

**Original Article**

**The Blood Money for Urinary and Fecal Cramps in Imamyia Jurisprudence  
Legal Amendment for the Question of Cramp**

**Mohammad Jafar Sadeghpour<sup>1</sup>**

1. Scholar in The Center for Juridical-Legal Forensics & PhD student in Jurisprudence and Criminal Law, Kharazmi University, Qom, Iran. Email: Jafar.samen.1367@gmail.com

Received: 30 Jan 2018    Accepted: 18 Sep 2018

**Abstract**

The power of retaining urine and feces are considered to be important benefits and abilities of the human body. Occasionally, damage to some body organs, such as spinal cords may lead to some disorders in function of these benefits. These disorders appear in two forms: cramps and leakage. The complication of urinary and fecal leakage has been studied under two headings of "Smooth Urine" and "un-retention of feces" in Imamyia Jurisprudence. Also, the legislator in various materials, especially Articles 704 and 705, has been provides the amount of blood money for these two types of complications. Yet as the forensic cases show, the issue of urinary and fecal cramps, which is a relatively high prevalence, has remained unanswered, both in jurisprudence and in the penal code.

In this paper, based on two general and specific narrations that are complies with the issue of cramps and generalizing the blood money of urinary leakage, as well as the generalization of the logical and linguistic analysis of successive order of full blood money of urinary leakage and affirmation of full blood money has been determined for urinary and fecal cramps if those are permanent and incurable.

**Keywords:** Blood Money; Cramps; Urinary Cramps; Fecal Cramps

**Please cite this article as:** Sadeghpour MJ. The Blood Money for Urinary and Fecal Cramps in Imamyia Jurisprudence Legal Amendment for the Question of Cramp. *Feghh Journal* 2018; 10(34-35): 29-45.

## دیه احتباس ادراری و مدفوعی در فقه امامیه (خلأذایی قانونی از مسأله احتباس)

محمدجعفر صادق پور<sup>۱</sup>

۱. پژوهشگر مرکز مطالعات فقهی پزشکی قانونی، دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزا، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: jafar.samen.1367@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۰ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۷

### چکیده

قدرت ضبط ادرار و مدفوع از مهم‌ترین منافع و قابلیت‌های بدن انسان به شمار می‌روند. گاه آسیب‌دیدگی برخی از اعضای بدن همچون سیستم نخاعی، موجب اختلال در کارکرد این منافع می‌گردد. این اختلال‌ها به دو شکل ریزش و احتباس ظهور می‌یابند. عارضه ریزش ادراری و مدفوعی در فقه امامیه، تحت دو عنوان «سلس بول» و «عدم ضبط مدفوع» مورد بررسی قرار گرفته‌اند. همچنین قانونگذار در مواد مختلف به خصوص ماده ۷۰۴ و ۷۰۵، میزان دیه این دو نوع عارضه را مقرر کرده است. با این همه، مسأله احتباس ادرار و مدفوع که به گواه پرونده‌های موجود در پزشکی قانونی، شیوع نسبتاً فراوانی دارد، هم در فقه و هم در قانون مجازات، مسکوت مانده است. در این نوشتار، با استناد به دو دسته روایت عام و خاص که منطبق بر مسأله احتباس می‌باشند و نیز تعمیم تعلیل ترتب دیه کامله بر ریزش ادراری، ثبوت دیه کامله برای احتباس ادراری یا مدفوعی در صورت غیر مقطعی و مداوانا پذیر بودن آن معین گشته است.

**واژگان کلیدی:** دیه؛ احتباس؛ احتباس ادراری؛ احتباس مدفوعی

## مقدمه

احتباس و ریزش ادراری و مدفوعی، دو عارضه متفاوت در زمینه اجابت مزاج هستند که عمدتاً در پی وارد آمدن آسیب‌های نخاعی و عصبی، بروز می‌یابند. در گذشته با اقتضائات و محدودیت‌های خاص، سعی بر این بود تا عارضه احتباس را با داروهای طبیعی و روش‌های ابتدایی بهبود بخشند. استفاده از مواد خوراکی همچون پیاز، سیر، آب نخود (۱) و شیر گاو (۲) یا استعمال گیاهان دارویی همچون رتم سیاه (۳)، کرفس، تَرُب و آب آن (۴) یا روغن‌مالی کردن اندام تحتانی (۵) و مالش شکم و روده‌ها با روغن (۶)، همچنین نشستن در آب گرم یا آبی که با گل‌های خاص ترکیب شده (۷) و نیز گشودن مجرای بول با فضله موش (۸)، از جمله راه‌کارهایی بوده که با وجود کمبود امکانات و تجهیزات در اعصار گذشته، برای علاج احتباس به کار گرفته می‌شد، چنانچه این روش‌ها افاقه نمی‌کرد، از وسیله‌ای به نام «قائاطیر» استفاده می‌شد؛ قائاطیر میله‌ای بود مسی یا نقره‌ای که با فروکردن آن در مجرای ادرار آن را می‌گشودند. اگر این حربه نیز کارگر نمی‌افتاد، مابین بیضه‌ها و مقعد را می‌شکافتند تا شخص از مرگ برهد (۹). این روش‌ها عموماً برای احتباس‌هایی که منشأ غیر عصبی داشتند، کارساز بود، اما در مواردی که به علت ضایعه عصبی پیش می‌آمدند، علی‌رغم کاربست چنین روش‌هایی، به خاطر عدم امکان استفاده همیشگی از قائاطیر و یا شکافتن حوالی پرستات، این اشخاص، از شدت پرشدن مثانه و درد حبس ادرار یا مدفوع، جان می‌باختند. فراوانی تحقق مرگ مصدومان و در نتیجه ثبوت قصاص یا دیه نفس، موجب شده بود، فقها به کیفر ضربات موجب احتباس کم‌تر بپردازند و ندرتاً متعرض حکم دیه آن گردند، اما امروزه، با کشف انواع «سوند» و نیز داروها و روش‌های نوین دیگر، استفاده از چنین راه‌کارهایی به صورت دائمی و همیشگی می‌تواند حتی مصدومانی که در پی ضایعات عصبی دچار احتباس شده‌اند را از کام مرگ برهاند و در نتیجه بسیاری از آنان سالیان دراز زندگی کنند و عمر بگذرانند (۱۰)، با این وجود، استفاده از ابزاری همچون سوند که از سر ضرورت و نیاز است، خود، دارای سختی‌های فراوانی است که گاه حقیقتاً عرصه زندگی را بر فرد تنگ می‌کند.

در فقه امامیه و به تبع آن در قانون مجازات اسلامی، علی‌رغم این‌که حکم دیه ریزش ادراری و مدفوعی تعیین گشته، مسأله احتباس مغفول مانده و بدان پرداخته نشده است. وجود این سکوت و خلأ اساسی، در حالی است که به گواهی مراجعات و پرونده‌های موجود در سازمان‌ها و محاکم قضایی در زمینه احتباس، این عارضه یک پدیده نسبتاً پرسامد به شمار می‌رود. بر این پایه، ضروری است، آن‌گونه که در فقه و قانون به موضوع ریزش ادراری و مدفوعی پرداخته شده است، حکم احتباس نیز معین گردد و دیه یا ارش متناسب با آن تقریر شود.

به نظر می‌رسد برای کشف میزان دیه احتباس ادراری و مدفوعی، از دو رویکرد مختلف ممکن است استفاده شود: نخست این‌که با تکیه بر دلالات لفظی و البته تأملات فلسفی، تعبیری همانند «بی‌اختیاری» یا «توان بر دفع» که در مبحث ریزش ادراری و مدفوعی مورد اشاره قرار گرفته‌اند را مفید معنای احتباس دانسته و از این رهگذر ادبیات فقهی و حقوقی موجود در خصوص ریزش ادراری و مدفوعی، برای تعیین دیه احتباس کافی قلمداد شود؛ رویکرد دوم این‌که با استناد به ادله خاص یا عامی که می‌توانند مستقیم یا غیر مستقیم بیانگر حکم احتباس باشند، میزان دیه آن تعیین گردد. در همین راستا در سطور آتی به بررسی هر یک از این دو رویکرد، پرداخته می‌شود.

## الحاق احتباس به ریزش ادراری و مدفوعی

نخستین راه‌کاری که برای کشف حکم دیه احتباس ممکن است مورد توجه قرار گیرد، این است که آن را از حیث حکمی ملحق به ریزش ادراری یا مدفوعی بدانیم و همان حکمی که برای آن عارضه ثابت است برای احتباس نیز ثابت بدانیم. برای درک بهترین این نظریه، ابتدا باید دید دیه ریزش ادراری یا مدفوعی در فقه و قانون مجازات چیست؟

## ۱- دیه ریزش ادراری و مدفوعی

فقیهان امامیه در خصوص دیه ریزش ادراری و مدفوعی بر دو رأی هستند. مطابق دیدگاه برخی از فقها که متکی به روایتی از اسحاق بن عمار از قول امام صادق (ع) است، دیه

ریزش ادراری به فراخور تداوم آن در طول بازه زمانی، متفاوت است؛ بدین بیان که اگر ریزش همواره تا شبانگاهان دوام یابد، دیه کامله دارد و اگر تا ظهر ادامه یابد، دوثلث دیه ثابت است و در صورتی که تا برآمدن روز، استمرار بیابد، ثلث دیه کامله بدان تعلق می‌گیرد (۲۵-۱۱).

در مقابل، بسیاری از فقها چنین تفصیلی را نپذیرفته و معتقد شده‌اند اگر ریزش ادراری دائمی و مستمر بود، دیه کامله دارد، اما در صورت مقطعی و غیر مستمر بودن آن، ارش ثابت خواهد بود (۳۸-۲۶).<sup>۱</sup>

این دسته از فقها، از روایت اسحاق به علت ضعف سندی شدید که ناشی از فطحی مذهب بودن اسحاق (۳۱) و کذاب بودن صالح بن عقبه (۲۷) است، إعراض کرده‌اند و به روایات دیگری استناد جسته‌اند که نتیجه آن‌ها، ثبوت دیه کامله برای ریزش ادراری دائمی و مستمر و اثبات ارش برای دیگر موارد ریزش است (۳۹).<sup>۲</sup>

قانون مجازات سابق در ماده ۴۷۴ متأثر از دیدگاه نخست، قائل به تفصیل مذکور شده بود، اما قانونگذار قانون جدید، در مواد مختلف به خصوص ماده ۷۰۴، نظریه دوم را برگزیده است.

## ۲- تقریر نظریه الحاق

چنانکه گفته شد، الحاق احتباس به ریزش ادراری و مدفوعی با استفاده از دلالت التزامی الفاظ و حکم به اشتراک این دو از حیث حقوقی، نخستین رویکردی است که می‌توان در قبال حکم دیه احتباس برگزید. این احتمال بر این مبنا استوار است که عبارت بی‌اختیاری و نیز مواد قانونی مصرح در قانون مجازات اسلامی که در مقام بیان حکم دیه ریزش ادراری و مدفوعی هستند، شامل حکم احتباس نیز می‌شوند و در نتیجه مبین دیه این نوع اختلال هم می‌باشند. در تقریر چگونگی شمول این مواد برخی چنین نظر داده‌اند: «با توجه به این که قدرت و توانایی، دو طرف دارد {فعل و ترک} یعنی باید هم توانایی بر فعل و هم توانایی بر ترک باشد تا قدرت و توانایی صدق کند و اختیار نیز دوسویه است، مختار کسی است که هم اختیار فعل دارد و هم اختیار ترک داشته باشد، لذا اگر کسی بر اثر بیماری و یا صدمه دچار حبس ادرار یا

مدفوع شود، بی‌اختیاری ادراری و مدفوعی بر وی صادق خواهد بود.»<sup>۳</sup>

چنانکه پیداست، این نظریه مبتنی بر دلالت مفهومی بی‌اختیاری ادراری و مدفوعی بر احتباس است؛ بدین بیان که اختیار، اساساً مفهومی دوسویه است و شامل توان بر حبس و توان بر دفع، هر دو، می‌شود و از این منظر، احتباس نیز نوعی بی‌اختیاری محسوب می‌شود. ناگفته پیداست که بیان فوق در جایی کارایی دارد که برای اشاره به عارضه ریزش، همانند عرف پزشکان، از اصطلاح «بی‌اختیاری» استفاده شده باشد، زیرا اگر چنین نباشد و اساساً عنوان بی‌اختیاری استعمال نشده باشد، این تقریر قابل طرح نخواهد بود، اما با این حال، ممکن است کسی مدعی شود، همین استدلال در خصوص روایتی که در آن از عبارت «لم یملک» استفاده شده<sup>۴</sup> نیز قابل طرح است، زیرا می‌شود از آن مفهوم قدرت را انتزاع کرد و به نحو مقرر، احتباس را مصداقی از آن دانست. به عبارت روشن‌تر، وقتی گفته می‌شود فلانی مالک بول خود نیست، مفهومی از «توانایی» در دل عبارت نهفته است، چراکه «مالک بودن»، مستلزم وجود قدرت و توانایی است که شخص به واسطه آن، قادر باشد ادرارش را حبس نماید.

چه بسا همین چگونگی، بر مواد قانون مجازات اسلامی نیز تطبیق‌پذیر باشد. به عنوان نمونه، وقتی قانونگذار در ماده ۶۵۱ ق.م.ا مقرر می‌دارد: «مجنی علیه قادر به ضبط مدفوع نباشد»، تصریح بر قدرت، همان حالتی را تصویر می‌کند که فرد بر دو روی سکه توانایی، یعنی فعل و ترک، قادر باشد و بتواند هر یک را که می‌خواهد برگزیند. بنابراین اگر یک طرف از این معادله، حذف یا مخدوش گردد، آنچه به عنوان نتیجه حاصل خواهد آمد، بی‌تردید، مفهوم توانایی و قدرت نخواهد بود.

## ۳- نقد نظریه الحاق

نکاتی که با تأمل در نظریه الحاق به دست می‌آید، به قرار زیر قابل ارائه می‌باشند:

- در عرف پزشکی، عبارت بی‌اختیاری دارای معنای عامی است که هم احتباس و هم ریزش را در دل خود جای داده است. بدیهی است که اگر نظریه فوق ناظر بر عرف پزشکان باشد، بی‌تردید می‌توان آن را پذیرفت و حتی برای پذیرش آن

نموده است، بلکه طریق او برای بیان احکام همان طریق عرف در گفتگوهایشان به هنگام افاده و استفاده می‌باشد» (۴۱). اگر چنین باشد، تحمیل یک بحث فلسفی بر روایتی که درصدد حل مشکلات پیش‌آمده برای عموم مردمان صادر شده، بیشتر به پیش‌داوری و تحمیل خواسته‌ها می‌ماند تا برداشت و فهم مراد آن.

- در این‌که آیا اساساً اختیار و قدرت، مفهومی دوسویه دارند یا تنها دال بر یک مفهوم بسیط هستند، میان عالمان اسلامی اختلاف است. متکلمین امامیه، قادر و مختاربودن خداوند را به معنی این دانسته‌اند که خدا اگر بخواهد، فعلی انجام دهد، می‌تواند انجام دهد و اگر بخواهد ترک کند، می‌تواند ترک نماید (۴۳-۴۲). این در حالی است که اشاعره چنین دیدگاهی را نپذیرفته و قدرت را مفهومی دوسویه ندانسته‌اند (۴۴). در علم فلسفه نیز اختلافاتی در تعریف قدرت وجود دارد که نشان می‌دهد تحلیل چنین اصطلاحی، به صرف دوسویه‌خواندن آن، منتج به کشف ژرفای معنایی آن نیست (۴۵).<sup>۵</sup>

فارغ از صحت و سقم این نظریات، مسلماً این چگونگی در زمینه مراجعه به قانون و کشف مراد مقنن، به همان دلیلی که در سطور پیش بیان شد، نمی‌تواند مورد اهتمام قرار گیرد. مضافاً این‌که اگر کسی چنین سخنی را هم نپذیرد و کاربست تدقیقات فلسفی را به خصوص برای کشف مراد مقنن، روا بداند، باز هم نمی‌تواند احتباس را مشمول مواد قانونی مصرح در قانون مجازات اسلامی محسوب نماید، زیرا در هیچ یک از این مواد از اصطلاح «بی‌اختیاری» استفاده نشده تا به مفهوم آن تمسک شود. این در حالی است که بی‌تردید اصطلاحاتی همچون «سلس و ریزش» (ماده ۷۰۴) و «عدم ضبط» (مواد ۶۵۲ و ۷۰۵) که در لسان مقنن استعمال شده‌اند، فاقد قابلیت استنباط به نحو مقرر هستند. تنها ماده‌ای که شایبه چنین بهره‌گیری از آن می‌رود، ماده ۶۵۱ ق.م.ا است که موضوع آن تحقق دیه کامله بر جنایتی است که «باعث شود مجنی‌علیه قادر به ضبط مدفوع نباشد»، لکن در این خصوص باید گفت، هرچند در این ماده از واژه «قادر» استفاده شده، اما علاوه بر اختصاص داشتن آن به ریزش مدفوعی، بسیار بعید، بلکه ممتنع

نیازی به استدلال فلسفی و کلامی بر دوسویه‌بودن اختیار نیست، زیرا وقتی پزشکان اصطلاح بی‌اختیاری را خواه وضعاً و خواه تغلیباً، در خصوص احتباس و ریزش، هر دو، به کار می‌برند، نیازی نیست که برای اثبات شمول این اصطلاح نسبت به احتباس، به این احتجاجات روی آورد، اما نکته اینجاست که عمومیت معنای بی‌اختیاری در اصطلاح پزشکی، نمی‌تواند موجب شود ما از حیث دیه و در حقیقت در گستره قانون یا فقه، به الحاق این دو عارضه حکم کنیم.

- اصطلاحات و واژگانی چون «لم یملک» که در روایت آمده، اگر با ذهنی غیر مشوب مورد تأمل قرار گیرد، تنها ناظر بر مسأله ریزش خواهد بود و نه احتباس. توضیح بیشتر این‌که برای فهم دقیق و حقیقی مراد نصوص شرعی اعم از قرآن و روایات، بایستی این نصوص، بدون تصوّر قبلی و تعصب و نیز بدون تحمیل معتقدات و پیش‌فرض‌های ذهنی، مورد رجوع قرار گیرند. کسی که می‌خواهد از روایات بهره گیرد، در گام نخست باید مفاهیم و مدلولات الفاظ و جملات را به صورت اصیل دریابد، یعنی همان‌گونه که معاصرین معصومین (ع) از آن کلمات مفاهیم را برداشت می‌کردند. این چگونگی نافی جواز تأملات نوین یا پرده‌برداری از برخی زوایای پنهان سخنان پیشوایان دینی در این عصر نیست، بلکه به معنای نفی تحمیل باورهای شخصی بر نصوص و همچنین اجتناب از فاصله‌گرفتن از مدالیل عرفی الفاظ و کلمات در مراجعه به نصوص شرعی است. مضمون این سخنان، فی‌الجمله، در طول تاریخ مورد توجه عالمان دینی ما در مراجعه به نصوص شرعی بوده است، به گونه‌ای که یکی از تجلیات آن را می‌توان در عبارت متداول «معیار در برداشت از خطابات شرعیه فهم عرفی است» (۴۰) بازجست. این اصل که نوعی تأکید بر اجتناب از برداشت‌های دقّی غریب و دور از عرف می‌باشد، بیانگر این مهم است که خطابات شرعی نیز با همان چارچوب‌های محاوره‌ی بیان می‌گردند که دیگر مطالب و مفاهیم در اعصار مختلف با استفاده از آن‌ها منتقل شده‌اند و بر این پایه از همان قواعد و چارچوب‌ها پیروی می‌کنند، چه این‌که «مرجع در تشخیص مفاهیم الفاظ، عرف است و شارع برای بیان احکام به مکلفین طریق و روش خاصی اختراع

### ۱- دلیل شرعی

مراد از دلیل شرعی نص یا روایتی است که به نوعی بیانگر دیه احتباس باشد. این گونه دلایل، خود بر دو گونه عام و خاص تقسیم می‌شود.

#### ۱-۱- نصوص عام: مراد از نصوص عام در اینجا، روایاتی

است که بیانگر یک قاعده یا حکم کلی هستند که احتباس ادرار یا مدفوع نیز می‌توانند فرد یا مصداقی برای آن‌ها به شمار آیند. اگر چنین روایاتی را قابل استناد بدانیم، آنچه حاصل خواهد آمد، ثبوت دیه کامله برای احتباس است.

#### ۱-۱-۱- متن روایات: آنچه در این راستا می‌تواند مورد

توجه قرار گیرد، عبارت است از روایتی که رفته‌رفته به یک قاعده کلی در باب دیات تبدیل گشته است. این روایت، با عبارات و جملات مختلفی از سوی معصومین (ع) بیان گشته است (۴۸-۴۷)۷، اما گزارشی که با موضوع بحث ما بیشتر سازگار است، نص زیر می‌باشد: «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قَالَ كُلُّ مَا كَانَ فِي الْإِنْسَانِ اثْنَانِ فِيهِمَا الدِّيَةُ وَ فِي أَحَدِهِمَا نِصْفُ الدِّيَةِ وَ مَا كَانَ وَاحِدًا فَفِيهِ الدِّيَةُ» از هشام بن سالم نقل شده که گفت: هر آنچه در انسان دوتا باشد، در مقابل هر دوی آن‌ها، دیه کامله پرداخت می‌شود و در قبال یکی از آن دو، نصف دیه و هر آنچه که در وجود انسان یکی باشد، در قبال آن یک دیه کامله قرار می‌گیرد» (۳۹).

نیازی به بیان نیست که استدلال به این روایت منوط به پذیرش شمول آن نسبت به منافع است؛ بدین تقریر که از عبارت «کل ما کان» این مهم استنتاج شود که هر آنچه در وجود انسان به صورت دوتایی است، هر کدام نصف دیه دارند و هر آنچه واحد است، یک دیه کامله و در این زمینه بین عضو و منفعت فرقی نیست. بدیهی است که بر این مبنا، سلب قدرت دفع ادرار یا دفع مدفوع که خود منافی واحد به شمار می‌روند، بستر ترتب دیه کامله خواهد بود.

#### ۱-۱-۲- سند و مفاد روایت: دو اشکال اساسی مانع

تمسک به روایت هشام می‌شود که یکی مربوط به سند آن است و دیگری مربوط به دلالت آن. این دو اشکال در ادامه بررسی می‌شوند.

است که اراده قانونگذار در ضمن آن به احتباس نیز تعلق گرفته باشد و در نتیجه بتواند دیدگاه الحاق را اثبات نماید. همچنین چنین برداشت‌های موسعی از مواد قانونی، راه را برای سوء استفاده‌ها و نیز خودکامگی‌های قانون‌شکن هموار می‌کند و بر همین اساس است که هیچ حقوقدانی بر ملحوظ داشتن این‌گونه تفاسیر انتزاعی، صحه نمی‌گذارد. بنابراین بی‌تردید، تعیین حکم احتباس به واسطه تفسیر موسع و کلامی - فلسفی ماده ۶۵۱ ق.م.ا، علاوه بر تهافت با اصول اساسی تخاطب با خطابات قانونی و حتی محاوره‌ای، با اصول پذیرفته‌شده حقوق عرفی، چون تفسیر مضیق قانون، ناسازگار است و از همین زاویه نیز قابل نقد و نکوهش است.

آری، چه بسا کسی با در نظر گرفتن وحدت ملاکی که در ریزش و احتباس وجود دارد، احتباس را ملحق به ریزش بدانند و نصوص مربوط به ثبوت دیه در سلس ادرار و ریزش مدفوعی را، بالمآل، دال بر ثبوت دیه در احتباس محسوب بدارد، اما این رویکرد، فارغ از میزان صحت و قابلیت استنادش، رویکردی است فقاهتی و مخصوص علم فقه و نه قانون و در حیطة وظایف قضات و پزشکان قانونی.

باری، مخلص کلام این‌که، استفاده از دلالات التزامی الفاظ برای کشف حکم احتباس، راه به جایی نمی‌برد و نه در حوزه فقه و نه در حوزه قوانین موضوعه، نمی‌تواند مورد تمسک قرار گیرد. از این رو باید راهی دیگر پویید و طرحی دیگر در انداخت.

### عدم الحاق احتباس به ریزش ادراری و مدفوعی

حال که از سویی عدم صحت الحاق احتباس به ریزش، در لسان قانونگذار محرز شد و از دیگر سوی، مواد قانونی نسبت به حکم مسأله ساکت هستند و در فقه هم به صورت مستقیم بدان پرداخته نشده<sup>۸</sup>، باید دید آیا می‌توان از راه‌های دیگری حکم دیه احتباس ادراری و مدفوعی را دریافت و یا این‌که در این مسأله وفق قاعده کلی «کُلُّ جَنَایَةٍ لَا مَقْدَرُ لَهَا فِيهَا الْأَرْشُ؛ هر جنایتی که دیه مقدر ندارد، برای آن ارش ثابت است» (۴۶) بایستی قائل به ارش شد؟ دلایلی که در راستای تعیین دیه احتباس، قابل استناد هستند به قرار زیر می‌باشند:

فقیهان امامیه بر این نظریه صحه گذاشته‌اند؛ «مرحوم مجلسی» از آن جمله است. او در این خصوص می‌نویسد: «فلا تغفل» «قال کلما کان» شامل للأعضاء و المنافع إلا ما أخرجہ دلیل؛ غفلت مکن که «روایت کلما کان» شامل اعضا و منافع هر دو می‌گردد، مگر مواردی که با دلیل از تحت آن خارج گردند» (۵۳).

همچنین «عبدالاعلی سبزواری» این دیدگاه را در کتاب «مذهب الاحکام» برگزیده است. جالب این است که او، تنها فقیهی است که ضمن پرداختن به مسأله احتباس، با استناد به این قاعده، معتقد به ثبوت دیه کامله برای آن می‌شود (۵۴).<sup>۸</sup> «مرحوم جزایری» دیگر فقیهی است که در کتاب «التحفة السنیة» قاعده مذکور را شامل منافع نیز دانسته است. او با عبارتی روشن که در حقیقت بیانگر برداشتش از روایت «کلما کان» است، در این زمینه می‌نویسد: «هر آنچه بر اساس خلقت طبیعی در انسان واحد است، یک دیه کامله دارد؛ خواه عضو باشد، مثل بینی و خواه منفعت همانند عقل و هر آنچه که در انسان، دو عدد از آن باشد، در قبال هر دو، یک دیه کامله ثابت است و در قبال هر یک، نصف دیه کامله، همانند گوش‌ها و بینایی دو چشم. این یک قاعده کلی و البته منصوص در صحیح هشام از قول امام صادق است» (۵۵).

با توجه به آنچه گفته شد، روشن است که فقیهان امامیه برخلاف فقهای اهل سنت که همگی شمول این قاعده نسبت به منافع را پذیرفته‌اند (۵۶)، در مواجهه با این قاعده بر دو رأی هستند که برای پی برد به صحت هر یک، لاجرم بایستی دلایل آنان مورد بررسی قرار گیرد.

از سخنان دسته نخست برمی‌آید که علت عدم شمول روایت نسبت به منافع، انصراف یا تبادری است که متکی به واژه «اثنین»، تنها اعضا را مشمول روایت قرار می‌دهد (۵۷). این انصراف یا تبادر، ناشی از این مهم است که نمی‌توان قائل شد، منفعت دوتایی در بدن آدمی وجود دارد، زیرا منافع بدن انسان، جملگی از جهتی، واحد محسوب می‌شوند، همانند چشایی، بویایی، شنوایی، توان بر دفع یا توان بر حبس. بنابراین چون «منافع با واحد و اثنان آورده نمی‌شوند» (۵۸)، این قاعده شامل منافع نمی‌گردد. آری، می‌توان برای بدن

میزان دلالت و سندیت: اولین نکته‌ای که در خصوص این روایت به ذهن می‌رسد، مقطوعه‌بودن آن بر اساس گزارش «تهذیب الاحکام» است که موجب بروز واکنش‌های مختلفی از سوی فقها شده است. بسیاری این روایت را بدین استدلال که «هشام» شخصی ثقه بوده و از غیر معصوم نقل روایت نمی‌کند، علی‌رغم مقطوعه‌بودن، پذیرفته‌اند (۴۹-۲۷) و برخی نیز ظن به موصوله‌بودن روایت را برای اعتماد به آن کافی ندانسته و اتکاء به آن را برنناخته‌اند (۳۱). وجود چنین مجادلاتی در حالی رخ نموده که رجوع به گزارش «مرحوم صدوق» در «الفقیه» می‌توانست مانع این همه بذل جهد و ممرات گردد، چه این‌که او به صورت متصل از قول صادق آل محمد (ص)، این روایت را نقل نموده است (۵۰) و بر این پایه، مشکل عدم اتصال در نقل او وجود ندارد. با اثبات سستی و غیر قابل اعتناب‌بودن پندار مقطوعه‌بودن روایت، از آنجایی که روات موجود در سند آن همگی امامی و ثقه بوده‌اند، روایت، صحیح السند (۳۳) محسوب گشته و می‌توان به طور یقین، عمل به آن را خالی از هر گونه مناقشه دانست.

حال که از حیث سندی نمی‌توان بر روایت مذکور اشکال کرد، باید دید، آیا این روایت تنها مخصوص اعضاست یا منافع را نیز دربر می‌گیرد که اگر چنین باشد، می‌تواند در راستای اثبات دیه احتباس، از قوی‌ترین دلایل به شمار آید.

اشتمال روایت «کل ما کان» بر منافع: با رجوع به کتب فقهی می‌توان دریافت، سخن از این‌که آیا اساساً روایت و قاعده مذکور منافع را نیز دربر می‌گیرد یا تنها مختص به اعضاست؟ هیچ‌گاه در میان فقیهان به عنوان یک مبحث مستقل مورد توجه نبوده است، اما با این حال، در نوشته‌های آنان می‌توان اشارات و تصریحاتی در این خصوص مشاهده نمود. «مقدس اردبیلی»، «صاحب جواهر»، «محقق خویی»، «آیت... روحانی» و «آیت... فیاض» به صراحت، شمول این قاعده را نسبت به منافع انکار کرده و آن را تنها مختص اعضا دانسته‌اند (۲۵، ۳۲، ۳۵، ۳۷، ۵۱). در مقابل، شماری از فقها چنین معتقدند که این قاعده شامل منافع نیز می‌گردد. «شهید اول» و «شهید ثانی» از برجسته‌ترین چهره‌هایی هستند که بدین نظر گرویده‌اند (۳۱-۵۲). علاوه بر این دو فقیه، برخی دیگر از

منافع مختلفی برشمرد که دو روی یک سکه باشند، همچون توان بر ضبط و توان بر دفع ادرار، اما این دو، به عنوان منفعت زوج همانند اعضای زوج مثل دو دست نیستند که معدود «اثنین» به شمار روند، بلکه دو منفعت واحده مستقل قلمداد می‌گردند. بر این پایه، صحیح نخواهد بود که در خصوص منافع، از واژه «اثنین» استفاده شود.

در مقابل این دسته از فقها، فقیهان دسته دوم، ظهور وضعی واژه «کل» که در صدر روایت آمده را برای اثبات نظریه خویش کافی دانسته و معتقدند عمومیت حاصله از این طریق، موجب اشتغال روایت بر منافع نیز می‌گردد (۵۴).

در راستای ارزیابی این دو دیدگاه باید توجه داشت که اگر واژه «اثنین» متبادر یا منصرف به اعضا باشد و منافع را شامل نگردد، اساساً اثبات عمومیت «کلما» راه به جایی نخواهد برد، زیرا در این صورت، این واژه تنها در گستره‌ای که «اثنین» اقتضا می‌کند، جولاندهی خواهد داشت و بیش از آن را دربر نخواهد گرفت. بنابراین تمام سخن حول مؤدای «اثنین» است. نگارنده معتقد است اگر بدون پیش‌فرض به سراغ کشف و درک مؤدای این واژه و معدودی که برای آن به کار می‌رود برویم، هیچ اغماض و پیچیدگی در این زمینه نخواهیم یافت، زیرا اگر واژه «اثنین»، بی‌هیچ تحکم و تکلفی نگریسته شود، نه متبادر و منصرف به اعضاست و نه منصرف از منافع، بلکه بی‌تردید می‌تواند معدودی چون منافع داشته باشد و آنان را برشمارد، چنانکه هیچ معنی ندارد که بینایی دو چشم را با این واژه برشمرد. چه کسی می‌تواند انکار کند که چشمان ما، دو منفعت مستقل دارند و این دو را می‌توان با «اثنین» یا تشبیه کردن، یاد کرد و عقل، خود منفعتی واحده است که می‌توان با واحد خواندن آن، معدود قرارش داد؟ بنابراین بی‌هیچ شک و شبه‌های بایستی روایت فوق را با توجه به عمومیتی که دارد، هم شامل منافع دانست و هم شامل اعضای داخلی. با این حال طبعاً نتیجه پذیرش چنین سخنی، ثبوت دیه برای بسیاری از منافی است که هیچ فقهی به ثبوت دیه برای آن‌ها پایبند نبوده و نیست و این خود موجب حدوث فقهی جدید است، لکن این مشکلی است خارج از محل بحث که به نظر، بایستی با تعیین ملاک برای منافع مشمول این روایت و ارائه تعریفی

جامع و مانع برای آن‌ها درصدد رفع آن برآمد. گفتنی است که ارائه ضابطه‌ای برآمده از نصوص شرعی برای منافی که دیه آن‌ها این‌گونه تقریر گشته، همانند «اختلال نظام زندگی»، به هیچ وجه منتج به ترجیح بلامرجح برخی منافع بر برخی دیگر نیست، بلکه به معنای تزییق مفهوم منفعت در این روایات با عنایت به لسان دیگر روایات است. نکته‌ای که در اینجا توجه به آن ضروری است، این است که منافی که با دلیل خاص از تحت این قاعده خارج می‌گردند، تابع حکم خاص خویشند و تخصیصاً از این اطلاق و عموم خارج هستند.

باری، حال که قاعده پیش‌گفته، فی‌الجمله، منافع را نیز دربر می‌گیرد، جزماً و یقیناً، منفعت دفع ادرار یا مدفوع را باید از جمله منافی دانست که مشمول فراز دوم روایت مذکور خواهند شد. با اندراج این منافع تحت قاعده فوق، با توجه به این‌که از سویی توان بر دفع، خود منفعتی مستقل و واحد محسوب می‌شود و از سویی دیگر مناط در ترتب دیه کامله بر منافع، سلب آن‌ها به صورت کلی است (۲۱)؛ وفق فرمایش «امام صادق (ع)»، اگر در اثر ضربه‌ای شخص توان دفع بول خود را به کلی از دست دهد و دچار احتباس دائمی و تام شود، به شکلی که تا پایان عمر مجبور به استفاده از وسایلی مثل سوند گردد، دیه کامله به او تعلق خواهد گرفت و در غیر این صورت، مطابق قاعده معمول باب دیات، ارزش جنایت وارده محاسبه می‌گردد. این چگونگی هم در مورد احتباس ادرار صادق است و هم در خصوص احتباس مدفوع.

## ۱-۲- نصوص خاص: مراد از نصوص خاص، روایاتی است

که بیانگر حکم دیه احتباس به خصوص هستند. در این زمینه تنها دو روایت وجود دارد که ذیلاً گزارش می‌شوند:

### ۱-۲-۱- متن روایات: نخستین روایتی که در این زمینه

ممکن است قابلیت استناد داشته باشد، روایت «اسحاق بن عمار» است که در زمینه ریزش ادراری مورد استناد فقها قرار گرفته است. نص روایت مذکور چنین است: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا - فَقَطَعَ بَوْلَهُ فَقَالَ لَهُ - إِنَّ كَانَ الْبَوْلُ يُمُرُّ إِلَى اللَّيْلِ - فَعَلَيْهِ الدِّيَةُ لِأَنَّهُ قَدْ مَنَعَهُ الْمَعِيشَةَ - وَإِنْ كَانَ إِلَى آخِرِ النَّهَارِ فَعَلَيْهِ الدِّيَةُ وَإِنْ كَانَ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ فَعَلَيْهِ ثُلُثَا الدِّيَةِ - وَإِنْ كَانَ إِلَى اِرْتِفَاعِ النَّهَارِ

اینجا که با قید «فی البول» همراه شده، به معنای تباعد و فاصله‌افتادن در میان دفعات ادرار و در نتیجه، بندآمدن ادرار است، چنانکه مترجمان «جامع احادیث»، روایت فوق را این‌گونه ترجمه نموده‌اند: «امیرالمؤمنین (ع) درباره مردی که او را می‌زند تا گرفتار بندآمدن ادرار شد، فرمود: دیه کامل و درباره مردی که او را می‌زند پس به تسلسل ادرار دچار می‌شود، دیه کامل است» (۶۰).

ناگفته پیداست که این روایت به خوبی ترتب دیه کامله بر احتباس ادرار را افاده می‌کند و از آن رو که مناط ثبوت دیه در حبس بول و حبس مدفوع یکی است، در هر یک از این دو مورد، دیه کامله ثابت خواهد شد.

۲-۱- سند و مفاد روایات: در سندیت روایت اسحاق و جعفریات هر دو اشکال شده است. جهت طرح شایسته این اشکالات سند هر دوی این روایات به تفکیک مورد بررسی قرار می‌گیرند.

- روایت اسحاق: در روایت «اسحاق بن عمار» عبارت پس از «فقطع بوله» همانند عبارت «الْبَوْلُ يُمُرُّ إِلَى اللَّيْلِ» با قطع ادرار و بندآمدن آن کم‌تر مناسبت دارند و بیشتر، در مقام بیان چگونگی سلس و ریزش ادرارند. به همین علت، دلالت این خبر بر سلس و ریزش ادرار و نه احتباس آن، نزد قاطبه فقیهان نیز مسلم بوده که آن را به عنوان مستند حکم فقهی سلس، عنوان نموده‌اند. دقیقاً به همین علت بوده که آنان «فقطع بوله» را به معنای قطع مجرا یا قسمتی از مجرای ادرار و یا تقطیر و تقطیع بول {قَطَعَ} تأویل کرده‌اند (۳۸-۳۵)، البته نگارنده معتقد است نیازی به چنین تأویل و توجیهی نیست، چه این‌که علی‌رغم گزارش حدیث مورد بحث با عبارت «فقطع بوله» در بسیاری از جوامع روایی چون «کافی»، «تهذیب» و «وسائل»، اما «مرحوم صدوق» در «الفقیه»، به جای تعبیر مذکور، این عبارت را آورده: «فَلَمْ يَنْقَطِعْ بَوْلُهُ...» (۵۰) که با فضای روایت سازگارتر است. به هر روی، استناد به روایت «اسحاق» در راستای کشف حکم دیه احتباس، نه با استنباط فقهی فقها در طول تاریخ فقه هماهنگ است و نه با سیاق و عبارات انعکاس‌یافته در متن خود روایت. بنابراین نمی‌توان این روایت را به عنوان مستند شرعی دیه احتباس پذیرفت.

فَعَلَيْهِ تُلْتُ الدِّيَةَ؛ اسحاق بن عمار گوید در حالی که من در خدمت امام صادق (ع) بودم، فردی از ایشان درباره شخصی که مردی را می‌زند و ادرارش را قطع می‌کند، سؤال پرسید. حضرت فرمود: اگر ادرار تا شب نمی‌آید، بر او دیه کامل است، چراکه او را از کار [یا زندگی] باز داشته است و اگر تا پایان روز است، بر او دیه کامل است و اگر تا نیمه روز است، بر او دوسوم دیه و اگر تا بالآمدن روز است، بر او یک‌سوم دیه است» (۶۰-۵۹).

این روایت اگر با یک قرائت خاص و خوانش ویژه مورد توجه قرار گیرد، مفید موضوع احتباس خواهد بود. این خوانش، متکی بر این است که عبارت «قَطَعَ بَوْلَهُ» را نه به معنی تقطیر ادرار یا قطع مجرای آن (۳۸-۳۵)، بلکه به معنای ظاهری خود، یعنی قطع ادرار حمل کنیم. وفق این قرائت، در این روایت از مردی سؤال شده که بر شخص دیگری ضربه‌ای وارد می‌آورد «و ادرارش را قطع می‌کند: فقطع بوله» بدیهی است که از آنجایی که امام (ع)، در این مورد، حکم به دیه کامله کرده‌اند، دیه احتباس، دیه کامل خواهد بود. در راستای تأیید این خوانش، برخی از فقها همانند «مرحوم شوشتری» در «النجعة فی شرح اللمعة»، مراد از عبارت «فقطع بوله» را احتباس ادرار دانسته‌اند (۶۱)، چنانچه این سخن صحیح باشد، روشن است که دیه احتباس تام و دائمی ادرار، دیه کامله خواهد بود، دقیقاً مانند جایی که ضربه وارده، موجب ریزش و سلس تام و دائمی گردد.

اما روایت دوم از کتاب «الجعفریات» یا «الاشعثیات» است که نص آن از قرار زیر می‌باشد: «عَنْ عَلِيٍّ (ع) فِي الرَّجُلِ يَضْرِبُ فَيَصِيْبُهُ الْفَحْجُ فِي الْبَوْلِ قَالَ الدِّيَةُ كَامِلَةٌ وَ فِي الرَّجُلِ يَضْرِبُ فَيَسْلَسُلُ بَوْلُهُ الدِّيَةُ كَامِلَةٌ» (۶۲).

«محدث نوری» در «مستدرک» و «مرحوم بروجردی» در «جامع احادیث» نیز این روایت را نقل کرده‌اند (۶۴-۶۳). محل استشاد ما، صدر روایت و به خصوص، عبارت «الْفَحْجُ فِي الْبَوْلِ» است که امام (ع) برای آن، دیه کامله مقرر نموده‌اند، هرچند واژه فحج و تفحج به معنای گشاده‌داشتن پاها (۶۵) یا دورنگاه‌داشتن پاشنه‌ها از هم با نزدیک کردن سینه پاها به یکدیگر (۶۶) هنگام ایستادن یا راه‌رفتن است (۶۷)، لکن در

- روایت الجعفریات: اشکالاتی که بر قابلیت استناد به روایت «الجعفریات» می‌شوند، مجموعاً به سه اشکال اساسی بازمی‌گردند: نخست عدم توثیق برخی راویان که در سلسله سند واحد و غالبی آن وجود دارد، زیرا طبق عقیده این افراد، به عنوان نمونه، «موسی بن اسماعیل» در کتب رجالی توثیق نشده است (۶۸)؛ دومین اشکال این است که محتوای این کتاب به گونه‌ای است که در موارد بسیاری با روایات امامیه سازگار نیست، بلکه مخالف است و بیشتر منطبق بر احادیث اهل سنت می‌باشد (۳۵)؛ سومین مشکل که پیش روی استناد به این کتاب است، وجود افزوده‌ها و کاستی‌هایی است که نسبت به کتاب اصلی گزارش شده، در ضمن کتاب امروزی به چشم می‌خورد. این کم و زیادی‌ها، اعتقاد به اصالت این کتاب را خدشه‌دار کرده است (۳۷).

حقیقت این است که دو اشکال نخستین، از بنیان استواری برخوردار نیستند، زیرا چنانکه «محدث نوری» در «خاتمه المستدرک» اثبات نموده، راویان این کتاب، همگی قابلیت توثیق را دارا هستند و می‌توان دلایلی بر توثیق آنان در کتب روایی و رجالی یافت. او با دلایل و مستندات مختلف، رجال روایات غالبی «الجعفریات» همچون «اسماعیل بن موسی»، «موسی بن اسماعیل»، «محمد بن اشعث» و «سهل بن احمد» را توثیق نموده است (۶۹).

عدم تطابق مفاد «الجعفریات» با روایات اهل البیت و موافقت آن‌ها با عامه که در «جواهر الکلام» ادعا شده بود نیز به هیچ وجه صحیح نمی‌باشد. «مرحوم جزایری»، در «اللمعه الساطعه» در مقام رد ادعای «صاحب جواهر» چنین می‌نویسد: «شگفتا که این کلمات چگونه از آن قلم شریف صادر شده است! زیرا نشان می‌دهند گوینده آن‌ها بدون رجوع به این کتاب، چنین سخنانی گفته است. هر کس با اندک توجهی به این کتاب رجوع کند، درمی‌یابد که این سخن تهمت‌ی بزرگ است در حق آن؛ اصلاً شاید اصل این سخنان از خود صاحب جواهر نباشند و او از دیگران حکایت نموده است. واقعیتی که انکارناشدنی است، این است که این کتاب از حیث ترتیب و تبویب، بهترین کتابی است که ما در میان کتب اصول دیده‌ایم و بسیاری از مضامین اخبار آن، در کتب اربعه و کتاب‌های

صدوق با اختلاف ناچیز موجود هستند، کما این‌که این بر کسی که به طور تطبیقی به وسائل و جعفریات رجوع کند، روشن است. همچنین در این کتاب، روایاتی که موافق با عامه باشند، وجود ندارد و این کتاب در کم‌ترین درجه از تقیه قرار دارد... مضافاً این‌که این سخن با توجه به ردودی که عالمان عامه بر این کتاب داشته‌اند و نیز این‌که آن را مشتمل بر احادیث برساخته و دارای مضامین منکره دانسته‌اند، دفع می‌شود، هر کس تفصیل این ردود را می‌خواهد به سخنان ذهبی و دارقطنی مراجعه کند» (۷۰).

البته حق این است که نمی‌توان انکار کرد در این کتاب، احادیث ویژه و متفردی وجود دارد، لکن صرف وجود چنین روایاتی، موجب وهن آن نمی‌گردد.

در راستای تأیید اشکال سوم باید اذعان داشت، یکی دانستن آنچه امروزه به عنوان کتاب «الجعفریات» در دست ماست، با کتابی که «ابن اشعث» از «موسی بن اسماعیل» نقل کرده، بی‌تردید، صحیح نمی‌باشد، اما آیا این عدم تطابق، منتج به عدم اعتبار کلی کتاب موجود می‌گردد؟ برخی بدین پرسش، پاسخ مثبت داده‌اند، زیرا به گفته آنان این کتاب در سال (۱۲۷۹ ق.) توسط برخی بزرگان از هندوستان به نجف آورده شده است (۶۸) و پیش از این تاریخ، اثری از آن، دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد تاریخ مذکور، دقیق نیست، زیرا از نقدی که «صاحب جواهر» (م ۱۲۶۶ ق.) بر اعتبار این کتاب داشته، برمی‌آید که این کتاب در دست او نیز بوده است، زیرا در «جواهر الکلام» آمده است: «بررسی این کتاب و مقایسه آن با دیگر جوامع روایی اصیل امامیه، چنین نتیجه می‌دهد که این کتاب به سبک آنان نگاشته نشده و بیشتر روایاتش، برخلاف آن‌ها است و در بیشتر موارد، روایات آن با روایات عامه مطابقت دارد» (۳۵).

بنابراین به یقین، دسترسی عالمان به این کتاب، پیش از تاریخی است که در بالا ذکر شد، همان‌گونه که عدم دسترسی «مرحوم مجلسی» (م ۱۱۱۰ ق.) و «حر عاملی» (م ۱۱۰۴ ق.) به آن نیز یقینی است. همچنین بی‌هیچ تردیدی بایستی «محدث نوری» (م ۱۳۲۰ ق.) را اولین کسی دانست که با تأکید فراوان بر این کتاب آن را مرتب‌تی تازه بخشید. او با منبع

معلوم باشد - چنانکه در الجعفریات چنین است - چگونه موجب اسقاط اصل حجیت کتاب گردند؟ علاوه بر این که، اساساً صرف احتمال تغییر و تحریف کلمات روایات، همانند سایر احتمالات که نسبت به همه کتابها وجود دارد، با اصل عدمی برطرف می‌گردد» (۷۰).

نگارنده معتقد است، پذیرش این که واقعاً تمامی روایات افزوده شده به کتاب «الجعفریات» قابل تمییز و تشخیص هستند، اندکی مشکل است، اما با این وجود نمی‌توان به صورت کلی حجیت این کتاب و تمامی روایات وارده در آن را نیز منکر شد. شاید علت این که فقیهی همچون «آیت... بروجردی»، احادیث این کتاب را مسنده دانسته و بدان اعتماد کرده است (۶۴)، همین باشد. جالب این است که برخی از بزرگان که حجیت این کتاب را نپذیرفته‌اند، خود در مواردی بدون نام‌بردن از این کتاب، به روایات آن استناد کرده‌اند (۷۲).  
با این اوصاف، چه بسا، استناد به روایت «الفحج فی البول» که با سند معمول و غالبی «الجعفریات» نقل شده و با ضوابط و اصول اساسی فقه امامیه و نیز قواعد آن سازگار و منطبق است، به خصوصه، منعی نداشته باشد و در این راستا، چنین قابلیت را داشته باشد که بتواند برای احتباس در صورتی که تام و مستمر باشد، هم‌پای با عارضه ریزش، دیه کامله را تقریر نماید. بر فرض که چنین هم نباشد و با دیدی حداقلی به این روایت نگریسته شود، باز هم، می‌تواند سندی باشد فراتر از مؤید و فروتر از دلیل برای اثبات دیه احتباس.

## ۲- دلیل عقلی

دلیل عقلی که در راستای تعیین دیه احتباس قابلیت تمسک دارد، در قالب دو محور زیر ارائه می‌شود:

### ۲-۱- تقریر دلیل عقلی: در روایت «اسحاق»، آنچه به

عنوان علت ثبوت دیه کامل برای سلس بول آمده بود، اختلال در امور زندگی و به هم‌ریختگی نظام معاش و به تعبیر روایت بازداشته‌شدن از کار و زندگی بود: «لِأَنَّهُ قَدْ مَنَعَهُ الْمَعِيشَةَ». حقیقت این است که این منع از معیشت، همانطور که در خصوص ریزش دائمی ادرازی یا مدفوع ثابت است، در جایی که شخص به خاطر عروض عارضه احتباس، قادر بر دفع ادرازی یا مدفوع خویش نیست و در نتیجه مجبور است همواره و تا

قراردادن «الجعفریات» برای نگارش «مستدرک» و نیز دفاع از اعتبار آن در «خاتمه المستدرک»، جایگاهی دوباره برای این کتاب مهجور بازگست. «آیت... بروجردی» نیز با نشر این کتاب برای نخستین بار در قم و سپس در تهران، در راهیابی‌اش به منابع فقهی، سهم بسیاری دارد. بنابراین کتابی که اکنون در دسترس ماست، در حقیقت یک کتاب تازه‌یاب است که مقایسه آن با آنچه به عنوان مثال «نجاشی» در خصوص کتاب «الجعفریات» گفته (۷۱)، نشان می‌دهد، این نگاشته، دارای افزوده‌ها و کاستی‌هایی نسبت به آن کتاب اصیل است، لذا برخی روایات منعکس‌شده در کتاب امروزی، جزماً قابل اعتماد نیستند، همانطور که وجود برخی روایات قابل اعتماد در آن نیز انکارناشدنی است؛ مؤید این مطلب، وجود روایات فراوانی است که هم در این کتاب و هم در جوامع حدیثی معتبر منعکس گشته‌اند. بنابراین آنچه مهم و اساسی جلوه می‌کند، بازشناسی سره از ناسره در مجموعه روایات الجعفریات است. بر این پایه، پرسش عمده این است که آیا می‌توان راهی برای بازشناسی روایات و اخبار قابل اعتماد در آن پی جست و یا این که اختلاط و درهم‌آمیختگی صحیح و سقیم در ضمن آن به گونه‌ای است که نمی‌توان میان آن‌ها تفکیک قائل شد؟ در صورت دوم، نتیجه‌ای که بسیاری همچون «مرحوم خوبی» در خصوص این کتاب گرفته‌اند، حاصل خواهد آمد و اعتماد به روایات آن، روا نخواهد بود، اما برخی مانند مؤلف «اللمعة الساطعه»، چنین استنتاجی را نپذیرفته‌اند. او در پاسخ به پرسش فوق می‌نویسد: «واقعیت این است که برخی اخبار متفرقه با غیر طریق اهل بیت به این کتاب افزوده شده و در آخر آن، بیست حدیث این چنینی آمده است که ظاهراً سند و طریق آن‌ها، از عامه است، اما با این همه، صرف افزوده‌شدن برخی روایات یا کم‌شدن برخی دیگر، به اصالت کتاب ضرری نمی‌زند، زیرا این افزایش و کاستی‌ها زمانی ضرر می‌رسانند که موجب جهل به اصل روایات گردند، به گونه‌ای که آنچه افزوده شده از آنچه جزء اصل کتاب است، بازشناخته نشوند یا این که موجب ظن به تحریف یا تغییر در کلمات روایات شوند، اما اگر چنین نباشد، بلکه افزوده از اصل کتاب، قابل تمییز باشد و میزان آن‌ها مشخص و با ذکر اسناد همه روایات، مقدار آن‌ها

پایان عمر، از وسایلی همچون سوند و یا روش‌هایی غیر طبیعی همانند تنقیه استفاده کند و در عین حال تمام فشارهای روحی و جسمی مترتب بر آن‌ها را تحمل نماید، بی‌تردید صادق است و اگر نگوئیم مانعیت از معیشت در احتباس بیش از سلس است، بی‌شک کم‌تر نخواهد بود. بنابراین تعلیلی که در جهت ثبوت دیه کامله برای ریزش ادرار در روایت منعکس شده - که در حقیقت علت ترتب دیه بر سلس البول می‌باشد - بعینه، در احتباس نیز وجود دارد. بدیهی است که با عنایت به قاعده «العبرة بعموم العلة لا به خصوص المعلل» که یک قاعده مقبول نزد علما است (۷۴-۷۳)<sup>۱</sup>، در چنین موردی، با اتکا به عمومیت تعلیل و بازجستن آن در موارد و موضوعات غیر مصرح در روایت، حکم مترتب بر آن را نسبت به موضوعات هم‌عرض نیز جاری دانست و به تعمیم و توسعه آن گردن نهاد. با این اوصاف، احتباس ادرار یا مدفوع که منجر به اختلال در انتظام امور زندگی و به هم‌ریختگی نظم معاش افراد می‌شود، حکمی مشابه و همسان با ریزش ادراری خواهد داشت. حاصل این‌که، اعتقاد به ثبوت دیه کامله برای احتباس دائمی و مستمری که مداوم‌پذیر نباشد، وفق تعمیم دلیل مذکور، حکمی قابل دفاع و متین خواهد بود که به ضمیمه ثبوت ارش برای احتباس‌های غیرتام و مقطعی، مجموعاً، بیانگر میزان دیه احتباس ادراری و مدفوعی می‌باشد.

**۲-۲- ارزیابی دلیل عقلی:** استناد و استفاده از قاعده عقلی فوق، در کتب فقها و نزد فقیهان امری شایع و متداول است. در ابواب مختلفی از فقه، می‌توان استناد به تعمیم دلیل همراه با ذکر مثال معروف این قاعده، یعنی «لا تأکل الرمان لانه حامض؛ انار نخور، چراکه ترش است» را مشاهده نمود (۷۸-۷۵). بنابراین در این‌که تعمیم علت مصرح در نصوص شرعی، وفق قاعده مذکور، فی‌الجمله، امری عقلی، مستحسن و قابل پذیرش است، تردیدی وجود ندارد، اما با این حال در مجرای آن و موارد جواز جریان آن، جای تأمل وجود دارد، زیرا این‌گونه نیست که هرگاه در آیه یا روایتی، عبارتی بسان تعلیل، ذکر شده باشد، بتوان آن را به موارد و مصادیق غیر مصرح در نصوص نیز تعمیم داد، بلکه حق این است که در این زمینه، میان «حکمت» احکام و «علت» آنان تفاوت وجود دارد.

در همین راستا «مرحوم نائینی» میان مواردی که علت بیان شده، «علة للجعل» باشد و مواردی که «علة للمجوعول» باشند، تفاوت قائل شده و تعلیل‌هایی که از سنخ نخست باشند را غیر قابل تعمیم دانسته، ولی مواردی که علت مصرحه، از سنخ دوم هستند را قابل تعمیم محسوب داشته است (۷۹). در کلام «نائینی»، «علة للجعل» عبارت اخری، حکمت حکم و «علة للمجوعول» بیان دیگری از علت حکم می‌باشند. علت، چیزی است که شارع حکم را بدان پیوند زده و وجود و عدم حکم را منوط به وجود و عدم آن ساخته است. علت با اختلاف افراد، زمان و مکان دگرگون نمی‌شود، اما حکمت مضاف بر تغییر به فراخور افراد، زمان و مکان، مصلحت یا مفسده‌ای است که شارع برای دستیابی بدان، حکم را تشریح نموده است و اناطه عدمی و وجودی با حکم ندارد (۸۰). در تعریف حکمت و علت، مناقشه زیادی نیست، آنچه مهم و حیاتی است، چگونگی تشخیص این دو از یکدیگر در خطابات شرعی است. ضابطه‌ای که «مرحوم نائینی» برای تمییز این دو گونه از یکدیگر، بیان نموده این است که اولاً «علة للجعل» امکان ندارد به عنوان فعل مکلف به او نسبت داده شود؛ ثانیاً هیچ‌گاه تشخیص آن به مکلف سپرد نمی‌شود، زیرا مکلف نمی‌تواند بین موارد حصول و عدم حصول آن تمییز قائل شود. به عنوان مثال، برهم‌خوردن انساب نمونه‌ای از «علة للجعل» است که برای منع از فحشا و یا لزوم رعایت عده بیان شده است. در مقابل، مستی، «علة للمجوعول» حرمت خمر می‌باشد (۷۹). این وجه تمایز مورد قبول عالمان اصولی پس از آن بزرگمرد قرار نگرفته است، زیرا به اعتقاد آنان، موارد نقض بسیاری برای آن وجود دارد. از همین رو برخی ضابطه دقیق‌تری برای تشخیص دادن این دو از یکدیگر پیشنهاد داده‌اند که با تأمل در نحوه بیان خطابات شرعی اعمال می‌گردد. وفق این ضابطه، اگر آنچه که در دلیل ذکر شده، عنوانی از عناوین کلیه باشد، خواه این عنوان ابتداً موضوع حکم قرار گرفته باشد، همانند «المجتهد العادل يجوز تقليده» و خواه بعد از تطبیق بر عنوانی که ابتداً موضوع حکم قرار گرفته است، به عنوان موضوع حکم قرار گیرد، مثل «اکرم زیداً لانه عالم»، در هر دو صورت، دلیل، «علة للمجوعول» و در نتیجه، قابل تعمیم است، اما اگر آنچه در لسان

اقامه شده در سطور بالا را برکنند، زیرا چه بسا انعکاس تعلیل مورد بحث در «کافی» (۴۸) و «تهذیب» (۳۹) این ادعا را بی‌قدر بسازد و آن را از وقع بیاندازد و در نتیجه، احتمال اسقاط در نقل «الفقیه» را تقویت نماید.

### نتیجه‌گیری

۱- ضایعه‌های عصبی که به سبب ضربات و صدمات وارده بر مغز یا نخاع پیش می‌آیند و نیز آسیب و شکستگی اعضای دخیل در دفع ادرار و مدفوع، ممکن است موجب بروز عارضه احتباس گردند که در پی آن، شخص، دچار حبس بول و مدفوع می‌گردد و جز با روش‌های غیر طبیعی همانند سوند نمی‌تواند اجابت مزاج داشته باشد.

۲- علی‌رغم تحقق این عارضه در عالم خارج، حکم دیه آن هم در فقه و هم در قانون مجازات اسلامی مغفول مانده است. جهت ترمیم این خلأ اساسی ممکن است از دو رویکرد مختلف استفاده شود: نخست این که تعابیر فقهی و حقوقی ناظر بر تعیین دیه ریزش ادراری و مدفوعی را دربرگیرنده احتباس برشمرد و در واقع این عارضه را ملحق به ریزش دانست؛ بدین ترتیب که تعبیر «لم یملک» در نصوص شرعی یا «عدم ضبط» در قانون مجازات اسلامی را به نحوی تفسیر کرد که هم توان بر ضبط را شامل شوند و هم توان بر دفع ادرار و مدفوع را افاده کنند. حقیقت این است که قواعد ناظر بر خطابات شرعی و قانونی چنین استدلالی را بر نمی‌تابند و آن را مبتلای به اشکالات متعدد می‌سازند و در نتیجه چنین خطاباتی که صرفاً جهت تعیین دیه ریزش صادر شده‌اند، تنها ناظر بر سلب منفعت قدرت بر ضبط هستند.

۳- دومین رویکردی که می‌توان در جهت تعیین دیه احتباس از آن استفاده کرد و در این نوشتار بر آن صحه گذاشته شده است، عدم الحاق این عارضه اساسی به ریزش ادراری است که در ضمن آن از یکسو با استفاده از روایت و قاعده «کلما کان فی الانسان» و از سوی دیگر با تکیه بر روایت منقول از امیرالمؤمنین (ع) در زمینه ثبوت دیه کامله بر حبس بول در کتاب الجعفریات دیه این عارضه را تعیین نمود. همچنین تعمیم تعلیل روایات سلس البول به مسأله احتباس،

دلیل آمده دارای قالب وصفی و به نحو وصف و موصوف باشد، مثل «اکرم زیداً العالم» یا عنوان کلی باشد به همراه تعلیلی برآمده از مبدأ اشتقاق، همچون «زید یجب اکرامه لعلمه»، در هر دو مورد، باید حکم به حکمت‌بودن دلیل نمود و آن را «علة للجعل» دانست (۸۱).

نکته مهم دیگر این که اگر با وجود رجوع به هر یک از این دو ضابطه، امکان تعیین جزمی نوع و گونه علت مصرح منصوص نبود، اصل اولی، «علة للمجعول» بودن آن است و بر این پایه در مقام شک، مادامی که قرینه‌ای بر حکمت‌بودن تعلیل ارائه شده نباشد، بایستی آن را به عنوان علت حکم تلقی نمود (۸۲).

حال که از سویی روشن شد که تعلیل‌های وارده در روایات، نسبت به قابلیت تعمیم‌داشتن، بر یک گونه نیستند و تعمیم برخی آنان که بیانگر حکمت تشریح احکام هستند، روا نیست و از دیگر سوی، برای بازشناسی علل تشریح احکام و حکمت‌های آنان، ضوابطی وجود دارد، باید دید، عبارت «لأنه قد منعه المعیشه» در روایت «اسحاق» به کدام عنوان نام‌بردار می‌شود؟ آیا باید آن را «علة للجعل» دیه ریزش ادراری دانست و در نتیجه تعمیم آن را به مسأله احتباس، ناروا قلمداد کرد و یا این تعلیل، بیانگر علت حکم دیه ریزش ادراری است و «علة للمجعول» محسوب می‌گردد و بنابراین قابل توسعه و تعمیم به موردی همچون احتباس است؟ بدون هیچ شک و شبه‌های عبارت «لأنه قد منعه المعیشه»، مبین علت حکم دیه ریزش ادراری و به عبارت دیگر «علة للمجعول» آن به شمار می‌رود. جالب این است که این نتیجه مطابق هر دو ضابطه که در سطور پیشین به آن‌ها اشاره شد، فراچنگ می‌آید و تعلیل مذکور، طبق هر دو ضابطه، «علة للمجعول» تلقی خواهد شد. بنابراین، حکم قرین با چنین تعلیلی که عبارت است از ثبوت دیه کامله، بدون هیچ منعی، به مسأله احتباس، تعمیم داده می‌شود، البته یک مانع قابل توجه بر سر راه این تعمیم وجود دارد که مربوط به اصل وجود این تعلیل ذیل روایت و در حقیقت مربوط به اصل وجود آن می‌باشد، زیرا «مرحوم صدوق»، روایت «اسحاق» را در «الفقیه»، بدون تعلیل مذکور نقل کرده است، لکن شاید این مانع، نتواند بنیان دلیل عقلی

موجب می‌شود تنها بر اعضا دلالت داشته باشند و منافع را شامل نگردند.

- ۸- البته این بزرگوار در جایی دیگر، با توجه به تردیدهایی که در خصوص شمول قاعده نسبت به منافع وجود دارد، در باب دیه منافع، تصالح را «احوط» دانسته است (۵۴).
- ۹- «أَنَّ الْمَعْهُودَ أَنَّ الدِّيَةَ وَبَعْضَهَا الْمَقْدَرُ إِنَّمَا يَجِبُ فِي ذَهَابِ الْعَضْوِ أَوْ الْمَنْفَعَةِ بِالْكُلِّيَّةِ وَأَنَّ مَعَ الْعُودِ الْحُكُومَةَ».
- ۱۰- نمونه‌ای از استدلال به این قاعده را می‌توان در مواجهه اصولیون با روایت «لا تنقض اليقين بالشك» دید که علی‌رغم آمدن این تعلیل، ذیل روایتی که موضوع آن خصوص وضو است، غالب اصولیون معتقدند با توجه به این‌که در تحلیل روایت باید عموم تعلیل را دید و نه خصوص موضوع و مورد را، می‌تواند مفید صحت جریان استصحاب در همه ابواب فقهی باشد و اختصاص به وضو ندارد (۸۳-۷۴).

دلیل دیگری است که می‌توان بر اساس آن برای احتباس دائمی و تام دیه کامل و برای دیگر موارد قائل به ارش شد.

#### پی‌نوشت

۱- گفتنی است، چهار فقیه اخیر، یعنی صاحب جواهر، فاضل هندی، محقق خویی و مرحوم فاضل، پذیرش این دیدگاه را با اشکالاتی مواجه دانسته‌اند، اما از ظاهر کلامشان برمی‌آید که بیشتر بدین نظریه متمایلند تا نظریه نخست.

۲- «عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ عَلِيًّا ع قَضَى فِي رَجُلٍ ضُرِبَ حَتَّى سَلِسَ بَوْلُهُ بِالذِّبْيَةِ كَامِلَةً» (۳۹).

۳- بخشی از چکیده مقاله «وضعیت حقوقی بی‌اختیاری ادراری و مدفوعی از منظر فقه و قانون مجازات اسلامی» نوشته حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر احمدی شاهرودی، ارسال شده به پنجمین همایش سراسری طب و قضا که از تاریخ ۲۵ تا ۲۹ آبان ماه (۱۳۹۴ ش.) در ساری برگزار گردید. گفتنی است، متأسفانه نویسنده، تاکنون توفیق به فرجام‌رساندن این مقاله را نیافته و ارائه دیدگاه ایشان در سطح همین چکیده باقی مانده است.

۴- «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ كُسِرَ بَعْضُضُهُ - فَلَمْ يَمْلِكْ اسْتِنَهُ مَا فِيهِ مِنَ الدِّيَةِ- فَقَالَ الدِّيَةُ كَامِلَةٌ» (۴۸-۵۹).

۵- با استفاده از متن و حاشیه اسفار، می‌توان سه تعریف مختلف برای قدرت ارائه نمود: ۱- صحه الفعل و الترك؛ ۲- كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل؛ ۳- كون الفعل في حد الاستواء (۴۵).

۶- جز معدودی از فقیهان که در ادامه به دیدگاه آنان اشاره می‌شود، فقیهان امامیه، اساساً به موضوع احتباس ادرار یا مدفوع نپرداخته‌اند.

۷- دو مستند دیگر این قاعده عبارتند از: ۱- «عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ كُلُّ مَا فِي الْبَدَنِ مِنْهُ وَاحِدٌ فَفِيهِ الدِّيَةُ» (۴۷)؛ ۲- «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ مَا كَانَ فِي الْجَسَدِ مِنْهُ اثْنَانِ فَفِي الْوَاحِدِ نَصْفُ الدِّيَةِ مِثْلُ الْيَدَيْنِ وَالْعَيْنَيْنِ» (۴۸). آنچه مانع استدلال به این دو روایت در موضوع ما می‌شود، این است که تصریح بر واژگانی همچون «البدن» و «الجسد» در آن‌ها،

## References

1. Razi M. Al-Teb al-Molooki. Beirut: Dar al-Menhaj; 1430. p.291.
2. Ibn Bitar A. Al-Dora al-Bahie fi Manafe' Abdan al-Ensanie. Mecca: Maktaba Nizar Mostafa al-Baz; 1427. p.81.
3. Soltani AQ. Encyclopedia of Traditional Teb. Tehran: Arjmand; 1383. Vol.2 p.452.
4. Ibn Nafis Qarshi A. Al-Seidalia al-Mojarraba. Beirut: Dar al-Mohaja al-Baydha; 1423. p.303.
5. Shah Arzani MMA. Mizan al-Teb. Qom: Sama; 1380. p.166.
6. Noorani M. The Great Encyclopedia of Islamic Teb. Qom: Armaghan-e Yousof; 1384. Vol.6 p.143.
7. Group of Authors. Treasury of Baharestan. Tehran: Library of Majles; 1386. Vol.1 p.417.
8. Shah Arzani MMA. Teb Akbari. Qom: Jalal al-Din; 1387. Vol.2 p.865.
9. Baghdadi A. Al-Mokhtarat fi al-Teb. Haidar Abad: Encyclopedia al-Osmania of Heidar Abad; 1362. Vol.3 p.436.
10. Haji Sharif A. Encyclopedia of Herbal Therapy. Tehran: Hafez-e Novin; 1388. p.613.
11. Sadooq M. Al-Moghne'. Qom: Imam Hadi Institute; 1415. p.527.
12. Toosi AJM. Al-Nehaya fi Mojarrad al-Fiqh va al-fatavi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi; 1400. p.769.
13. Ibn Hamze Toosi M. Al-Vasilah ila neil al-Fazilah. Qom: Mar'ashi Library; 1408. p.449.
14. Helli Y. Al-Jame lel Sharae. Qom: Sayyed al-Shohada al-Elmie; 1405. p.594.
15. Helli Y. Nozaha al-Nazer fi Jam' Bayn al-Ashbah va al-Nazaer. Qom: Manshourat-e Razi; 1394. p.143.
16. Ibn Idris Helli M. Al-Saraer al-Havi le-tahrir al-Fatavi. Qom: Islamic Development Organization; 1410. Vol.3 p.391.
17. Fazel Abi H. Kashf al-Romooz fi Sharh Mokhtasar al-Nafe'. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1417. Vol.2 p.666, 1417.
18. Kaydari Q. Isbah al-Shia bemesbah al-Shari'a. Qom: Imam Sadeq Institution; 1416. p.506.
19. Mohaqeq Helli. Shara' al-Islam fi Masael al-Hilal va al-Hiram. Qom: Ismaelian Institution; 1408. Vol.4 p.257.
20. Allameh Helli Y. Al-Mokhtasar al-Nafe' fi Feqh al-Imamiyeh. Qom: Matboo'at al-Dini; 1418. Vol.2 p.311.
21. Haeri Tabatabayee SA. Riaz al-Masael. Qom: Al al-Bayt Institute; 1418. Vol.16 p.507-509.
22. Moghnie MJ. Feqh al-Imam al-Sadeq. Qom: Ansarian Institute; 1421. Vol.6 p.360.
23. Moosawi Khomeini SR. Tahrir al-Wasila. Qom: Dar al-Elm; No Date. Vol.2 p.592.
24. Tabrizi J. Tanqih Mabani al-Ahkam-Kitab al-Diat. Qom: Dar al-Sediqa; 1428. p.265-278.
25. Rohani Qommi SS. Feqh al-Sadeq. Qom: Dar al-Ketab; 1412. Vol.26 p.326.
26. Allameh Helli Y. Irshad al-Azhan ila Ahkam al-Iman. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1410. Vol.2 p.243.
27. Allameh Helli Y. Tahrir al-Ahkam al-Shar'ie ala Mazhab al-Imamiya. Qom: Imam Sadeq Institution; 1420. Vol.5 p.613.
28. Allameh Helli Y. Tabsera al-Moteallemin fi Ahkam al-Din. Tehran: Ministry of Culture; 1411. p.204.
29. A'meli M. Al-Ghavaed va al-Favaed. Qom: Mofid; 1410. p.283.
30. A'meli Z. al-Roza al-Bahie fi Sharh al-Lom'e al-Demashqie. Qom: Davari; 1410. Vol.10 p.265.
31. A'meli Z. Masalek al-Afham ila Tanqih Shara'e al-Islam. Qom: Moasseseh al-Ma'aref al-Islamiah; 1413. Vol.15.
32. Moghaddas Ardabili A. Majma' al-Faede va al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhan. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1403. Vol.14 p.420.
33. Majlesi MT. Roza al-Motaghin fi Sharh Man la Yahzoroho Faqih. Qom: Kooshanboor; 1406. Vol.16.
34. Najafi MH. Vajiza al-Ahkam. Najaf: Kashif al-Ghita Institution; 1366. Vol.6 p.15.
35. Najafi MH. Javaher al-Kalam fi Sharh Shara'e al-Islam. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi; 1404. Vol.43.
36. Fazil Hindi M. Kashf al-Lesam va al-Ibham an Qavaed al-Ahkam. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1416. Vol.11 p.424, 425.
37. Khooyee SA. Mabani Takmila al-Minhaj. Qom: The institution to revive Imam Khooyee's Works; 1422. Vol.42.
38. Fazel Lankarani M. Tafsil al-Shari'a fi Sharh Tahrir al-Wasila al-Diat. Qom: Aeme Athar; 1418. p.245-247.

39. Toosi AJM. Tahzib al-Ahkam. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamia; 1407. Vol.10 p.251.
40. Shobeiri Zanjani SM. Book of Nekah. Qom: Ray Pardazi; 1419. Vol.9 p.2910.
41. Mohaqeq Damad SM. Ghavaed Feqh. Tehran: Islamic Sciences Publication Centre; 1406. Vol.3 p.112.
42. Toosi AJM. Al-Rasael al-'Ashr. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1414. p.94.
43. Ibn Baraj Terablosi AA, Sheikh Toosi AJM. Javaher al-Feqh- al-Aghaed al-Ja'faria Qom.: Howze Elmie; 1411. p.245.
44. Mazandarani MS. Sharh al-Kafi. Tehran: Al-Maktaba al-Islamie; 1382. Vol.5 p.27.
45. Mulla Sadra M. Al-Hekma al-Motealie fi al-Asfar al-Aqlia al-Arba'a. Beirut: Dar Ihya; 1981. Vol.6 p.307-310.
46. Mostafavi SMK. Meata Ghaede Feqhia. Tehran: Islamic Sciences Publication Centre; 1421. p.194.
47. Ibn Abi Jomhoor Ehsayee M. Aval al-Leali al-Azizie. Qom: Dar Sayyed al-Shohada lel-Nashr; 1405. Vol.3 p.628.
48. Koleini AJM. Al-Kafi. Qom: Dar al-Ketab al-Islamie; 1407. Vol.7 p.313.
49. Helli Asadi JA. Al-Mohazzab al-Bare' fi Sharh al-Mokhtasar al-Nafe'. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1407. Vol.5 p.320.
50. Sadooq M. Man la Yahzarhoo al-Faqih. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1413. Vol.4.
51. Fayyaz Kaboli MI. Minhaj al-Saleheen. Najaf: No Name; No Date. Vol.3 p.430.
52. A'meli M .Al-Lom'e al-Demashqie fi fiqh al-Imamyia. Beirut: Dar al-Torath; 1410. Vol.2 p.19.
53. Majlesi MB. Maladh al-Akhyar fi Fahm Tahdhib Al-Akhbar. Qom: Mar'ashi Najafi; 1406. Vol.10 p.396.
54. Sabzevari SAA. Mohazzab al-Ahkam. Qom: Al-Minar Institution; 1413. Vol.29 p.271.
55. Jazaeri A. Al-Tohfe al-Snaia fi Sharh al-Nokhbe all-Mohsenia. Tehran: No Name; No Date. p.103.
56. Hajideh Abadi A. Principle of Blood Money for Body Organs in Jurisprudence of Imamiyeh and Sunnis. *Feqh and Hoghoogh* 1383; 2. p.152.
57. Mohseni Ghandehari MA. Al-Feqh va Masael Tebbie. Qom: Hoze Elmie Qom; 1424. Vol.1 p.294.
58. Hajideh Abadi A. Principles of Criminal Jurisprudence. Qom: Institute of Hawze and University; 1389. p.422.
59. Horr Ameli M. Wasael al-Shia. Qom: Al al-Bayt; 1409. Vol.29 p.371.
60. Husseinian Qommi M, Saboori MH. Resources of Shia Feqh. Tehran: Farhang-e Sabz; 1429. Vol.31.
61. Shoushtari MT. Al-Naje fi Sharh al-Lom'e. *Sedq* 1406; 11: 445.
62. Ibn Ash'as M. Al-Ja'fariat. Tehran: No Name; No Date. p.119.
63. Noori MMH. Mostadrak al-Wasael va Mostanbat al-Masael. Beirut: Al al-Bayt; 1408. Vol.18 p.397.
64. Tabatabayee Borojjerdi AH. Jame Ahadis al-Shie. Tehran: Farhang-e Sabz; 1429. Vol.31 p.726.
65. Faraheedi KH. Ketab al-Ayn. Qom: Hijrat; 1410. Vol.3 p.85.
66. Jowhari S. Al-Sehah. Beirut: Dar al-Elm lel Molayeen; 1410. Vol.1 p.333.
67. Majlesi MB. Hodood, Ghesas and Diat. Tehran: Islamic Works Publication Institute; 1404.
68. Montazeri Najaf Abadi HA. Derasat fi al-Makaseb al-Moharrama. Qom: Nashr-e Tafakkor; 1415. Vol.3.
69. Noori MMH. Khateme al-Mostadrak. Qom: Al al-Bayt; 1417. Vol.1 p.15-28.
70. Jazayeri ST. Al-Lom'e al-Sate'e fi Tahghigh Salat al-Jom'e va al-Jame'e. Najaf: Matba'a al-Najaf; 1355. p.53-56.
71. Najashi AHA. Rejal al-Najashi. Qom: Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1407. p.26.
72. Hussein Tehrani SMH. Salat al-Jom'e. Qom: Arsh-e Andishe; 1428. p.153.
73. Helli Y. Ghayat al-Ma'maool. Qom: Majma' al-Fekr al-Islami; 1405. Vol.2 p.520.
74. Hussein Shirazi S. Bayan al-Osool. Qom: Dar al-Ansar; 1427. Vol.6 p.322.
75. Jazayeri MJ. Hoda al-Taleb fi sharh al-Makaseb. Qom: Dar al-Ketab; 1416. Vol.7 p.509.
76. Araki MA. Ketab al-Nekah. Qom: Mo'jam Feqhi; 1419. p.114.
77. Eshtehardi AP. Madarek al-Orva. Tehran: Dar al-Osva lel Teba'a va al-Nashr; 1417. Vol.22 p.428.
78. Sobhani J. Al-Mokhtar fi Ahkam al-Khiar. Qom: Institute of Imam Sadeq; 1414. p.83.

- 
79. Naeeni MH. Favaed al-Osool. Qom: Jame'e Modarresin Hoze Elmie Qom; 1376. Vol.2.
80. Mir Khalili SA. Feqh va Qias. Tehran: Islamic Culture and Thought; 1388. p.72-73.
81. Shahroudi SM. Nataej al-Afkar fi al-Osool. Qom: Al-e Mortadha; 1385. Vol.6 p.378-379.
82. Jazayeri MJ. Montahi al-Deraya fi Todhih al-Kefaye. Qom: Dar al-Ketab; 1415. Vol.6 p.546.
83. Khooyee SA. Ghaya al-Ma`mool. Qom: Majmae al-Fekr al-Eslami; 1428. Vol.2 p.520.