

The Role of "Willfulness" in Creating Desperate Necessity (*Idṭirār*) and its Jurisprudential and Legal Consequences

Mohammad Reza Hamidi^{1*}

1- Assistant Professor of Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology & Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Received Date: 2022/05/21

Accepted Date: 2022/05/21

Abstract

In jurisprudence and criminal law, desperate necessity (*idṭirār*) is considered among the justified causes of a crime, according to which, the desperate person will not have any criminal liabilities for their actions. However, in cases where the "willfulness" (*ta'ammud*) element can be considered involved in the emergence of the state of *idṭirār*, the exclusion of the criminal liability will not take place. The determination of the semantic range of *idṭirār* is a controversial issue among the criminal authorities. In the Holy Qur'an, this issue is touched upon in the five verses relating to *idṭirār* and interpreters and jurists have tried to resolve the semantic uncertainty of the words in these verses considering the relevant principles. The jurisprudential discourses in this context are strongly affected by the above-mentioned verses and they are in a way jurisprudential interpretation of verses of *idṭirār*. In this writing, using the analytical-descriptive method, while explaining the principles of the opinions jurists and interpreters, a solution is presented to resolve the ambiguity mentioned above. Hence, the conditions of *idṭirār* verses have semantics overlapping and the common value and agreed certitude of all of them should be considered as general condition for the verdict of dissolution of *idṭirār*. Therefore, only creating *idṭirār* with the intention of perpetrating an illicit action or by knowing its inevitability to commit it can be considered willfulness in creating *idṭirār*, and in these situations the criminal liability will remain true.

Keywords: *idṭirār* (desperate necessity), criminal liability, willfulness.

نقش «تعمد» در ایجاد اضطرار و پیامدهای فقهی و حقوقی آن

محمد رضا حمیدی^{۱*}

۱- استاد یار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۲۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱

چکیده

در فقه و حقوق کیفری، اضطرار را از جمله علل موجهی جرم به‌شمار آورده‌اند که بر مبنای آن، فرد مضطر در برابر اقدامات خود مسئولیت کیفری نخواهد داشت. در عین حال در مواردی که بتوان عنصر «تعمد» را در پیدایش حالت اضطرار دخیل دانست، سلب مسئولیت کیفری رخ نخواهد داد. تعیین گستره‌ی معنایی «تعمد» از موارد اختلافی میان صاحب‌نظران کیفری است؛ در قرآن کریم، این مسئله در آیات پنج‌گانه‌ی اضطرار مورد اشاره قرار گرفته و مفسران و فقها کوشیده‌اند اجمال معنایی واژگان این آیات را با توجه به قواعد مربوطه برطرف کنند؛ مباحث فقهی در این زمینه نیز به‌شدت متأثر از آیات یاد شده بوده و به‌نوعی تفسیری فقهی از آیات اضطرار هستند. در این نوشتار، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تبیین مبانی آرای فقها و مفسران، راه‌حلی برای رفع ابهام یاد شده ارائه شده است. بدین بیان که قیود آیات اضطرار دارای هم‌پوشانی معنایی بوده و می‌بایست قدر مشترک و متیقن از همه‌ی آن‌ها به‌عنوان یک مقید کلی برای حکم رافعیته اضطرار در نظر گرفته شود. لذا تنها ایجاد اضطرار به‌قصد ارتکاب فعل حرام یا علم به ناگزیری از ارتکاب آن‌را می‌توان تعمد در ایجاد اضطرار دانست که در این حالات، مسئولیت کیفری همچنان باقی خواهد ماند.

واژگان کلیدی: اضطرار، مسئولیت کیفری، تعمد.

۱- بیان مسئله

«اضطرار» در اصطلاح فقها و مفسران مذاهب اسلامی و اندیشمندان حقوق کیفری غالباً به معنای قرار گرفتن فرد درحالتی غیر قابل تحمل یا مستلزم زیان دیدن است که خروج از آن حالت مقتضی انجام دادن کاری باشد؛ با این تعریف، اضطرار از عناوین ثانویه به‌شمار می‌آید که می‌تواند احکام اولیه را تغییر دهد؛ چنان‌که فرد مضطرّ می‌تواند از غذایی که به حکم اولیه حرام است، استفاده نماید (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۶ / ۴۲۷؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ۴ / ۱۲۵؛ عوده، ۲۰۰۹، ۵۷۷/۱؛ القرافی، ۱۳۶۷، ۴ / ۲۳۰؛ جصاص، ۱۴۰۵، ۳ / ۳۰۷). از این مسئله به رافعیّت اضطرار تعبیر می‌شود (بحرانی، ۱۴۱۵، ۴ / ۱۳۰). یکی از مسائل چالشی در این زمینه، تبیین شرایط لازم برای رافعیّت «اضطرار» است که اختلاف‌نظرهای جدی و دارای ثمرات عملی مهمی را میان فقیهان به همراه داشته است. توضیح آنکه در قرآن کریم و به تبع آن در کلام فقها، سلب مسئولیت اخروی و کیفری در حالت اضطرار منوط به آن شده که وی «باغی و عاد» یا «متجانف لاثم» نباشد؛ برای این واژگان تعاریف بسیار مختلفی را در آرای صاحب‌نظران می‌توان مشاهده کرد که گستره‌ای بسیار متفاوت دارند؛ اما بازگشت آن‌ها به تعریف «ایجاد تعمدی اضطرار» بستگی دارد (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۱ / ۳۵۱؛ شاهرودی، ۱۴۲۶، ۱ / ۵۴۴). آرای موجود در این موضوع، با نظرات عالمان حقوق کیفری پیرامون رافعیّت اضطرار نیز مشابهت‌های قابل توجهی دارند.

برخی صاحب‌نظران حقوق کیفری غالباً مسئله‌ی اضطرار را به‌عنوان نوعی «ناچاری ناخواسته» و ذیل عنوان «عوامل موجهی جرم» بررسی می‌کنند؛ یعنی حالتی که به دلایلی موجه، ارتکاب یک عمل وصف مجرمانه‌ی خود را از دست می‌دهد (نوربها، ۱۳۸۱، ۳۱۳). وجود خطرات شدید جانی، مالی و... می‌تواند حالتی را ایجاد کند که وقوع عمل مجرمانه برای رهایی از آن، فاقد وصف کیفری باشد. کاربرد قاعده‌ی اضطرار در مورد رفع مسئولیت کیفری دارای پیشینه‌ی بسیار زیادی است و در حقوق روم و حتی قوانین حمورابی نیز به آن پرداخته شده است (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۴ / ۱۲۳).

مبنای حقوقی عدم مجازات مضطر آن است که وی قصد مجرمانه نداشته و مجازات وی نمی‌تواند درس عبرتی برای دیگران به‌شمار آید (لنگرودی، ۱۳۹۹، ۲۶۲). افزون بر آنکه چنین مجازاتی برای خود فرد نیز جنبه‌ی بازدارندگی نخواهد داشت و مثلاً فردی که از گرسنگی در حال مرگ است، حتی در صورتی که بداند با تناول غذای حرام مجازات می‌شود، به‌طور معمول چنین کاری را انجام خواهد داد. بر این اساس، در صورتی که فردی قصد مجرمانه داشته باشد (مانند کسی که تعمداً خود را در شرایط اضطرار قرار می‌دهد) یا آنکه مجازات بتواند موجب تنبه دیگران یا بازدارندگی برای خودش شود- مانند حالتی که فرد در اثر ارتکاب یک جرم در شرایط اضطرار قرار گرفته- مجازات وی توجیه کیفری دارد. از نظر عقلی نیز این مسئله مورد بررسی قرار گرفته و گفته شده است مجازات فرد مضطر، نفعی برای جامعه ندارد (زراعت، ۱۳۸۱، ۴۵ و ۴۶)؛ اما حتی در این صورت نیز می‌توان گفت مجازات افرادی که تعمداً خود را در اضطرار قرار می‌دهند یا از حالت اضطرار سوء استفاده می‌کنند، توجیه عقلانی دارد؛ چراکه می‌تواند وجه پیشگیرانه‌ی کیفرها را محقق نماید.

این مسئله تا این اندازه مخالفی در حقوق دانان کیفری ندارد؛ چنان‌که در اساسنامه‌ی کیفری بین‌المللی و نیز در رویه‌ی دادگاه‌های بین‌الملل، در مورد رافعیته اضطرار به قیودی مانند «عدم ایجاد تعمدی خطر»، «عدم اقدام به عملیاتی که فرد را ناگزیر از ارتکاب جرائم می‌کند»، «عدم تمایل قلبی به ارتکاب جرم» و ... اشاره رفته است (اسماعیل پور، ۱۳۹۸، ۷). ماده ۱۵۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز بر اصل این قضیه تصریح دارد: «هرکس هنگام بروز خطر شدید فعلی یا قریب‌الوقوع از قبیل آتش‌سوزی، سیل، طوفان، زلزله یا بیماری به‌منظور حفظ نفس یا مال خود یا دیگری مرتکب رفتاری شود که طبق قانون جرم محسوب می‌شود قابل مجازات نیست مشروط بر این‌که خطر را عمداً ایجاد نکند و رفتار ارتكابی با خطر موجود متناسب و برای دفع آن ضرورت داشته باشد». با این حال، قید «ایجاد تعمدی خطر» دارای نوعی ابهام مفهومی و حتی در دعاوی بین‌المللی نیز منشأ اختلاف آرا را فراهم آورده است (عظیمی، ۱۳۸۷، ۱۱۵).

واژه‌ی عمد برگرفته از ریشه‌ی «ع.م.د» بوده که در اصل معنای اسقامت شیء یا اراده را دارد و «عمد» تکیه دادن چیزی به چیز دیگر را گویند و در اصطلاح در مقابل خطا و به معنای «آهنگ چیزی را داشتن» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱۳۸/۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۴، ۳۰۲/۳). این واژه دارای معنای شرعی ویژه‌ای نیست و در محیط شرع نیز به همین معنا به‌کار می‌رود؛ در عین حال، ارائه دادن معیاری دقیق برای تشخیص آن امری اختلافی به‌شمار می‌آید که موجب تضییق یا توسیع دایره‌ی مفهومی آن خواهد شد. بیشترین مباحث پیرامون ضابطه و سنجه‌ی تحقق عمد در مباحث مربوط به قتل عمد آمده است. دیدگاه مشهور فقهی آن است که هرگاه کسی قصد تحقق عملی را داشته باشد یا ابزاری به‌کار گیرد که نوعاً منجر به حصول عمل یا نتیجه‌ی خاصی شود، تعمد محقق شده است (محقق حلی، ۱۴۱۸، ۲۹۲/۲). در عین حال این احتمال نیز داده شده که هرگاه عملی عدواناً و با ابزاری که ندرتاً موجب قتل می‌شود صورت بگیرد و به قتل بینجامد، می‌توان عنوان عمد را محقق دانست (نجفی، ۱۴۰۴، ۱۸/۴۲). با این حال به نظر می‌رسد که عرف نمی‌پذیرد که یک عمل عدوانی که ندرتاً موجب مرگ می‌شود (مانند هل دادن ساده اما ناموجه) - در حالتی که قصد قتل نیز وجود ندارد - عنوان عمد داشته باشد (کاشانی، ۱۴۱۰، ۸). لذا سنجه‌ی تحقق عمد، داشتن آهنگ کاری است؛ یا اقدام به عملی که نوعاً منجر به نتیجه‌ای خاص می‌شود. بر این اساس در مسئله‌ی اضطرار می‌توان تعاریف زیر را از تعمد ارائه داد:

الف: تعمد در ایجاد اضطرار: فرد آهنگ انجام کاری را دارد که می‌داند او را در اضطرار قرار خواهد داد و قصد اصلی او نیز گرفتار شدن در اضطرار - برای سوء استفاده از آن - است؛ مانند این که می‌داند اگر بدون آذوقه به گردش برود، ناچار به نوشیدن شراب خواهد شد و به قصد گرفتار شدن در اضطرار و سوء استفاده از آن، به گردش برود. این حالت قدر متیقن از عنوان ایجاد تعمدی اضطرار است.

ب: تعمد در ایجاد عمل منجر به اضطرار: فرد آهنگ انجام کاری را دارد که قطعاً او را در اضطرار قرار خواهد داد؛ در عین حال قصد اصلی او به ارتکاب عمل است نه قرار گرفتن در اضطرار. مثلاً

می‌داند- یا می‌توان عادتاً محتمل دانست- اگر داروی خاصی را مصرف کند، برای حفظ جان خود اضطرار به سقط جنین پیدا خواهد کرد و باوجود این، دارو را به قصد دیگری مصرف می‌کند؛ یا می‌داند اگر بدون توشه‌ی مناسب به سفر برود، اضطرار به خوردن غذای حرام پیدا می‌کند و به قصد تفریح به سفر می‌رود. از دید برخی حقوقدانان کیفری، چنین حالتی را می‌توان ایجاد تعدی اضطرار به حساب آورد (نوربها، ۱۳۸۱، ۳۱۳).

ج: تعدد در ایجاد وضعیت ممنوعه: هرگاه فردی عملی مجرمانه یا حرام را انجام دهد و در ضمن یا در نتیجه‌ی آن، اضطرار به عمل حرام دیگری پیدا کند؛ بدون آنکه پیامد یاد شده را بتوان به‌نحو قطعی یا عادتاً پیش‌بینی کرد؛ مانند آنکه زنی بدون اذن شوهر به مسافرت رفته باشد و اتفاقاً در این سفر اضطرار به کار حرام یا مجرمانه‌ای پیدا کند. این حالت به‌طور خاص مورد توجه حقوقدانان کیفری قرار نگرفته است.

د. «ترک فعل» منجر به ایجاد شرایط اضطراری: مانند آنکه فردی تعدماً به هیچ کار مفیدی اشتغال نوزد و برای رفع گرسنگی یا حفظ جان اضطرار به سرقت پیدا کند؛ همچنان‌که می‌تواند در اثر قصور رخ بدهد؛ همانند آنکه ناخدای کشتی، بدون تحقیق در مورد شرایط آب و هوایی وارد دریا شده و پس از طوفان، برای فرار از غرق شدن کشتی ناچار به ورود غیرمجاز به آب‌های سرزمینی کشوری دیگر شده است. شماری از حقوق‌دانان کیفری، احتمال داده‌اند مواردی که ایجاد شرایط اضطراری به دلیل ترک احتیاط‌های لازم بوده نتواند ذیل اضطرار قرار گیرد (گلدوزیان، ۱۳۹۹، ۲۶۴) و برخی دیگر جنبه‌ی مخالف این نظر را تقویت کرده‌اند (عظیمی، ۱۳۸۷، ۱۱۴).

در این نوشتار تلاش شده است با مراجعه به کتاب‌های فقهی و تفسیری، گستره‌ی رافعیات قاعده‌ی اضطرار با توجه به معنای «تعدد» مورد تحقیق قرار گیرد. توضیح مطلب آنکه مفسران قرآن کریم و فقیهان- به تبعیت از قرآن کریم- غالباً بحث اضطرار را ذیل آیات اضطرار و در ابواب مرتبط با

خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها^۱ آورده‌اند؛ طبیعتاً محور این مباحث نیز بر گناهکار نبودن فرد مضطر در چنین شرایطی قرار می‌گیرد (نفی مسئولیت اخروی). این بحث ارتباط بسیار تنگاتنگی نیز با مسئله‌ی «سلب مسئولیت کیفری» دارد و استدلال‌های مشابهی در آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آنجا که فقیهان مباحث مربوط به مسئولیت کیفری مضطر را ذیل آیات اضطرار آورده و استدلال‌های خود را بر پایه‌ی گستره‌ی واژگان این آیات بر ساخته‌اند، این مباحث فقهی و آیات الاحکامی را نیز می‌توان به گونه‌ای تفسیر آیات یاد شده دانست. لذا نظریات فقهی و تفسیری در این زمینه را می‌بایست در کنار یکدیگر نگریست.

پیشینه

در مورد گستره‌ی معنایی مستثنیات اضطرار در کتاب‌های فقهی به اجمال سخن رفته اما غالباً به صورت ویژه و فراگیر مورد بحث قرار نگرفته است. در سال‌های اخیر مقالات ارزشمندی پیرامون اضطرار از نگاه فقیهان نگاشته شده‌اند که بیشتر مربوط به جنبه‌ی مسئولیت مدنی آن هستند و کمتر وارد بحث از مستثنیات کیفری آن شده‌اند؛ مقالاتی که بیشترین ارتباط را با بحث حاضر دارند عبارت‌اند از: مقاله‌ی «بررسی اضطرار در حقوق کیفری ایران با توجه به دیدگاه امام خمینی» نوشته‌ی جمشید جعفرپور، لیلی حسین زاده، مجله متین، شماره ۳۳، سال ۱۳۸۵؛ در این مقاله آیات و روایات پیرامون اضطرار مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ اما اقوال متفاوت در مورد گستره‌ی معنایی مستثنیات آن مورد تحلیل قرار نگرفته و از ارتباط میان آیات (هم‌معنایی یا عام و خاص) و قواعد اصولی مربوط به آن‌ها و نظرات مفسران سخنی به میان نیامده است.

مقاله‌ی «اضطرار به جنایات در فقه و قانون» نوشته‌ی مسعود امامی، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره اول، بهار ۱۳۹۴؛ در این مقاله تمرکز بر تعیین مسئولیت کیفری سبب و مباشر در مورد

^۱ شاید از آن رو که متداول‌ترین اضطرارها _ دست‌کم در زمان‌های پیشین _ اضطرار به خوردن و نوشیدن خوراکی‌های حرام بوده است؛ برای نمونه نگاه کنید به: (طوسی، بی تا، ۴/۳۰۴)

جنایات ارتكابی در حالت اضطرار - اعم از قتل و غیر قتل - است و تعیین دایره‌ی مستثنیات (باغی و عادی) آن مورد پژوهش نبوده است.

مقاله‌ی «اضطرار و آثار آن در مسئولیت بین‌المللی دولت از منظر حقوق بین‌الملل و فقه اسلامی» نوشته‌ی عباسعلی عظیمی شوشتری؛ مجله حکومت اسلامی؛ زمستان ۱۳۸۷. در این مقاله موضوعات متعددی به صورت تطبیقی در فقه و حقوق بین‌الملل مقایسه شده‌اند؛ اما تمرکز بر وجهی قرآنی این مسئله و آرای مفسران نبوده است. همچنین برخی از مصادیق عنوان «تعمد» مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.

مقاله‌ی «بازاندیشی در تحقق دفاعیات کیفری اضطرار و اکراه در مصادیق مشتبه» نوشته‌ی جلال‌الدین قیاسی و سید محسن قائم فرد، مجله‌ی پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۴؛ در این مقاله عمده‌ی عمدتاً بررسی شبهات مصداقی در دادگاه‌ها پیرامون اضطرار و اکراه و قیود آن پرداخته شده و مستثنیات کیفری (باغی و عادی) مورد پژوهش نبوده‌اند. مقالات دیگری نیز در خصوص اضطرار نگاشته شده‌اند که یا معطوف به مسائل کیفری نبوده‌اند؛ یا مستثنیات آن را مورد پژوهش قرار نداده‌اند. در این نوشتار، تأکید بر جنبه‌ی کیفری قاعده‌ی اضطرار با توجه به قیود و مستثنیات آن است.

۲- مفهوم شناسی اضطرار در کتب فقهی

واژه‌ی «اضطرار» مصدر باب افتعال از ریشه‌ی «ضرر» است و با واژه‌ی «ضرورت» نزدیکی معنایی دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴/۴۸۴)؛^۱ برخی واژه‌شناسان «ضرورت» را اسم مصدر اضطرار برشمرده‌اند (واسطی، ۱۴۱۴، ۷/۱۲۴). بر این اساس، اضطرار اشاره به حالتی دارد که گونه‌ای ناچاری و تنگنا (ضیق) برای پرهیز از ضرر به فرد عارض می‌شود. در استعمالات قرآن کریم، این ناچاری و

^۱ حرف ضاد و تاء مخرج حروفی نزدیک به هم دارند و تلفظ آنها در کنار هم نیکو نیست؛ هر گاه فعلی که با ضاد آغاز می‌شود به باب افتعال برود، حرف تاء به طاء ابدال می‌شود؛ مانند اضطراب و اضطرار.

تنگنا می‌تواند در اثر امری بیرونی یا درونی باشد؛^۱ در روایات ائمه (ع) گاه می‌توان نمونه‌هایی را دید که برای حالت ناچاری در اثر امر بیرونی، از مفهوم «اکراه» و «اجبار» بهره گرفته شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۴۴۲/۷)؛ در حالی که «اضطرار» بیشتر در موارد ناچاری حاصل از امر درونی استفاده می‌شود (حرعاملی، ۱۴۱۸، ۱۵۱/۳؛ صدوق، ۱۳۸۶، ۴۴۵/۲). در روایات گاه به کمک قرائن لفظی (مانند صعوبت) یا قرائن معنوی (مانند حالت مشتبه شدن قبله) همین معنا از اضطرار به ذهن متبادر می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۹۱/۳ و ۲۳۲/۶) افزون بر آنکه در حدیث معروف رفع (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۳۶۹/۱۵)، عنوان اضطرار در عرض عنوان اکراه قرار گرفته که این امر نیز می‌تواند مؤیدی بر تفاوت مفهومی آن دو قلمداد شود.

شماری از گردآوردندگان اصطلاحات فقهی بر این نکته تصریح داشته‌اند که اضطرار در اصطلاح فقهی هر دو حالت (امر بیرونی و درونی) را در برمی‌گیرد؛ همچنان‌که در عرف می‌توان این دو حالت را داخل در مفهوم اضطرار دانست (سعدی، ۱۴۰۸، ۲۲۲؛ مشکینی، بی‌تا، ۷۴). بر این اساس، اضطرار دارای معنای فراگیری است که مفهوم اکراه - ناچاری ناشی از اراده‌ی فرد ثالث - را نیز شامل می‌شود و رابطه‌ی میان آن دو، عام و خاص مطلق خواهد بود. در نگاهی نزدیک به این نگاه، برخی از فقیهان اضطرار را «حالتی» می‌دانند که از کار فردی دیگر برای انسان حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که امکان دفع آن حالت وجود ندارد (حمدشراوه، ۱۴۱۸، ۳۳۳)؛ و اکراه را به «واداشتن» دیگری با تهدید، تعریف می‌کنند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۲۶۳/۲). شماری از فقیهان معاصر، از جمله امام خمینی (ره) نیز به همین نظر گراییده‌اند که بر اساس آن، میان مفهوم اضطرار و اکراه رابطه‌ی تباین وجود دارد؛ اما میان «مضطر» و «مکروه» رابطه‌ی عام و خاص من وجه حکم فرماست (خمینی، ۱۴۲۱، ۹۲/۲)؛ به عنوان نمونه، هرگاه فردی دیگری را تهدید کند که در صورت نخوردن شراب او را خواهد کشت، حالت اضطرار در اثر اکراه رخ داده است. این معنا، با کاربرد قرآنی واژه اضطرار نیز همسویی دارد؛ چرا که در قرآن کریم نیز به

۱. مانند آیه «ثُمَّ نَضَّطَّرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ» (لقمان/۲۴) و آیه «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ (مانده/۳؛ اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۰۵).

ناچاری حاصل از اکراه، اضطراب اطلاق شده است. از برخی روایات نیز می‌توان همین مسئله را برداشت نمود؛ چراکه در روایات، گاه اضطراب به‌عنوان وضعیت حاصل از اکراه نگریسته می‌شود (اشعری، ۱۴۰۸، ۷۵). برخی مفسران اهل سنت نیز به همین نظر گراییده‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ۱/۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۹۳/۵). بر مبنای نظر بالا، «مضطر نمودن خویش» نیز می‌تواند دارای معنای محصلی باشد؛ از این رو است که می‌توان در کتاب‌های فقهی یا تفسیرهای فقهی احکامی پیرامون «من اضطر نفسه» پیدا کرد (خمینی، ۱۴۲۰، ۷۵؛ سیوطی، ۲۰۰۷، ۳۷)؛ در حالی‌که اکراه نمودن خویش‌تن نمی‌تواند دارای معنای درستی تلقی شود.

علی‌رغم آنچه که بدان اشاره شد، غالب کاربردهای واژه و مشتقات اضطراب در کتاب‌های فقهی دلالت بر حالتی دارد که بدون دخالت اراده‌ی انسانی دیگر، شرایط به‌گونه‌ای است که فرد در ناچاری و مخصوصه‌ای قرار می‌گیرد که بیرون رفتن از آن موجب ضرر و زیانی جانی قابل توجه خواهد شد (الغرناطی، بی‌تا، ۱/۱۱۶)؛ دلیل این امر را می‌توان چنین تحلیل کرد که مباحث فقهی پیرامون اضطراب، غالباً با استناد مستقیم به «آیات اضطراب» و بهره‌گیری از واژگان کلیدی این آیات (مانند باغی، عادی و...) مطرح می‌شوند (حلی، ۱۴۲۰، ۴/۶۴۴؛ شهید اول، ۱۴۱۰، ۲۳۸) و آیات یاد شده نیز در مورد اضطراب‌های ناشی از شرایط خاص - و نه اکراه - نازل شده‌اند. با این حال، برخی کوشیده‌اند حتی در این نگاه نیز برای نشان دادن رابطه‌ی اضطراب و طبیعی (غیر انسانی) بودن عامل آن از قید «اغلیت» بهره ببرند و نمونه‌هایی را نشان دهند که علی‌رغم دخالت عامل انسانی، همچنان در شمار موارد اضطراب و نه اکراه قرار می‌گیرند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۴/۹۵). بر اساس این دیدگاه، هرگاه عامل انسانی، فردی را به‌طور خاص به انجام یک کار وادارد، اکراه رخ داده است؛ اما اگر شرایطی را ایجاد کند که فرد مقابل ناچار از انجام کاری باشد، چنین حالتی را باید داخل در مفهوم اضطراب بررسی کرد. عالمان حقوق میان معنای اصطلاحات حقوقی اکراه و اضطراب تمایز می‌گذارند و همان معنای اخصّ از اضطراب را برای تعریف کلی آن می‌پذیرند (طاهری، ۱۴۱۸، ۲/۴۳؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۹۷، ش، ۵۸).

۳- «آیات اضطرار» و مفهوم شناسی قیود آن در کلام فقها و مفسران

گفته شد که استدلال‌های فقیهان پیرامون شرایط رافعیت اضطرار غالباً با ادبیات قرآنی و روایی آمده و به نوعی تفسیر فقهی این آیات به‌شمار می‌آیند. در قرآن کریم، پنج آیه پیرامون حکم موارد اضطرار وجود دارد که به ترتیب نزول سوره‌های مربوطه عبارتند از:

«... وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ» ﴿انعام/۱۱۹﴾.

«در حالی که (خداوند) آنچه را بر شما حرام بوده، بیان کرده است! مگر اینکه ناچار باشید؛ که در این صورت، خوردن از گوشت آن حیوانات جایز است».

«فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ﴿انعام/۱۴۵﴾.

«اما کسی که مضطر (به خوردن این محرّمات) شود، بی‌آنکه خواهان لذت باشد و یا زیاده‌روی کند (گناهی بر او نیست)؛ زیرا پروردگارت، آمرزنده مهربان است».

«إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ﴿بقره/۱۷۳﴾.

«آن‌کس که مجبور شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نیست؛ (و می‌تواند برای حفظ جان خود، در موقع ضرورت، از آن بخورد) خداوند بخشنده و مهربان است».

«فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ﴿مائده/۳﴾.

«اما آنها که در حال گرسنگی، دستشان به غذای دیگری نرسد، و متمایل به گناه نباشند، (مانعی ندارد که از گوشت‌های ممنوع بخورند)؛ خداوند، آمرزنده و مهربان است».

«فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ﴿نحل/۱۱۵﴾.

«اما کسانی که ناچار شوند، در حالی که تجاوز و تعدی از حدّ نمایند، (خدا آنها را می‌بخشد؛ چراکه) خدا بخشنده و مهربان است».

در آیات فوق، سه واژه‌ی «باغ»، «عاد» و «متجانف» به‌عنوان قیود و شرط رافعیّت اضطرار ذکر شده‌اند؛ در ادامه این واژگان و ارتباط آن‌ها با مفهوم تعدد و نیز هم‌پوشانی معنایی آن‌ها مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۳-۱ باغ

واژه‌ی باغی، اسم فاعل از ریشه‌ی بغی به معنای گردنکش و عصیانگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۷۸ / ۱۴) و به افرادی اشاره دارد که پیش از اضطرار، «سرکشی» داشته‌اند؛ یعنی یا تعمداً خود را در شرایط اضطرار قرار داده‌اند یا آنکه در حالت بغی و سرکشی، دچار حالت اضطرار شده‌اند. از آنجا که معنای لغوی، اصطلاحی و روایی «بغی» دارای گستره‌های متفاوتی هستند، برای این واژه مصادیق کمینه‌ای و بیشینه‌ای قابل تعریف‌اند؛ رویکرد برخی، تأکید بر معنای لغوی آن - سرکشی - است؛ یعنی تعمداً و به‌منظور ارتکاب محرمات، خود را در شرایط اضطرار دادن. این معنا مورد اشاره‌ی فقیهان و برخی قرآن‌پژوهان فریقین قرار گرفته است (طبرانی، ۲۰۰۸، ۲۸۶/۱؛ کاظمی، بی‌تا، ۴، ۱۴۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۰۲ / ۵؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ۴/۲).

شماری دیگر، باغی را به معنای کسی دانسته‌اند که تعمداً وارد در کار حرام (هر حرامی) می‌شود^۱ و در آن کار ناچار از ارتکاب برخی محرمات شود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ۲، ۲۸۴). این معنا مورد پذیرش برخی صاحب‌نظران اهل سنت نیز بوده است (شافعی، ۱۴۱۲، ۹۲ / ۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۲ / ۲۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ۵۲ / ۲ سیوطی، ۲۰۰۷، ۳۷). برخی نیز بر معنای شرعی آن پا فشرده‌اند؛ در این معنا باغی یعنی کسی که علیه امام معصوم شورش کرده^۲ و در این کار ناچار از ارتکاب برخی محرمات شود (شهید اول، ۱۴۱۰، ۲۳۸)؛ برخی مفسران اهل سنت این معنا را محتمل دانسته‌اند (سایس، ۱۴۲۳، ۵۵؛ ابوزهره، ۱۳۹۵، ۵۱۰ / ۱). شماری دیگر با پذیرش این معنا، دایره‌ی شمول آن را به سایر مصادیق

۱. تفاوت این حالت با حالت پیشین در آن است که در این حالت، فرد مستقلاً قصد ارتکاب امر حرام در شرایط اضطرار را نداشته؛ مثلاً کسی که قصد خروج

غیرقانونی از مرز را دارد و برای زنده ماندن، ناچار به ارتکاب برخی جرایم شده است

۲. منشاء اصلی این برداشت از واژه‌ی باغی، روایات است (کلینی، ۱۴۰۷، ۶ / ۲۶۵).

ذکر شده در روایات^۱ نیز تعمیم داده‌اند؛ مانند شکار تفریحانه (حلی، ۱۴۰۵، ۳۹۰؛ حکیم، ۱۴۱۰، ۳۷۷/۲؛ خویی، ۱۴۱۰، ۱۱۰/۲۰).

و سرانجام برخی دیگر، علاوه بر تأکید بر حقیقت شرعیه و توسعه‌ی معنایی آن به مصادیق ذکر شده در روایات، آن را به همه‌ی گناهان تعمیم داده‌اند؛ یعنی موارد ذکر شده در روایات را از باب ذکر مثال و نه انحصار مورد در نظر گرفته‌اند (بلاغی، بی تا، ج ۱/۱۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱/۴۲۷؛ حلی، ۱۴۰۵، ۶۴۴/۴؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ۱/۵۷).

۳-۲ عاد

«عاد» از ریشه‌ی «عدو» به معنای تجاوز و از حد گذراندن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲۴۹/۴)؛ این معنا می‌تواند اشاره به ادامه‌ی ارتکاب حرام پس از رفع اضطرار داشته باشد؛ یا آنکه به معنای گناه یا میل به هر گناهی - از آن نظر که تجاوز به حدود الهی است - قلمداد شود (طوسی، ۱۴۰۷، ۱/۵۸۸). نزد صاحب نظران، گستره‌ی این واژه چنین ترسیم شده است:

گاه تأکید بر معنای لغوی است؛ یعنی از حد گذراننده؛ ادامه دادن به ارتکاب حرام پس از اتمام اضطرار؛ این معنا مورد پذیرش برخی از مفسران اهل سنت و برخی فقیهان امامیه بوده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ۱/۲۸۶؛ ابیاری، ۱۴۰۵، ۹/۳۵؛ سائیس، ۱۴۲۳، ۵۵؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ۲/۷۷؛ روحانی، ۱۴۱۲، ۳۹۴/۴). برخی دیگر تأکید بر حقیقت شرعیه یا متشرعه این واژه دارند؛ یعنی راهزنی (فیض کاشانی، بی تا، ۲/۲۲۷؛ منسوب به امام رضاع، ۱۴۰۶، ۲۰۸). شماری نیز ضمن تأکید بر معنای لغوی، معنای شرعی را نیز از باب احتیاط پذیرفته‌اند (جرجانی، ۱۳۶۲، ۲/۵۶۱)؛ یا میان یکی از این دو تردید کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۵، ۲، ۳۲۳). سرانجام برخی دیگر نیز ضمن تأکید بر حقیقت شرعیه یا متشرعه، تعمیم دادن آن به سایر گناهان را موجه برشمرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱/۴۸۷؛ گنابادی، ۱۳۷۲، ۲/۳۳۹).

۱. برای دیدن این روایات نگاه کنید به: (صدوق، ۱۳۸۶، ۳/۳۴۴)

۳-۳ متجانف

«متجانف» از ریشه‌ی جنف - نیز به معنای کسی است که علاقه و گرایش^۱ (به ارتکاب گناه) دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳۳/۹). گاه از این علاقه، به انحراف تعبیر شده است (کاظمی، بی تا، ج ۴/۱۴۰). در مورد گستره‌ی مفهومی این واژه می‌توان به موارد زیر اشاره داشت که همه بر معنای لغوی تاکید دارند:

کسی که مایل به انجام هر گناهی باشد و در مسیر ارتکاب آن حرام، به ارتکاب حرام دیگری مضطر شود^۲ (معنای موسع). برخی مفسران اهل سنت به این نظر گراییده‌اند (شافعی، ۱۴۱۲، ۹۲/۲). یا کسی که در شرایط اضطرار به ارتکاب حرام گرفتار آمده؛ اما به ارتکاب حرام علاقه نیز دارد (سبزواری، بی تا، ۶۲۵/۲؛ ابوزهره، ۱۳۹۵، ۵۱۰/۱).

۴- رویکردهای کلان در جمع میان آیات اضطرار

با نگاهی به آیات چهارگانه به روشنی پیداست در همه‌ی آن‌ها حالت اضطرار به‌عنوان یک تبصره و مخصّص منفصل بر عموم حکم حرمت مذکور در آیات قبل از آن وارد شده است؛ از سوی دیگر، در سه آیه‌ی اخیر، و اباحه‌ی ناشی از حالت اضطرار، مقید به یک مخصّص متصل وصفی شده است؛ یعنی اضطرار فرد غیر باغی و عادی، غیر متجانف لاثم (گراینده به گناه)؛ در حالی که آیه‌ی نخست از این نظر قیدی ندارد و صرف اضطرار به‌عنوان مجوزی برای ارتکاب امر حرام کافی برشمرده شده است. در تعیین گستره‌ی مفهومی و مصداقی قیود سه‌گانه‌ی «باغی، عادی و متجانف» اختلافات فراوانی وجود دارد که ریشه در رویکردهای فقیهان و مفسران در جمع میان این آیات دارد جمع درست میان آیات یاد شده، راه را برای درک احکام مربوط به اضطرار در فقه و حقوق هموارتر خواهد کرد؛ در ادامه، به رویکردهای کلان در مورد جمع میان این آیات و گستره‌ی مفهومی قیود آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. می‌تواند به معنای خشنودی قلبی از پیش آمدن شرایط اضطرار یا تعدد در پیش آوردن شرایط اضطرار در نظر گرفته شود.

۲. مانند کسی که در سفر حرام، به خوردن گوشت مردار اضطرار پیدا می‌کند؛ نگاه کنید به: [طوسی، ۱۴۰۷، ۱، ۵۸۸]

۴-۱ رویکرد نخست: همسانی درون‌مایه‌ی آیات

از استدلال برخی اندیشمندان چنین برمی‌آید که درون‌مایه‌ی آیات چهارگانه‌ی اضطرار با یکدیگر هم‌پوشانی معنایی داشته و هر یک درصدد بیان مطلبی است که از آیات دیگر نیز مستقلاً دانسته می‌شود؛ تغییر ادبیات و واژگان این آیات، تنها برای تبیین بهتر مسئله - و نه برای افزودن یا کاستن قیدی بر آیات پیشین - بوده و از این رو می‌بایست معنایی را برای این آیات برگزید که بر همه‌ی آن‌ها - مستقل از آیات - قابل‌حمل باشد. بر این اساس، از آنجا که آیه‌ی نخست تنها به ذکر قید اضطرار کفایت کرده و دو آیه نیز قید «غیر باغ و عاد» را بر آن افزوده‌اند و آیه‌ی دیگر بر قید «غیر متجانف لاثم» پای فشرده، می‌بایست اضطرار را به‌گونه‌ای معنا کرد که قیده‌های یاد شده را در خود داشته باشد و ذکر آن قیود را تأکیدی - توضیحی و نه احترازی به شمار آورد (ماتریدی، ۱، ۶۲۵/۱۴۲۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۳۶/۴۳۰).

برخی اندیشمندان علوم قرآنی کوشیده‌اند این گره را با توجه به مجهول بودن صیغهی فعل مربوط به اضطرار در آیه‌ی مورد بحث حل کنند؛ بدین معنا حکم داده شده در این آیه در مورد فرد «مضطر شده» است؛ نه کسی که خود را در شرایط اضطرار قرار داده (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ۲/۲۴۰) در بسیاری از روایات پیرامون اضطرار نیز فعل یاد شده با صیغهی مجهول آمده (کلینی، ۱۴۰۷، ۴/۳۴۷ و ۶/۲۳۲؛ صدوق، ۱۳۸۶، ۲/۴۴۵) که شاید بتوان آن را قرینه‌ای بر این برداشت قرار داد. همچنان که می‌توان گفت عرفاً قید اضطرار، منصرف از مواردی است که فرد خود را تعمداً در شرایط اضطرار قرار می‌دهد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که فردی که پس از رفع حاجت همچنان با استناد به اضطرار، به ارتکاب حرام ادامه می‌دهد حقیقتاً مضطر نیست. همچنین کسی که تعمداً خود را در شرایط اضطرار قرار دهد؛ یا از شرایط اضطرار سوء استفاده نماید، «گراینده و متمایل به گناه است». با این وصف، فعل مجهول از ریشه‌ی اضطرار، دربردارنده‌ی مفهوم «غیر باغ؛ غیر عاد و غیر متجانف لاثم» خواهد بود و این قیود همه از باب تأکید به‌شمار می‌آیند. با این همه، می‌توان تأکید بر مجهول بودن صیغهی اضطرار را چنین

مورد نقد قرار داد که گاه استفاده از صیغه‌ی مجهول، برای نشان دادن بی‌اهمیت بودن فاعل است؛ چنان‌که مثلاً در عبارت «هرگاه اندوهگین شدی، امید را از یاد میر»، استفاده از صیغه‌ی مجهول برای آن است که تمام حالات اندوهگینی را - صرف‌نظر از فاعل و به وجود آورنده‌ی آن - در برگیرد و نمی‌توان با استناد به مجهول بودن صیغه، حالت «اندوهگینی خود ساخته» را از حکم این گزاره بیرون دانست.

شمار دیگری از فقیهان، مبنای دیگری برگزیده‌اند که می‌تواند در حل مسئله‌ی یاد شده به‌کار گرفته شود؛ بدین بیان که اصل قاعده‌ی رافعییت اضطرار، یک قاعده‌ی امتنانی بوده و از آغاز، موارد خلاف امتنان را در برنمی‌گیرد (خوانساری، ۱۴۰۵، ۳ / ۶۳)؛ حال اگر پذیرفته شود که رفع تکلیف از کسانی که خود را تعمداً یا از روی تقصیر وارد در اضطرار کرده‌اند، خلاف امتنان است، می‌توان پذیرفت که این آیات نسبت به موارد یاد شده شمول ندارد؛ بنابراین چنین افرادی، فارغ از آنکه داخل در مفهوم اضطرار باشند یا خیر، نمی‌توانند به رافعییت ناشی از آن تمسک کنند؛ چراکه اصل قاعده در فضا و در زمینه‌ی امتنان صادر شده و این جنبه‌ی فرامتنی، بر اصول لفظیه و شواهد متنی، تقدم خواهد داشت.

قاعده‌ی فقهی «الرخص لاتناط بالمعاصی» که بیشتر در فقه اهل سنت مورد توجه بوده، بیان دیگری از مطلب بالا است که بر اساس آن موارد رخصت شرعی (مانند رخصت در فرض اضطرار) نمی‌تواند حالات گناه را در بر بگیرد؛ چراکه چنین چیزی به معنای تخفیف دادن به فرد گناهکار است (ریاض حمد، ۱۴۳۳، ۳۴). برخی مفسران اهل سنت قائل شدن به ترخص در معاصی را به ابوحنیفه و نظریه‌ی رقیب را به شافعی نسبت داده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۱ / ۴۶۰). استدلال به ترخص در معاصی بر این اساس است که اگر مثلاً مضطر باغی، غذای حرام را نخورد عملاً مرتکب خودکشی شده است. فارغ از این استدلال، به نظر می‌رسد که وجوب تناول غذای حرام از آن حیث که مانع از مرگ می‌شود، با حرمت تناول غذای حرام از آن جهت که اضطرار به عمد ایجاد شده با یکدیگر تنافی ندارد؛ به بیان دیگر، فردی که تعمداً خود را در شرایط اضطرار به غذای حرام قرار داده مرتکب امری قبیح شده؛ اما عدم تناول همان غذای حرام که منجر به مرگ می‌شود، اقیح است و عقل در تراحم میان قبیح و اقیح،

حکم به لزوم ارتکاب قبیح می‌کند؛ اما چنین چیزی مانع از منجزیت حکم حرمت امر قبیح نیز نخواهد بود؛ چنان‌که اگر کسی خود را در خانه‌ی غصبی گرفتار کند، یا باید به غصب خود ادامه دهد (اقبیح) یا آنکه با برخی تصرفات - مانند راه رفتن به سمت خروجی، مدت ارتکاب غصب را کمتر کند (قبیح)؛ در عین حال حکم به جواز یا حتی وجوب عقلی ارتکاب عمل دوم، وصف قبیح بودن آن را از آن حیث که عملی اختیاری بوده از بین نمی‌برد (همدانی، ۱۴۱۶، ۳۹/۱۱). لذا حتی اگر گفته شود در حال معصیت، جواز ارتکاب عمل قبیح وجود دارد، منافی با گناهکار بودن فرد به دلیل ارتکاب امر حرام نخواهد داشت و همچنان تعیین گستره‌ی قیود آیات اضطرار ضروری می‌نماید.

به نظر می‌رسد که نمی‌توان در اصل امتنانی و ارفاقی بودن قاعده‌ی رافعییت اضطرار تردید روا داشت (انصاری، ۱۴۱۵، ۸۷/۲)؛ در این صورت، پرسش اصلی آن خواهد بود که سلب مسئولیت از چه افرادی برخلاف امتنان است؛ در مورد کسی که خود را تعمداً وارد در اضطرار کرده، بی‌شک جاری کردن قواعد اضطرار خلاف امتنان است؛ چراکه به‌نوعی تشویق به خود را در اضطرار افکندن و ارتکاب محرمات - که به‌ر حال مفسده‌ی ذاتی خود را دارند - خواهد بود؛ اما شمول آن به مواردی که فردی در حال ارتکاب گناه (مثلاً سفر بدون اجازه‌ی ولی) و بدون قصد قبلی دچار اضطرار شود (خمینی، ۱۴۱۵، ۳۵۷/۱)، درخور تأمل است؛ مگر آنکه بتواند به‌نحو معقولی احتمال گرفتار شدن در اضطرار را پیش‌بینی کند. به‌ر حال اگر گستره‌ی امتنان به‌صورتی در نظر گرفته شود که معانی «غیر باغ و عاد» و «غیر متجانف» را نیز درگیرد، آیه‌ی نخست - در این فضا - با سه آیه‌ی دیگر همسانی معنایی خواهد داشت.

نکته‌ی بسیار مهم درباره‌ی مخصص‌های وصفی آن است که اگرچه چنین اموری در معنا مانند مخصص‌های دیگر هستند (گویی گفته شده است بر فرد مضطر ارتکاب محرمات رواست؛ مگر آنکه باغی، عادی یا گراینده به گناه باشد)؛ اما در عمل هیچ‌گونه تخصیصی رخ نداده و مفهوم مورد نظر از ابتدا به‌صورت مضیق بیان شده و در واقع چنین گفته شده است «اضطرار غیر ناشی از عدوان، بغی و

تجانف، موجب روا شدن ارتکاب محرمات می‌شود». اهمیت مسئله‌ی یاد شده به‌ویژه از آن روست که در صورت تردید در گستره‌ی معنایی وصف‌های یاد شده، گستره‌ی واژه‌ی موصوف نیز دچار ابهام خواهد شد و گریزگاهی جز مراجعه به اصول عملیه برای آن وجود نخواهد داشت (حیدری، ۱۴۱۲، ۱۴۰). در عین حال از آنجا که مجموع موصوف و وصف‌های یاد شده به‌نوبه‌ی خود مخصصی بر حرمت ارتکاب محرمات هستند و اصل بر عدم تخصیص ادله‌ی محرمات است، در مواردی که تردید شود آیا اضطرار، رافع مسئولیت است یا نه می‌بایست حکم به عدم رافعیت کرد تا عموم ادله‌ی محرمات با تخصیص کمتری روبرو شوند.

۴-۲- رویکرد دوم: مکمل دانستن آیات اضطرار

رویکرد دومی که می‌توان در مورد آیات اضطرار آن را مشاهده کرد، عدم التزام به هم‌معنا دانستن این آیات و تلاش برای قرار دادن آن‌ها در کنار یکدیگر - و نه منطبق کردن آن‌ها- و استنتاج احکام از خلال آن‌هاست (وجدانی، ۱۴۲۶، ۴۴۷/۱۴). بر این اساس، قرآن کریم در مورد اضطرار دارای چهار آیه بوده که آیه‌ی نخست، بیانگر رافع بودن اضطرار نسبت به محرمات است؛ آیه‌ی دوم و سوم اضطرار غیر ناشی از بغی و عدوان را رافع می‌داند و آیه‌ی چهارم، اضطرار فرد غیر گراینده به گناه را بردارنده‌ی حکم حرمت برمی‌شمارد؛ به بیان روشن‌تر: در آیه‌ی نخست، اضطرار به‌صورت مطلق و در آیات دیگر به‌صورت مقید، بردارنده‌ی حکم حرمت دانسته شده است. بر طبق قواعد علم اصول، ذکر گزاره‌ی مقید پس از یک گزاره‌ی مطلق (در حالی که یک حکم را بیان می‌دارند) به دو صورت می‌تواند در نظر گرفته شود: اگر آن قید برای تأکید باشد، تقییدی رخ نمی‌دهد و اگر برای احتراز باشد، تقیید رخ خواهد داد؛ در عین حال به‌طور کلی اصل بر آن است که قیود، احترازی بوده (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۳۲۸/۱) و دارای مفهوم مخالف^۱ تلقی می‌شوند. پس رابطه‌ی آیه‌ی نخست و سایر آیات را می‌توان تقیید به حساب آورد. برخی از مفسران اهل سنت بر این مسئله تصریح داشته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۱۱۶/۲).

^۱ یعنی می‌توان از جمله‌ی «اضطرار فرد غیر باغی، رافع حرمت است»، چنین نتیجه گرفت که «اضطرار فرد باغی رافع حرمت نیست».

در مورد رابطه‌ی آیه‌ی «دوم و سوم» با آیه‌ی چهارم وضعیت به‌گونه‌ی دیگری است؛ در واقع آیه‌ی دوم و سوم با قید «لا باغ و لا عاد» و آیه‌ی چهارم با قید «غیرمتجانف» در صدد تقیید آیه‌ی اول‌اند؛ اما رابطه‌ی این دو قید با یکدیگر را چگونه باید در نظر گرفت؟ در یک نگاه می‌توان چنین انگاشت که این دو قید هر یک به‌صورت مستقل، آیه‌ی نخست را تقیید می‌زنند؛ یعنی اضطرار به شرطی بردارنده‌ی حرمت است که از سوی فرد «غیر باغ و عاد» و «غیر متجانف» صورت پذیرفته باشد؛ اما به‌نظر می‌رسد که چنین نگاهی دارای کاستی است؛ اگرچه به صورت کلی در قرآن کریم موارد تخصیص و تقیید فراوانی وجود دارد و می‌توان پذیرفت که آیه‌ی نخست اضطرار به‌وسیله‌ی آیات دیگر قید خورده باشند؛ اما از آنجا که قید موجود در آیه‌ی دوم و سوم کاملاً همانند بوده و آیه‌ی چهارم بدون دربرداشتن آن، قید دیگری را ذکر می‌کند، روشن است که این قیود به یک معنا هستند؛ شماری از اندیشمندان امامیه و اهل سنت بر این قضیه تصریح کرده‌اند (خمینی، ۱۴۱۵، ۳۵۸/۱؛ قندهاری، ۱۴۲۴، ۳۸۴/۱؛ شنقیطی، ۱۴۲۷، ۸۶/۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ۷۵/۶).

مبنای نظر فوق آن است که سه آیه‌ی اخیر در مقام بیان موارد جواز استناد به اضطرار بوده و بیان قیود آن در آیات جدا از هم، اخلال وارد کردن به مقصود است^۱؛ افزون بر این، اگر به‌طور کلی بپذیریم که آیه‌ی نخست دچار تقیید شده و در تعداد این قیود این تردید شود، مقتضای اصل عدم تقیید^۲ آن است که حداقل قیود را در این باره مورد پذیرش قرار داد.

همچنین با توجه به آنکه سایر آیات در زمان متعاقب از آیه‌ی نخست بیان شده‌اند، «مخصص منفصل» به‌شمار می‌آیند. از نگاه اصولیان، از آنجا که مخصص منفصل پس از انعقاد ظهور برای عام

^۱. به‌نظر می‌رسد اصل مستقلی برای چنین حالتی در نظر گرفته نشده است؛ یعنی هر گاه حکمی با یک قید بیان شود و در جای دیگری نیز همان حکم با قیدی مشابه بیاید، ارجحیت با هم‌معنا تلقی کردن این قیود است یا نا هم‌معنایی؛ اما از آنجا که نا هم‌معنا گرفتن قیود موجب تخصیص، تقیید یا نسخ خواهد شد و اصل بر عدم این سه حالت است و با توجه به آنکه در قرآن کریم مضامین همانند با ادبیات گوناگون بیان می‌شوند، می‌توان اصل را بر هم‌معنا بودن قیود قرار داد؛ مگر آنکه خلافتش ثابت شود.

^۲. اگر پذیرفته شود که آمدن گزاره‌ی مقید یا مخصص پس از رسیدن زمان عمل به عام یا مطلق، نسخ جزئی به‌شمار می‌رود، اصل عدم نسخ دلالت روشن‌تری بر لزوم برهیز از تفسیر موسع این قیود خواهد داشت. درباره‌ی این‌که در چنین مواردی نسخ جزئی رخ داده یا نه، اتفاق نظر وجود ندارد.

وارد می‌شوند، اجمال در گستره‌ی معنایی^۱ آن‌ها نمی‌تواند خدشه‌ای به حجیت عموم یا اطلاق دلیل نخست وارد کند؛ بلکه در چنین مواردی، قدر متیقن از مخصص یا منفصل مورد پذیرش قرار می‌گیرد و در موارد مشکوک، اصل بر عدم تخصیص یا تقیید خواهد بود (حیدری، ۱۴۱۲، ۱۴۰). شماری از فقیهان در بررسی آیات اضطرار به این نکته تصریح داشته‌اند (عاملی، ۱۴۲۷، ۳۷۹/۸).

لازم به ذکر است که شماری از اندیشمندان، مبنای بسیار مهمی را در خصوص قیود آیات اضطرار برگزیده‌اند؛ بدین شرح که اصل قاعده‌ی رافعیته اضطرار، یک قاعده‌ی امتنانی بوده و از آغاز، موارد خلاف امتنان را در بر نمی‌گیرد (خوانساری، ۱۴۰۵، ۳/۶۳؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۲/۸۷)؛ حال اگر پذیرفته شود که به‌عنوان مثال رفع تکلیف از کسانی که خود را تعمداً یا از روی تقصیر وارد در اضطرار کرده‌اند، خواه با فعل و خواه با ترک فعل - خلاف امتنان است، می‌توان پذیرفت که این آیات نسبت به موارد یاد شده شمول ندارد؛ بنابراین چنین افرادی، فارغ از آنکه داخل در مفهوم اضطرار باشند یا خیر، نمی‌توانند به رافعیته ناشی از آن تمسک کنند؛ چراکه اصل قاعده در فضا و در زمینه‌ی امتنان صادر شده و این جنبه‌ی فرا متنی، بر اصول لفظیه و شواهد متنی، تقدم خواهد داشت. از آنجا که قاعده‌ی امتنانی نباید موجب بروز مفسده شود، رفع حکم حرمت در چنین مواردی ممکن نیست؛ در مورد افرادی که تعمداً خود را به حرام انداخته‌اند، تردیدی در مفسده آفرین بودن امتنان و عدم رافعیته نمی‌توان داشت. در مورد افرادی که می‌دانند نوعاً در کار ممنوعه‌ی خود (مانند راهزنی) ناچار به ارتکاب محرمات می‌شوند، باز هم می‌توان عدم رافعیته اضطرار را مستدل دانست؛ در مواردی که فردی بدون قصد قبلی و بدون آنکه نوعاً کارش منجر به اضطرار خاصی شود، در حالت ارتکاب گناه در اضطرار قرار می‌گیرد، از نظر برخی - و نه همه - رافعیته اضطرار محل جریانی ندارد؛ اما این مسئله با لزوم تفسیر مضیق قیود ناسازگار است.

۱. اجمال در گستره‌ی مفهومی را در اصول فقه «اجمال بین اقل و اکثر» می‌نامند و این حالت، تنها گونه‌ی اجمال مفهومی است که در آن اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند و می‌توان در موارد مشکوک، به عموم گزاره‌ی اصلی مراجعه کرد.

توضیح مسئله آنکه در مسئله‌ی مورد بحث، دو تخصیص کلی وجود دارد؛ شبیه به آنکه گفته شود «شراب حرام است؛ مگر در شرایط اضطرار؛ مگر اضطرار تعمدی». در چنین مواردی اصالت عموم و اکتفا به قدر متیقن از هر یک از دو تخصیص به صورت جداگانه جاری می‌شود؛ یعنی می‌بایست نخست قدر متیقن از مفهوم اضطرار را مدنظر قرار داد و در آن موارد حکم به اباحتی ارتکاب عمل کرد؛ سپس قدر متیقن از مفهوم «اضطرار تعمدی» را به عنوان مخصصِ رافعیته اضطرار به دست آورد. از این رو در مواردی که تردید شود عنوان اضطرار صادق است یا نه و نیز در موارد تردید در مفهوم اقل و اکثری از آن، نمی‌توان حکم به رافعیته نمود؛ اما پس از تحقق عنوان اضطرار، در صورت تردید در گستره‌ی قیود آن، می‌بایست مجدداً به قدر متیقن از آن‌ها اکتفا نمود تا رافعیته اضطرار با کمترین تخصیص روبرو شود و طبق مباحث پیشین، قدر متیقن از این قیود همان قدر مشترک میان مفاهیم باغ، عاد و متجانف است؛ پس در مواردی که فرد نمی‌توانسته اضطرار به حرام را پیش‌بینی کند - اگرچه در حال ارتکاب حرام دیگری باشد - (حالت جیم) یا اصولاً به دلیل قصور و سهل‌انگاری در شرایط اضطرار قرار گرفته (حالت دال)، همچنان قاعده‌ی رافعیته اضطرار جاری است؛ چراکه در این موارد عنوان اضطرار صادق بوده و خروج حکمی از رافعیته اضطرار، به دلیل عدم تحقق قید تجانف، قطعی و مسلم نیست.

۵- جمع‌بندی تعیین گستره‌ی مفهومی قیود اضطرار

بر اساس مطالب پیشین، در تعیین دایره‌ی مفهومی قیود آیات اضطرار می‌توان چنین گفت: درباره‌ی واژه‌ی باغی، تعمیم دادن مصادیق ذکر شده در روایات به هر کار حرامی، امری خلاف اصل و احتیاط است (عمیدی، ۱۴۱۶، ۳/۳۳۳)؛ چراکه اموری مانند خروج بر امام، راهزنی و شکار مفرحانه با بسیاری از گناهان دیگر قابل مقایسه نیستند و نمی‌توان حکم چنین مواردی را به همه‌ی گناهان تعمیم داد؛ به‌ویژه که روایات در این مورد دارای ضعف بوده و به علت نیز در آن‌ها تصریح نشده است (اردبیلی، بی‌تا، ۶۳۷). شاید نهایتاً بتوان گفت وجه شباهت این سه گناه آن است که در هر سه‌ی

آن‌ها، نوعاً افراد مجبور به خوردن غذاهای حرام می‌شده‌اند.^۱ بنابراین قدر متیقن از واژه‌ی باغی، کسی است که تعمداً خود را در شرایط اضطرار قرار می‌دهد یا خود را در شرایطی قرار می‌دهد که نوعاً به اضطرار منجر می‌شوند. این دو حالت، با توجه به آنکه قید تعمد در مورد آن‌ها صادق است، با مفهوم «متجانف» نیز سازگاری دارند.

در مورد واژه‌ی «عاد»، اگر معنای آن را فردی بدانیم که پس از رفع اضطرار همچنان به ارتکاب حرام ادامه می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱/ ۴۵۷) در واقع باید پذیرفت که استثناء کردن آن از مفهوم اضطرار، نوعی توضیح است و نه تقیید حقیقی^۲؛ چرا که چنین فردی عملاً مضطر نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۱۲/ ۱۱۵) و اگر استثناء نیز شود، استثناء منقطع خواهد بود. پس عملاً قیدی بر اطلاق آیه‌ی اول نمی‌افزاید و معنای «اضطرار» با «اضطرار غیر عاد» یکسان خواهد بود. حتی در صورتی که معنای راهزنی برای آن پذیرفته شود، تخصیص و تقیید بیشتری رخ نمی‌دهد؛ چراکه راهزنی نیز یکی از حالات بغی خواهد بود و تکرار آن تنها می‌تواند از باب ذکر خاص پس از عام تلقی شود. چنین برداشتی همسو با اصالت عموم و مطابق با قدر متیقن استثناءات یاد شده است. کلام شماری از فقیهان و مفسران را می‌توان ناظر به همین معنا دانست (وجدانی، ۱۴۲۶، ۱۴/ ۴۴۷؛ عاملی، ۱۴۲۷، ۸/ ۳۷۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۵/ ۲۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۱/ ۱۶۸).

در مورد قید «غیرمتجانف» در هر یک از دو رویکرد حکم متفاوتی وجود دارد؛ کسانی که آیات اضطرار را بیانگر یک معنا - با واژه‌های مختلف - دانسته‌اند، باید آن را به گونه‌ای تفسیر کنند که گستره‌ای بیشتر یا کمتر از «مضطر شدن» یا «اضطرار غیر باغ و عاد» نداشته باشد (سبزواری، بی تا، ۲/

۱. به‌ویژه در شکار و راهزنی که مستلزم دوری از شهرها بوده، چنین امری روشن‌تر است؛ به‌طور کلی در بسیاری از سفر و درگیری‌ها نیز موارد اضطرار به خوردن غذای حرام یا مکروه به‌وجود می‌آمده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۵۸۳/۱) و بعید نیست گفته شود فردی که اقدام به چنین کارهایی می‌کند، آگاهی دارد که ناچار از ارتکاب برخی محرمات دیگر نیز خواهد شد؛ همچنین است حالت راهزنان که نوعاً غذا و دارایی دیگری جز آنچه غارت کنند در اختیار ندارند و طبیعی است که برای حفظ جان، اضطرار به آن خواهند داشت؛ اما روایات، راه را بر سوء استفاده‌ی آنان از این حالت بسته‌اند. با وجود این احتمال، تعمیم دادن حکم چنین گناهایی به مواردی مانند سفر بدون اذن والدین و... خالی از اشکال نیست (طباطبایی، ۱۴۱۵، ۳/ ۲۳۰)؛ و بیشتر به قیاس شباهت دارد تا استدلال فقهی.

۲. مانند عبارت: کودکان نابالغ، یا کودکان به‌جز افراد بالغ؛ که وصف در آن دارای مفهوم نیست و استثناء نیز عملاً چیزی را از موضوع خارج نمی‌کند.

۶۲۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۳۶/۴۳۰)؛ اما برحسب رویکرد دوم - که آیات را مکمل یکدیگر در نظر می‌گیرد - چنانچه قائل شویم این قید معنایی بیش از قید «غیر باغ و عاد» دارد، باید مضیق‌ترین معنایی که از معنای در نظر گرفته شده برای «غیر باغ و عاد» گسترده‌تر باشد را برگزید؛ چراکه در دوران امر میان اقل و اکثر در مخصص منفصل، اخذ به قدر متیقن ضروری است؛ کما این‌که از استدلال برخی مفسران، همین معنا به دست می‌آید (جصاص، ۱۴۰۵، ۱/۱۵۷؛ کیه‌راسی، ۱۴۲۲، ۱/۴۱)؛ اما با توجه به نکات گفته شده ذیل قید مورد بحث، می‌توان با اطمینان گفت که قید غیر متجانف در واقع بیانی دیگر از قیود «غیر باغ و لا عاد» است و نشان می‌دهد که عادی و باغی، گرایش به گناه دارند و در تفسیر آن دو قید باید به این مسئله توجه داشت.

نتیجه

در این نوشتار، برای تبیین مفهوم «ایجاد تعمدی اضطرار»، واژگان مرتبط با تعمد در آیات اضطرار و رویکردهای کلی فقها و مفسران مذاهب اسلامی به این آیات مورد تحلیل قرار گرفتند. بر پایه‌ی یافته‌های این پژوهش، در صورتی‌که آیات اضطرار به عنوان عام و خاص نگریسته شوند، اجمال قیود آن به عام سرایت نمی‌کند و می‌بایست مضیق‌ترین معانی از آن‌ها به عنوان قدر متیقن مورد پذیرش قرار گیرند؛ اما اگر مطابق دیدگاه مختار، آیات اضطرار دارای هم‌پوشانی مصادیق و یکسانی معنا قلمداد شوند، می‌بایست وجه اشتراک همه‌ی آن‌ها به عنوان یک مقید کلی برای حکم رافعیات اضطرار در نظر گرفته شود. توجه به این نکته، سازگاری درونی نظریات پیرامون اضطرار را به همراه خواهد داشت؛ چراکه انتخاب برخی نظرات پیرامون یک قید، راه را بر انتخاب نظرات دیگر در مورد سایر قیود هموار یا ناهموار خواهد کرد. همچنین تعیین دایره‌ی امتنان، تأثیر مستقیمی بر تعیین گستره‌ی قیود آیات اضطرار دارد. اختلافات و استدلال‌های موجود میان فقیهان و نیز میان مفسران در خصوص مستثنیات آیات اضطرار تقریباً منطبق و مطابق با اختلافات حقوقدانان کیفری در این زمینه است؛ لذا کاوش‌های فقهی - قرآنی بیشتر در این مورد می‌تواند زمینه‌ی همگرایی بیشتر میان حقوق کیفری - حتی در سطح

بین‌الملل- و مطالعات قرآنی را فراهم آورد. بدین معنا که هنوز می‌توان از داده‌های تفسیری به کمک روش‌های پذیرفته شده در دانش اصول، نتایجی نو در مسائل فقهی به دست آورد؛ یا دست‌کم برخی نظریات فقهی را تقویت نمود یا و نهادن شماری دیگر را روا برشمرد.

منابع

- ۱) ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲) ابن فارس، ابوالحسین (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۳) ابن منظور، ابوالفضل (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۴) ابن عربی، محمد (۱۴۰۸ق)، احکام القرآن، بیروت: دار الجیل.
- ۵) ابن کنیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۶) ابو حیان، محمد (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
- ۷) ابوزهره، محمد (بی تا) زهرة التفاسیر، بیروت: دار الفکر.
- ۸) ابیاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الموسوعة القرآنیة، مصر: سجل العرب.
- ۹) اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
- ۱۰) اسماعیل پور، عیسی؛ یعقوبی، تقی؛ اسماعیل پور، مجتبی (۱۳۹۸)، مفهوم و مصادیق اضطراب در حقوق بین المللی کیفری، دومین کنفرانس ملی و اولین کنفرانس بین المللی حقوق و علوم سیاسی.
- ۱۱) اشعری، احمد (۱۴۰۸ق)، النوادر، قم: مدرسه امام مهدی (عج).
- ۱۲) انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ۱۳) بحرانی، محمد (۱۴۱۵ق)، سند العروة الوثقی کتاب الطهارة، قم: انتشارات صفی.
- ۱۴) بلاغی، محمد جواد (بی تا)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: وجدانی.
- ۱۵) جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم (۱۳۶۲)، تفسیرشاهی او آیات الأحکام جرجانی، تهران: نشر نوید.

- ۱۶) جعفرپور جمشید و حسین زاده، لیلا (۱۳۸۵ ش)، بررسی اضطراب در حقوق کیفری ایران با توجه به دیدگاه امام خمینی، فصلنامه متین، ۳۳، صص ۴۱-۶۲.
- ۱۷) جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۹۷)، ترمینولوژی علم حقوق، ج ۳۰، تهران: گنج دانش.
- ۱۸) حر عاملی، محمد (۱۴۱۸ق)، تکملة الوسائل (الفصول المهمة فی أصول الأئمة)، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- ۱۹) حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، بیروت: دار المعارف للمطبوعات.
- ۲۰) حلّی، حسن (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیة، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۲۱) حلّی، مقداد فاضل (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی.
- ۲۲) حلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ق)، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سید الشهداء العلمیة.
- ۲۳) حلّی، نجم الدین (۱۴۱۸ق)، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.
- ۲۴) حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق)، اصول الاستنباط، قم: لجنه الاداره الحوزه.
- ۲۵) خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵ق)، المكاسب المحرمة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- ۲۶) خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، جامع الم دارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۲۷) خویی، سید ابو القاسم (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، قم: نشر مدینة العلم.
- ۲۸) روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم: دار الكتاب.
- ۲۹) ریاض حمد، وفا (۱۴۳۳ق)، قاعدتا الرخص لا تناط بالمعاصی ولا بالشک، غزه: کلیة الشریعة والقانون بالجامعة الإسلامية و تطبیقاتهما الفقهیة.
- ۳۰) زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دمشق، دارالفکر.
- ۳۱) زراعت، عباس (۱۳۸۱)، قاعده اضطراب در حقوق کیفری، بخش دوم، مجله دادرسی، شماره ۳۳، ۴۵-۵۰.

- ۳۲) زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب، چاپ سوم.
- ۳۳) سائیس، محمد علی (۱۴۲۳ ق)، تفسیر آیات الأحکام، بیروت: المكتبة العصرية.
- ۳۴) سیزواری، سید عبد الأعلى (بی تا)، جامع الأحکام الشرعية، ج ۳، قم: مؤسسه المنار.
- ۳۵) سعدی، ابوجیب (۱۴۰۸ ق) التاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، دمشق: دارالفکر.
- ۳۶) سید مرتضی، (۱۴۰۵ ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
- ۳۷) سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- ۳۸) سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۲۰۰۷ م) الاکلیل فی استنباط التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیة
- ۳۹) شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۱۲ ق)، احکام القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۴۰) شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت.
- ۴۱) شرارة، عبدالجبار احمد (۱۴۱۸ ق) نظریه نفی الضرر فی فقه الاسلامی المقارن، تهران: رابطه الثقافه و العلاقات الاسلامی.
- ۴۲) شنیطی، محمد امین (۱۴۲۷ ق)، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ۴۳) شهید اول، محمد (۱۴۱۰ ق)، اللمعة دمشقیة فی فقه الإمامیة، بیروت: دار التراث الإسلامیة.
- ۴۴) شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۳ ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- ۴۵) صادقی تهرانی (۱۴۰۶ ق)، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی چاپ دوم.
- ۴۶) صدوق، محمد (۱۳۸۶ ق)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داورى.
- ۴۷) طالقانی، محمود (۱۳۶۲)، پرتوی از قرآن، ج ۴، تهران: شرکت سهامی

- ۴۸) طاهری، حبیب الله (۱۴۱۸ق) حقوق مدنی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴۹) طباطبایی قمی (۱۳۷۱)، تقی، آراؤنا فی أصول الفقه، قم: محلاتی.
- ۵۰) طباطبایی، سید محمد سعید (۱۴۱۵ق)، منهاج الصالحین، بیروت: دار الصفوة.
- ۵۱) طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
- ۵۲) طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن: دار الکتاب الثقافی
- ۵۳) طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- ۵۴) طوسی، محمد (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۵۵) ————— (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- ۵۶) عاملی، سید محمد حسین (۱۴۲۷ق)، الزبده الفقهیه فی شرح الروضة البهیة، ج ۴، قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
- ۵۷) عظیمی شوشتری، عباسعلی (۱۳۸۷)، «اضطرار و آثار آن در مسئولیت بین المللی دولت از منظر حقوق بین الملل و فقه اسلامی» مجله حکومت اسلامی، سال سیزدهم، شماره چهار.
- ۵۸) عمیدی، سید عمید الدین (۱۴۱۶ق)، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۵۹) فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، التفسیر الکبیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۶۰) فیض کاشانی، محمد (بی تا)، مفاتیح الشرائع، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
- ۶۱) قرائتی، محسن (۱۳۸۸ ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- ۶۲) قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: نشر ناصر خسرو.

- ۶۳) قندهاری، محمد (۱۴۲۴ ق)، الفقه و مسائل طبیه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۶۴) کاشانی، رضا (۱۴۱۰ ق) کتاب القصاص للفقهاء و الخواص، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۶۵) کاظمی، فاضل (بی تا)، مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام، بی جا.
- ۶۶) کلینی، محمد (۱۴۰۷ ق)، الکافی، چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامی.
- ۶۷) کیاهراسی، علی (۱۴۲۲ ق)، احکام القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۶۸) گلدوزیان، ایرج (۱۳۹۹)، حقوق جزای عمومی ایران (با ویرایش و افزودن ق.م.ا ۱۳۹۲ با اصلاحات قانون کاهش مجازات حبس تعزیری مصوب ۱۳۹۹)، تهران: نشر دانشگاه تهران (نسخه الکترونیک).
- ۶۹) گنابادی، علی شاه، سلطان محمد (۱۳۷۲)، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العبادة، تصحیح محمد رضا خانی، تهران: سر الاسرار.
- ۷۰) ماتریدی، محمد (۱۴۲۶ ق)، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۷۱) محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ ق)، قواعد فقه، ج ۱۲، تهران: نشر علوم اسلامی.
- ۷۲) مشکینی، میرزا علی (بی تا)، مصطلحات الفقه، (نرم افزار فقه اهل البیت علیهم السلام).
- ۷۳) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۷۴) منسوب به امام رضا، علی بن موسی علیهما السلام (۱۴۰۶ ق)، فقه الرضا، مشهد: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- ۷۵) میرمحمد صادقی، حسین (۱۳۸۳)، «اکراه و اضطرار در اساس نامه دادگاه کیفری بین المللی»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۴۶ ص ۶۸ تا ۷۶.
- ۷۶) نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۴۰۴ ق)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۷۷) نوربها، رضا (۱۳۸۱ ش)، زمینهای حقوق جزای عمومی، تهران: نشر دادآفرین.

۷۸) واسطی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

۷۹) وجدانی، قدرت اللہ (۱۴۲۶ ق)، الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة، قم: انتشارات سماء قلم.

۸۰) ہمدانی، رضا، (۱۴۱۶ ق) مصباح الفقیہ، قم: مؤسسۃ الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسۃ النشر الإسلامی.