابر کشتن فرزندش قصاص نمی‌گردد؛ و هرگاه فرزند، والد خود را به عمد بکشد، کشته می‌شود) (حرعاملی، وسایل الشیعه، ۷۷، ۳۲ ح ۱)؛ سألته (ع) عن الرجل یقتل ابنه؛ أیقتل به؟ قال (ع): لا (از حضرت امام صادق (ع) درباره‌ی حکم انسانی پرسیدم که پسرش را می‌کشد، آیا او در برابر کشتن پسرش کشته می‌شود؟ حضرت فرمودند: نه) (همان، ۲، ۷۹ ح ۷)؛ لایقتل الرجل بولده اذا قتله و یقتل الولد بوالده اذا قتل والده (هرگاه انسانی فرزندش را بکشد، در برابر کشتن فرزندش کشته نمی‌شود؛ و هرگاه فرزند، والدش را بکشد، در برابر کشتن او کشته می‌شود) (همان، ۳ ح ۳)؛ لایقتل الوالد بولده و یقتل الولد بوالده (والد در برابر کشتن فرزندش کشته نمی‌شود، و فرزند در برابر کشتن والدش کشته می‌شود) (همان، ۷۸ ح ۴)؛ لایقتل الاب بابه اذا قتله؛ و یقتل الابن بابیه اذا قتل أباه (هرگاه پدر، پسرش را بکشد، در برابر کشتن پسرش کشته نمی‌شود؛ و هرگاه پسر، پدرش را بکشد، در برابر کشتن پدرش کشته می‌شود) (همان، ۶ ح ۶)؛ لایقتل والد بولده اذا قتله؛ و یقتل ولد بالوالد اذا قتله (هرگاه والدی فرزندش را بکشد، در برابر کشتن فرزندش کشته نمی‌شود؛ و هرگاه فرزند والدش را بکشد، در برابر کشتن والدش کشته می‌شود) (همان، ۷۹ ح ۸)؛ فی الرجل یقتل ابنه او عبده، قال (ع): لایقتل به (از حضرت امام باقر (ع) درباره‌ی حکم مردی پرسیدم که فرزند یا بنده‌اش را می‌کشد، حضرت فرمودند: در برابر کشتن او کشته نمی‌شود) (همان، ۹ ح ۹)؛ و قضی أنه لا قود لرجل اصابه والده فی امر یعیب علیه فیه، فاصابه عیب من قطع و غیره، و یکون له الدیة و لایقاد (امیرمؤمنان حضرت علی (ع) این‌گونه به قضاوت پرداختند: برای آدمی که والدش در اثر ارتکاب چیزی که نقص جانی



را باعث می‌شود، نقصی را - همچون قطع عضو و یا چیزی دیگر، - بر او وارد سازد، هیچ قصاصی نیست؛ برای آن فرد دیه می‌باشد و بر والد قصاص جاری نمی‌شود. (همان، ۸۰ ح ۱۰)؛ فی وصیة النبی (ص) لعلی (ع)، قال: یا علی! لا یقتل والد بولده (در وصیت پیامبر اکرم (ص) به حضرت علی (ع) آمده است که حضرت رسول اکرم (ص) فرمودند: ای علی! والد در برابر کشتن فرزندش کشته نمی‌شود. (همان، ح ۱۱).

یگانگی در مضمون و شیوهی بیان احادیث اهل بیت (ع) با روایات نبوی، در مسأله‌ی مورد سخن، و همچنین وجود ویژگی تفسیرپذیری واژه‌های والد، ولد و رجل به کار رفته در این دسته از روایات، آدمی را با این پرسش مواجه می‌سازد که آیا از واژه‌های مذکور، قدر متیقن آن‌ها یعنی: پدر، پسر و مرد مراد می‌باشد، و یا این که از واژه‌ی والد، مطلق زاینده، اعم از پدر و مادر، و از واژه‌ی ولد، مطلق فرزند، و از واژه‌ی رجل، مطلق آدمی منظور است؟

گفتنی است که عطف توجه به مطالب بیان شده، آشکار می‌سازد که پیشینه‌ی بحث مورد سخن، در عصر تشریح و دوران حضور حضرات معصومین (ع) ریشه دارد. این که چرا حضرات معصومین (ع) خود به تبیین دلالتی روایات دست نیازیدند، اموری همچون: عدم ابتلاء و یا آشکار بودن مطالب، گمانه‌هایی هستند که به عنوان پاسخ احتمالی می‌توانند فراروی قرار گیرند؛ چنان که این گمانه نیز وجود دارد که تبیین دلالتی این روایات، از سوی حضرات معصومین (ع) صورت پذیرفت ولی بعدها در گذر زمان و به جهتی از جهات به دست ما نرسید.

ج) عصر مکاتب فقهی

در نوشته‌های برجای مانده از دانشیان فقه مکتب فقیهان راوی قم و ری، به دلیل ویژگی خاص این مکتب در نگارش متون فقهی خود که به کاربرد و انعکاس عبارات روایات حضرات معصومین (ع) بدون آرایه‌ی هرگونه تحلیلی بسنده می‌شود، به بیان متن روایاتی اکتفاء می‌گردد که والد را از شمول آیات قصاص بیرون می‌سازد و یا به تلازم عدم اجرای قصاص و عدم اجرای حد اشاره دارد؛ لذا نوعاً به جهت فقدان نص روایی، از طرح پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که در این جا وجود دارد، اثری دیده نمی‌شود.

ظاهراً دانشبان فقه مکتب بغداد نخستین گروه فقیهان شیعه بودند که به مسأله‌ی عدم اجرای قصاص به طور فراگیر نگریستند و زوایای مختلف آن را به بحث گذاشتند. مشهور فقیهان این مکتب واژه‌ی والد به کار رفته در روایات را به پدر تفسیر می‌نمودند و مادر را از شمول حکم عدم اجرای قصاص بیرون می‌دانستند (مفید، المقنعه، ۷۴۹، سلار، المراسم العلویه، ۲۳۷، توسی، التبیان فی التفسیر القرآن، ۷۴۰، همان، المبسوط فی فقه القرآن، ۹) ولی درباره‌ی شمول یا عدم شمول این حکم نسبت به جد و جدوی پدری و مادری نظری را ارایه نمی‌دادند. در برابر مشهور دانشبان فقه مکتب بغداد، گروهی دیگر، حکم عدم اجرای قصاص را افزون بر پدر، به جد پدری نیز تعمیم می‌دادند (ابن حمزه، الوسيله الی نیل الفضیله، ۴۳۱) و دسته‌ای دیگر، نه تنها از شمول این حکم نسبت به پدر و جد پدری سخن می‌رانند بلکه بر خروج مادر، جد مادری و جدوی پدری و مادری، از تحت گستره‌ی حکم مذکور تصریح می‌داشتند. (توسی، الخلاف، ۱۵۱ - ۱۵۰) و برخی نیز راه سکوت را برگزیدند و تنها به بیان حکم پدر مرتکب جرم فرزندکشی بسنده نمودند. (ابن براج، المهذب، ۴۵۹، کیدری، اصباح الشیعه، ۴۹۲، ابن زهره، غنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع، ۴۰۳).

به ابوعلی اسکافی منسوب است که او براین باور بود که اطلاق واژه‌ی والد با توجه به ویژگی مکنون در آن، افزون بر پدر، مادر، جد و جدوی پدر و مادری را نیز در برمی‌گیرد. بنابراین، همه‌ی این افراد در تحت شمول حکم عدم اجرای قصاص قرار دارند (اشتهاردی، مجموعه فتاوی ابن جنید، ۳۶۹، علامه، مختلف الشیعه، ۴۵۱). این باور ابن جنید مورد نقادی بسیاری از فقیهان پس از او قرار گرفته است. (همان؛ ابن فهد، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، ۱۹۰). گاه ناقدان باور او، این فتوای ابن جنید را ریشه در پیشینه‌ی مذهبی او می‌دانند که در آغاز از عالمان و فقیهان اهل سنت به شمار می‌رفت و سپس به تشیع تشریف یافت. (مرعشی، القصاص علی ضوء القرآن، ۳۶۷، ابن فهد، المقتصر من شرح المختصر، ۴۲۸، طباطبائی، الشرح الصغیر فی شرح المختصر النافع، ۴۲۳، هندی، کشف اللثام، ۹۷، نجفی، جواهر الکلام، ۱۷۰، لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۱۵۴ - ۱۵۳، تبریزی، القصاص، ۱۴۶).



عطف نظر به پیشینه‌ی مذهبی ابن جنید برای نقادی فتوای او شیوه‌ای است نادرست؛ چه اگر چنین چیزی روا باشد، آیا می‌توان توافق و همانندی بسیاری از فتاوی‌ی دانشیان فقه شیعه را با نظر مشهور اهل سنت و یا حداقل یکی از مذاهب فقهی چندگانه اهل سنت نادیده انگاشت و انکار نمود؟

افزون بر این، سید مرتضی که در کتاب خود الانتصار به جمع‌آوری و بیان منفردات فقه شیعه همت گماشت، اجرای قصاص را بر مادر، جد مادری و جدی پدری و مادری، از منفردات شیعه مذکور نداشت و این خود بیان‌گر این حقیقت است که فتوای عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی، به ابن جنید مختص نبوده و دیگرانی نیز بودند که همانند او چنین فتوایی داشتند.

به نظر می‌رسد بی‌جهت نبود که گروهی از فقیهان مکتب بغداد در نوشته‌های فقهی خود، تنها و تنها به بیان واژه‌های والد و اب به کار رفته در متون روایی بسنده داشتند و از لب گشودن درباره‌ی شمول یا عدم شمول حکم عدم اجرای قصاص نسبت به مادر، جد مادری و جدی پدری و مادری پرهیز نمودند. (ابن براج، المذهب؛ ابن زهره، غنیه النزوع الی علمی الاصول والفروع؛ کیدری، اصباح الشیعه، ۴۹۲) و یا همچون ابوالصلاح حلبی به عدم اجرای قصاص نسبت به مادر باورمند بودند (سیوری، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، ۳۷۲).

شاید در این جا بتوان این گمانه را ارایه داد که حصر حکم عدم اجرای قصاص، به پدر و جد پدری که نخستین بار در نزد دانشیان فقه مکتب بغداد بر آن زبان گشوده شد و سپس توسط دانشیان فقه‌دیگر مکاتب فقهی دنبال و گسترش یافت، از گرایش‌های لفظ‌گرایانه‌ی برجای مانده از اندیشه‌های برخی از فقیهان مکتب قم و ری و نیز دو نظریه‌ی ابوت و مخالفت با عامه، بی‌تأثیر نبود که ظاهراً می‌توان این هر سه را از ارمان مواجهه و تعامل با اندیشه‌های فقهی اهل سنت برشمرد.

اندیشه‌ای که در مکتب بغداد شکل گرفته بود، توسط دانشیان فقه مکتب حله پی‌گیری و گسترش یافت. فقیهان مکتب حله برای اثبات سخن خود، در کنار دست‌یازیدن به ادله‌ی لفظی، امور دیگری را - همچون نظریه‌ی ابوت، قاعده‌ی سببیت و حتی قیاس - مورد توجه و دست‌آویز خود قرار دادند. مشهور دانشیان فقه مکتب حله، حکم عدم اجرای قصاص را به پدر و جد پدری

محصور می‌دانستند و بر اجرای قصاص بر مادر، جد مادری و جدوی پدری و مادری باورمند بودند (ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۳۲۴، ۳۳۷، محقق، شرایع الاسلام، ۹۸۹ - ۹۸۸، ۱۳۶۸، ۲۹۷، علامه، قواعد الاحکام، ۲۹۱، علامه، تحریر الاحکام الشرعیه، ۴۶۰، علامه، ارشاد الازدهان، ۲۰۳، شهید ثانی، مسالک الافهام، ۳۲۵، ابن فهد، المقتصر من شرح المختصر، ۴۲۸، ابن فهد، المذهب البارع، ۱۹۰ - ۱۸۹، فخرالمحققین، ایضاح الفواعد، ۵۹۸، مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۱۷ - ۱۶، هندی، کشف اللثام).

با این همه، هنوز در میان دانشیان فقه این مکتب، فقیهانی بودند که درباره‌ی تعمیم حکم عدم اجرای قصاص نسبت به جد پدری با تردید سخن می‌راندند و یا در نوشته‌های فقهی خود از لب گشودن در این باره پرهیز می‌نمودند. (محقق، المختصر النافع، ۲۹۷، حلی، الجامع للشرایع، ۵۷۵ - ۵۷۲).

عده‌ای نیز گامی فراتر نهاده و تمایل خود را بر عدم اجرای قصاص نسبت به مادر قرار دادند (سیوری، التنقیح الرائع) و یا همچون ابن جنید از عدم اجرای قصاص نسبت به پدر، مادر، جد و جدوی پدری و مادری سخن می‌راندند (شهید ثانی، الروضه البهیة، ۱۵۷ - ۱۵۶).

در نزد فقیهان اخباری مسلک، بحث درباره‌ی عدم اجرای قصاص بر والد و مباحث مربوط به آن، روندی را همانند گرایش‌های موجود در نزد فقیهان مکتب بغداد دارا بود و اختلاف نظر درباره‌ی شمول و عدم شمول حکم عدم اجرای قصاص نسبت به مادر، اجداد و جدات، در نزد دانشیان فقه اخباری مسلک نیز دیده می‌شود. (فیض، مفاتیح الشرایع، ۱۲۷).

اندیشه‌ی رایج بین فقیهان مکتب نجف عدم اجرای قصاص بر پدر و جد پدری و اجرای آن بر مادر، جد مادری، جدوی پدری و مادری است (طباطبائی، الشرح الصغیر، نجفی، جواهر الکلام، ۱۷۱ - ۱۶۹، عاملی، مفتاح الکرامه، ۲۶ - ۲۵، مامقانی، مناهج المتقین، ۵۱۲، خویی، مبانی تکمله، ۸۷ - ۸۶، سبزواری، مذهب الاحکام، ۲۳۹ - ۲۲۸). نوع استدلال‌های ارایه شده از سوی دانشیان فقه پیرو این اندیشه، ادله‌ای را ماند که فقیهان مکتب حله برای اثبات سخن خود، از آن سود می‌جستند. در برابر اندیشه‌ی رایج دانشیان فقه مکتب نجف، برخی از فقیهان این مکتب، همسان با سخن مرحوم ابن جنید، بر عدم اجرای قصاص بر پدر، مادر، اجداد و جدات پدری و



مادری باورمند می‌باشند. (شیرازی، الفقه، ۸۹، ۱۷۸ - ۱۷۵).

به نظر می‌رسد در نزد مشهور دانشیان فقه مکتب قم، عدم قصاص پدر و جد پدری، و قصاص مادر، جد مادری، جده‌ی پدری و مادری مورد پذیرش قرار دارد (خوانساری، جامع المدارک، ۲۳۳ - ۲۳۲، امام خمینی، تحریر الوسیله، ۵۲۱، تبریزی، القصاص، اردبیلی، فقه القصاص، ۱۷۸ - ۱۷۳، لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۱۵۵). با این همه، کم نیستند فقیهانی که یا به عدم اجرای قصاص بر مادر باورمندند و یا احتیاط را در این می‌دانند که مادر، جد مادری، جده‌ی پدری و مادری نیز مانند پدر و جد پدری مرتکب جرم فرزندکشی، از اجرای قصاص معاف باشند. (صادقی، تبصره الفقهاء، صانعی، فقه الثقلین، ۲۷۷ - ۲۷۶، مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۶۸).

بنابراین، بررسی سیر تاریخی بحث عدم اجرای قصاص بر والد، نشان می‌دهد که در طول تاریخ فقه شیعه هیچ‌گاه اتفاق و اجماعی قطعی بین دانشیان فقه شیعه نسبت به اجرای حکم قصاص بر مادر مرتکب جرم فرزندکشی، وجود نداشته است؛ اگرچه گاه مشهور و گاه جمهور فقیهان مکاتب فقهی شیعه بر اجرای حکم قصاص بر مادر مرتکب جرم فرزندکشی، تمایل نشان داده و یا بر آن باور بوده‌اند.

تبیین موضوع و محل نزاع

درک درست و بایسته‌ی بحث عدم اجرای قصاص در جرم فرزندکشی، تبیین مفردات و تشریح زوایای ساختاری آن را در طلب دارد. اگر چه به اتفاق همه‌ی دانشیان فقه شیعه، بسی هویداست که موضوع حکم عدم اجرای قصاص در جرم فرزندکشی، کشتن عمدی فرزند می‌باشد و عنوان قصاص به کار رفته در حکم عدم اجرای قصاص در جرم فرزندکشی نیز تنها قصاص بالاصاله را در حریم شمول خود جای می‌دهد، اما این پرسش در خصوص واژه‌های والد و ولد فرا روی قرار دارد که والد و ولد بیان شده در روایات لایقاده، دارای چه ویژگی‌هایی می‌باشند؟ آیا هر والدی در صورت ارتکاب قتل هر ولدی مشمول حکم عدم اجرای قصاص قرار می‌گیرد؟

والد و ولد از لحاظ و جهات متعددی، ویژگی‌های گوناگونی را دارا می‌باشند: به لحاظ جنسیت، به لحاظ اهلیت شرعی و حقوقی، به لحاظ دین و مذهب، به لحاظ سن، به لحاظ حرمت جان،



به لحاظ والدیت و ولادت، و به لحاظ علقه محرمیت که در این جا به عمده ترین آن‌ها پرداخته می‌شود:

(۱) به لحاظ جنسیت

پدری که فرزند خود را - چه پسر، چه دختر و چه خنثی - به قتل می‌رساند، شمول حکم روایات لایقاد او را در بر می‌گیرد مگر این که او به کشتن فرزندان خود معتاد شناخته شود که در این صورت از شمول حکم روایات مذکور خارج می‌شود و به کشته شدن محکوم می‌گردد. (مرعی، القصاص علی ضوء، ۳۵۲) و چنان چه مادری به کشتن فرزند خویش - چه پسر، چه دختر و چه خنثی - دست آلوده دارد، این پرسش قابل طرح است که آیا عمومات و اطلاعات ادله‌ی قصاص، بر او هم همپوشی خواهد داشت، و یا این که عمل او در تحت شمول حکم روایات لایقاد قرار خواهد گرفت؟ و البته این همان سخنی است که موضوع بحث را سامان می‌دهد.

(۲) به لحاظ سن

به دیدگاه مشهور فقیهان شیعه، پدر مرتکب جرم فرزندکشی مشمول ادله‌ی عدم قصاص بر والد می‌باشد بدون این که به ویژگی بلوغ و عدم بلوغ فرزند توجه شود. پرسش درباره‌ی شمول و عدم شمول این ادله در خصوص مادر مرتکب جرم فرزندکشی نیز بدون توجه به ویژگی مذکور فرا روی قرار دارد؛ اما بنابر نظر آن گروه از دانشیان فقه شیعه که بلوغ فرد مقتول را شرط قصاص می‌دانند (کیدری، اصباح الشیعه، ۴۹۲، خویی، مبانی تکمله المنهاج، ۸۶ - ۸۵) تنها هنگامی می‌توان از شمول روایات لایقاد نسبت به مادر مرتکب جرم فرزندکشی پرسیان شد که فرزند، فردی بالغ باشد.

(۳) به لحاظ اهلیت شرعی و حقوقی

این که آیا مادر مرتکب جرم فرزندکشی نیز می‌تواند در تحت شمول ادله‌ی عدم قصاص بر والد قرار گیرد، تنها هنگامی قابل طرح است که هر دوی والد و ولد افرادی عاقل شمرده شوند و چنان چه هر دوی والد و ولد افرادی دیوانه و یا یکی دیوانه و دیگری عاقل دانسته شود، به استناد قواعد فقهی: «عمدالمجنون خطاؤه» و «لا قود لمن لایقاد منه» از دایره‌ی شمول ادله‌ی



قصاص بیرون و در نتیجه در حوزه‌ی موضوع بحث نیز قرار ندارند. (ابن حمزه، الوسیله الی نیل الفضیله، ۴۳۳، کیدری، اصباح الشیعه، علامه، تحریر الاحکام، ۴۶۴، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۳۲۵، نجفی، جواهر الکلام، ۱۷۷، خویی، مبانی تکمله المنهاج، ۹۵، مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۴۵، امام خمینی، تحریر الوسیله، ۵۲۲).

۴) به لحاظ دین و مذهب

اگر والد و ولد هر دو مسلمان و یا هر دو کافر باشند، و یا این که والد، کافر غیرحربی و فرزند، مسلمان باشد، هر یک از این فروض، موردی از موارد موضوع بحث را به سامان می‌آورند؛ آری اگر والدی - چه پدر و چه مادر - به هنگام قتل فرزند کافر غیر حربی خویش و یا پس از آن، مسلمان شناخته شود، به جهت این که برای قتل کافری، مسلمانی قصاص نمی‌گردد. (ابن حمزه، الوسیله الی نیل الفضیله، ۴۳۵ - ۴۳۴، علامه، تحریر الاحکام، ۴۵۵، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۳۲۴، خویی، میان تکمله المنهاج، ۷۷، نجفی، جواهر الکلام، ۱۵۸، امام خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۲) فرض مذکور از موضوع بحث خارج می‌باشد. همچنین است اگر عمل کافرکشی، عادت مرتکب جرم فرزندکشی باشد و او در راستای اعتیاد به کشتن اهل ذمه، به قتل فرزند خویش دست آلوده دارد که در این صورت، مرتکب جرم فرزندکشی پس از دریافت مازاد دیه از سوی اولیاء دم فرزند کافر غیرحربی خویش، کشته می‌شود. (ابن حمزه، الوسیله الی نیل الفضیله، ۴۳۳، کیدری، اصباح الشیعه، ۴۹۴، علامه، تحریر الاحکام، ۴۵۴، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۳۲۲، خویی، مبانی تکمله، ۷۵ - ۷۴).

از آن جا که مرتد به منزله‌ی کافر خوانده شده است (علامه، تحریر الاحکام، ۴۵۸، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۳۲۵، امام خمینی، تحریر الوسیله، ۵۱۲) از آن چه گفته آمد، وضعیت فروزی دانسته می‌شود که در آن، هر دوی والد و ولد، مرتد، و یا یکی مرتد و دیگری مسلمان و یا یکی مرتد و دیگری کافر می‌باشد؛ آری، اگر والدی مرتد و یا کافر - چه پدر و چه مادر - مرتد و یا کافر، پس از ارتکاب قتل فرزند کافر و یا مرتد خویش، اسلام آورد، و یا دوباره به اسلام برگردد، در شمول حکم عدم کشته شدن مسلمان در برابر کافر و مرتد قرار خواهد گرفت. (علامه، تحریر

الاحکام، ۴۵۸، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۳۲۵- ۳۲۴، نجفی، جواهر الکلام، ۱۶۶، ۱۹۶، امام خمینی، تحریر الوسیله، ۵۲۱، خویی، مبانی تکمله المنهاج، ۸۲) و بدین طریق، فرض بیان شده، خارج از حوزه‌ی بحث به شمار می‌آید.

۵) به لحاظ حرمت جان

در صورتی که والد و ولد هر دو محقون الدم دانسته شوند، حالت مذکور به موردی بازگشت دارد که هر دوی والد و ولد، مسلمان و یا کافر دارای حرمت می‌باشند؛ و اگر والد و ولد هر دو به عللی همچون حربی بودن و یا ارتداد، مهدور الدم خوانده شوند، از آن چه در شماره‌ی پیشین درباره‌ی کفر و ارتداد بیان گردید، وضعیت فرض اخیر نیز آشکار می‌شود. فرض محقون الدم بودن والد مرتکب جرم فرزندکشی - چه پدر و چه مادر - و مهدور الدم بودن فرزند، از محل بحث بیرون است؛ زیرا با وجود مهدوریت، دیگر موجبی برای بحث از قصاص باقی نمی‌ماند. (خویی، مبانی تکمله المنهاج، ۱۰۱ - ۱۰۰) و موردی را که والد مهدور الدم و ولد محقون الدم شمرده می‌شوند، تنها در صورتی می‌توان جزو موضوع بحث قرار داد که ارتداد، علت مهدوریت والد باشد.

۶) به لحاظ والدیت و ولادت

فرزند در جرم فرزندکشی، می‌تواند به یکی از اوصاف: ولد نکاح شرعی، ولد شبهه، ولد اقراری، ولد ملاحن و ولد زنا متصف گردد. اگر فرزند، مولود نکاح شرعی - چه دائم و چه موقت - باشد، بی‌شک در این‌جا این پرسش سامان دهنده‌ی موضوع بحث وجود خواهد داشت که آیا مادری که به قتل مولود نکاح شرعی خود دست آلوده می‌دارد، در مجازات جرم فرزندکشی، با پدر مرتکب این جرم یکسان خواهد بود؟

از آن‌جا که ولد شبهه به همراه ولد نکاح، مجموعه‌ی ولد رشد را به سامان می‌آورد، پرسش فرض مذکور درباره‌ی ولد شبهه نیز قابلیت بیان را داراست. (مرعشی، القصاص علی ضوء القرآن، ۳۷۳، شیرازی، الفقه، ۸۷، ۳۵۵، ج ۸۹، ۱۷۷)؛ همان‌گونه که قابل طرح بودن پرسش مذکور در خصوص ولد اقراری و ولد ملاحن، آن‌ها را در حوزه‌ی محل بحث قرار می‌دهد. البته در خصوص



ولد ملاعن از این سخن نباید فروگذار بود که اگر مردی پس از ارتکاب لعان نفی فرزند، دست خود را به خون ولد ملاعن خویش آغشته سازد، او را از شمول عمومات ادله‌ی قصاص نفس گریزی نخواهد بود؛ زیرا لعان نفی فرزند رابطه‌ی پدری را قطع می‌نماید. (نجفی، جواهر الکلام، ۱۷۵).

مشهور دانشیان فقه، والد و ولد مذکور در روایات لایقادر را به فرد شرعی آن‌ها منصرف می‌دارند و لذا والد زانی را مشمول ادله‌ی قصاص می‌دانند. (نجفی، جواهر الکلام، ۱۵۸-۱۵۹، شیرازی، الفقه، ۸۹، ۱۷۷).

۷) به لحاظ علقه محرمیت

به اتفاق همه‌ی فقیهان مسلمان، چون والد و ولد رضاعی، والد و ولد حقیقی آدمی شمرده نمی‌شوند، در نتیجه، این دو از دایره‌ی بحث بیرون می‌باشند و بحث فقط به والد و ولد نسبی انحصار می‌یابد و اگر چه والد و ولد نسبی خود به دو دسته‌ی بی‌واسطه و با واسطه بخش پذیر می‌گردند، اما این تنها والد و ولد نسبی بی‌واسطه هستند که درباره‌ی شمول بحث نسبت به آن‌ها در نزد دانشیان فقه شیعه اجماع دیده می‌شود.

از آن چه تاکنون گفته آمد، دانسته می‌گردد که پرسش اصلی پژوهش حاضر، این است که اگر مادری نسبی، متصف به وصف عاقل، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، چه محقون الدم و چه مهدور الدم، از روی عمد به قتل فرزند نسبی عاقل مسلمان یا غیرمسلمان محقون الدم خود - چه پسر، چه دختر و چه خنثی، چه ولد نکاح، چه ولد اقراری، چه ولد شبهه و چه ولد ملاعن - دست یازد، آیا پادافراه جرم فرزندکشی این مادر، قصاص نفس خواهد بود، و یا این که می‌توان او را در دایره‌ی شمول قاعده‌ی عدم مجازات والد در جرم فرزندکشی جای داد و به مجازاتی همانند مجازات پدر مرتکب جرم فرزندکشی مستحق کیفر دانست؟

با توجه به این که نوشتار حاضر، بررسی یکسانی پدر و مادر را در مجازات جرم فرزندکشی در اهتمام خود دارد، بایسته می‌نماید که در این جا به مواردی اشاره آورد که نوعاً به اتفاق همه‌ی دانشیان فقه شیعه بر مادر نیز همانند پدر، در صورت ارتکاب جرم فرزندکشی نمی‌توان پادافراه قصاص نفس را روا داشت. عمده‌ترین این موارد که نوعاً به عوامل موجهه، معاذیر قانونی و



علل رافع مسئولیت مستند می‌باشند، عبارتند از: ۱- مادری در حالت جنون و مانند آن به کشتن فرزند عاقل یا دیوانه‌ی خود دست یازد؛ ۲- مادری عاقل، به قتل فرزند دیوانه‌ی خود مبادرت ورزد؛ ۳- مادری مسلمان، به کشتن فرزند کافر خود- چه حربی، چه ذمی و چه معاهد و مستأمن - مرتکب گردد؛ ۴- مادری که کافر ذمی یا معاهد و مستأمن شمرده می‌شود، به قتل فرزند کافر حربی خود روی آورد؛ ۵- مادری، فرزند مهدور الدم خود را بکشد؛ ۶- مادری مؤمن، به کشتن فرزند مرتد خود اقدام نماید؛ ۷ - مادری کافر، پس از ارتکاب قتل فرزند کافر خود، اسلام آورد؛ ۸ - مادری مرتد پس از کشتن فرزند مرتد خویش، توبه نماید و دوباره به دین اسلام برگردد. به این موارد می‌توان موردی را افزود که مادری به قتل فرزند صغیر نابالغ خویش، دست خود را آلوده سازد؛ (البته بنابر نظر غیر مشهور از دانشیان فقه شیعه).

دیدگاه‌ها و دلایل آن‌ها

بررسی نوشته‌های فقهی دانشیان فقه شیعه نشان می‌دهد که اگرچه برخی از نخستین فقیهان شیعه، مجازات مادر مرتکب جرم فرزندکشی را به سکوت واگذار کردند. (صدوق، الفقیه من لا یحضره الفقیه، ۵۱۸، ابن براج، الممهدب، ۴۵۹، ابن زهره، غنیه النزوع الی علمی الاصول، ۴۰۳، کیدری، اصباح الشیعه، ۴۹۲) لیک از دیرباز در نزد دانشیان فقه شیعه درباره‌ی کیفر مادر مرتکب جرم فرزندکشی، دو دیدگاه عمده دیده می‌شود:

- دیدگاه قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی

بسیاری از دانشیان فقه شیعه باور خویش را بر این داشته‌اند که مادر در صورت ارتکاب قتل فرزند خویش، به پادافره قصاص محکوم است. گاه از این دیدگاه به جهت فراوانی شمارگانی پیروان آن، با عنوان دیدگاه مشهور نیز نام برده می‌شود. (علامه، مختلف الشیعه، ۴۵۱، عاملی، وسایل الشیعه، ۲۵، هندی، کشف اللثام، ۹۷، تبریزی، القصاص، ۱۴۶) البته نباید از گفت دور داشت که برخی از پیروان همین دیدگاه، اگرچه در بسیاری از نوشته‌های فقهی خود، قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی را پذیرفته‌اند، اما در برخی از آثار خویش، از عدم قصاص مادر در صورت



ارتکاب قتل فرزند، سخن رانده‌اند و بدان تمایل نشان داده‌اند. (علامه، مختلف الشیعه، ۴۵۱، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۱۵۶).

دلایل

پیروان دیدگاه قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی، برای اثبات سخن خود به دلایل زیر دست یازیده‌اند:

(۱) اجماع و عدم خلاف

بسیاری از فقیهان پیرو نظریه‌ی عدم تساوی پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی، از اجماع و عدم خلاف، به عنوان دلیل لزوم اجرای قصاص بر مادر مرتکب جرم فرزندکشی سخن رانده‌اند و آن را یکی از عمده‌ترین دلایل خویش بر شمرده‌اند. (توسی، الخلاف، ۱۵۱، عاملی، وسایل الشیعه، ۲۵، طباطبائی، الشرح الصغیر، ۴۲۳، هندی، کشف اللثام، مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۶، ۲۱، اردبیلی، فقه القصاص، ۱۷۸، نجفی، جواهر الکلام، ۱۷۰).

نقد استدلال

اجماع و عدم خلاف ادعا شده، فاقد اعتبار و ناتوان از اثبات مدعا می‌باشد؛ زیرا تنها اجماع دارای حجیت، اجماع دخولی است که به جهت کاشفیت از سخن معصوم (ع) می‌توان به عنوان دلیل به آن دست یازید، و اجماع مذکور، چنان که هیچ یک از آرایه دهندگان نیز آن را در شمار اجماعات تعبدی قرار نداده‌اند، اجماعی غیر دخولی و از ظنون مطلق شمار می‌گردد که در نتیجه به جهت عدم حجیت ظن مطلق، فاقد اعتبار شناخته می‌شود. (مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۴۱).

افزون بر این، اصل تحقق عدم خلاف ادعا شده، خود مورد تردید است؛ چه این که بوده‌اند و نیز هستند عده‌ای از فقیهان پیشین و امروزمین که برخلاف نظر مشهور، درباره‌ی حکم عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی هم داستان و هم عقیده می‌باشند. بررسی نوشته‌های فقهی برجای مانده از دانشیان فقه شیعه به وضوح به این امر گواهی می‌دهد؛ چنان که پیش از این در بخش بررسی پیشینه و سیر تاریخی بحث، به مواردی چند از آن اشاره رفت. (سیوری، التنقیح



الرائع، ۳۷۲، فیض، مفاتیح الشرایع، ۱۲۷، صادقی، تبصره الفقهاء، ۳۷۱، مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۶۸، صانعی، فقه الثقلین، ۲۷۷-۲۷۶) بدین جهت بود که سیدمرتضی در کتاب الانتصار، قصاص مادر را در صورت ارتکاب جرم فرزندکشی، از منفردات مورد اتفاق فقیهان امامیه به شمار نیآورد.

(۲) آیات

عموم آیات قصاص (بقره، ۲، ۱۷۸؛ مائده، ۵، ۴۵؛ اسراء، ۱۷، ۳۳) از دلایل عمده‌ی دیگری می‌باشد که نوعاً پیروان دیدگاه قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی، به آن دست می‌یازند؛ بدین بیان که این آیات با توجه به ظهور عام خود، هر انسان قاتلی را پوشش می‌دهند و این تنها روایات لایقاد است که می‌توان آن را مخصص در حوزه‌ی بحث کنونی نام آورد که البته با توجه به ظهور واژه‌ی والد برای پدر، این روایات نیز تنها شخص پدر را از شمول حکم مذکور در آیات قصاص بیرون می‌دارد؛ اما مادر، همچون دیگر مرتکبین به قتل، در دایره‌ی شمول این آیات باقی می‌ماند. (توسی، الخلاف، ۱۵۲، علامه، مختلف الشیعه، ۴۵۱؛ ابن فهد، المقتصر من شرح المختصر، ۱۸۹، هندی، کشف اللثام، نجفی، جواهر الکلام، مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۶۷، تبریزی، القصاص، ۱۴۷، لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۱۵۴).

نقد استدلال

استدلال به عموم آیات قصاص نیز از اثبات حکم قصاص برای مادر مرتکب جرم فرزندکشی ناتوان می‌باشد؛ چه این که تمسک به ظهور عموم عام در صورتی رواست که هنگام انعقاد ظهور، قرینه‌ای مخالف در بین نباشد و حال این که درباره‌ی آیات مورد سخن وجود قراینی چند را نمی‌توان به انکار نشست. از این دسته قراین است آیاتی که به وجوب احسان و تکریم و خضوع نسبت به پدر و مادر تصریح دارند. (بقره، ۲، ۸۳؛ نساء، ۴، ۳۶؛ اسراء، ۲۴، ۱۷؛ لقمان، ۳۱، ۱۵).

افزون بر آیات احسان، روایات لایقاد نیز خود قرینه‌ای دیگر برای عدم انعقاد ظهور و شمول ادعا شده برای آیات قصاص به شمار می‌آید؛ چه این که واژه‌ی والد به گواهی برخی از روایات



(صدوق، الفقیه من لا یحضره، ۲۵۹ - ۲۵۷) و همچنین آیاتی چند از قرآن (لقمان، ۳۱، ۳۳؛ بلد، ۹۰، ۳)، همان گونه که بسیاری بر آن تصریح دارند، هم بر پدر و هم بر مادر به طور یکسان اطلاق می‌گردد (رازی، روض الجنان، ۵۳۲، توسی، تبیان، ۳۵۰، زمخشری، الکشاف، ۷۵۴، فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۸۱، ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۸۰۹ - ۸۰۸، سیوطی، الدر المنثور، ۵۱۹، آلوسی، روح المعانی، ۱۳۵، قطب، فی ضلال القرآن، ۵۷۸). بنابراین، واژه‌ی والد به کار رفته در روایات لایقاده نیز به معنای زاینده، و در برگرفته‌ی هر دوی پدر و مادر می‌باشد و در نتیجه، به هنگام تخصیص عموم آیات قصاص به وسیله‌ی روایات لایقاده، این تنها پدر نیست که از شمول حکم آیات قصاص بیرون می‌شود، بلکه مادر نیز به جهت فراگیری واژه‌ی والد نسبت به او در این شمول گریزی با پدر شریک می‌گردد.

این یکسانی استعمال حقیقی واژه‌ی والد نسبت به پدر و مادر، تقریر و شیوه‌ی بیان نوع پیروان نظریه‌ی عدم تساوی پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی را در تأیید خود دارد؛ به ویژه که هیچ‌یک از ایشان به هنگام مواجه شدن با این ایراد که واژه‌ی والد به کار رفته در روایات لایقاده، مادر را نیز به عنوان یکی از والدین، در شمول خود دارد، بدین گونه زبان به اعتراض نگشوده‌اند که کاربرد واژه‌ی والد برای مادر، استعمالی مجازی است. اینان نوعاً علت عدم یکسانی پدر و مادر را در مجازات جرم فرزندکشی، عدم مساوات بین پدر و مادر در برخی از احکام شرعی مربوط به فرزند دانسته‌اند؛ نه عدم یکسانی در استعمال واژه‌ی والد (علامه، مختلف الشیعه، ابن فهدالمقتصر من شرح المختصر، ۱۹۰، لنگرانی، تفصیل الشریعه) که البته علت قرار دادن عدم مساوات پدر و مادر در برخی از احکام شرعی مربوط به فرزند، برای اثبات عدم یکسانی پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی، جز از طریق دست یازیدن به قیاس مستنبط العله - که نوعاً همه‌ی فقیهان شیعه در بی‌اعتباری و عدم حجیت آن متفق و هم صدا می‌باشند - امکان‌پذیر نخواهد بود. گواه بر درستی این سخن را فقدان و عدم وجدان هر گونه اشاره‌ای در این باره در متون روایی بسنده است.

ناگفته نماند که برخی از نخستین فقیهانی که از تعلیل مذکور سخن رانده‌اند، در مبحثی دیگر از مباحث فقه که بسیاری از دانشیان فقه آن را با مبحث مورد سخن مرتبط ساخته‌اند، علت



قراردادن عدم مساوات را برای تعیین حکم، به فراموشی سپرده‌اند و پس از اذعان به یکسانی استعمال واژه‌ی والد نسبت به پدر و مادر، از یکسانی پدر و مادر در حکم مسأله‌ی مورد نظر سخن می‌رانند و آن گاه با نظر داشت آیات وجوب احسان و تکریم نسبت به والدین، منشأ این یکسانی را اشتراک پدر و مادر در وجوب تعظیم می‌دانند. (علامه، مختلف الشیعه، ۲۴۵، سیوری، التنقیح الرائع). علاوه بر همه‌ی این‌ها، با توجه به آن‌چه درباره‌ی یکسانی استعمال حقیقی واژه‌ی والد برای پدر و مادر گفته آمد، تمسک جستن به عموم آیات قصاص به منظور اثبات حکم قصاص برای مادر مرتکب جرم فرزندکشی، تمسک به عموم عام را در شبهات مصداقیه‌ی خود عام می‌ماند. همچنین لازم به ذکر است که همه‌ی آن‌چه گفته شد، در صورتی مورد بحث و نقض و ابرام است که آیات قصاص در مقام بیان حکم و کیفر قتل نازل شده باشد و نه در مقام قانون‌گذاری؛ چه این‌که در صورت‌اخیر به جهت فقدان مقام بیان، ادعای انعقاد عموم برای آیات مذکور منتفی است.

(۳) روایات

اگرچه حتی یک روایت ضعیف هم یافت نمی‌شود که به نحو خاص بر قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی دلالت داشته باشد، اما برخی از دانشیان فقه پیرو نظریه‌ی عدم تساوی مجازات پدر و مادر در جرم فرزندکشی، از روایات زیر به عنوان یکی از دلایل اثبات نظریه‌ی خود نام آورده‌اند. (توسی، الخلاف، ۱۵۱، نجفی، جواهر الکلام، مرعشی، القصاص، ۳۶۸).

(الف) روایات قصاص

ظهور شمول روایات قصاص، هر فرد قاتلی را در پوشش خود می‌گیرد، و روایات لایقاد نیز که توان تخصیص عموم روایات قصاص را دارا می‌باشد، به جهت ظهور واژه‌ی والد به کار رفته در این روایات برای خصوص شخص پدر، تنها شخص پدر را از شمول روایات قصاص بیرون می‌نماید که در نتیجه مادر همچنان در دایره‌ی عموم روایات قصاص باقی می‌ماند.

(ب) روایات لایقاد

از نگاه به ظاهر روایات لایقاد، با توجه به کاربرد واژه‌های والد و اب در این روایات، به دست می‌آید که حکم عدم قصاص در جرم فرزندکشی، به شخص پدر منحصر می‌باشد؛ چه این‌که اگر



حکم معافیت از قصاص، مادر مرتکب جرم فرزندکشی را نیز در شمول خود می‌داشت، حتماً به آن اشاره‌ای می‌رفت.

ج) روایات قصاص زن در برابر مرد

دسته‌ی سوم، روایاتی است که در آن از قصاص زن در صورت ارتکاب قتل مرد، سخن به بیان آمده‌است. (حرعاملی، وسایل الشیعه، ۸۵ - ۸۰، ب ۳۳ ح ۱، ۲، ۳، ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸). در میان این دسته از روایات، یکی از عمده‌ترین روایاتی که به عموم آن استدلال شده است، صحیح‌ی عبدالله بن مسکان می‌باشد: «عن ابی عبدالله (ع) قال: اذا قتلت المرأة رجلاً، قتلت به؛ و اذا قتل الرجل، المرأة، فان ارادوا القود، ادوا فضل دية الرجل على دية المرأة و اقادوا بها؛ و ان لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملة؛ و دية المرأة نصف دية الرجل» (همان، ح ۲). عبدالله بن مسکان از حضرت امام صادق (ع) روایت کرده است که امام فرمودند: هرگاه زنی مردی را بکشد، در برابر او کشته می‌شود؛ و هر گاه مردی زنی را بکشد، اگر اولیاء دم زن خواستار قصاص باشند، مقدار زیادی دیه مرد نسبت به دیه زن را به قاتل می‌پردازند و آن‌گاه قصاص را جاری می‌کنند؛ و اگر مقدار زیادی دیه مرد نسبت به دیه زن را به قاتل نپردازند، دیه کامل یک زن را دریافت می‌دارند؛ دیه زن نصف دیه مرد است.

این روایت به همراه دیگر روایات موجود در این باب که از تخصیص کتاب و سنت مصون مانده است، هر زن قاتلی را، از جمله مادر مرتکب جرم فرزندکشی را، به جهت همپوشی عموم عنوان زن قاتل بر او، در شمول حکم قصاص خود قرار می‌دهد.

نقد استدلال

الف) روایات قصاص

برای اثبات مجازات قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی، نمی‌توان به عموم روایات قصاص استدلال آورد؛ چه این که از یک سو، آیات وجوب احسان نسبت به والدین، به تخصیص این روایات می‌پردازد، و از دیگر سو، در روایات لایق‌اد که خود مخصص عموم روایات

قصاص شمرده می‌شود، واژه‌ی والد به معنای زاینده به کار رفته است که به طور یکسان بر پدر و مادر اطلاق می‌گردد.

افزون بر این، با توجه به اطلاق یکسان واژه‌ی والد بر پدر و مادر، تمسک به عموم روایات قصاص، به منظور اثبات مجازات قصاص برای مادر مرتکب جرم فرزندکشی، تمسک عموم عام در شبهات مصداقیه‌ی خود عام می‌باشد که امری است غیر جایز.

ب) روایات لایقاد

روایات لایقاد نیز از اثبات دیدگاه قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی ناتوان می‌باشد؛ زیرا واژه‌ی والد، در این روایات به معنای زاینده به کار رفته است و نه به معنای شخص پدر؛ اندک درنگ در متن روایات لایقاد، به درستی مطلب مذکور گواهی می‌دهد؛ چه این که در این روایات، دو واژه‌ی والد و ولد به طور وابسته در برابر هم به کار رفته است به گونه‌ای که پذیرش هر ویژگی معنایی برای یکی، همان خصوصیت را برای دیگری در پی دارد، و آن گونه که همگان اتفاق نظر دارند، واژه‌ی ولد در این روایات، برخلاف ساخت مذکر آن، به معنای مطلق فرزند - و نه به معنای تنهای پسر - می‌باشد و البته این خود قرینه‌ای است آشکار بر این که واژه‌ی والد بر خلاف ساخت مذکر آن، به معنای مطلق زاینده - و نه به معنای تنهای شخص پدر - می‌باشد. (شیرازی، الفقه، ۸۹، ۱۷۸)؛ چنان که هم در متون ادب تازی و هم در آیات و روایات، برخی از واژه‌های دارای ساخت و صیغه‌ی مذکر دیده می‌شود که برای هر دو جنس مذکر و مؤنث به طور یکسان به کار رفته است.

افزون بر این، در صورت پذیرش فرض کاربرد واژه‌ی والد به معنای شخص پدر، عدم قصاص مذکور در این روایات، چنان که برخی از پیروان دیدگاه قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی به آن ادعان دارند، تنها نفی و عدم قصاص را افاده می‌دهد و به هیچ رو به معنای حصر حکم عدم قصاص برای شخص پدر و پذیرش لزوم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی نمی‌باشد. (لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۱۱۶) چه گذشته از این که در دانش اصول فقه واژه‌ی والد را لقب و فاقد مفهوم می‌شمارند، در این روایات، هیچ گونه منطوق یا مفهوم موافق یا مخالفی در



تحت ادراک قرار ندارد که بتوان به وسیله‌ی آن، علت حصر حکم عدم قصاص را برای پدر بیان داشت. بنابراین، حصر حکم عدم قصاص در این روایات به تنهای شخص پدر، حصری است بدون جهت.

ج) روایات قصاص زن در برابر مرد

پس از چشم‌پوشی نسبت به ضعف سندی یا دلالتی برخی از این دسته از روایات همچون روایت سکونی، محمدبن مسلم و ابی مریم انصاری (حر عاملی، وسایل الشیعه، ۸۵ - ۸۴، ب ۳۳، ح ۱۴، ۱۷، ۱۵)، باید دانست که آیات وجوب احسان نسبت به پدر و مادر، شخص مادر مرتکب جرم فرزندکشی را از دایره‌ی عموم مدلول روایت ابن مسکان و روایات همانند آن بیرون می‌دارد؛ چنان که روایت صحیح‌ه‌ی ابی عبیده حذا (همان، ۷۸، ب ۳۲، ح ۵) به جهت عدم حکم به پرداخت مازاد دیه در صورت اجرای قصاص بر فرزند مرتکب جرم قتل عمد مادر، شخص مادر مرتکب جرم فرزندکشی را از دایره‌ی عموم مدلول ذیل روایت ابن مسکان و روایاتی همانند آن، خارج ساخته است.

- دیدگاه عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی

برخی از دانشیان فقه شیعه - که در همه‌ی مکاتب و مسالک فقهی شیعه دیده می‌شوند - باور بر این دارند که مادر مرتکب جرم فرزندکشی، با پدر مرتکب جرم فرزندکشی، در حکم عدم اجرای قصاص یکسان می‌باشد و لذا نمی‌توان بر او حکم قصاص را جاری دانست. (اشتهاردی، مجموعه فتاوی، ۳۶۹، سیوری، التنقیح الرائع، فیض، مفاتیح الشرایع، ۱۲۷ - ۱۲۶، شیرازی، الفقه، ۸۹، ۱۷۸ - ۱۷۵، مرعشی، القصاص علی ضوء، صانعی، فقه الثقلین).

دلایل

فقیهان شیعه پیرو دیدگاه عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی در مقام اثبات باور خویش، به دلایلی چند دست یازیده‌اند که می‌توان از عمده‌ترین آن‌ها در پنج دسته به شرح ذیل، گزارش آورد:

(۱) آیات وجوب احسان بر والدین

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که در آن‌ها به احسان، تکریم و تعظیم نسبت به پدر و مادر حکم شده است (بقره، ۲، ۸۳؛ نساء، ۴، ۳۶؛ اسراء، ۱۷، ۲۴؛ لقمان، ۱۵، ۳۱). این آیات که بارها فقیهان پیرو دیدگاه قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی، برای اثبات عدم اجرای قصاص و حد بر شخص پدر به آن استناد جسته‌اند. (عاملی، وسایل الشیعه، ۲۶، مقدس اردبیلی، القصاص، ۲۱، هندی، کشف اللثام، ۹۸)، پیروان دیدگاه عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی، بدین بیان به آن استدلال آورده‌اند که بی‌تردید اجرای قصاص بر مادر - که از مصادیق احسان و تکریم و تعظیم او دانسته نمی‌شود و با حقوق و حقوق ثابت برای او ناسازگار است - در تنافی با ظاهر عموم و اطلاق آیات وجوب احسان می‌باشد، و البته رهایی از این تنافی نیز - به جهت اخص بودن آیات وجوب احسان نسبت به عموم ادله‌ی قصاص - جز با تخصیص عموم ادله‌ی حکم قصاص به وسیله‌ی آیات وجوب احسان، و خروج مادر مرتکب جرم فرزندکشی از شمول ادله‌ی قصاص، امکان‌پذیر نخواهد بود.

(۲) روایات لایقاد

دلیل دیگری را که پیروان دیدگاه عدم قصاص مادر در جرم فرزندکشی، برای اثبات باور خویش به آن استناد جسته‌اند، عموم روایات لایقاد می‌باشد؛ بدین بیان که واژه‌ی به کار رفته در این روایات اعم از پدر و مادر را در شمول خود دارد؛ زیرا هر گاه واژه‌ی والد در سیاق واژه‌ی ولد استعمال گردد، واژه‌ی والد همانند واژه‌ی ولد، هر دو جنس مذکر و مؤنث را به گونه‌ای یکسان در شمول خویش جای می‌دهد؛ چه اگر این حقیقت نادیده انگاشته شود، با توجه به کاربرد واژه‌ی ابن در برخی از روایات لایقاد و عدم ذکر بنت در هیچ یک از این دسته از روایات، به جهت وجود وحدت سیاق، روا داشتن جمود بر ظاهر واژه‌ی والد، جمود بر واژه‌ی ولد را در پی دارد که در نتیجه باید معنای واژه‌ی ولد را و حکم مذکور در روایات لایقاد را به فرد متقین آن - یعنی: پسر - محصور داشت و پدر را در صورت ارتکاب قتل دختر خویش، به قصاص محکوم نمود؛ و البته این نه آن سخنی است که احدی از دانشیان فقه شیعه بدان گویا باشد (اشتهاردی، مجموعه فتاوی ابن



جنید، شیرازی، الفقه، ۸۹، ۱۷۸).

نکته‌ای که به منظور نقد استدلال مذکور به آن دست یازیده شده، این است که عدم کاربرد واژه‌ی بنت در روایات لایق‌اد و کاربرد واژه‌ی ابن در این روایات و حصر توجه به ظاهر واژه‌ی والد، و اخذ به قدر متیقن در آن، انصراف واژه‌ی ولد را و نیز حکم در این روایات را به فرد متیقن آن - یعنی: فرد پسر - در پی ندارد. نخست به دلیل وجود اتفاق اصحاب امامیه درباره‌ی شمول واژه‌ی ولد و تعمیم حکم مذکور در روایات لایق‌اد، به اعم از فرزند پسر و دختر؛ و دیگر به جهت تنقیح مناط دو چندان‌ی دیه‌ی فرزند پسر نسبت به دیه‌ی فرزند دختر، بدین بیان که وقتی والد در برابر کشتن فرزند پسر خویش به قصاص محکوم نمی‌گردد، چگونه می‌توان او را در صورت کشتن فرزند دخترش به قصاص پادافراه داد در حالی که فرزند دختر در رتبه‌ای پایین‌تر از فرزند پسر قرار دارد و دیه‌اش نیمی از دیه فرزند پسر را سامان می‌دهد. (مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۴۵).

نقد مذکور، این پاسخ را فراروی خویش دارد که گذشته از مدرکی بودن اتفاق اصحاب امامیه و قرار داشتن تنقیح مناط ادعا شده، در دایره‌ی قیاس، هم اتفاق اصحاب امامیه و هم تنقیح مناط ادعا شده، از مصادیق ظنون مطلق به شمار می‌آیند که به اتفاق و اعتراف نوع دانشیان اصول فقه شیعه، فاقد اعتبار شرعی می‌باشند.

افزون بر این، پذیرش تنقیح مناط ادعا شده، پذیرش و تجویز اعمال آن را برای اثبات عدم قصاص مادر، در پی خواهد داشت؛ بدین بیان که نوعاً مادر از پدر نسبت به فرزند رؤف‌تر و در قرآن نیز به رعایت حرمت و حقوق او تأکید گردیده است و هنگامی که بر پدر، در صورت ارتکاب جرم فرزندکشی، قصاص را نمی‌توان جاری نمود، چگونه می‌توان پذیرفت که مادر را در صورت ارتکاب جرم فرزندکشی باید به قصاص پادافراه داد؟! (صانعی، فقه الثقلین، ۲۷۷).

(۳) تقریر

از یک سو، بررسی متون فقهی برجای مانده از دانشیان فقه اهل سنت نشان می‌دهد که نوع دانشیان هم عصر ائمه‌ی شیعه، به یکسانی حکم پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی باورداشتند (زهری، السراج الوهاج، ۴۸۲، شربینی، مغنی المحتاج، ۱۸، ابن قدامه، المغنی، ۳۶۰، کاسانی، بدایع

الصنایع، ۳۴۷، سرخسی، المبسوط، ۹۰، ۹۲، مالک، المدونه الكبرى، ۲۸۹۵، ۲۸۹۷، فیروزآبادی، المذهب فی فقه، ۲۴۵، کمال‌الدین، شرح فتح القدير، ۱۵۵، ۱۵۶، نُوی، المجموع فی شرح المذهب، ۳۶۳، مقدسی، مجمع الفائده، ۳۷۳-۳۷۱، مورخ، المبدع، ۲۷۳، و از دیگر سو، بررسی روایات حضرات معصومین(ع) نشانگر این حقیقت است که در هیچ روایتی، هیچ سخنی را درباره‌ی حکم مادر مرتکب جرم فرزندکشی نمی‌توان یافت؛ چه به صورت ابتدائی و چه به صورت پاسخ به پرسشی و این خود تأیید و امضائی است بر حکم عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی که باور مشهور دانشیان فقه آن ایام را سامان می‌داد؛ چه اگر حضرات معصومین(ع) را درباره‌ی مجازات مادر مرتکب جرم فرزندکشی باوری خلاف عقیده‌ی رایج می‌بود، می‌بایست که با ردع عقیده‌ی رایج، به دفع دیدگاه یکسان‌انگاری پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی اقدام نمایند. بنابراین، بی‌تردید، عدم ردع و دفع دیدگاه رایج از سوی حضرات معصومین(ع)، خود، اثبات دیدگاه پیروان عدم قصاص مادر را در جرم فرزندکشی نتیجه می‌بخشد (صانعی، فقه الثقلین، ۲۷۷).

۴) تنقیح مناط و الغاء خصوصیت

همان گونه که از نوشته‌های برخی از دانشیان فقه شیعه‌ی پیرو دیدگاه قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی به دست می‌آید، آن چه مقتضی و مناط عدم اجرای قصاص بر پدر مرتکب جرم فرزندکشی می‌باشد، پدیده‌ی ابوت و ولادت است و نفس شخص پدر را در این جا خصوصیتی نیست (علامه، تحریر الاحکام، ۳۶۰، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۱۵۷ - ۱۵۶، شهید ثانی، مسالک الافهام، ۳۲۵، کرکی، جامع المقاصد، ۲۵، مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۱۶، فیض، مفاتیح الشرایع، ۱۲۷، مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۶۸، ۳۴۴، سبزواری، مذهب الاحکام، ۲۲۹). بر این اساس چون این ملاک به طور طبیعی و عرفی در مادر وجود دارد و از ویژگی‌های او به شمار می‌آید، لذا بر مادر نیز همانند پدر، در صورت ارتکاب جرم فرزندکشی، نمی‌توان قصاص را پادافراه قرارداد (صانعی، فقه الثقلین، ۲۷۷).

۵) قاعده‌ی درء و احتیاط در دماء

اگر همه‌ی آن چه که تاکنون از سوی پیروان نظریه‌ی عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی بیان گردیده است، از اثبات نظریه‌ی این دسته از فقیهان شیعه ناتوان خوانده شود،



دست کم، در ایجاد شبهه‌ای قوی نسبت به اجرای قصاص بر مادر مرتکب جرم فرزندکشی، کارآمد می‌باشد؛ این حقیقتی است که حتی برخی از دانشیان فقه پیرو نظریه‌ی عدم تساوی پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی بدان اذعان دارند (مرعشی، القصاص علی ضوء، ۳۶۸) و از آن جا که به استناد قاعده‌ی: الحدود تدرء بالشبهات، حدود الهی با شبهه برداشته می‌شود، در نتیجه، براساس قاعده‌ی مذکور، مقتضای احتیاط در دماء، حکم به عدم اجرای قصاص بر مادر مرتکب جرم فرزندکشی می‌باشد (همان، شیرازی، الفقه، ۸۹، ۱۷۸).

نتیجه‌گیری

تبیین موضوع و تحلیل و بررسی دلایل هر یک از دو دیدگاه موجود در نزد دانشیان فقه شیعه، نشان می‌دهد که دیدگاه عدم یکسانی پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی، که به مشهور فقیهان شیعه نسبت داده شده است، جز ارایه‌ی تلاش‌هایی چند که به شدت از گرایشات جمود بر ظاهر و نیز نظریه‌ی ابوت متأثر می‌باشد، دلیل قاطعی را از کتاب و سنت و اصول و قواعد فقهی، برای اثبات نظریه‌ی خود، در دست ندارد؛ این حقیقتی است که نگاه جمعی برون‌گرایانه به مسأله‌ی مذکور و سنجش آن با مسایل همانند آن، به سادگی بدان گواهی می‌دهد. آن سوی نظریه‌ی منسوب به مشهور، دیدگاه عدم قصاص مادر مرتکب جرم فرزندکشی، خودنمایی می‌کند. این اندیشه اگر چه از سوی بسیاری از دانشیان فقه شیعه به شدت مورد انتقاد و بی‌مهری قرار گرفته است، لیک بدین جهت که مؤیداتی قابل توجه از کتاب و سنت را با خود همراه دارد و با اصول و قواعد فقهی و حقوقی نیز در همسانی و انطباق می‌باشد، بر نظریه‌ی منسوب به مشهور، برتری می‌یابد؛ این همان باور برگزیده‌ای است که خامه‌ی نگارنده‌ی سطور این نوشتار، به منظور تبیین آن، سعی خویش را بذل داشته است.

و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب

فهرست منابع

۱- قرآن کریم.



- ۲ - أלוسى بغدادى. شهاب الدين سيد محمود، **روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم**، ج ۳۰، دار احياء التراث العربى، بيروت، (۱۴۰۵ هـ ق).
- ۳ - ابن ادريس. ابوجعفر محمد بن منصور، **السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى**، ج ۳، مؤسسه نشر اسلامى، قم، (بى تا).
- ۴ - ابن براج. عبدالعزيز بن براج ابلسى، **المهذب**، ج ۲، مؤسسه نشر اسلامى، قم (۱۴۰۶ هـ ق).
- ۵ - ابن حمزه. ابوجعفر محمد بن على توسى، **الوسيله الى نيل الفضيله**، محمد الحسنون، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، قم، (۱۴۰۸ هـ ق).
- ۶ - ابن حنبل. ابوعبدالله احمد بن محمد شيبانى، ج ۱، دار صادر، بيروت، (بى تا).
- ۷ - ابن زهره. سيد حمزه بن على حلبى، **غنيه النزوع الى علمى الاصول و الفروع**، ابراهيم بهادرى، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، (۱۴۱۷ هـ ق).
- ۸ - ابن فهد. جمال الدين ابوالعباس احمد بن محمد حلى، **المقتصر من شرح المختصر**، سيدمهدى رجائى، مجمع البحوث الاسلاميه، قم، (۱۴۱۰ هـ ق).
- ۹ - _____، **المهذب البارع فى شرح المختصر النافع**، مجتبى عراقى، ج ۵، مؤسسه نشر اسلامى، قم، (۱۴۱۳ هـ ق).
- ۱۰ - ابن قدامه. موفق الدين ابو محمد عبدالله بن احمد، **المغنى**، ج ۹، دارالكتاب العربى، بيروت، (۱۴۰۳ هـ ق).
- ۱۱ - ابن كثير. ابوالفداء بن كثير دمشقى، **تفسير القرآن العظيم**، حسين بن ابراهيم زهران، ج ۴، دار الكتب العلميه، بيروت، (۱۴۰۸ هـ ق).
- ۱۲ - ابن ماجه. ابوعبدالله محمد بن زيد قزوینى، **سنن ابن ماجه**، محمد فؤاد عبدالباقي، ج ۲، دار احياء التراث العربى، بيروت، (بى تا).
- ۱۳ - اشتهاردى. على پناه، **مجموعه فتاوى ابن جنيد**، مؤسسه نشر اسلامى، قم، (۱۴۱۶ هـ ق).
- ۱۴ - بيهقى. ابوبكر احمد بن حسين، **سنن الكبرى**، ج ۸، دار المعرفه، بيروت، (۱۴۱۳ هـ ق).
- ۱۵ - بيهقى كيدرى. قطب الدين، **اصباح الشيعه بمصباح الشريعه**، ابراهيم بهادرى، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، (۱۴۱۶ هـ ق).
- ۱۶ - تبريزى. جواد، **كتاب القصاص**، كتابخانه آية الله ميرزا جواد تبريزى، قم، (۱۴۱۶ هـ ق).
- ۱۷ - ترمذى. ابوعيسى، **الجامع الصحيح**، ابراهيم عطوه عوض، ج ۴، دار احياء التراث العربى، بيروت (بى تا).
- ۱۸ - توسى. ابوجعفر محمد بن حسن، **التبيان فى تفسير القرآن**، احمد د حبيب قصير عاملى، ج ۱۰، دار



- احیاء التراث العربی، بیروت، (بی تا).
- ۱۹ - _____ ، **کتاب الخلاف**، سیدعلی خراسانی، سیدجواد شهرستانی، مهدی نجف، ج ۵، مؤسسه نشر اسلامی، قم، (۱۴۲۰ هـ ق).
- ۲۰ - _____ ، **المبسوط فی فقه الامامیه**، محمدباقر بهبودی، ج ۷، المکتبۃ المرتضویه، قم، (۱۳۵۱ هـ ش).
- ۲۱ - _____ ، **النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی**، انتشارات قدس محمدی، قم (بی تا).
- ۲۲ - حاکم نیشابوری. ابو عبدالله محمد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، مصطفی عبدالقادر عطاء، ج ۴، دار الکتب العلمیه، بیروت، (۱۴۱۱ هـ ق).
- ۲۳ - حر عاملی. محمد بن حسن، **وسایل الشیعۃ الی تحصیل الشریعۃ**، ج ۲۹، مؤسسۃ آل البيت (ع) لاحیاء التراث، بیروت، (۱۴۱۳ هـ ق).
- ۲۴ - حسینی شیرازی. سید محمد، **الفقه**، ج ۸۷ و ۸۹، دار العلوم، بیروت، (۱۴۰۹).
- ۲۵ - حسینی عاملی. سید محمد جواد، **مفتاح الکرامۃ**، ج ۱۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (بی تا).
- ۲۶ - حلی. یحیی بن سعید، **الجامع للشرایع**، مؤسسۃ سیدالشهداء، قم، (۱۴۰۵ هـ ق).
- ۲۷ - خوانساری. سید احمد، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، علی اکبر غفاری، ج ۷، مکتبۃ الصدوق، قم، (۱۴۰۵ هـ ق).
- ۲۸ - دارمی. ابو عبدالله بن بهرام، **سنن دارمی**، ج ۲، دار الفکر، بیروت، (بی تا).
- ۲۹ - رازی. ابوالفتوح، **روض الجنان و روح الجنان**، ج ۵، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم، (۱۴۰۴ هـ ق).
- ۳۰ - زمخشری. محمود بن عمر، **الکشاف**، ج ۴، منشورات البلاغه، قم، (بی تا).
- ۳۱ - زهری غمراوی. محمد، **السراج الوهاج**، مکتبۃ مصطفی البابي الحلبي، قاهره، (۱۹۳۴).
- ۳۲ - سرخسی. شمس الدین، **المبسوط**، ج ۲۶، دار المعرفۃ، بیروت، (۱۴۰۹ هـ ق).
- ۳۳ - سلار ديلمی. ابو یعلی حمزہ بن عبدالعزیز، **المراسم العلویۃ**، سید محسن حسینی امینی، دار الحق، بیروت، (۱۴۱۴ هـ ق).
- ۳۴ - سیوری حلی. جمال الدین مقداد بن عبدالله، **التنقیح الرائع لمختصر الشرایع**، سید عبداللطیف حسینی کوه کمری، ج ۴، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم، (۱۴۰۴ هـ ق).

- ۳۵ - سیوطی. عبدالرحمن بن جلال الدین، **الدرالمنثور فی تفسیر المأثور**، ج ۸، دار الفکر، بیروت، (۱۴۰۳ هـ ق).
- ۳۶ - شریب خلیب. محمد، **معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج**، ج ۴، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (بی تا).
- ۳۷ - شهید ثانی. زین الدین بن علی بن احمد، **الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج ۳، مؤسسه اسماعیلیان، قم، (۱۴۱۵ هـ ق).
- ۳۸ - _____، **مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام**، ج ۱۵، مؤسسه المعارف الاسلامیة، قم، (۱۴۲۵ هـ ق).
- ۳۹ - صادقی تهرانی. محمد، **تبصرة الفقهاء علی تبصرة المتعلمین**، ج ۲، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، (۱۴۱۲ هـ ق).
- ۴۰ - صانعی. یوسف، **فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسیله**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، (۱۴۲۴ هـ ق).
- ۴۱ - صدوق. ابوجعفر محمد بن علی بن حسین، **القیه من لایحضره الفقیه**، علی اکبر غفاری، ج ۴، مؤسسه نشر اسلامی، قم، (۱۴۰۴ هـ ق).
- ۴۲ - _____، **المقنع**، مؤسسه امام هادی (ع)، اصفهان، (۱۴۱۵ هـ ق).
- ۴۳ - طباطبائی حائری. سیدعلی بن محمدعلی، **الشرح الصغیر فی شرح المختصر النافع**، سیدمهدی رجائی، ج ۳، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم، (۱۴۰۹ هـ ق).
- ۴۴ - علامه حلی. ابومنصور حسن بن یوسف. **ارشاد الاذهان الی احکام الایمان**، فارس حسون، ج ۲، مؤسسه نشر اسلامی، قم، (۱۴۱۰ هـ ق).
- ۴۵ - _____، **تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة**، ابراهیم بهادری، ج ۵، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، (۱۴۲۲ هـ ق).
- ۴۶ - _____، **قواعد الاحکام**، ج ۲، منشورات رضی، قم، (بی تا).
- ۴۷ - _____، **مختلف الشیعه فی احکام الشریعه**، ج ۹، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، (۱۴۱۸ هـ ق).
- ۴۸ - فاضل لنکرانی. محمد، **تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (القصاص)**، مرکز فقه ائمه اطهار، قم، (۱۴۲۱ هـ ق).



- ۴۹ - فاضل هندی. بهاءالدين محمد بن حسن، **كشف اللثام**، ج ۱۱، مؤسسه نشر اسلامي، قم، (۱۴۲۴ هـ ق).
- ۵۰ - فخر رازی. فخرالدين محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، ج ۳۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (بی تا).
- ۵۱ - فخرالمحققین. ابوطالب محمد بن یوسف، **ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد**، سیدحسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی، عبدالرحیم بروجردی، ج ۴، مؤسسه اسماعیلیان، قم، (۱۳۸۹ هـ ق).
- ۵۲ - فیروزآبادی. ابواسحاق ابراهیم بن علی، **المهذب فی فقه المذهب الامام ثنفاعی**، صدقی محمد جمیل عطار، ج ۲، دار الفکر، بیروت ۱۴۱۴ هـ ق).
- ۵۳ - فیض کاشانی. محمد محسن، **مفاتیح الشرایع**، سیدمهدی رجائی، ج ۲، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، (۱۴۰۱ هـ ق).
- ۵۴ - قطب. سید، **فی ضلال القرآن**، ج ۸، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (۱۳۹۱ هـ ق).
- ۵۵ - کاسانی. علاءالدين ابوبکر بن مسعود، **بدايع الصنایع فی ترتیب الشرایع**، ج ۷، دار الفکر، بیروت، (۱۴۱۷ هـ ق).
- ۵۶ - کرکی. علی بن حسین، **جامع المقاصد**، ج ۱۰، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم، (۱۴۱۴ هـ ق).
- ۵۷ - کمال الدين. محمد بن عبدالواحد، **شرح فتح القدير لعاجز الفقير**، ج ۹، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (۱۴۰۶ هـ ق).
- ۵۸ - مالک. مالک بن انس، **المدونة الكبرى**، ج ۶، دار الفکر، بیروت، (۱۴۱۹ هـ ق).
- ۵۹ - مامقانی. عبدالله، **مناهج المتقين فی فقه ائمة الحق و اليقين**، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، (۱۴۰۴ هـ ق).
- ۶۰ - محقق حلی. ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن حسین، **شرايع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج ۴، مؤسسه الوفاء، بیروت، (۱۴۰۳ هـ ق).
- ۶۱ - _____، **المختصر النافع فی فقه الاماميه**، انتشارات لقمان، تهران، (۱۳۶۸ هـ ش).
- ۶۲ - مرعشی نجفی. سیدشهاب الدين، **القصاص علی ضوء القرآن و السنة**، سیدعادل علوی، ج ۱، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، (۱۴۱۵ هـ ق).
- ۶۳ - مفید. ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، **المقنعه**، مؤسسه نشر اسلامي، قم، (۱۴۰۱ هـ ق).
- ۶۴ - مقدس اردبیلی. احمد، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان**، مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، حسین یزدی، ج ۱۴، مؤسسه نشر اسلامي، قم، (۱۴۱۶ هـ ق).

- ۶۵ - مقدسی. شمس الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن ابی عمر، **الشرح الكبير**، ج ۹، دار الكتاب العربی، بیروت، (۱۴۰۳ هـ ق).
- ۶۶ - مؤرخ حنبلی. ابواسحاق برهان الدین ابراهیم بن محمد، **المبدع فی شرح المقنع**، ج ۸، المكتب الاسلامی، بیروت، (۱۴۲۱).
- ۶۷ - موسوی اردبیلی. سید عبدالکریم، **فقه القصاص**، انتشارات نجات، قم، (۱۴۱۸ هـ ق).
- ۶۸ - موسوی خمینی. سید روح الله، **تحریر الوسيله**، ج ۲، انتشارات استقلال، تهران، (بی تا).
- ۶۹ - موسوی خوئی. سید ابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، ج ۲، مؤسسه احیاء آثار خویی، قم، (۱۴۲۲ هـ ق).
- ۷۰ - موسوی سبزواری. سید عبدالاعلی، **مذهب الاحکام فی بیان الحلال والحرام**، ج ۲۸، مؤسسه المنار، بیروت، (۱۴۱۷ هـ ق).
- ۷۱ - نجفی. شیخ محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرایع الاسلام**، محمود قوچانی، ج ۴۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (بی تا).
- ۷۲ - نُوی. ابوزکریا محیی الدین بن شرف، **المجموع فی شرح المهذب**، ج ۱۸، دار الفکر، بیروت، (بی تا).

