

## حذف تأثیر اضطرار در تبصره ماده ۱۵۲ ق.م.ا؛ در بوته آزمون فقهی

| اردوان ارژنگ\* | دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج،  
یاسوج، ایران

### چکیده

تبصره ماده ۱۵۲ ق.م.ا شاغلان برخی فعالیت‌ها را که موظف به مقابله با خطرند و این انجام وظیفه و ایفای تعهد از سوی آنان، معمولاً با خطر و ضرر ملازمه دارد (مانند پلیس که وظیفه‌اش حفظ امنیت است، فردی که بنا به وظیفه قانونی و شرعی خود به مرزبانی، جنگ و مقابله با دشمن رفته است، آتش‌نشان که عموماً حین انجام وظیفه در شرایط پرخطر قرار دارد) مجاز نمی‌داند که به استناد خطر و اضطرار، وظیفه خود را ترک کنند. مآلاً ایشان، به دلیل ترک فعل، مستحق کیفر دانسته می‌شوند. این نوشتار با شیوه توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای بر این باور است که ادله فقهی متعددی وجود دارد که این مقرر را در آزمون فقهی، ناموفق دانسته و آن را نقدپذیر و ناپذیرفتنی می‌داند. حکم بدیهی و جوب حفظ نفس، عدم جواز القای نفس در تهلکه، حکم عقلی و عقلایی بایستگی حفظ جان، ناروایی تبعض در اثرگذاری اضطرار، اطلاق و عموم ادله اضطرار، اهم دانستن حفظ جان در گاه تراحم، حکومت دلیل اضطرار بر ادله اولیه، ظهور ادله اولیه و جوب وفای به عقد در غیر مضطر، انصراف ادله اولیه به غیر مضطر، شرطیت مضطر نبودن در تحقق و تنجز تکلیف، بخشی از این ادله‌اند.

واژگان کلیدی: اضطرار، ترک تعهد، مبانی فقهی، مشاغل خاص، تبصره ماده ۱۵۲ ق.م.ا.

## ۱- مقدمه

بی‌شک و به مثابه امری بدیهی و بی‌نیاز از اثبات، جامعه نیازهای متعددی دارد و در پی آن، ایجاد مشاغل متناسب و مناسب با آن نیازها، گریزناپذیر است. نیاز به سلامت و امنیت فیزیکی و آرامش روانی از اساسی‌ترین حق‌ها و از روشن‌ترین تکالیف دولت‌ها می‌باشد. اما ناگفته پیداست که برخی از این مشاغل معمولاً و اغلب ملازم با خطرات فراوان و سهمگین می‌باشد. از جمله آتش‌نشانی، پلیس، مرزبانی و مشاغل مربوط به امداد رسانی.

از دیگر سو به لحاظ گونه‌شناسی فقهی - حقوقی، این مشاغل دو گونه‌اند: در یک گونه، وظیفه دینی و یا قانونی، فرد را متعهد به انجام آن می‌کند؛ مانند جهاد و ایثار. برخی دیگر از این مشاغل بر پایه قرارداد استوار است. یعنی افراد، مبتنی بر پیمان و قرارداد، در انجام و اجرای آن متعهد می‌شوند. مرزبانی رسمی، پلیس، آتش‌نشانی این گونه می‌باشد.

گفتنی است انجام بعضی از این مأموریت‌ها و امور، چنان خطرآفرین و سخت می‌باشد که جان و حیات فرد متعهد اقدام‌کننده در معرض سلب کلی (موت) و یا سلب جزئی (نقص عضو، ازکارافتادگی و یا امراض مزمن مستمر) قرار می‌گیرد. تصویر تردید این شخص چنین است: لزوم اقدام بر پایه قرارداد یا تکلیف شرعی / قانونی از یک سو و اقدام به کار موجب سلب حیات و خسارت جسمی قابل توجه از دیگر سو. ناگفته پیداست که امر دوم عین و ملازم اضطرار می‌باشد.

فردی که تکلیف شرعی یا وظیفه قانونی دارد یا مأمور دارای تعهد به اجرای قرارداد یا کسی که با حسن نیت و با قصد احسان و ایثار انجام فعلی را به عهده گرفته است، اگر انجام وظیفه‌اش در یک مورد خاص، منجر به از دست رفتن حیات و یا سلامت اعضا به گونه مادام‌العمر - که به موقعیت اضطراری موسوم است - آیا می‌تواند به تمسک قاعده اضطرار و برای گریز از خطر موصوف، از تکلیف شرعی / وظیفه قانونی خود سرباز زند؟ ماده ۱۵۲ ق.م.ا و تبصره آن بیان می‌دارد: «هرکس هنگام بروز خطر شدید فعلی یا قریب‌الوقوع مانند 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.

تبصره - کسانی که حسب وظیفه یا قانون مکلف به مقابله با خطر هستند، نمی‌توانند با تمسک به این ماده از ایفای وظایف قانونی خود امتناع کنند».

متفرع و مترتب بر این عدم جواز قانونی، مسولیت کیفری ناشی از ترک فعل، پدیدار می‌شود. در این جستار مبانی فقهی (ادله فقهی) جواز تمسک مضطر برای ترک اقدام در مواقع خطر واقعی (حالت

اضطرار) و مآلاً عدم جواز مسئولیت کیفری (مجازات) وی پژوهیده می‌شود. به دیگر سخن، این نوشتار، وضع مقررهای را که اجازه استناد و تمسک به اضطرار را برای ترک عمل متعهدان و درنهایت رفع مجازات نمی‌دهد، ناموجه و نامدلل دانسته و ادله‌ای بر نادرستی آن ارائه می‌کند. به نظر می‌رسد مستند به دلایل فقهی کافی می‌توان این تبصره را فاقد مبنای پذیرفتنی و در نتیجه دفاع‌ناشدنی دانست.

## ۲- شناخت مفاهیم

### ۲-۱- اضطرار و ضرورت

#### ۲-۱-۱- معنای لغوی

اضطرار از بُن «ض-ر-ر» گرفته شده و مصدر باب افتعال است. گاه به ضم (ضَرَّ) می‌آید که در این صورت، اسم و چنانچه به فتح اول (ضَرَّ) باشد، مصدر است (واسطی، ۱۴۱۴: ۱۲۲/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۸۲/۴). از جهت معنایی ضَر (به ضم) به معنای فقر، فاقه، تنگدستی (فیومی، بی‌تا: ۳۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۸۲/۴)، سختی و سوءحال است (واسطی، ۱۴۱۴: ۱۲۲/۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۴۲/۲؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳۷۳/۳؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۳۸۸۷/۶). ضرورت نیز اسم مصدر اضطرار می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۶؛ فیومی، بی‌تا: ۳۶۰/۲). ماده ضَرَّ (به فتح) متضاد نفع است (ابن درید، ۱۹۸۷: ۱۲/۱؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۷۱۹/۲) معنی آن زیان دیدن و زیان رساندن می‌باشد. البته این نگرش وجود دارد که آنچه که موجب سبب اضطرار می‌شود، ضرورت نام دارد (موسوی، ۱۳۸۰: ۷۰). در هر صورت اضطرار به معنای احتیاج (واسطی، ۱۴۱۴: ۱۲۳/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۸۳/۴)، ناگزیری، درماندگی و ناچاری (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۸) است و می‌توان آن را هم معنای و مرادف ضرورت دانست. گویی برخی این دو واژه را به همراه عُسر و حرج، به گونه ترداف به کار برده‌اند (موسوی، ۱۳۸۸: ۷۰). گفتنی است می‌توان تصور کرد که اضطرار و ضرورت، فارق و ممیز داشته و متفاوت باشند. یعنی «اضطرار» یک وضع و حالت درونی و روانی باشد که مانع مسئولیت کیفری (علل شخصی عدم مسئولیت کیفری) تلقی شود، اما «ضرورت»، یک وضعیّت و موقعیت بیرونی و خارجی دانسته شده و از علل موجهه جرم به حساب آید. با وجود اینکه تفریق و تفکیک موصوف، خالی از صعوبت نظری و تنگنای عملی است، اما در این نوشتار هر دو به یک معنا (معنای پیش‌گفته) به کار برده می‌شود.

### ۲-۱-۲- اضطرار؛ قاعده، دانش واژه (اصطلاح)

#### ۲-۱-۳- اضطرار به مثابه قاعده

اضطرار در قالب و کسوت قاعده با عباراتی مانند «لِضَّروراتِ تَبِيحِ المَحْظُوراتِ» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۷۰۴/۲)، «کل حرام مضطر الیه، فهو حلال» (حیدری، ۱۳۹۵: ۷۰)، «رُفَع ما

اضطروا اليه» (صدوق، ۱۳۶۲: ۲ / ۴۱۷) و یا «اضطرار، رافع مسئولیت کیفری است»، بیان می‌شود. در تعریف آن آورده‌اند: «قاعدة الاضطرار الباحثة عن تخلية سبيل الانسان المضطر من حصول الحاجة الشديدة المهمة التي يهتم صاحبها في النيل اليها و المشقة المقتضية للحرج، برفع التكليف عنه» (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ۳ / ۴۳۱). یعنی قاعده اضطرار از برداشتن تکلیف از شخص مضطر به علت حصول حاجت شدید، مهم و مشقتی که مقتضی حرج برای شخص مضطر است، بحث می‌کند.

### ۲-۱-۳-۱- اضطرار در اصطلاح (دانش‌واژه)

از این واژه، تعاریف متعدد و تقریباً مشابهی ارائه شده است. برخی می‌گویند: «اضطرار آن چنان وضعی است که انسان برای حفظ جان یا مال خود یا دیگری ناچار از ارتکاب جرم شود» (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱۷۴). پاره‌ای دیگر در توصیف اضطرار می‌نویسند: «اضطرار پیش آمدن وضعی است که نگهداری حق و یا مال ملازمه با آسیب رسانیدن به مال غیر و در نتیجه ارتکاب جرم دارد» (علی‌آبادی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۱۵). این تعاریف ناظر به وضعیت اضطراری است که منتهی به عمل مجرمانه و گناه‌آلود شود. اما از جهت ماهیت و چیستی نفس اضطرار، بنا بر استفاد از نظر مشهور فقیهان، اضطرار، خوف و بیم عقلایی - نه صرف گمان و ظن - از رسیدن زیان معمولاً غیرقابل تحمل، نسبت به فعل یا ترك کاری می‌باشد؛ خواه نسبت به خودش باشد یا فردی که حفظ او بر انسان واجب و لازم است. ضرر ممکن است مالی باشد یا جانی و یا ناموسی و حیثیتی. ضرر جانی نیز در حد کشته شدن یا نقص عضو باشد یا به وجود آمدن بیماری یا شدت یافتن آن یا مشکل شدن مداوا یا طولانی شدن دوره درمان و یا پیدایش عارضه‌ای که منجر به یکی از آنها شود (نک: شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۲ / ۱۱۳؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۵ / ۲۰؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۳۶ / ۴۲۶). در جمع‌بندی می‌توان گفت اضطرار، حالت عارض شده بر کسی است که در شرایط و موقعیت تهدیدآمیز نوعاً طبیعی قرار گرفته است و برای حفظ جان یا مال یا حیثیت و حق خود یا دیگری ناگزیر به انتخاب یکی از دو امر می‌باشد: یکی ارتکاب جرم و ایراد ضرر به شخص ثالث و دیگری تحمل ضرر بر خود یا شخص موردنظر.

### ۲-۲- گونه‌های ضرورت

ضرورت فردی و ضرورت جمعی را می‌توان از انواع و اقسام ضرورت برشمرد. توضیح مختصری در باره آن‌ها به تبیین مسئله و نیز تشخیص موضع نفی و اثبات کمک خواهد کرد.

## ۲-۱-۲- ضرورت فردی یا خصوصی

ضرورت فردی، عروض حالت ناچاری بر فرد می‌باشد که ناشی از قرار گرفتن وی در موقعیت، اوضاع و احوالی است که وی برای حفظ حق، حیثیت، مال و جان خود یا دیگری ناچار به ارتکاب جرم و یا وارد کردن ضرر به دیگری شود. متوجه بودن این چالش به فرد مکلف، موجب نامبرداری به ضرورت فردی شده است (ایارگر؛ صفری، ۱۳۸۸: ۱۹۴). اهل سنت، گاه تعبیر «مصلحت فردی» را جایگزین «ضرورت فردی» کرده و آن را بالاترین فرض و حد ممکن نیاز انسان و سخت‌ترین وضعیت وی می‌دانند، به گونه‌ای که جان یا مال یا اموری مشابه در معرض خطر قرار گیرد. در مقابل ضرورت عمومی را همان مصلحت عمومی دانسته که حالتی اعم و فراگیر بوده و به معنای دفع مفسده و جلب منفعت است. مصلحت در نگاه غزالی، چنان فراگیری و شمول دارد که همه گونه‌های ضرورت را دربر می‌گیرد؛ چراکه مصلحت در اندیشه وی، متوجه و ناظر به تأمین مقاصد مصالح پنج‌گانه شریعت یعنی (حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال) می‌باشد (نک: غزالی، بی‌تا: ۶۳۳/۱). وهبه زحیلی در خوانشی از نظریه مصلحت غزالی، ضرورت عمومی را شامل مراتب سه‌گانه با عناوین ضروریات (مصالح ضروری)<sup>۱</sup>، حاجیات (مصالح حاجی)<sup>۲</sup> و تحسینیات (مصالح تحسینی)<sup>۳</sup> می‌داند، درحالی‌که بنا به همین قرائت و خوانش، ضرورت (ضرورت فردی) تنها به مرتبه نخست منحصر می‌شود (نک: زحیلی، ۱۳۸۸: ۸۱). پاره‌ای از دانشوران امامیه مصلحت را دفع ضرر دینی، دنیایی یا کسب نفع دینی یا دنیایی معنا کرده‌اند (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۸۵/۲). به نظر می‌رسد با وجود هم‌پوشانی نامنضبط عناوین مصلحت و ضرورت، باید اذعان کرد این دو الزاماً نه مفهوم یکسان دارند و نه مصداق واحد. البته مدار و سنجش تشریح احکام - که متفق علیه اهل سنت و امامیه است - همان

۱- مصالح ضروری: مصالحی است که متضمن و دربردارنده مصالح پنج‌گانه اصلی حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال دانسته می‌شود. البته سنجش قرار دادن این مصالح همان سخن عدلیه است که می‌گویند تشریح احکام از سوی شارع، دایر مدار جلب مصالح و دفع مفسد می‌باشد.

۲- مراد از حاجیات یا مصالح حاجی، چیزهایی است که رعایت آن‌ها موجب رفع سختی از زندگی انسان‌ها و گشایش در امور شده و بی‌توجهی به آن‌ها، مشقت و سختی در پی دارد، اما مایه اختلال در زندگی نیست. (نک: زحیلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۵۵).

۳- مصالحی که رعایت آن‌ها، بهبود زندگی را در پی دارد، ولی عدم رعایت آن‌ها موجب سختی در زندگی انسان نمی‌شود، به مصالح تحسینی نامبردار است. به تعبیر دیگر، به حد ضرورت و حاجت نمی‌رسد (نک: غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۴۰).

مصلحت ضروری و قطعی «مصلحت ملزومه» می‌باشد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ۲۴). در حالی که مفهوم ضرورت که همراه و بعضاً هم‌ردیف و گاه هم‌معنای اضطرار تلقی می‌شود، آن چیزی است که در شمار عناوین ثانوی قرار می‌گیرد. مراد، اضطرار در هنگام انجام وظایف و تکالیف و در گذر امور زندگی می‌باشد.

### ۲-۲-۲- ضرورت جمعی یا عمومی

منظور از این نوع ضرورت، موقعیت، اوضاع و احوالی است که خطر، فراگیر، عمومی بوده و متوجه جامعه شده و موجبات زحمت، سختی و ضرر فوق‌العاده را برای مردم فراهم آورد. «ضرورت عمومی» نزد فقیهان امامی از چنان وضوح و بداهت حکمی برخوردار بوده است که «حاجت عمومی» را نازل منزل آن قرار داده‌اند. «الحاجة العامة تنزل منزل الضرورة العامة» (فاضل مقداد، ۱۴۰۳: ۱۱۹). از آن رو که حل این مسئله، متوجه شارع، فقیه یا قانون‌گذار است، خود وی باید برای رفع آن و برداشتن سختی و تنگنا از عموم مردم یا جلب منفعت بالاتر و یا مصالح جمعی و اجتماعی، اقداماتی را انجام دهد (ایارگر و صفری، ۱۳۸۸). عدول از عناوین و احکام اولی و جایگزینی عناوین و احکام ثانوی می‌تواند مسیر و فرایند این وظیفه باشد. هر چند محل بحث ضرورت‌های فردی است، اما گویی فراگیری و اطلاق حدیث رفع می‌تواند مستند حکم به تسری و یا شمول ضرورت به غیر فرد (فرد دیگر، جامعه) هم بشود (نک: رهبری، ۱۳۸۹: ۴۹). یعنی ضرورت می‌تواند شامل اضطراری که فرد دیگری و جامعه را در بر می‌گیرد، بشود. از همین رو رأی به عدم انحصار صدق عنوان اضطرار به خود فرد و درجایی که شخص دیگر برای نجات جان فرد در معرض خطر اقدام می‌کند، پذیرفتنی است.

### ۲-۳- اضطرار و سازه‌های مفهومی هم‌عرض

مفاهیمی مانند اجبار، اکراه، معمولاً در کنار اضطرار، به اجمال و اجماع به مثابه رافع مسئولیت کیفری و به عبارت دیگر به عنوان سه عامل محل قصد - از ارکان اهلیت جزایی - به شمار می‌آیند (نک: نراقی، ۱۴۱۷: ۲۷۱). صرف نظر از شباهت‌ها، این سه، ممیزات و مفارقاتی دارند. غرض از بیان این فارق‌ها در این مقاله، عدم اشتباک و اشتباه آن‌ها می‌باشد. در همین زمینه گفتنی است که اضطرار هم از نظر منشأ و هم از لحاظ ماهیت و هم در آثار با اکراه و اجبار تفاوت دارد. در اجبار، در درون شخص مجبور، قصد، اراده و اختیار وجود ندارد. به دیگر سخن، فاعل مانند ابزاری در اختیار مجبورکننده است (طباطبایی‌یزدی، ۱۴۲۱: ۱/۱۱۹)، اما در اضطرار، مضطر قصد و اراده دارد. افزون بر این، منشأ اجبار، گاه درونی است و زمانی بیرونی، اما اضطرار در امور کیفری، منشأ درونی داشته و ناظر به حالات و عوارضی است که به شکل طبیعی بر انسان غلبه کرده و تحمل آن ناشدنی بوده و منتهی به ضررهای جانی و ... بر مضطر می‌شود (نک: محقق داماد، ۱۴۰۶: ۱۲۷/۴).

در مقایسه اضطرار و اکراه باید گفت که منشأ خطر و تهدید در اکراه همواره يك فرد انسانی است که عامل خارجی تلقی می‌شود. اما در اضطرار، شرایط و موقعیت تهدیدآمیز به‌گونه طبیعی ایجاد شده و فرد انسانی در بروز آن دخالتی ندارد (نک: انصاری، ۱۴۱۵: ۳/۳۱۷). از سوی دیگر، اضطرار سبب فساد اختیار و اراده مضطر نمی‌شود، اما اختیار و اراده شخص مکره، محدود است. از جهت آثار، اضطرار و اکراه هر دو رافع حکم تکلیفی حرمت و رفع مجازات هستند (نک: نجفی، ۱۳۶۲: ۴۱/۲۶۲). البته فارق این دو از حیث، تأثیر در حکم وضعی قابل توجه است؛ چراکه اکراه، رافع حکم وضعی می‌باشد، اما اضطرار این‌گونه نیست (نک: انصاری، ۱۴۱۵: ۳/۳۱۷). یعنی مضطر در قبال آثار و احکام وضعی فعل خود مسئول است (نک: محقق داماد، ۱۴۰۶: ۴/۱۲۸-۱۲۷).

### ۳- مبانی و ادله جواز و روایی ترک فعل از جانب مضطر

برخلاف دیدگاه رقیب، می‌توان بر این باور بود که رها کردن وظیفه و نقض تعهد در شرایط اضطراری، روا و جایز بوده و موجب استحقاق مجازات نمی‌شود. یعنی اگر مأمور یا متعهد علم پیدا کند که اقدامات وی برای حفظ مرز، حفظ امنیت داخلی، نجات جان افراد از آتش و غرق شدن و ...، در آن موقعیت نه تنها مؤثر و مفید واقع نخواهد شد، بلکه منجر به از دست رفتن جان و هلاکت خودش می‌شود، می‌تواند از انجام اقداماتی در آن شرایط خودداری کند و مجازاتی نیز نباید بر آن بار شود. به عبارت دیگر، این جُستار، تبصره ماده ۱۵۲ ق.م.ا را ناموجه و ناپذیرفتنی می‌داند. ادله‌ای وجود دارد که می‌تواند مثبت این انگاره و نظریه و نافی اندیشه مقابل باشد.

### ۳-۱- حکم بدیهی و ضروری و جوب حفظ نفس

وجوب حفظ نفس، از احکام شرعی مسلم، یقینی (رک: استادی، ۱۳۸۸: ۷۶) ضروری و اجماعی قلمداد شده است (نک: علامه حلی، ۱۴۲۰: ۴/۶۴۴؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۳۶/۴۳۳). در صورتی که حفظ نفس متوقف بر ضرر مالی یا جانی قابل جبران باشد، اصل جواز آن مفروض می‌باشد. از سوی دیگر در جایی که حفظ نفس، متوقف بر ضررهای جبران‌ناشدنی، حرجی یا ضررهای آتی باشد که منجر به از دست رفتن حیات فرد می‌شود، نه تنها در اصل وجوب تردید شده است، بلکه اصل جواز آن با توجه به تراحم آن با سلامت و حیات فرد، ناپذیرفتنی می‌کند (نک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۶/۹۵؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳/۱۲۶).

بر این اساس و با مسلم و مفروض دانستن حفظ نفس مؤمن (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۲/۷۰۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۲/۶۲)، اگر این وجوب (حفظ نفس دیگران «مؤمن») با وجوب حفظ نفس خویش در تراحم قرار گیرد و دلایل مشروعیت و مطلوبیت ایشار نیز شامل آن نشود و یا در صورت

شمول، مرجح به حساب نیاید، این تراحم قطعاً عدم وجوب حفظ نفس دیگری را که مساوی ایشان بوده، به گونه‌ای که حیات او هیچ ترجیحی بر حیات فرد ندارد، ثابت می‌کند.

همچنین در جواز و عدم جواز تقدم نفس دیگری بر خود در صورت تراحم این دو در شرایط خاص مانند اضطرار، برخی در صورت مساوی بودن هر دو در اسلام (مسلمان بودن هر دو)، با استناد به دو دلیل یکی آیه ایشار و دیگری اصل حفظ نفس محترم و عدم ترجیح هیچ‌یک بر دیگری، به جواز تقدم حفظ نفس دیگری قائل‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۱۸/۱۲)؛ اما در مقابل برخی حفظ نفس خویش را اولی و ارجح دانسته و آن را تکلیف فعلی فرد و تخلف از آن را حرام می‌دانند (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۷۰۴/۲؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۳۶/۴۳۳).

در این رابطه ممکن است اشکالی رخ نماید و آن اینکه در امر دفاع و تقیه، معمولاً مسأله تراحم حفظ جان خود با حفظ جان مؤمن دیگر وجود دارد؛ چراکه در این امور عمل به تکلیف انسان را در شرایطی قرار می‌دهد که امر دایر بر حفظ جان خود یا دیگری می‌شود. در این حالت، جانب شخص دیگر مقدم شده است. چنانچه دفاع از مؤمن و حفظ جان او تنها در شرایطی میسر باشد که مرگ خود فرد را به دنبال داشته باشد، دفاع، نه تنها صورت مشروعیت و جواز، بلکه حکم وجوب و لزوم به خود می‌گیرد. در تقیه نیز هرگاه انجام آن موجب مرگ دیگری بوده و ترکش موجب مرگ خود باشد، ترک تقیه، لازم و ارتکاب آن نامشروع تلقی می‌شود.

در پاسخ می‌توان گفت اساساً تقیه برای حفظ جان مؤمنان تشریح شده است؛ چراکه اصل بر عدم تقیه است و در چنین مسئله‌ای که هر دو طرف و جنبه آن (تقیه و عدم آن)، سبب از دست رفتن جان مؤمن می‌باشد، اصل عدم تقیه حاکم است. هر چند با توجه به ارزشمندی ایشار، این امر می‌تواند از مطلوبیت و مشروعیت برخوردار باشد، چه آنکه ماهیت ایشار، همانا گزینش و تقدیم آگاهانه دیگری بر خود است.

### ۳-۲- عدم جواز القای نفس در تهلکه

آیه شریفه «لاتلقوا بأیدیکم إلی التهلکه» (بقره/ ۱۹۵)، نهی می‌کند از این که انسان خودش را در معرض هلاکت و نابودی قرار دهد. طبرسی بعد از ذکر احتمالات وجوه تفسیری این آیه می‌گوید: «آیه دلالت دارد بر حرمت اقدام به کاری که در آن بیم جان است و نیز دلالت دارد بر جواز ترك امر به معروف، در هنگام ترس؛ چراکه این کار، همانا خود را به هلاکت انداختن است. همچنین این آیه بر جواز صلح با کفار و بغات دلالت دارد، در صورتی که امام بیم جان بر خود یا مسلمانان را داشته باشد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۵۱۶). علامه طباطبایی نیز آیه را مطلق (عدم انحصار به اتفاق و بخشش) می‌داند: «سخن در این آیه مطلق است و در آن از هر چیزی که موجب هلاکت باشد،



اعم از افراط و تفریط، نهی شده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴ / ۲). ایشان پس از ذکر چند روایت، دلیل دیگر اطلاق (عدم انحصار به انفاق) را اختلاف روایات در تفسیر و معنای آیه می‌داند: «اختلاف روایات در معنای آیه، مؤید سخن ماست که آیه مطلق است و شامل جانب افراط و تفریط در انفاق می‌شود، بلکه شامل غیرانفاق نیز می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴ / ۲). مفهوم تهلکه در این آیه عام می‌باشد و شامل هر چیزی است که موجب زیان رسیدن به نفس می‌شود. از این رو کارهایی که برای انسان خطر هلاکت دارد، به همین مستند، حرام شمرده شده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۴۵ / ۵؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱۳۲ / ۳). بنابر مفاد آیه شریفه و مستند به نظر مفسران می‌توان گفت قرار دادن نفس در معرض هلاکت توسط متعهدان در شرایطی که اقدام ایشان مؤثر در مقابله با خطر نیست، جایز نخواهد بود.

### ۳-۳- حکم عقلی و عقلایی لزوم حفظ جان

از بین بردن نعمت، از نظر عقل سلیم و فطرت صحیح، امری ناپسند و مذموم است. دریافت روشن تمام افراد بشر در سنین و مذاهب مختلف و در همه اعصار و امصار گوناگون، گواه و مؤید این نکته می‌باشد؛ چراکه حیات از مهم‌ترین نعمت‌های الهی است که چیز دیگری جایگزین و بدل آن نمی‌شود. یکی از امور ناپسند و قبیح، از بین بردن نعمت حیات و سلامتی می‌باشد. به عبارت دیگر، به هلاکت انداختن نفس، ضرر قطعی است و عقلای عالم قطعاً این امر را ضرر می‌دانند و دفع ضرر قطعی از نفس نیز عقلاً واجب می‌باشد (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱۲۵ / ۳؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۲۱۴). بر همین پایه، بایستگی پرهیز از هر نوع ضرر - به‌ویژه ضرری که متوجه حیات است - را می‌توان برخوردار از پشتوانه عقلی دانست. هر چند برخی دلیل حرمت اضرار به نفس را منحصر در ادله نقلی می‌دانند (مومن، ۱۴۱۵: ۵۲)، اما استحکام این دلیل عقلی به‌گونه‌ای است که گاه تصور می‌شود که حکم وجوب نفس، فقط مدلل به دلیل عقل است: «ما قبول داریم فقها وجوب حفظ نفس را از مسلمات دانسته‌اند، لکن همان‌گونه که از سخنان آنان ظاهر می‌شود، دلیلی بر وجوب آن به جز حکم عقل و قبح ترك حفظ نفس وجود ندارد» (استادی، ۱۳۸۸: ۷۶). این دلیل عقلی را می‌توان به آشکال و گونه‌های متفاوت، صورت‌بندی کرد:

### ۳-۳-۱- صورت‌بندی نخست

این تقریر مبتنی بر قیاسی منطقی، از دو مقدمه موسوم به صغری و کبری و نیز نتیجه، قوام یافته است. مقدمه نخست قیاس مبنی بر لزوم اجتناب از مضرات و به تعبیری «وجوب دفع المضار عن النفس عقلاً» می‌باشد (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۲۲ / ۲، و نیز نک: نائینی، ۱۳۵۲: ۱۸۶ / ۲). گفتنی است مراد ضرر بزرگ و خطیری است که در تحمل آن غرض و هدف خردپسند نباشد. یعنی در چنین

شرایطی است که عقل به لزوم پرهیز از ضرر و خطر حکم کرده و تحمل آن را ناروا می‌داند. به‌دیگر سخن ضرر اندک و یا تحمل ضرر با داشتن هدف و غرض عقلایی، از شمول قاعده خارج خواهد بود؛ چراکه عقل به بایستگی و لزوم دفع هر ضرری رأی نمی‌دهد. مقدمه دوم براساس قاعده ملازمه (یعنی قانون یا قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع») است. نتیجه منطقی مقدمات مذکور، حکم شرعی حرمت اضرار به نفس و جان می‌باشد (نک: سبحانی، ۱۴۱۵: ۱۹۹/۲؛ پورجوهری، ۱۳۸۳: ۶۰).

### ۳-۳-۲- صورت‌بندی دوم

دلیل عقل را می‌توان با استناد به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل به‌گونه‌ای دیگر تبیین و تقریر کرد. اگر در تبیین پیشین، سخن بر سر «ضرر و خطر قطعی» بود که عقل دفع آن را لازم می‌دانست، در اینجا محور استدلال «ضرر محتمل» است که عقل آن را نیز بر نمی‌تابد. مطابق این قاعده هرگاه در عمل انسان، احتمال ضرر و زیان وجود داشته باشد، دفع آن بر انسان واجب است و هر انسان عاقل، دفع ضرر احتمالی دنیوی را تأیید می‌کند (مکارم، ۱۴۲۸: ۶۱/۳؛ حکیم، ۱۴۱۸: ۴۹۸ و ۵۱۴) یعنی عقل، انسان را در دفع نکردن ضرر محتمل، سرزنش کرده و آن را قبیح می‌داند. بر پایه مفاد این قاعده، اگر انجام عملی شخص را در معرض ضرر و زیان احتمالی قرار دهد، بر وی لازم است از فعل مزبور پرهیزد.

### ۳-۳-۳- صورت‌بندی سوم

مبنای این تقریر، تأویل و یا تحویل «اضرار به نفس» به‌عنوان «ظلم» است: «اضرار به نفس از مصادیق ظلم می‌باشد؛ ظلم نیز قبیح است و نزد عقل و شرع ممنوع و قبیح ظلم از مستقلات عقلیه به‌شمار می‌رود. پس اضرار به نفس، عقلاً و شرعاً حرام است، زیرا طبق قاعده ملازمه هرآنچه که عقل به آن حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند» (سبحانی، ۱۴۱۵: ۱۹۹/۲).

بنابراین بر پایه هر کدام از صورت‌بندی‌ها و تقاریر، اگر اقدام شاغلان موضوع این جستار منجر به زوال و تهدید حیات (کلاً و یا جزئاً) ایشان شود و در عین حال اقدام اینان در جلوگیری از خطر مؤثر نباشد، جایز نخواهد بود که به استقبال خطر بروند. البته باید شرایط خطر و مضر حیات و سلامتی، وجود داشته باشد تا بتوان به انضمام و با استمداد از این تقریرهای سه‌گانه، بایستگی و لزوم پرهیز از عمل و ترک کار را انتظار داشته و مجازاتی بر آن بار نشود. از همین رو در شرایطی که مأمور، نه‌تنها علم دارد که اقدام او تأثیری در مقابله با خطر ندارد، بلکه می‌داند جان خود او نیز در معرض خطر است، عقل و عقلاً او را مجاز به اقدام و انجام نمی‌دانند.

### ۳-۳-۴- ناروایی تبعض در اثرگذاری اضطرار

رافعیّت اضطرار در حرمت ترک عمل و مسئولیت کیفری امری مسلم و ردّناشونده است، به گونه‌ای که هیچ مخالفی ندارد و اجماعی تلقی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲: ۳۶/۴۲۴). اصولاً اگر امری معنون به اضطرار شد، دیگر دلیلی برای عدم اجرای آن و سببی برای جلوگیری از تأثیر آن وجود نخواهد داشت. بلکه همین که اضطرار حاصل شود و تحقق یابد، حالت و شرط منتظره‌ای وجود ندارد که پدیدار شدن اثر رافعیّت را به تأخیر یا تعطیل بکشاند. حال اگر در مواردی که فرد وظیفه‌ای ندارد و به استناد اضطرار، مسئولیت از او برداشته شود؛ چرا در مورد پلیس و آتش‌نشان، اضطرار نتواند مسئولیت را از عهده او بردارد؟ به عبارت دیگر اگر اضطرار اثر دارد، در هر دو مورد باید اثر داشته باشد. تفکیک بی‌سبب و تفریق نامدلّل و تبعض بی‌جهت و نامستند، بی‌شک ناروا است. به دیگر سخن، مقتضی برای اثرگذاری اضطرار در هر دو مورد موجود می‌باشد و مانع هم مفقود. اگر تصور شود که اشتغال و قرارداد مانع اثرگذاری می‌شود، باید این مانعیّت، مستند به دلیلی اجتهادی و یا فقهاتی باشد که یافت نشده است. بنابراین مجوزی برای تغایر به چشم نمی‌خورد. اگر قرار است «ب» جر دهد، در همه جا باید مجرور کند. نمی‌توان پذیرفت که «بأنک تجرّ و بانی لا تجرّ». بنابراین باید به رافعیّت اضطرار در مسئولیت کیفری این گونه شاغلان نیز ملتزم و پایبند بود.

### ۳-۳-۵- اطلاق و عموم ادله اضطرار

یکی از ادله و شاید مهم‌ترین دلیل روایی قاعده اضطرار، روایت منقول از پیامبر اسلام (ص) که فرمود *رُفِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةٌ... مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، ...* (حرعاملی، ۱۴۱۱: ۱۱/۲۹۵). حدیث رفع که دلالت بر رفع اثر اضطرار در مسئولیت کیفری دارد، مطلق می‌باشد و هیچ قیدی بر آن وارد نشده است و اگر آن را گونه‌ای عام تلقی کنیم، در هیچ جا هم تخصیصی نسبت به آن مشاهده نشده است. بنابراین مفاد حدیث رفع در رافعیّت مسئولیت کیفری، فراگیری (هم اطلاق و هم عموم) دارد و شامل هر نوع اضطراری و هر فرد مضطر می‌شود، خواه اضطراری که شخص متعهد دارد و با اضطراری که شخصی که تعهد و قرارداد خاصی ندارد.

### ۳-۳-۶- لزوم عمل به اهم در فرض تحقق تراحم

می‌توان گفت در موضوع ما امر دایر می‌باشد بین اینکه یا جان فرد گرفتار از دست برود و یا جان فرد تارک وظیفه، و از همین رو تراحم محقق شده است. در تراحم نیز، ضابطه عقلی مؤید از ناحیه شرع،

۱- *رُفِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطُّ، وَالنَّسْيَانُ، وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يَطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَ الْحَسَدُ، وَ الطَّيْرَةُ، وَ النَّفْكَرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۱۱: ۱۱/۲۹۵؛ صدوق، خصال، ۱۳۶۲: ۱۲/۴۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۳۰۳).*

مُحَكَّم و حاکم می‌باشد. در دوران امر بین حفظ جان دیگری و جان خود، اهم بودن حفظ جان خود بسیار روشن است (موسوی خویی، ۱۴۲۲: ۱۳/۲). حتی می‌توان گفت که تصور تراحم، تصویری ابتدایی است که با یافتن امر اهم، صورت مسئله تراحم از بین می‌رود.

### ۳-۳-۷- حکومت دلیل اضطرار بر ادله اولیه

اگر ادله اولیه، بایستگی وفای به عهد و لزوم پای بندی به عقد را ایجاب می‌کند، دلیل اضطرار به مثابه امر ثانوی بر آن ادله احکام اولیه، حکومت دارد (بجنوردی، ۱۳۷۹: ۲۴۳/۲). یعنی قاعده اضطرار با محدود کردن دایره عام پیشین در آن تصرف می‌کند (حکومت به نحو تضییق). با این توضیح که موضوع ادله اولیه حرمت عمل (ترک واجب)، شامل فرد مختار و مضطر (هر دو) می‌شود. اما قاعده اضطرار، شخص مضطر را از موضوع دلیل، به نحو حکومت، خارج می‌سازد و حکم لزوم وفای به عقد و پیمان، به شخص مختار اختصاص می‌یابد (نک: انصاری، ۱۴۱۵: ۵۲/۳). بنابراین می‌توان گفت حکم وجوب وفای به پیمان و حکم حرمت ترک وظیفه در زمان اضطرار، شامل ایشان نشده است. پس امر حرامی را مرتکب نشده تا مستحق مجازات باشد.

### ۳-۳-۸- ظهور ادله اولیه در غیر مضطر

به نظر می‌رسد که ادله اولیه‌ای که وجوب وفا و ایقاي به عقد و پیمان را لازم و بایسته می‌کند، ظهور در تعلق حکم به شخص غیر مضطر دارد. مستند این ادعا، تلقی عرف و عقلا از صدور و تشریح است که غیر مضطر را مشمول تکلیف نمی‌داند. هر چند می‌توان داب شارع را به عنوان دلیلی در این ظهور دانست. یعنی بنای شارع در وضع و تأسیس گزاره‌ها این می‌باشد که گویی از ابتدا، مضطر را در نظر نداشته و او را مکلف ندانسته است.

### ۳-۳-۹- انصراف ادله اولیه به غیر مضطر

از جمله شرایط اطلاق‌گیری از ادله‌ای که گونه‌ای از شمول و فراگیری را واجد هستند، عدم وجود انصراف<sup>۱</sup> است. آخوند خراسانی می‌نویسد: «لا اطلاق له فیما کان له الانصراف الی خصوص بعض الافراد او الاصناف لظهوره فیه او کونه متیقنا منه» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۹). یعنی اگر لفظ، انصراف به برخی مصادیق داشته باشد (و یا موجب قدر متیقن شود) دیگر نمی‌توان از اطلاق سخن گفت. در موضوع ما به نظر می‌رسد دلیل وجوب وفای به پیمان و حرمت نقض تعهد، به موردی انصراف دارد که اضطرار نباشد. به عبارت دیگر، ادله اولیه، به حالت عدم اضطرار انصراف دارد. یعنی

۱- انصراف، توجه ذهن به برخی افراد مصادیق طبیعت کلی، هنگام شنیدن و به کار رفتن لفظ مطلق است. به دیگر سخن انصراف، حضور معنایی معین در ذهن، هنگام شنیدن و استعمال لفظ مطلق است، درحالی که آن لفظ دارای معنایی فراگیر و شامل افراد متعدد می‌باشد (نک: مظفر، ۱۳۷۵: ۱۸۹/۱).

انصراف، مانع اطلاق ادله و مانع شمول آن نسبت به مضطر می‌شود. البته اگر در «ظهور» لفظ در این امر (حالت عدم اضطرار) تردید باشد، اما در «انصراف» به قدر متیقن (حالت عدم اضطرار)، تردید روا نیست.

### ۳-۱۰-۳- تمسک به شرطیت اجرای تکلیف

این مسئله از طریق «شرط» - که به نظر می‌رسد که گونه‌ای خوانش یا تاویلی از همان دلیل انصراف است - نیز قابل تبیین می‌باشد: مشهور فقیهان بر این باورند که عدم اضطرار، از قیود و شرایط تکلیف است. یعنی یکی از شرایط فعلیت هر تکلیف این است که مکلف ناچار به انجام حرام یا ترک واجبی نشده باشد. به عبارت دیگر با تحقق اضطرار، تکلیف فعلیت نمی‌یابد (نک: لنکرانی، ۱۳۸۵: ۳۲/۵). یعنی تکلیف، دفع می‌شود (نک: مغنیه، ۱۴۰۴: ۳۹۲/۴).

حتی بر مبنای غیر مشهور - نظر امام خمینی (ره) - همین نتیجه حاصل می‌شود. ایشان بر این باور است که با وجود اضطرار نیز تکلیف فعلیت دارد، اما عقل، مضطر را در مخالفت معذور می‌بیند. معنای معذورت در مخالفت این است که مولا حق ندارد بر او احتجاج کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۲/۲۰۸). ناگفته روشن است که در این وضعیت، تکلیف، رفع می‌شود. بنابراین اضطرار، چه دفع تکلیف باشد یا رفع آن، نتیجه یکسان است.

سرانجام باید گفت به استناد ادله مذکور، جایز و بلکه لازم است که مأمور از آن موقعیت (که منجر به از سلب حیات و یا ضررهای جسمی و روانی شدید شده و تأثیری هم در پیش‌گیری از خطر ندارد) خارج شود. البته جواز این امر در صورتی است که با تمام توان و امکانات موجود در ادای وظیفه تلاش کرده باشد.

### ۴- نتیجه‌گیری

محرومیت و نامجاز دانستن مضطر از تمسک به اضطرار برای رها کردن وظیفه قانونی و شرعی، آن‌گونه که تبصره ماده ۱۵۲ ق.م.ا مقرر داشته است و علی‌القاعده، مسئولیت کیفری و مجازات بر آن بار می‌شود، برکنار از نقد و مصون از آسیب نیست؛ چراکه این عدم جواز (ناروایی) از بوته آزمون فقهی و اصولی، سربلند بیرون نمی‌آید. به نظر می‌رسد که بر ناروایی و نامستند بودن این تبصره و مآلاً ناروایی این مجازات، ادله کافی و مکفی وجود دارد. دلایل متعددی وجود دارد که مضطر را در این حالت حمایت می‌کند. حکم بدیهی وجوب حفظ نفس، عدم جواز القای نفس در تهلهکه، حکم عقلی و عقلایی لزوم حفظ جان، به مضطر، حکم جواز و بلکه وجوب خود از هر خطری را اعطا می‌کند. وجود ادله خاص ناظر به اضطرار و خوانش خاصی از این ادله نیز یاری‌رسان مضطر است: ادله اضطرار، تبعض و تغایر در اثرگذاری را بر نمی‌تابد. اطلاق و عموم ادله اضطرار، تفاوتی بین

شخص بدون تعهد و قرارداد و فرد متعهد و دارای قرارداد، نمی‌گذارد. از سوی دیگر در این مسئله ما، تراحم، تحقق یافته و انجام امر اهم که همانا حفظ جان همین مضطر موصوف می‌باشد، تعیین می‌یابد. تلقی اینکه دلیل اضطرار بر ادله اولیه، حکومت به نحو تضییق دارد و نیز انصراف ادله ناظر به لزوم وفای به عقد، به شخص غیر مضطر و نیز پذیرش شرطیت عدم اضطرار در اجرای تکلیف (چه دفاعاً و چه رفعاً)، محرومیت مضطر از تمسک به اضطرار (مفاد تبصره ماده قانونی مذکور) را قابل نقد و مآلاً ناپذیرفتنی می‌کند.



## منابع

## فارسی

- اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۶)، حقوق جزای عمومی، چاپ چهاردهم، تهران، نشر میزان.
- استادی، رضا (۱۳۸۸)، «حرمت خودکشی»، فقه اهل بیت، شماره پنجاه و هفت، صفحات ۷۶-۱۱۷.
- ایارگر، حسین و صفری کاکرودی، عابدین (۱۳۸۸)، «نقش بنیادین ضرورت در مأموریت‌های پلیس»، مجله فصلنامه دانش انتظامی، سال یازدهم، شماره نخست، صفحات ۲۱۷-۱۸۴.
- حیدری خورمیزی، سیدمحمد (۱۳۹۵)، «رویکردی نوین در بررسی قاعده اضطرار با نگاه به موارد رفع تراحم»، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال چهل و نهم، شماره نخست، صفحات ۶۹-۸۱.
- رهبری، هادی (۱۳۸۵)، مطالعه تطبیقی تأثیر اضطرار بر مسئولیت کیفری در فقه، حقوق موضوعه ایران و نظام کیفری آمریکا، پایان‌نامه ارشد، دانشگاه تهران.
- موسوی، سید ابراهیم (۱۳۸۰)، «قاعده اضطرار»، مجله حقوقی دادگستری، شماره سی و پنج، صفحات ۷۶-۵۵.

## عربی

- ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن درید ازدی، محمد بن حسن (۱۹۸۷)، جَمَهْرَةُ اللُّغَةِ، چاپ اول، بیروت: دارالعلم.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱)، المحکم و المحيط الأعظم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸)، لسان العرب، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹)، کفایة الأصول، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)، المکاسب، چاپ نخست، قم: کنگره جهانی شیخ اعظم.
- بجنوردی، سید میرزا حسن (۱۳۷۹)، منتهی الاصول، چاپ اول، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۴)، تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ اول، بیروت: دارالعلم.
- حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح (۱۴۱۳)، العناوین، جلد دوم، چاپ نخست، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۱)، تَفْصِیلُ وَسَائِلِ الشَّيْخَةِ إِلَى تَحْصِيلِ مَسَائِلِ الشَّرِيعَةِ، جلد یازدهم، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حکیم، سید محمد تقید (۱۴۱۸)، الأصول العامة فی الفقه المقارن، چاپ دوم، جلد نخست، قم: مجمع اهل بیت علیهم‌السلام.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۹)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، چاپ اول، جلد سوم، قم: دفتر نشر اسلامی.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۲۰)، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- حلی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۴۰۸)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم: نشر اسماعیلیان.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

- خوانساری، آقا رضی (۱۳۷۸)، مانده سماویه، قم، کنگره آقارضی خوانساری (ره).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالعلم.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۰۶)، أصول الفقه الإسلامی، دمشق: دار الفکر.
- زحیلی، وهبه، (۱۳۸۸)، نظریه ضرورت در فقه اسلامی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبحانی تیریزی، جعفر، (۱۴۱۵)، الرسائل الأربع، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، جلد سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، چاپ اول، قم: انتشارات داوری.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳)، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، چاپ اول، قم: المعارف الإسلامية.
- صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲ ش)، الخصال، ۲ جلدی، چاپ اول، محقق و مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، دفتر نشر اسلامی.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱)، حاشیة المکاسب، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرین و مطلع النیرین، چاپ سوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
- طوسی (شیخ)، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب.
- طوسی (شیخ)، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، الخلف فی الأحکام، چاپ نخست، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- علی آبادی، عبدالحسین (۱۳۷۳)، حقوق جنایی، چاپ سوم، تهران: انتشارات فردوسی.
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا)، المستصفی من علم الاصول، بیروت: دارالارقم.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۳)، نضد القواعد الفقهية علی مذهب الامامية، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۵)، ایضاح الکفایة، چاپ پنجم، قم، نشر نوح.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۳)، القواعد الفقهیه، چاپ اول، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم السلام.
- فیومی، احمد بن محمد، بی تا، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ اول، قم: منشورات دار الرضی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، چاپ دوم، جلد پنجم، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۰۴)، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، چاپ پنجم، بیروت: دارالجواد.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، چاپ دوم، جلد دوم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸)، انوار الاصول، ج ۲، قم، مدرسه الامام علی (ع)
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶)، کتاب الطهاره، سید علی مسعودی، بی جا.



- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵)، أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفاية، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲)، مبانی تکمله المنهاج، چاپ نخست، قم: مؤسسه آثار الإمام الخوئی.
- مومن قمی، محمد (۱۴۱۵)، کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲)، اجود التقریرات، مقرر: آیت‌الله العظمی موسوی خویی، چاپ نخست، قم: مطبعه العرفان.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفت، بیروت: دار إحياء التراث.
- نراقی، احمد (۱۴۱۵)، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، چاپ نخست، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- نراقی، احمد (۱۴۱۷)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، چاپ نخست، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- واسطی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ نخست، بیروت: دارالفکر.
- میرازی قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۸)، قوانین الأصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی