
تحلیل و ارزیابی ادله فقهی پیرامون حکم ماده ۳۷۵ قانون مجازات اسلامی

محمد براری لاریمی^۱

دکتر حمید سلیمانی^۲

دکتر محمد محسنی دهکلانی^۳

چکیده

نظر مشهور فقهای امامیه و بلکه اجماعی آنها - حسب ادعای برخی - حاکی از این است که موضوع قتل، از حکم اکراه مستثنی بوده و در صورت اکراه بر قتل، ارتکاب آن را از مصادیق قتل از روی ظلم و عدوان بر شمرده و مباشر مکره را محکوم به قصاص می دانند. قانون گذار ایران نیز به تبعیت از قول مشهور، اکراه را مجوز قتل لحاظ نکرده و در ماده ۳۷۵ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته: «اکراه در قتل مجوز قتل نیست و مرتکب قصاص می شود و اکراه کننده به حبس ابد محکوم می گردد» اما مقابل نظر مشهور، دیدگاهی وجود دارد که میان دو صورت قائل به تفصیل است. در صورت اول، چنانچه موضوع اکراه و تهدید نسبت به مکره مادون تمامیت جسمانی مثل عرض و اموال وی باشد، هم عقیده با نظر مشهور، اکراه را مجوز قتل دیگری نمی دانند؛ ولی در موردی که موضوع اکراه قتل و مافوق آن باشد و تمامیت جسمانی مکره در معرض

۱. کارشناسی ارشد فقه و حقوق دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) larimi2007@gmail.co

۲. استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزش عالی رنجویان دانش استان بوشهر h.soleymani@mail.um.ac.ir

۳. دانشیار گروه فقه و حقوق دانشگاه مازندران mmdehkalani@um.ac.ir

تهدید قرارگیرد، به جهت تزامم میان دو حکم شرعی یعنی ارتکاب عمل حرام (قتل یک انسان) و ترک فعل واجب (حفظ نفس خود)، عذر مکره را در اتهام به ارتکاب قتل، مسموع و اکراه را رافع مسئولیت از مباشر مکره دانستند. نوشتار حاضر با توجه به تفاوت دیدگاه‌ها در مسئله و ضرورت بررسی جامع و شفاف آن، با روش توصیفی - تحلیلی، کوشیده پس از تبیین و ترصید دیدگاه‌ها در فقه امامیه و همچنین با نگاهی اجمالی در متون فقهی عامه، نظر مشهور فقها و دلایل آن‌ها را به طور دقیق و علمی در بوطه نقد و بررسی قرار دهد. دستاورد پژوهشی نویسندگان این است که نظر مشهور فقها مبنی بر عدم جریان اکراه در قتل، برخلاف اصل رافعیات اکراه وفق صراحت حدیث معروف «رفع» وقاعده احتیاط در دماء و نفوس است و ترجیح با دیدگاهی است که قائل به جواز ارتکاب قتل در اثر اکراه است.

کلیدواژه‌ها: اکراه، قتل، قصاص، مکره، ماده ۳۷۵ قانون مجازات اسلامی.

مقدمه

اختیار که از آن به رضا و عدم اکراه تعبیر می‌شود، از ارکان اساسی مسئولیت کیفری در هر جرمی می‌باشد؛ به گونه‌ای که فقدان آن موجب ارتفاع مسئولیت از مرتکب می‌شود. اکراه اختیار و رضای فاعل را محدود کرده و آزادی اراده مرتکب را در ارتکاب فعل تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و بدین سبب بمانند سایر عوامل رافع مسئولیت کیفری (صغرسن، جنون، مستی و اجبار) مرتکب را از مجازات معاف می‌دارد (عمید زنجانی، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

قانون‌گذار ایران نیز به تبعیت از اصل مهم فوق، اکراه را مانع مسئولیت کیفری در جرایم تعزیری دانسته و در ماده ۱۵۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ آورده است: «هرگاه کسی بر اثر اکراه غیر قابل تحمل مرتکب رفتاری شود که طبق قانون جرم محسوب می‌شود، مجازات نمی‌گردد. در جرایم تعزیری، اکراه‌کننده به مجازات فاعل جرم محکوم می‌شود. در جرایم موجب حد و قصاص طبق مقررات مربوط رفتار

می‌شود». اما در ماده ۳۷۵ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ از اصل کلی فوق عدول کرده و ارتکاب قتل در فرض اکراه را از مصادیق قتل از روی ظلم و عدوان برشمرده و مباشر مکره را مستحق قصاص دانسته است.

پژوهش حاضر در مقایسه با مقالات کار شده که بیشتر یا جنبه حقوقی داشته‌اند یا احصای کامل دیدگاه‌های فقهی از منظر فقه امامیه و عامه نشده‌اند از این نوآوری برخوردار است که علاوه بر احصا و واکاوی اقوال مسئله در فقه امامیه و عامه با زاویه‌ای انتقادی و تحلیلی به موضوع نگریسته و حکم ماده ۳۷۵ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ را مورد خدشه و ایراد قرار داده است و قائل به اصلاح ماده مذکور است.

پرسش‌های اصلی که در تحقیق حاضر در پی دادن پاسخ به آنیم، اول، در نظر قانون‌گذار علت و مبنای استثنا حکم اکراه به قتل از اصل کلی یاد شده و مسموع نبودن عذر اکراه در قتل چه بوده است؟ و دیگر این که آیا دلایل مطروحه مبنی بر عدم تأثیر اکراه در قتل ناشی از تهدید مکره، برای مقصود کافی است تا بتوان از دلایل مستند، حکم عدم جواز قتل در فرض اکراه را استفاده کرد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه‌های فقها (مشهور فقها قائل به عدم اکراه در قتل را نمی‌پذیرند و گروهی از فقها اکراه در قتل را می‌پذیرند) را مورد جرح و تعدیل قرار داده و داده‌های پژوهش به صورت کتابخانه‌ای تدوین و گردآوری شده است.

این مقاله در پی پاسخ به پرسش‌های فوق با مبنا قرار دادن اصل کلی و عام رافعییت اکراه حتی در فرض اکراه به ارتکاب قتل دیگری از رهگذر تبیین دیدگاه‌های مطرح شده در مقام نقد و بررسی ادله طرفین با بیان نقاط ضعف و قدرت هریک به رشته تحریر درآمده است.

۱. مفهوم‌شناسی اکراه و شرایط تحقق آن

دروغله اول آنچه در اینجا به عنوان مبادی بحث اهمیت قابل ملاحظه‌ای دارد، شناخت دقیق مفهوم اکراه و شرایط تحقق آن است که به طور موجزه شرح ذیل پی می‌گیریم:

۱.۱.۱. اکراه

لفظ «اکراه» از باب افعال است، به معنای واداشتن شخصی به انجام کاری است که برای وی ناخوشایند باشد و این اجبار و واداشتن باید همراه با قهر و جبر باشد (معجم الوسیط، ج ۲، ۷۸۵؛ ابن منظور، ج ۱۳، ۵۳۵).

فقه‌ها مفهوم اکراه را صرف نظر از قیود و شرایطی که برای تحقق آن ذکر کردند با معنای لغوی یکسان آورده‌اند، چنان‌که اکراه را در تعریفشان این‌طور آوردند: «حمل الغير علی ما یکرهه؛ وادار کردن دیگری به کاری که از آن کراهت دارد» (شیخ انصاری، مکاسب، ج ۳، ۳۱۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ج ۱، ۳۸۴). در این میان مطابق دیدگاه برخی از صاحب نظران شیعه، مرجع شناخت مفهوم اکراه همانند سایر الفاظی که عنوان برای حکم شرعی واقع می‌شوند با عرف است؛ زیرا شارع مقدس برای این لفظ اصطلاح خاصی به صورت حقیقت شرعیه یا مجاز شرعی ندارد (شیخ نجفی، ج ۳۲، ۱۱؛ نراقی، ج ۱۴، ۲۶۷)؛ اما لازم به ذکر است که تعریف دقیق اکراه در اعمال جزائی در دو تعریف به کار رفته است یکی آن که دیگری باعث شود شخص بدون قصد و اراده و اختیار مرتکب جرمی شود و دوم این که جرم مرتکب شده از روی قصد و با اراده و اختیار باشد اما فاعل جرم آن را با رضا انجام نمی‌دهد، بلکه به خاطر تهدید، ناگزیر بدون رضا و رغبت به انجام جرم تن می‌دهد (عمید زنجانی، ۱۳۹۱: ۱۱۶) بر همین اساس اکراه را به اعتبار زوال و عدم زوال رضا و تأثیر آن در اراده و اختیار اشخاص دو قسم می‌کنند یکی اکراه تام یا ملجی و دیگری اکراه ناقص یا غیر ملجی. اکراه تام موجب محدودیت اختیار و آزادی و زوال رضا می‌شود که در این مورد خوف بر تلف نفس یا عضو وجود دارد، ولی در اکراه ناقص تنها زوال رضا حاصل می‌شود و محدودیتی برای اراده و آزادی شخص ایجاد نمی‌شود (محقق داماد، ۱۳۸۸: ۱۰۲ و ۱۰۳). بنابراین با این توضیح روشن می‌شود که برخی از اکراه‌ها موجب محدودیت یا فقد

اراده شخص می‌شوند که بر همین اساس در ادبیات حقوق جزای عرفی این قسم اکراه (اکراه تام) در اغلب موارد ملحق به اجبار می‌شود (همان: ۱۰۳).

۲.۱. شرایط تحقق اکراه

فقه‌ها برای تحقق اکراه چند شرط را معتبر دانسته‌اند که فوت هریک از این شرایط مانع از صدق عنوان اکراه بر عمل مکروه خواهد بود:

۱. تهدید مکروه از سوی اکراه‌کننده؛ زیرا حقیقت اکراه قائم به وجود مکروه و علم مکروه به آن است. ۲. مکروه علم یا ظن قوی داشته باشد یا حداقل احتمال عقلایی بدهد که در صورت امتناع از انجام خواسته مکروه، ضرری که مکروه بر آن تهدید یا توعید کرده است، در مورد وی عملی خواهد شد. ۳. مکروه قادر بر عملی ساختن تهدیدات خود باشد و همین‌طور مکروه در دفع تهدیدات اکراه‌کننده عاجز باشد (قاهریت مکروه و مقهوریت مکروه). ۴. امر وادارکننده همراه با تهدید به ضرر باشد، اعم از این که متوجه شخص مکروه نسبت به نفس، مال و عرض وی باشد یا اشخاصی که به منزله او هستند، نظیر بستگان. ۵. مکروه مستحق ضرری که بدان تهدید شده، نباشد؛ یعنی آنچه مکروه به آن تهدید شده، باید در حق او فاقد مشروعیت باشد؛ مثلاً اگر شخص در صورت امتناع از انجام خواسته اکراه‌کننده، به قتل تهدید شود؛ در موردی می‌توان قائل به تحقق اکراه شد که مستحق عمل مزبور نباشد (شیخ طوسی، ۱۳۵۱: ج ۵، ۵۱؛ محقق حلی، ج ۳، ۵۷۹؛ نجفی، ۱۳۹۸: ج ۳۲، ۱۱؛ نراقی، مستند الشیعه، ۱۴۱۹: ج ۱۴، ۲۶۷).

۲. انواع اکراه در قتل (به اعتبار شدت و ضعف تهدید)

۱.۲. اکراه کمتر از قتل

این فرض در صورتی است که اکراه‌کننده، اکراه‌شونده را تهدید به قتل دیگری می‌کند که در صورت عدم قتل غیر، مال ایشان را می‌رباید یا این که اعضای بدن وی را قطع

خواهد کرد. در این مورد اکراه کمتر از قتل اکراه شونده، یعنی یا بردن مال ایشان یا قطع عضو است. بنابراین، این نوع اکراه در زمره اکراه ناقص یا غیرملجی قرار می‌گیرد. مطابق با نظر قاطع فقها، اینجا اکراه اثر حرمت و قصاص را از مباشر مرتفع نمی‌سازد، بلکه قاتل قصاص می‌شود، زیرا هر چند اکراه بر اختیار شخص اثر گذار بوده و برآزادی او در قصد کردن مؤثر است، دلیل حرمت قتل نفس دیگری بنا بر قاعده اهم و مهم بر نفی اضرار اکراه شونده مقدم است و اکراه رافع مسئولیت شناخته نمی‌شود (محقق حلی، ج ۴، ۹۷۵؛ شهید ثانی، ج ۱۵، ۹۱؛ مقدس اردبیلی، ج ۱۳، ۴۰۱؛ خوئی، ج ۲، ۱۳).

۲.۲. اکراه با قتل

در فرض حاضر، مکروه به قتل ثالث اکراه شده و اکراه کننده او را تهدید می‌کند که در صورت استنکاف از قتل ثالث او را خواهد کشت. این قسم از اکراه در زمره اکراه تام یا ملجی قرار می‌گیرد.

نظر مشهور در فرض فوق آن است که اکراه مانند صورت قبل، مجوز قتل نفس محترم نبوده و سلب مسئولیت از مباشر نخواهد کرد، زیرا اقدام به کشتن دیگری بر اثر اکراه، مشمول عمومات و اطلاقات حرمت قتل نفس بوده و اکراه نمی‌تواند سبب تقیید اطلاقات و تخصیص عمومات مذکور شود (شیخ طوسی، ج ۷، ۴۱؛ محقق حلی، ج ۴، ۹۷۵؛ علامه حلی، ج ۵، ۴۲۵؛ شهید اول: ۲۴۹؛ شهید ثانی، ج ۱۵، ۸۵؛ شیخ نجفی، ج ۴۲، ۴۷؛ شیخ انصاری، ج ۲، ۱۰۳). قانون‌گذار ایران نیز در اصلاحات جدید قانون‌گذاری در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، در ماده ۳۷۵ و سابق بر آن در ماده ۲۱۱ قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ تحت تأثیر دیدگاه مشهور فقهای شیعه، بدون لحاظ انواع و درجات اکراه همین نظر را برگزیده و مقرر می‌دارد: «اکراه در قتل مجوز قتل نیست و مرتکب قصاص می‌شود و اکراه کننده به حبس ابد محکوم می‌گردد». در این میان برخی فقهای امامیه در مسئله حاضر به جهت تزامم دو حکم شرعی، یعنی «حرمت

قتل نفس محترم» با «وجوب نجات نفس محترم از هلاک» در فرض عدم ترجیح برای عمل به یکی از دو با اسقاط دیگری، به جواز و عدم حرمت قتل فتوا دادند (ابن علامه، ج ۴، ۵۶۶؛ سید خوانساری، ج ۷، ۱۸۶؛ سید خوئی، ج ۲، ۱۳؛ فیاض، ج ۳، ۳۲۸؛ روحانی: ۶۴).

۳.۲. اکراه بیشتر از قتل

فرض حاضر جایی است که ضرر متوعد، اشد از قتل ثالث باشد و وقوع جرم، اخف از مورد تهدید باشد؛ مثلاً اکراه کننده مکروه را تهدید کند که اگر ثالث را به قتل نرساند، او و بستگانش را خواهد کشت یا وی را قطعه قطعه خواهد کرد. این قسم از اکراه هم در زمره اکراه تام یا ملجی قرار می‌گیرد. در این باره نیز میان فقها دیدگاه یکسان و واحدی وجود ندارد. مشهور فقها قائل به عدم رافعیّت مسئولیت اکراه شونده هستند و اکراه شونده را مجاز در ارتکاب جنایت نمی‌دانند، ولی گروهی اکراه را در این قسم محقق دانسته و اکراه شونده را مجاز در ارتکاب جنایت می‌دانند و اکراه کننده را قابل قصاص می‌دانند، زیرا وقوع جرم اخف، اولی از جنایت شدیدتر است (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۱۵، ۹۰؛ فاضل هندی، ج ۲، ۴۴۴).

حال با بیان مطالب فوق و اختلاف دیدگاه‌ها درباره تحقق اکراه یا عدم آن در قتل اکراهی (صورت دوم و سوم)، پژوهش حاضر در راستای این مسئله سعی در تبیین نظرات در میان مذاهب فقهی همراه با ذکر و نقد ادله طرفین را دارد.

۳. اقوال فقها

۳.۱. فقه‌های امامیه

الف) قول مشهور و معروف: همان طور که پیش‌تر گفته شد مشهور فقهای امامیه مطابق با اقتضای اطلاقات و عمومات ادله مبنی بر حرمت قتل غیر و استثنای پذیرد

قتل نفس محترم ولو با اکراه، به قصاص مباشر جرم (مکره) و حبس دائم مکره فتوا دادند (شیخ طوسی، ج ۷، ۴۱؛ شهید ثانی، ج ۱۰، ۲۷؛ نجفی، ج ۴۲، ۴۷).
 ب) اما در مقابل دیدگاه مشهور، نگرش مخالفی توسط برخی فقها ابراز شده که معتقدند: چنانچه مورد تهدید به اندازه قتل یا بیشتر آن برسد، اکراه مؤثر در مقام بوده و با این ترتیب ارتکاب قتل مصداق قتلی که از روی ظلم و عدوان صورت می گیرد، نمی باشد؛ از این رو قصاص منتفی، ولی حسب قاعده «لَا يُبْطَل دُمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» دیه بر آن مترتب می شود.

ابن علامه رحمته الله در *ایضاح الفوائد* قول به تحقق اکراه را قوی تر یافته و می نویسد: «قول قوی تر در نزد من این است که اکراه اگر به حد تام که به زوال اراده برسد، قصاص بر مکره است، زیرا مکره در این صورت به منزله آلت و وسیله برای تحقق اراده اکراه کننده است و فعل وی در حقیقت مستند به مکره می باشد». از لحن عبارت ابن علامه استظهار می شود که در نظر ایشان علاوه بر ارتفاع حکم وضعی فعل در اثر اکراه، حرمت عمل نیز مرتفع است (۴/ ۵۶۶).

مرحوم آیت الله خوئی رحمته الله نخست در کتاب *مصباح الفقاهه*، اعتقاد به نظر مشهور در مسئله یافته و به صراحت فرمودند: «اکراه مجوز قتل نفس محترم نیست و شیعه و سنی در این مسئله اتفاق نظر دارند»، سپس استدلال کرده: «ادله نفی اکراه در مقام امتنان وارد شده و روشن است که اضرا به دیگری با کشتن وی با غرض حدیث رفع که برای امتنان و لطف بر امت اسلام جعل شده است، منافات دارد؛ علاوه بر این مورد مشمول ادله نفی اکراه نمی شود و در نتیجه دلایلی که بر حرمت قتل نفس محترم دلالت دارند، بدون هرگونه مزاحمی در امان هستند» (آیت الله خوئی، [بی تا]: *مصباح الفقاهه*، ج ۱، ۶۹۵). اما ایشان بعدها به نظر مقابل مشهور رسیده و در کتاب *مبانی تکملة المنهاج* در مسئله ۱۷ بیان داشتند: «چنانچه شخصی دیگری را اکراه به قتل کند، اگر تهدیدش به مادون قتل

باشد، شکی نیست که قتل جایز نبوده و اگر مرتکب قتل شود، قصاص دارد و اکراه کننده حبس ابد می شود؛ اما اگر او را به قتل تهدید کند، مشهور فقها حکم این صورت را نیز مانند حکم صورت اول می دانند، ولیکن در پذیرش چنین نظریه ای مشکل است و بعید نیست که قتل بر مکره جایز باشد، ولیکن باید دیه مقتول را بپردازد. اما اکراه کننده به حبس ابد محکوم می شود» (مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، ۱۳).

مرحوم فیاض رحمته الله علیه (۳/ ۳۲۸) و روحانی در تکمله منهاج الصالحین (۶۴) نیز با عباراتی قریب به هم، همین قول را اختیار کردند.

۲.۳. فقه‌های عامه

میان رهبران فقهی اربعه اهل سنت درباره تحقق اکراه در قتل که افاده رفع مسئولیت از مکره کند، اختلاف نظر است.

ابوحنیفه و شافعی دریکی از دورای خود معتقدند: در صورت اکراه به قتل، تنها اکراه کننده قصاص می شود. این گروه در تأیید نظر خود برای نفی قصاص از مکره، علاوه بر تمسک به عموم حدیث معروف «رفع» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، این گونه استدلال کردند که مکره - به فتح راء - در حکم وسیله و ابزاری در دست اکراه کننده است که تنها صورت قتل از وی رخ داده و نظر به این که وسیله مسئول نیست، قصاص بر کسی است که از وسیله برای مقصود خود استفاده می کند و همچنین گفته اند که او در مقام دفاع از نفس خود، دیگری را کشته است و این مانند موردی است که جانوری درنده به وی حمله کرده باشد (سرخسی، ج ۲۴، ۷۲؛ ابوبکر کاشانی، ج ۷، ۱۷۹؛ محیی الدین نووی، ج ۱۹، ۹؛ محمد بن احمد شربینی، ج ۴، ۹)؛ باید گفت که قیاس مورد مکره با حیوان درنده، قیاس مع الفارق است، زیرا حیوان درنده متجاوز است که دفاع در برابر او ممکن است.

در این میان ابویوسف از فقهای حنفی، قصاص را بر هیچ یک از مکره و مکره قابل اجرا نمی داند، زیرا معتقد است که اکراه کننده مسبب قتل نه مباشر است و مکره نیز به سبب اکراه مکره فاقد اختیار است و وقتی که قصاص مسبب ممکن نباشد، به طریق اولی بر مباشر مکره هم نباید قصاص اعمال شود؛ اما ایشان پرداخت دیه را بر مکره لازم می داند (ابوبکر کاشانی، ج ۷، ۱۷۹؛ ابن قدامه، ج ۹، ۳۴۰). زفر-فقیه حنفی - نیز با این اعتقاد که قتل یک فعل حسی بوده و مستند به غیر قاتل نمی تواند باشد، قصاص را تنها بر مباشر قابل اعمال می داند (همان).

از طرف دیگر احمد بن حنبل، شافعی در رأی دیگر خود و مالک معتقدند: هرگاه کسی دیگری را وادار به قتل کند و مکره مرتکب قتل شود، اکراه کننده و اکراه شونده هر دو در قصاص و ضمان مشترک هستند. تحلیل فقهی مسئله در نظر آنان چنین است که مجازات شخص اکراه شده که بقای حیات خود را در سلب حیات از دیگری دیده، به خاطر این است که به منظور بقای خود عمداً و عدواناً مرتکب قتل نفس محترم شده و از فردی بی گناه سلب حیات نموده است. دلیل این که مکره نیز قصاص می شود، بدین جهت که وی سبب برای ارتکاب قتل توسط مباشر بوده و فعل ایشان مانند جایی است که تیری یا مار زنده ای به طرف دیگری پرتاب کند و شخص بدین سبب وفات یابد (عبدالله بن قدامه، ج ۹، ۳۳۰؛ عبدالرحمن بن قدامه، ج ۹، ۳۴۰؛ محیی الدین نووی، ج ۱۹، ۹؛ محمد بن احمد شربینی، ج ۴، ۹). در اینجا به همین اندازه از نقل اقوال بسنده کرده و به ارزیابی ادله دودیدگاه می پردازیم.

۴. مفاد ادله و نقد و بررسی آنها

۴.۱. مقتضای قاعده

قبل از پرداختن به بیان ادله و ارزیابی آنها شایسته است در ابتدا مقتضای قاعده اولیه

در این باب را معلوم کنیم. در این باره باید گفت: اصل اولی، مستفاد از آیه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (انعام، آیه ۱۵۱) حرمت قتل نفس محترم است. طبق این اصل هرگاه در مورد امری دلیل اطمینان بخش بر جواز قتل نفس نباشد، باید به عمومات و اطلاقات تحریم قتل نفس رجوع کرد و قائل به حرمت شد؛ زیرا فرد اول ماده نهی تحریم است و صیغه «لا تقتلوا» فرد اول آن حرمت قتل نفس محترم است و با استثنای الا بالحق آنچه از ادله خارج می شود، قتل بعضی از نفوس است که در اثر پاره ای گناهان، احترامی را که خداوند متعال برای آنان جعل کرده از خود سلب کرده باشند.

۲.۴. ادله قول مشهور فقها و نقادی آن

مشهور فقها برای صحت و مشروعیت ادعا خود به دلایل پیش رو متوسل شده اند که در این قسمت ضمن نقل آن ها، به بررسی و تحلیل آن ها می پردازیم:

۲.۴.۱- قرآن

ابن ادریس حلی رحمته الله در سرائر ثبوت حکم قصاص برای مکره را از کلام خداوند متعال که می فرماید: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (مائده، آیه ۴۵) استفاده کردند (۳/۳۴۹). با این تقریر که وجه «فالقصاص علی المباشرة» این است که استناد قتل هم از جهت لغوی و هم صدق عرفی کلمه منتسب به مباشر می باشد و هر کسی که استناد قتل به او داده شود، او می شود قاتل و نفس قاتل نیز در مقابل نفس مقتول قرار می گیرد؛ پس قصاص تنها برای اوست، نه مکره.

در مقام ایراد به این دلیل باید گفت دلیل مطرح شده اول کلام و کافی به مقصود نیست، زیرا هر چند بزه قتل از نظر صدق لغوی و عرفی کلمه منتسب به مباشر مکره است، ولی باید توجه داشت که برای انتساب قتل به مباشر، اگر صرفاً مباشر را ناظر به مباشر مادی منهای مباشر معنوی در نظر بگیریم، موجب می شود که عنصر قصد و اراده

که مسئولیت کیفری مرتکب معلق بر آن‌هاست، مغفول ماند و در مانحن فیه، هرچند رفتار فیزیکی بزه قتل از سوی مکره صورت پذیرفته است و استناد قتل به او داده می‌شود، قصد فعل با وجود اکراه بر آن، بدون اراده آزاد و اختیار وی صادر شده است.

۲.۴ - ۲. روایات

روایت اول. از جمله ادله اساسی نزد فقهای مشهور، اطلاق روایتی است که مشایخ ثلاثه و به تبع ایشان صاحب وسائل الشیعه در کتاب قصاص از زراره از امام باقر (ع) با اختلاف در سلسله سند نقل کردند. در این روایت آمده: «درباره مردی که دیگری را امر کرده تا مردی را بکشد، حضرت (ع) فرمودند: کسی که فاعل قتل است، کشته می‌شود و آمر به قتل حبس می‌شود تا بمیرد» (شیخ کلینی، ج ۷، ۲۸۵؛ حرعاملی، ج ۱۹، ۳۲؛ شیخ صدوق، ج ۴، ۱۰۹؛ شیخ طوسی، ج ۱۰، ۲۱۹ و ج ۴، ۲۸۳) نیز مشابه همین عبارات را از حسن بن محبوب از علی بن رثاب از زراره، از امام باقر (ع) نقل کردند.

تقریر استدلال به روایت این است که معنای عبارت «أمر رجلاً» در نظر امام (ع) همان معنای «اکره رجلاً» بوده و ظاهر روایت، خصوصیتی را برای صرف معنای امر القوا نمی‌کند؛ زیرا امام (ع) پیرو سؤال راوی که پرسید اگر مردی شخصی را امر کند که برو دیگری را بکشد در پاسخ فرمودند: «مباشراً قصاص می‌شود و آمر حبس ابد می‌شود».

براین دلیل اشکال سندی و دلالتی وارد است که صحت استناد به آن را هدف تردید قرار می‌دهد:

برخی بزرگان فقهای شیعه (علامه حلی، ج ۹، ۳۱۹؛ شهید ثانی، ج ۱۰، ۲۷؛ شیخ نجفی، ج ۴۲، ۴۷؛ طباطبائی، ج ۱۴، ۴۱) روایت منقول از کتاب کافی و وسائل الشیعه را در زمره احادیث صحیح آورده‌اند، اما روایت به دلیل این که در سندش سهل بن زیاد است و در نزد برخی علمای رجال و فقهای شیعه توثیق نشده، ضعیف است.

نجاشی رحمته الله علیه در وصف سهل بن زیاد که نشان از عدم اعتماد ایشان به وی دارد، می نویسد: «روایات منقول از سهل بن زیاد ضعیف و قابل اعتماد نیست، احمد بن محمد بن عیسی به غلو و دروغ گویی او شهادت داده و او را از قم به سوی ری اخراج کرد» (۱۸۵). ابن غضائری رحمته الله علیه درباره سهل می گوید: «سهل بن زیاد جداً ضعیف بوده، روایت و مذهبش فاسد است. احمد بن محمد بن عیسی اشعری او را از قم بیرون کرده و از او بیزاری جست و نیز مردم را از شنیدن روایت و نقل حدیث از وی جلوگیری کرد. سهل بن زیاد روایات مرسل را نقل و بر راویان ناشناس اعتماد می کرد» (۶۷) و همچنین در رجال کشی آمده که فضل بن شاذان از سهل بن زیاد راضی نبوده و وی را احمق خوانده است (۵۶۶).

شیخ طوسی رحمته الله علیه در یک جا در آثار خود (الفهرست: ۱۴۲؛ الاستبصار: ج ۳، ۲۶۱) سهل بن زیاد را تضعیف کرده، ولی در کتاب رجال خود او را تقویت و از اصحاب امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری نام می برد و می نویسد: «سهل بن زیاد الآدمی، یکنی أبا سعید، ثقه، رازی» (۳۸۷ و ۳۸۹).

فاضل آبی رحمته الله علیه در کشف الرموز (۲/ ۶۵۰) و شهید ثانی رحمته الله علیه هرچند در کتاب شرح لمعه از سند حدیث با عنوان صحیح یاد کرده، اما در مسالک الافهام (۳۸۹/ ۱۵) سهل بن زیاد را عامی مذهب دانسته و او را تضعیف کرده است.

اگر گفته شود که بر فرض قبول ضعف سند، شهرت عملی اصحاب و افتاء بر اساس آن به اندازه ای هست که ضعف روایت تا حد عالی جبران شود، در جواب می گوییم: از این که شهرت عملی جابر ضعف خبر ضعیف باشد، باید متضمن دو شرط باشد تا به دنبال آن وثوق به صدور روایت حاصل گردد (امام خمینی، انوار الهدایه، ج ۱، ۲۶۱؛ علی بحرانی، ج ۱، ۳۵۶):

۱. شهرت عملی می بایست میان قدمای قریب العصر امام معصوم علیه السلام هستند،

باشد. علی بن بابویه، کلینی، صدوقین، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی از آن جمله‌اند. وقتی اینان به روایتی عمل کرده‌اند، وثوق پیدا می‌شود که روایت مربوط از معصوم علیه السلام صادر شده است.

۲. در عمل اصحاب به خبر ضعیف باید ثابت گردد که اصحاب هیچ دلیل دیگری غیر از این خبر ضعیف نداشته‌اند و اگر خلاف این امر ابراز گردد یا این که فقها از باب تأیید مدعی خود این خبر را ذکر کرده باشند، دیگر شهرت جابر ضعیف سند نخواهد بود.

در مسئله مورد بحث، راه حل ارائه شده ناتمام است، زیرا با مراجعه و فحص کافی در آثار قدما ملاحظه می‌شود که هیچ فقیهی غیر از شیخ طوسی رحمته الله علیه اصلاً متعرض موضوع اکراه در قتل نشده و ظاهراً این موضوع امری مهجور در نزد آن‌ها بوده و بالتبع هیچ‌کس به آن استناد نکرده است و آنچه در اینجا مفید به فایده می‌باشد، استناد همه متقدمان به خبر است. مهم‌تر از این، هر چند شیخ طوسی رحمته الله علیه متذکر این مسئله شده (۴۱/۷)، اثری از استناد ایشان به این خبر نیست و ایشان با استناد به عمومات قتل نفس مؤمن، قائل به عدم جواز ارتکاب قتل حتی در فرض اکراه هستند. بنابراین، راه حل شهرت عملی برای خبر یاد شده با فقدان شرط اول نمی‌تواند جابر ضعیف سند باشد؛ مگر این که روایت منقول از سوی شیخ کلینی و صاحب *وسائل الشیعه* را به جهت ضعف خبر با وجود سهل بن زیاد نادیده بگیریم و صحیح‌ه شیخ صدوق و شیخ طوسی رحمته الله علیه را با همان عبارات که سهل بن زیاد در سند خبر نیست، به عنوان مستند برای مدعی مشهور بپذیریم.

افزون بر ایراد سندی، روایت از نظر دلالت هم ناتمام است و نمی‌تواند مستند فتوای مشهور در مانحن فیه باشد، زیرا همان‌طور که صراحت روایت یاد شده «أمر رجلاً» گویاست، مربوط به آمر بالقتل بوده و مطلقاً امر نیز دلالتی بر خصوصیات اکراه ندارد؛

زیرا میان مفهوم امر و اکراه - به جهت اختلاف طبیعتشان - تفاوت اساسی حاکم است. اکراه، امر الزام آور توأم با تهدید می باشد. بروز حالت اکراه در مکره ناشی از تهدیدی است که از سوی اکراه کننده نسبت به وی پدید می آید؛ ولی امر، در لغت به معنای طلب فعل آمده (مرتضی زبیدی، ج ۶، ۳۱) و در اصطلاح نیز مطابق نظر اصولیان به معنای «طلب الفعل بالقول» است، بدون این که قیودی مانند تهدید، قاهریت آمر در آن لحاظ باشد یا به عبارتی دیگر، مأمور مکره در ارتکاب مأمور به نیست؛ البته خواه در اینجا علو ذاتی را در آمر شرط بدانیم یا استعلائی وی را (بنگرید به: غروی، ج ۱، ۱۷۵؛ علامه حلی، ۶۲؛ مظفر، ج ۱، ۴۰). همچنین تفاوت دیگر این دو، تأثیر آن ها بر رضا و اختیار مکره و مأمور است (عوده، ج ۱، ۵۶۳ و ج ۲، ۱۳۰). اکراه موجب فقدان رضا و طیب خاطر مکره است و مکره نمی تواند هر آنچه بخواهد اختیار کند یا باید خواسته مکره را انجام دهد یا آنچه بدان تهدید شده است، قبول کند؛ ولی امر، اراده مخاطب را معیوب و فاسد نمی سازد و تأثیری بر اختیار مأمور نمی گذارد، بلکه مأمور با طیب خاطر و با وجود اختیار قانونی، مأمور به را مرتکب می شود.

در جواب این اشکال باید گفت: اگر اکراه، امر توأم با تهدید باشد، پس امر در دو قسم دارد: در بعضی از اقسام آن تهدید نیست؛ مانند امر پدر، مادر و استاد و در بعضی دیگر توأم با تهدید می باشد و موضوع تهدید هم گاهی می تواند قتل باشد و گاهی غیر آن؛ پس در این صورت ماهیت امر در قسم دوم همان اکراه مدنظر است (قبله ای خوئی، ۳۰). صحت این مدعا، علاوه بر ظاهر روایات که پیوسته به جای اکراه واژه امر به کار رفته به روشنی از عبارت تحریر الوسيله نیز به دست می آید؛ آنجا که آمده: «لو اکرهه علي القتل، فالقود علي المباشرة إذا كان بالغا عاقلا دون المکره ... و يحبس الامر به ابدا حتي يموت» (سید خمینی، ج ۲، ۵۱۴)؛ ملاحظه می شود که مرحوم امام رحمته الله علیه در صدر مسئله واژه اکراه را به کار برده و ذیل آن در بیان مجازات اکراه کننده از امر استفاده کرده است،

درحالی که هر دو اشاره به یک حالت دارند و معنای یکسانی از آن‌ها اراده شده است (زراعت، ۱۶۹).

در رد توجیه از جواب اشکال که به ظاهر روایت و عبارت *تحریر الوسيله* استناد شد، باید گفت: اولاً، مؤلفان کتاب‌های روایی امامیه روایت مدنظر را ذیل عنوان «الرجل یا امر رجلاً بقتل رجل» یا «من امر غیره بقتل انسان فقتله» نقل کردند و فرض روایت را به جهت اطلاق عبارت امر، باید به اوامر خالی از تهدید به قتل حمل کرد که در این صورت استناد به ظاهر روایات قاصر از مدعای مخالف خواهد بود. همچنین می‌بینیم که برخی فقها از روایت، صرفاً حکم امر به قتل را استفاده کردند و دقیقاً به مقتضای روایت فتوا داده و وارد بحث اکراه نشدند (شیخ طوسی، ۷۴۸). ثانیاً، از عبارت *تحریر الوسيله* به دست نمی‌آید که مرحوم امام رحمته الله از واژه امر همان معنای اکراه را اراده کرده باشد، زیرا ایشان در فتوای خود میان دو حالت امر و اکراه طفل ممیز، تفاوت قائل شده و می‌فرمایند: «لو أمر شخص طفلاً ممیزاً بالقتل فقتله، ليس علي واحد منهما القود و الدية علي عاقله الطفل و لو أكرهه علي ذلك فهل علي الرجل القود أو الحبس أبداً؟ الاحوط الثاني» (۵۱۴/۲). ملاحظه می‌شود که در صورت امر نه بر مکره قصاص است، زیرا قاتل، همان صغیر ممیز است، و نه مکره (صغیر ممیز)؛ چون اساساً قصاص بر قاتل بالغ عامد مجری است و نظریه این که عمد صغیر به منزله خطای محض است، تنها دیه بر عهده عاقله مکره می‌باشد، اما در فرض اکراه فرمودند، احتیاط حبس دائم مکره - به کسراء - می‌باشد. به علاوه دقت در عبارات برخی فقها که به طور جداگانه حکم امر به قتل و اکراه در قتل را بیان کردند به روشنی آشکار می‌سازد که در نظر آن‌ها اکراه و امر دو مقوله جدا از هم هستند. برای نمونه ابی‌صلاح در *الکافی* می‌نویسد: «و من قتل أو جرح غیره بغير حق، لأمر أمر أو إكراهه، فالقود والقصاص مستحق عليه دون الأمر والمکره، لما بيناه من عدم تأثير الأمر والاکراه في الظلم ويخلد الأمر والمکره، الحبس حتى

یموت» (۳۸۷) و همچنین بنگرید به: ابن براج، جواهر الفقه، ۲۱۴؛ المذهب، ج ۲، ۴۶۶ - ۴۶۷؛ طباطبائی، ج ۱۴، ۴۱).

با عنایت به مراتب فوق، روایت مزبور برای استفاده ثبوت قصاص بر مکره با خدشه روبه روبرو بوده و در باب توجه قصاص به مکره کفایت نمی کند و اگر صورت فتاوی و عبارات فقها «لو أمر علی القتل» می شد، می پذیرفتیم که قاتل مباشر حتی در فرض اکراه بر آن قصاص شود. شاید به همین جهت باشد که برخی استناد و استفاده از روایت یادشده را در مورد قتل اکراهی در حد امکان دانستند (سید خوانساری، ج ۷، ۱۸۶). بنابراین، دلالت و استناد به روایت برای اثبات قصاص مکره به نحوی قینی نبوده و دلالت آن بر مدعی نویسنده این است که از میان فقههای طرفدار قول مشهور نیز استناد به روایت مزبور را برای تقویت قول خودشان قطعی نمی دانند.

روایت دوم. از دیگر روایاتی که مورد توجه مشهور فقها قرار گرفته و از مقتضای عموم آن به حرمت قتل در اثر اکراه و قصاص مرتکب فتوا دادند، روایات معروف به تقيه است که در مجامع روایی در ذیل کتاب امر به معروف و نهی از منکر باب «عدم جواز تقيه في الدم» ذکر شده است.

خبر اول، صحیح محمد بن مسلم به سند صحیح از امام محمد باقر علیه السلام است که روایت شده: «إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيه» (شیخ کلینی، ج ۲، ۲۲۰؛ حر عاملی، ج ۱۶، ۲۳۴ و ۲۳۵). خبر دوم، موثقه ابی حمزه ثمالی از امام جعفر صادق علیه السلام است که در آن آمده است: «إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه» (همان).

جمله «إذا بلغت التقيه الدم، فلا تقيه» به دو صورت معنا شده است که حضرت امام علیه السلام در مکاسب محرمة (۱۴۴/۲) متعرض آن و هر دو را محتمل دانستند، ولی شاید ظهور آن در معنای اول بیشتر باشد. اول معنای آن، یعنی اگر شخصی را اکراه

کنند که دیگری را بکشد، اونمی تواند برای حفظ جان خود تقیه کند و دیگری را بکشد، زیرا حسب روایت، تقیه از این جهت تشریع شده تا به سبب آن خون مسلمان حفظ گردد و هرگاه جریان تقیه خود منتهی به ریختن خون دیگری شود، تقیه جایز نخواهد بود. معنای دیگر این که اگر تقیه شخص به جایی برسد که می خواهند وی را بکشند و فرد چه تقیه کند و چه نکند، حتماً گشته خواهد شد؛ اینجا دیگر تقیه روا نیست.

کیفیت دلالت روایت یاد شده بر مدعی مشهور حسب معنای اول - صرف نظراً از ارتباط معنای دوم با مقام - بدین صورت است که فرض پذیرش اکراه در قتل با مفاد روایت منافات دارد، زیرا روایت تقیه هر چند دلالت بر اباحه محرمات برای حفظ شخص از وقوع در مهلکات دارد، هیچ گونه حکایتی بر جواز قتل در فرض اکراه ندارد. بنابراین هنگامی که کسی اکراه به قتل دیگری می شود و مکره نیز بخواهد برای حفظ نفس خود تقیه کند، تقیه باعث می شود که خون دیگری ریخته شود و این نقض غرض از تشریع تقیه را که مشروعیت آن به خاطر حفظ و صیانت نفس است سبب می شود.

ایراداتی که ممکن است در استدلال به روایت تقیه بر مدعی مشهور مطرح باشد، این است که: اولاً، دلالت روایت تقیه بر مدعی مشهور ناتمام و بلامحل بوده و نمی توان از آن به عنوان دلیل برای استنباط حکم عدم جواز قتل در فرض اکراه را استفاده کرد، زیرا هر چند روایت تقیه دلالتی بر جواز ارتکاب قتل در فرض اکراه ندارد، عدم جریان تقیه هم در این مورد دلیل برای حرمت قتل نخواهد بود. به عبارت دیگر، در این دلیل روایی تناسبی بین عدم جریان تقیه با حرمت قتل وجود ندارد. ثانیاً، همچنین استدلال به روایات تقیه برای عدم جواز قتل در موردی صحیح است که شخصی برای حفظ جان خود بخواهد از روی ظلم و عدوان، دیگری را تقیاً به قتل رساند؛ ولی در مورد اکراه در قتل، از طرف مکره ظلم و ستمی در مورد مقتول صورت نمی گیرد تا قتل در این صورت، مصداق قتلی که از روی ظلم و عدوان صورت می گیرد، باشد (خوئی، ج ۲،

۱۴؛ مرعشی شوشتری، ج ۱، ۹۵)، زیرا سوء قدرت مکره عامل و سبب مؤثر بر اراده مکره بوده و رضای باطنی و آزادی کامل اراده مکره را در ارتکاب عمل از بین می برد و او را به سوی انجام عمل ناروا سوق می دهد. ثالثاً، اخراج ضرب عمدی منتج به جراحت یا قطع عضو از قسمت دوم ادله تقیه با استثنا قتل نفس از آن، با ظاهر اطلاق روایت سازگار نیست (محقق بحرانی، ج ۱۸، ۱۳۵)، زیرا واژه «الدم» به صورت مطلق استعمال شده و افراد آن هم اعم از قتل، جراحت و قطع عضو می باشند و استثنای صرفاً قتل نفس از اطلاق روایت، تقیید بلا دلیل است؛ پس باید به عدم تحقق اکراه حتی در شق دیگرش یعنی جنایات کمتر از قتل نفس قائل بود؛ اما فی الواقع می بینیم که فقها در باب قصاص با استناد به حدیث معروف به رفع در قسمت «ما استکرها علیه»، اکراه به جنایت کمتر از نفس را قابل تحقق دانسته و به جواز قطع ید یا جراحت در صورتی که شخص تهدید به قتل شود، فتوا دادند (برای نمونه بنگرید: محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ۹۷۵؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۵، ۹۱؛ فاضل هندی، ج ۱۱، ۳۲؛ مقدس اردبیلی، ج ۱۳، ۴۰۱). در مورد این نقد باید گفت هر چند روایت تقیه با اطلاقش شامل غیر قتل می شود؛ ولی متبادر از آن فرد اکمل آن یعنی قتل مراد است و استفاده عدم تحقق اکراه در قتل از روایت تقیه به سبب دلیل دیگری که می گوید: «لا تقیه فی النفوس» می باشد (شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۲، ۴۲۰) و مضاف بر این، هر چند حسب ظاهر روایت تقیه هرگونه خونریزی چه به صورت جراحات و چه قتل ممنوع اعلام شده، ولی در فرض اکراه به ناچار با تمسک به عمومات ادله حرمت قتل نفس محترم مانند آیه شریفه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام، آیه ۱۵۱)، باید به قدر متیقن آن یعنی جواز ارتکاب ضرب عمدی که به حد ازهاق نفس نرسد، اکتفا کنیم و قائل به جواز ارتکاب باشیم (محقق کرکی، ج ۱۲، ۳۸۱؛ محقق نراقی، ج ۱۴، ۱۹۴).

۲.۴ - ۳. اجماع

برخی فقیهان امامیه دلیل اجماع را برای مدعای خویش طرح کردند که عبارت دوتن از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

تا آنجا که بررسی شد، شهید ثانی در *الروضه البهیة* ذیل مسئله اکراه به قتل، نخستین کسی است که دلیل عدم جواز قتل در صورت اکراه را در کنار نصوص روایی، اجماع قرار داده و می‌نویسد: «هرگاه کسی را مجبور به قتل نماید، مباشر قتل قصاص می‌شود؛ چه آن‌که از نظر فقه‌های شیعه در قتل اکراه نیست... علاوه بر اجماع فقه‌های امامیه، صحیح زرار از امام باقر علیه السلام در مورد کسی که دیگری را اکراه کرد تا مردی را به قتل برساند بر این حکم دلالت دارد» (۲۷/۱۰).

صاحب *جوهر* در کنار اخبار، هر دو قسم اجماع - محصل و منقول - را پستوانه قول مشهور کرده و می‌گوید: «إذا أكرهه على القتل، بأن توعده الظالم القادر بالقتل مثلاً إن لم يقتله فالحكم فيه عندنا نَصاً و فتوى بل الإجماع بقسميه عليه أن القصاص على المباشر الكامل دون الأمر» (۴۷/۴۲). همچنین سید خوانساری (۱۸۶/۷)، سید طباطبائی (۴۱/۱۴)، شیخ انصاری (۹۸/۲) و محقق اردبیلی (۳۹۴/۱۳) مدعی اجماع در این مسئله هستند.

دلیل اجماع هم مورد خدشه است: اولاً، این‌که اجماع محقق نیست، زیرا حجیت اجماع نزد فقه‌های امامیه مشروط به استقلال آن در کشف قول معصوم علیه السلام است و اجماعی این چنین است که قول مورد اجماع جز خودش، مستند و مدرکی نداشته باشد و علاوه بر این، حتی احتمال مدرک هم نرود. اما اجماع مطروحه در مسئله مورد بحث، نه تنها محتمل المدرک بلکه یقینی المدرک است که دلیل اجماع‌کنندگان به روایاتی که پیش‌تر بررسی شد، مستند آن‌هاست. اگر در جواب به اشکال بالا گفته شود که روایت وارده در مورد آمر به قتل بوده و با توجه به تفاوت ماهوی میان اکراه و امر، اجماع فقها درباره

عدم جواز قتل در فرض اکراه است؛ بنابراین مدرکی نبوده، در جواب می‌گوییم: این اجماع حسب مبانی اجماع‌کنندگان مدرکی است، زیرا ایشان در فتوای خودشان به روایات نقل شده استناد کرده و سپس ادعای اجماع کردند، حداقل محتمل المدرک بودن آن قابل انکار نیست؛ ثانیاً، این که به فرض تحقق اجماع - دو قسم اجماعی که صاحب‌جوهر مدعی آن شده‌اند - باید گفت: بر اساس مبانی محققان اصولی، اجماع منقول در صورتی که به شکل خبر واحد باشد، اعتباری ندارد و مفید قطع به رأی معصوم علیه السلام نخواهد بود، مگر آن که درباره آن مسئله، اجماع منقول به حدی باشد که به نحو تواتر واقع شود (مظفر، ج ۲، ۱۰۲)؛ اما در مسئله ما نحن فیه تنها صاحب‌جوهر این نوع اجماع را مطرح کرده و به منزله اجماع منقول به خبر واحد است و حجت نیست. درباره اجماع محصل هم اگر کسی در آرای فقیهان تتبع کند و قول مخالفی درباره رافع نبودن اکراه در قتل نیابد؛ چون مستند اتفاق فتاوا، روایات است؛ بنابراین از باب سالبه به انتفای موضوع، اجماعی محقق نیست تا کسی مدعی تحصیل آن شود و علاوه بر این که، برخی صاحب‌نظران امامیه صراحتاً اکراه در قتل را پذیرفته و آن را رافع مسئولیت از مکره دانستند (ابن علامه، ج ۴، ۵۶۶؛ سید خوانساری، ج ۷، ۱۸۶؛ سید خوئی، ج ۲، ۱۳؛ فیاض، ج ۳، ۳۲۸؛ روحانی، ۶۴). پس با توجه به مطالب یادشده روشن است که استقرار اجماع به عنوان دلیلی بر عدم جواز قتل اکراهی واجد اعتبار مصطلح در فقه نبوده و نزدیک‌تر به واقع این است که آن را در حد یک شهرت بپذیریم.

۳.۴. ادله دیدگاه جواز ارتکاب قتل در حالت اکراه

۴.۳.۱. روایت

از مستندات روایی که می‌توان در بیان مدرک مسئله به آن استناد کرد، حدیثی است که شیخ صدوق رحمته الله علیه به سند صحیح در کتاب توحید از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نقل از امام جعفر

صادق علیه السلام آورده و با عموم دلالتش مورد توجه برخی فقها در مانحن فیه قرار گرفته است (۳۵۳). محل استشهاد به حدیث در فراز «وما استکرها علیها» می باشد که تقریر استدلال آن بدین صورت است که با توجه به سیاق حدیث بر امتنانی بودن آن نسبت به امت اسلامی و همچنین با عنایت به ظهور اطلاق حدیث بر رفع جمیع آثار مترتب بر فعل ناشی از اکراه (امام خمینی، انوار الهدایه، ج ۲، ۴۹)، می توان این مجوز را گرفت که حکم حرمت و قصاص قتل غیر در اثر اکراه منتفی باشد؛ مع الوصف با اقتضای قاعده «لَا يُبْطَلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» پرداخت دیه ثابت است.

مشهور فقها از استدلال به حدیث رفع در مسئله اشکال وارد کرده اند و بیان کرده اند: تمسک به حدیث رفع برای حکم به جواز ارتکاب قتل در فرض اکراه صحیح نیست، زیرا: اولاً، لسان و وضع حدیث رفع به صورتی است که شارع مقدس فوق مسئله لطف و امتنان بر امت را ابراز می دارد و اگر بپذیریم که اکراه در قتل مجوز ارتکاب برای ازهاق نفس دیگری باشد، این امر علاوه بر ایقاع مکلف در مفسده، به منزله دفع ضرر از خود با اضرار به دیگری است و با توجه به جریان قاعده در حق تمام امت اسلامی نمی توان امتنان شارع را به نفع برخی و ضرر دیگران تفسیر کرد و معتقد به ارتفاع حرمت و جواز ارتکاب قتل در اثر اکراه شد، زیرا جریان قاعده هر چند نسبت به مکروه امتنان است، نسبت به کسی که او را به قتل می رساند، خلاف امتنان است (روحانی، ج ۲۶، ۲۸). مرحوم خوئی رحمته الله وجه سخن مشهور فقها در خصوص عدم امکان تمسک به حدیث رفع را پذیرفته و بیان داشتند: «آنچه مشهور بیان داشتند که حدیث رفع به جهت امتنانی بودن آن در حق امت اسلامی شامل قتل نمی شود، صحیح است» (۱۳/۲). ثانیاً، هر چند عموم ادله اکراه در وهله اول جواز ارتکاب قتل در اثر اکراه را اقتضا می کند، ولی عموم آن پس از تخصیص به وسیله صحیح زواره و روایت تقیه، همه محرمات حتی اضرار به غیر را تا جایی شامل می شود که به ریختن خون نینجامد.

ثالثاً، اگر از حدیث رفع بتوان جواز ارتکاب قتل در فرض اکراه را استفاده کرد، پس باید با تمسک به حدیث رفع در قسمت «وما اضطرروا الیه» در مورد کسی که در سال مجاعه برای حفظ جان خود، اضطرار به خوردن گوشت دیگری پیدا کند، باید به جواز قتل اعتقاد داشت (علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۳، ۵۸۹؛ فاضل هندی، ج ۲، ۴۴۳؛ طباطبائی، ج ۱۴، ۴۱)؛ اما فی الواقع می بینیم که هیچ فقیهی حتی با ظهور اطلاق حدیث بر نفی آثار مترتب بر فعل مضطر، فتوا به جواز قتل نداده است.

به نظر می رسد اشکال های یاد شده با دلایل زیر قابل دفع باشند: اولاً، امتنان، اقتضای تعمیم و عمومیت دارد و لازمه آن، این است که تخصیص ناپذیر باشد بر همین اساس وقوع تخصیص، هر چند نادر باشد، با امتنانی بودن حدیث سازگاری ندارد (فاضل لنکرانی، ۶۷). به علاوه مقتضای حدیث رفع همانند قاعده لا ضرر و قاعده حرج بر ادله اولیه حاکم بوده و احکام واقعی (حرمت قتل) را در حق مکروه، مرتفع و از فعلیت خارج می کند (امام خمینی، انوار الهدایه، بی تا: ج ۲، ۴۵؛ کاظمی، ج ۳، ۳۴۷). به این ترتیب در مسئله حاضر، حرمت قتل در اثر اکراه همانند سایر جنایات نسبت به مکروه برداشته می شود، ولیکن برای مکروه به حال خود باقی می ماند (مرعشی شوشتری، ۹۴). ثانیاً، حتی بر فرض قبول تخصیص عموم قاعده اکراه، صحیحه زراره نمی تواند مخصص برای آن محسوب شود، زیرا مخصص باید از لحاظ جنس و نوع با افراد و مصادیقی که عنوان عام بر آن ها انطباق دارد، مطابقت داشته باشد، اما صحیحه زراره از نظر دلالت با توجه به ظاهر عباراتش منطبق با عنوان اکراه نیست، چون روایت مربوط به آمر بالقتل بوده و با عنایت به اختلاف طبیعت اکراه با امر، پرواضح است که عنوان امر هیچ دلالتی بر خصوصیات اکراه ندارد. اما در خصوص تخصیص حدیث رفع در فراز «وما استکرهاوا علیه» با روایت تقیه، باید گفت که نتیجه آن هیچ دلالتی بر حرمت قتل در فرض اکراه ندارد، زیرا اگرچه روایت تقیه دلالتی بر جواز ارتکاب قتل در فرض اکراه ندارد،

باید گفت جریان این روایت هم، نمی‌تواند دلیلی برای حرمت قتل در اکراه قلمداد شود. ثالثاً، مقایسه اضطرار با اکراه در مورد قتل نفس، قیاس مع الفارق خواهد بود، چون علاوه بر تفاوت لغوی میان اکراه که معنای آن پیش‌تر بیان شد با اضطرار که به معنای ناچار ماندن، محتاج شدن و مشقت تعریف شده است (فیروزآبادی، ج ۲، ۱۰۷)، از نظر ماهوی نیز هیچ مصداق مشترکی نداشته و نسبت تباین میان آن‌ها حاکم است؛ چون در اضطرار، همیشه ضرر متوجه خود شخص است و او نمی‌تواند به دیگری ضرر برزند تا خطر را از خود دفع کند؛ ولی در اکراه ضرر از جانب دیگری است، ولی متوجه مکره است و اگر مکره ضرر دیگری را به جان بخرد، در حقیقت برای دفع ضرر دیگری متحمل ضرر شده و این بر او واجب نیست (قبله‌ای خوئی، ۳۱). همچنین، عامل ایجادکننده آن‌ها نیز متفاوت است. در اکراه به قتل، منشأ تهدید و خطر همیشه یک عامل انسانی بوده و در واقع، اکراه صفتی برای مکره می‌باشد که با سوء اختیار خود، منشأ فعل آمیخته با تهدید شده و این باعث می‌شود که مسئولیت از مکره برداشته و مکره مسئول باشد. اما در اضطرار، عامل ایجاد فشار که باعث فقدان طیب خاطر و رضای مضطر می‌گردد، اغلب به طور طبیعی و بدون دخالت مستقیم عامل انسانی ایجاد شده و نتیجه عمل را صرفاً متوجه مضطر می‌کند.

۲.۳.۴. اصل تخییر

با فرض قبول استدلال مشهور فقها به این که حدیث رفع با خصوصیت امتنانی بودن مورد ما را شامل نشود، اما باید گفت که قتل نفس دیگری با اکراه بر آن با این اعتبار که داخل در باب تراحم می‌باشد، فاقد حرمت تکلیفی است، زیرا در اینجا امر دایر میان ارتکاب یک فعل حرام (قتل دیگری) با ترک واجب یعنی وجوب نجات نفس از هلاکت است و از طرف دیگر، به حکم عقل تحمل هلاکت برای حفظ جان دیگری نیز

واجب نیست؛ پس با وجود ملاک شرعی در هر دو طرف قضیه و تکلیف الزامی به رعایت هر دو، میان این دو تراحم حادث شده و مکره با رعایت قواعد باب تراحم و مرجحات، مخیر میان القای نفس خود در هلاکت و حفظ جان دیگری یا بالعکس است که با این ترتیب و عدم وجود ترجیح میان دو تکلیف، عمل قتل به دلیل التزام به تأخیر جایز و بالتبع نیز فعل مکره مصداق قتل از روی ظلم و عدوان نیست تا قصاص بر آن مترتب باشد (خوئی، ج ۲، ۱۴؛ فیاض، ج ۳، ۳۲۸).

ممکن است اشکالی که حاصل شود این که جواز ارتکاب قتل با تمسک به اصل عملی تأخیر در صورتی که امر دایر میان قتل نفس مکره و ازهاق نفس غیر باشد، پذیرفته نیست، زیرا حسب ظاهر آیه شریفه ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (مائده، آیه ۴۵) به دست می‌آید که در اینجا هر دو نفس محترم بوده و لزوم احترام به نفس غیر برابر با وجوب حفظ نفس است؛ ولی مفسده‌ای که در قتل نفس محترم است قوی‌تر از مصلحتی می‌باشد که در حفظ نفس است و بر این دیگر نوبت به جریان اصل عملی تأخیر و مرجحات باب تراحم نمی‌رسد تا بدین سبب بتوان جواز قتل را استنباط و قائل به سقوط قصاص شد (روحانی، ج ۲، ۲۱۶). در پاسخ به اشکال می‌توان گفت: اولاً، از ظاهر آیه شریفه نه تنها معنای حرمت نفوس و اقوائیت مفسده در قتل غیر بر مصلحت حفظ نفس استنباط نمی‌شود، بلکه حتی نمی‌توان چنین معنایی را استظهار کرد، زیرا آیه شریفه برای تشریح احکام قصاص نازل شده است و با استدلال یاد شده هیچ ارتباطی با مورد ما ندارد. ثانیاً، در اینجا دو نفس است که حسب اظهار مستشکل نیز هر دو نفس محترم است و «لا ترجیح فی البین» که در نتیجه قتل هر دو نفس خواه مکره یا غیر، دارای مفسده است و تراحم میان دو مفسده است، نه مفسده و مصلحت؛ یعنی خواه مکره مباشر قتل غیر باشد تا خودش کشته نشود یا موجبات قتل خود را به سبب عدم انجام خواسته مکره فراهم سازد که در هر دو صورت ازهاق نفس رخ می‌دهد و صحیح نیست که

گفته شود صرفاً با قتل غیرمفسده اخذ می شود، ولی با کشته شدن مکروه درواقع مصلحتی دفع می شود تا از وقوع درمفسده رها باشیم. ثالثاً، این که مفسده همیشه قوی تر و مقدم بر مصلحت است، این کلیت را نمی پذیریم، زیرا قطعاً برخی مصادیق هستند که عقل و عرف حکم می دهند که حفظ نفس اولی از قتل غیراست؛ مثل جایی که مفسده حاصل از جنایت با خطری که فرد را تهدید می کند کمتر باشد و وقوع جرم اخف اولی از جنایت شدیدتر باشد؛ مانند این که اکراه کننده، مکروه را تهدید می کند که اگر دیگری را نکشد، او و بستگانش را خواهد کشت.

۳.۳.۴. قاعده درآ با انضمام قاعده حفظ احتیاط دردماء

اگر بنا به هر دلیلی عمومات ادله اکراه و اصل عملی تخییر برای حکم به جواز ارتکاب قتل در اثر اکراه، قاصر از قول مختار باشد و اشکال های وارد بر آن ها را بپذیریم، اما با توجه به تفاوت دیدگاه ها در مسئله و عدم قوت نظریه مشهور حسب ایرادات مطرح شده، می توان گفت: بر اساس قاعده فقهی «ادرئوا الحدود بالشبهات» که اقتضای عدم ثبوت مجازات در موارد شک و تردید را دارد و بنا بر این قاعده در قصاص هم جریان داشته باشد (شیخ طوسی، ج ۷، ۹۸؛ ابن براج، ج ۲، ۴۸۳؛ شهید ثانی، ج ۱۵، ۴۰)، مسئله مورد بحث یعنی ارتکاب قتل در اثر اکراه به علت فقدان عنصر ظلم و عدوان (خوئی، ج ۲، ۱۴)، داخل در مقوله شبهه دارئه بوده که باید آن را جزء موارد مشکوک تلقی کرد و با ضمیمه کردن ضرورت رعایت احتیاط در دماء و نفوس می بایست قائل به سقوط قصاص شد.

نتیجه گیری

در مقام دستاورد از برآیند مباحث پیش گفته و مقایسه میان ادله طرف ها این حقیقت نمایان می شود که عفو شارع مقدس حسب حدیث معروف «رفع» در فراز «ما استکرها

علیه» نمایانگر مشروط بودن تنجز قانون شرع به اراده و اختیار مکلف است و از این رو آنچه خواست و اراده واقعی مکلف را در ارتکاب فعل تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، می‌بایست ضمن حکمی موافق با اصل فوق، آن را مانع مسئولیت کیفری برای مکلف حتی در بزه قتل دانست؛ از این رو هر چند مشهور فقها برای اثبات سخن خویش به آیات، روایات و اجماع تمسک جسته‌اند؛ نه تنها مستند آنان از اعتبار کافی برای اثبات مدعای آنان برخوردار نیست، بلکه نظر آن‌ها مبنی بر عدم جریان اکراه در قتل برخلاف اصل رافعییت اکراه وفق صراحت حدیث معروف «رفع» وقاعده احتیاط در دماء و نفوس است. بنابراین، ترجیح با دیدگاهی است که قائل به جواز ارتکاب قتل در اثر اکراه است.

با توجه به این که استثنا در ماده ۳۷۵ ق.م.ا با روح اصول حاکم بر حقوق جزا هم‌سنخ نبوده، بلکه با سازوکار اجرایی عدالت که حکم به همسانی در مورد مشابه می‌کند، متفاوت است؛ از این رو پیشنهاد می‌شود ماده مذکور بازنگری گردد.

منابع

١. قرآن مجید، کلام وحی الهی.
٢. ابن ادریس، محمد بن احمد (١٤١ق)، *السرائر*، الطبعة الثانية، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٣. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (١٤١٣ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، الطبعة الثانية، قم: جامعه المدرسين.
٤. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (١٤٠٦ق)، *المهذب*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٥. _____ (١٤١١ق)، *جواهر الفقه*، تحقیق: ابراهیم بهادری، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٦. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (١٤٠٨ق)، *الوسيلة الى نيل الفضيلة*، تحقیق: محمد حسون، الطبعة الاولى، قم: مكتبة السيد المرعشي.
٧. ابن طی فقعی، زین الدین علی (١٤١٨ق)، *الدر المنضود فی معرفه صیغ النیات و الايقاعات والعقود*، تحقیق: محمد برکت، شیراز: مكتبة مدرسه امام عصر عليه السلام.
٨. ابن غضائری، احمد بن حسین (١٤٢٢ق)، *رجال ابن غضائری*، الطبعة الاولى، قم: دارالحديث.
٩. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (١٤١١ق)، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، تحقیق: شیخ مجتبی العراقي، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
١٠. ابن قدامه، عبدالرحمن بن محمد (بی تا)، *شرح الکبیر*، بیروت: دارالکتب العربی.
١١. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (١٤١٤ق)، *المغنی*، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
١٢. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤٠٥ق)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.
١٣. انصاری، محمد علی (١٤١٥ق)، *موسوعة الفقهیه المیسره*، الطبعة الاولى، [بی جا]: مجمع الفکر الاسلامی.
١٤. انصاری، مرتضی بن محمد امین (١٤٢٠ق)، *کتاب المکاسب*، الطبعة الثانية، قم: مطبعة باقری.
١٥. بحرانی، محمد صنقور علی (١٤٢٦ق)، *معجم الاصولی*، قم: انتشارات نقش.
١٦. بحرانی، یوسف (بی تا)، *حدائق الناظره*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۱۸. حسینی عاملی، سید محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. حلبی، ابی الصلاح (۱۴۰۳ق)، *الکافی فی الفقه*، تحقیق: رضا استادی، اصفهان: مکتبه الإمام أمير المؤمنين علی علیه السلام.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۳۷۸ق)، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، تحقیق، تعلیق: سید حسین موسوی کرمانی، شیخ علی پناه اشتهاودی، شیخ عبدالرحیم بروجردی، الطبعة الاولى، قم: مطبعة العلمیه.
۲۱. خمینی، روح الله (بی تا)، *أنوار الهدایه*، الطبعة الاولى، تهران: مؤسسه نشر آثار الامام خمینی.
۲۲. — (۱۳۹۰ق)، *تحریر الوسيله*، الطبعة الثانية، نجف: مطبعة الآداب.
۲۳. خوانساری، احمد (۱۴۰۵ق)، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، الطبعة الثانية، طهران: مکتبه الصدوق.
۲۴. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۶ق)، *مبانی تکملة المنهاج*، الطبعة الثانية، قم: دارالعلمیه.
۲۵. — (بی تا)، *مصباح الفقاهه*، الطبعة الاولى، قم: دارالعلمیه.
۲۶. روحانی، سید محمد صادق (بی تا)، (معاصر)، *تکملة منهاج الصالحین*، نجف: مطبعة الاداب.
۲۷. — (۱۴۱۲ق)، *فقه الصادق*، الطبعة الثانية، قم: دارالکتاب.
۲۸. — (۱۳۷۶ش)، *منهاج الفقاهه*، الطبعة الرابعة، [بی جا]: نشر یاران.
۲۹. زراعت، عباس (۱۳۹۳ش)، *شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی*، چاپ اول، تهران.
۳۰. سرخسی، شمس الدین (۱۴۰۶ق)، *المبسوط*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۱. شریینی، محمد بن احمد (۱۳۷۷ق)، *مغنی المحتاج*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۱ق)، *اللمعة الدمشقیه*، الطبعة الاولى، قم: انتشارات دارالفکر.

٣٣. شهید ثانی، زین الدین بن علی (١٤١٠ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تحقیق: سید محمد کلانتر، الطبعة الاولى، قم: المطبعة الأمير.
٣٤. _____، *مسالك الافهام* (١٤١٣ق)، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
٣٥. طباطبائی کربلایی، سید علی بن محمد علی (١٤١٩ق)، *ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل*، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
٣٦. طوسی، محمد بن حسن (١٣٩٠ق)، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، الطبعة الرابعه، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
٣٧. _____ (١٣٥١ش)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، [بی جا]: مکتبه المرتضویه.
٣٨. _____ (بی تا)، *النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی*، تحقیق: آغا بزرگ طهرانی، بیروت: افست منشورات قدس قم.
٣٩. _____ (١٣٦٥ق)، *تهذیب الأحکام فی شرح المقننه*، تحقیق: سید حسن الموسوی، شیخ محمود آخوندی، الطبعة الرابعه، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
٤٠. (علامه) حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، *تحریر الأحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه*، مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٤١. _____ (١٤١٣ق)، *قواعد الأحکام فی معرفه الحلال والحرام*، الطبعة الأولى، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
٤٢. _____ (١٤١٣ق)، *مختلف الشیعہ فی الأحکام الشرعیه*، الطبعة الاولى، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، قم: جامعه المدرسین.
٤٣. _____، *معارج الاصول* (١٤٠٣ق)، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٤٤. عمیدزنجانی، عباسعلی (١٣٩١)، *قواعد فقه بخش حقوق جزا*، تهران: انتشارات سمت.
٤٥. عوده، عبد القادر (بی تا)، *التشریع الجنایی الاسلامی*، الطبعة الثانی، بیروت: دارالکتاب العربی.
٤٦. غروی، محمد حسین (١٣٧٤ش)، *نهایه الدرایه*، قم: انتشارات سید الشهداء.
٤٧. فاضل الآبی، زین الدین ابن أبی المجد الیوسفی (١٤٠٨ق)، *کشف الرموز فی شرح المختصر*

- النافع**، تحقیق: شیخ علی اشتهااردی و شیخ حسین یزدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۸. فاضل لنکرانی، محمد جواد (بی تا)، **تقریرات درس قاعده لاجرح**، تهیه و تنظیم: سید جواد حسینی، [بی جا].
۴۹. فاضل هندی، محمد بن حسن بن محمد اصفهانی (۱۴۰۵ق)، **کشف اللثام**، قم: مکتبه المرعشی النجفی.
۵۰. فیاض، محمد اسحاق (بی تا)، **منهاج الصالحین**، الطبعة الاولى، قم: مکتبه شیخ فیاض.
۵۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۲ق)، **قاموس المحيط**، بیروت: دار الحیاء لثراث العربی.
۵۲. قبله ای خوئی، خلیل (۱۳۹۲ش)، **ترجمه و تعلیق بر مبانی تکمله المنهاج**، چاپ چهارم، تهران: سمت.
۵۳. کاشانی، ابی بکر بن مسعود، (۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م)، **بدایع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، الطبعة الاولى، پاکستان: المکتبه الحبییه.
۵۴. کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۰۶ق)، **فوائد الاصول**، تحقیق: الشیخ رحمت الله الاراکی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷ق)، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری، الطبعة الثالثة، طهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۵۶. مجموعه مؤلفین، (۱۳۸۱ش)، **معجم الوسیط**، چاپ سوم، افست از روی چاپ استانبول: دارالدعوه.
۵۷. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام**، تحقیق: سید صادق شیرازی، الطبعة الثانية، طهران: انتشارات الاستقلال.
۵۸. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۸)، **قواعد فقه بخش جزائی**، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات علوم اسلامی.
۵۹. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر.
۶۰. مرعشی شوشتری، محمد حسن (بی تا)، **دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام**، چاپ دوم، تهران: نشر میزان.

۶۱. مظفر، محمد رضا (۱۴۲۵ق)، *اصول الفقه*، الطبعة العشر، قم: اسماعیلیان.
۶۲. معین، محمد (۱۳۸۸ش)، *فرهنگ فارسی (تک جلدی)*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات اشجع.
۶۳. مقدس اردبیلی، احمد (۱۴۰۴ق)، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، تحقیق: مجتبی عراقی، شیخ علی پناه اشتهااردی، حسین یزدی، الطبعة الاولى، قم: جامعه المدرسین.
۶۴. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳ق)، *معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواه*، الطبعة الثانی، بیروت: دار الزهراء.
۶۵. نجاشی، احمد بن علی (بی تا)، *رجال نجاشی*، الطبعة الخامسة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۶۶. نجفی، محمد حسن (۱۳۹۸ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، الطبعة السادسة، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۷. نراقی، احمد (۱۴۱۹ق)، *مستند الشیعه*، الطبعة الاولى، قم: مطبعة ستاره.
۶۸. نووی، محیی الدین (بی تا)، *المجموع*، [بی جا]: دارالفکر.