



University of Tehran Press

The Role of the Victim's Urgency in Attributing the Crime to Themselves in the Case of Causation

Yazdan Taherabadi^{ID}

Jurisprudence and Criminal Law Group, Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences, Qom Seminary, Qom, Iran.
Email: info@mfos.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: 06 October 2025

Revised: 30 December 2025

Accepted: 05 January 2026

Published online: 20 September 2026

Keywords:

Citation
Cause
Emergency
Criminal
Victim.

ABSTRACT

Attributing criminal liability remains a fundamental challenge in criminal law and criminology, particularly in ambiguous scenarios involving victim agency. This study examines cases where a perpetrator intends a crime, but the victim, facing an emergency, performs an act—driven by self-preservation and free will—that results in the crime being committed against them. The core question is whether the crime should be attributed to the original cause or the emergency intervention. Employing an analytical approach rooted in *ijtihad*, this research critiques existing jurisprudential arguments. The findings refute two common justifications for de-linking the cause from the outcome (namely, the distinction between the actual act and the comparison to ‘self-defense through necessity’). Furthermore, among the five arguments for maintaining the causal link, only the argument based on ‘rational conscience’ (*conscientia rationalis*) is validated; otherwise, a principle of compromise between competing interests must be applied.

Cite this article: Taherabadi, Y. (2026). The Role of the Victim's Urgency in Attributing the Crime to Themselves in the Case of Causation. *Islamic Jurisprudential Researches*, 22, (3), 211-224.
<http://doi.org/10.22059/jorr.2026.401943.1009674>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2026.401943.1009674>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه پژوهش‌های فقهی

سایت نشریه: <https://jorr.ut.ac.ir/>

شاپا الکترونیکی: ۶۱۹۵-۲۴۲۳

نقش اضطرار مجنی‌علیه در وارد کردن جنایت بر خود در فرض تسبیب

یزدان طاهرآبادی

گروه فقه و حقوق جزا، مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: info@mfos.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۹

استناد جنایت به جانی مهم‌ترین بحث حقوق جزا و جرم‌شناسی است. در پاره‌ای موارد این امر مشتبه می‌شود. یکی از این موارد صورتی است که فردی (سبب) قصد وارد کردن جنایت بر دیگری را دارد و مجنی‌علیه دچار اضطرار و برای نجات خود و از روی اختیار مرتکب فعلی می‌شود که آن فعل موجب وارد شدن جنایت بر خود او می‌شود. در این صورت جنایت مستند به سبب است یا مضطر؟ در این نوشته تلاش شد تا در چارچوب دانش فقه و با رویکرد تحلیلی اجتهادی و با هدف پاسخی صحیح و کارآمد به تحلیل مسئله پرداخته شود. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که دو دلیل ذکرشده برای عدم ضمان سبب (عدم الجاء به فعل واقع شده و قیاس محل بحث به مسئله «اقتُل نفسک و الا قتلک») صحیح نیست. از بین پنج دلیل اقامه‌شده برای ضمان سبب تنها دلیل وجدان عقلی بنا بر اینکه مراد از عقل عقلا باشد صحیح است؛ در غیر این صورت طرفین باید با یک‌دیگر مصالحه کنند.

کلیدواژه:

استناد،
اضطرار،
جانی،
سبب،
مجنی‌علیه.

استناد: طاهرآبادی، یزدان (۱۴۰۵). نقش اضطرار مجنی‌علیه در وارد کردن جنایت بر خود در فرض تسبیب. پژوهش‌های فقهی ۲۲ (۳)، ص ۲۱۱-۲۲۴.
<http://doi.org/10.22059/jorr.2026.401943.1009674>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2026.401943.1009674>



مقدمه

هرگاه انسان در شرایط اضطرار قرار گیرد و راه گریزی جز ارتکاب فعل حرام نداشته باشد، شارع او را در چنین وضعی مستحق مجازات نمی‌داند. این معنا در قاعده مشهور «الضرورات تبیح المحظورات» متجلی است؛ قاعده‌ای که از اصول مسلم فقه اسلامی به شمار می‌رود و مستند آن آیه ۱۷۳ سوره بقره است: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلٌ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

قاعده اضطرار را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد: نخست، زمانی که مضطر در نتیجه اضطرار به خود آسیب می‌زند؛ دوم، هنگامی که مضطر ناگزیر به زیان رساندن به دیگری می‌شود. بحث حاضر ناظر به جهت نخست است؛ یعنی مواردی که شخص برای حفظ جان خود ناچار به انجام دادن کاری می‌شود که نهایتاً به تلف یا آسیب وی منجر می‌شود. مثلاً، شخص «الف» قصد داشته باشد، با اتومبیل، فرد «ب» را به قتل برساند و «ب» برای فرار از مرگ، خود را به کنار جاده پرتاب کند و در اثر برخورد با جدول جان ببازد یا «الف» خانه «ب» را آتش می‌زند و «ب» برای نجات از آتش ناچار می‌شود از طبقه بالا به پایین بپرد و در نتیجه فوت کند. در این فروض، پرسش اصلی این است که جنایت مستند به سبب است یا به مضطر؟ آیا می‌توان گفت چون فعل مضطر در این وضعیت از منظر شرع حرام نیست پس ضمان نیز از او ساقط است و مسئولیت متوجه سبب خواهد بود؟ و به طور کلی، آیا میان حکم تکلیفی (رفع حرمت) و حکم وضعی (رفع ضمان) در مورد مضطر رابطه تلازم وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

در منابع فقهی، اگرچه واژه استناد به صورت پراکنده در میان اقوال فقیهان دیده می‌شود، بررسی مستقل و نظام‌مند درباره نقش «اضطرار مجنی علیه در تحقق جنایت بر خود» تاکنون صورت نگرفته است. تنها با تأمل در برخی فروع مطرح شده می‌توان نکاتی را استخراج کرد. با این حال، گشودن این مبحث با رویکردی ادله‌محور و جامع همچنان نیازمند کاوشی عمیق‌تر است. در کلمات حقوق دانان نیز در ذیل علل موجهه جرم یا علل رافع مسئولیت اشاراتی به نقش اضطرار شده است که معتقدند مضطر مرتکب جرم نشده (علل موجهه جرم) یا مجازات نمی‌شود (علل رافع مسئولیت). با وجود این، آنچه در این آثار مغفول مانده واکاوی فقهی این پرسش است که «اضطرار مجنی علیه» چگونه می‌تواند در استناد جنایت به خود او اثرگذار باشد. تنها پژوهشی که تا کنون به طور خاص به این مسئله پرداخته مقاله دکتر قیاسی با عنوان «نقش اضطرار در تسبیب» است؛ لکن این نوشتار به بازخوانی کامل ادله نپرداخته و همچنین فاقد نقد منسجم و جامع بر دلایل ارائه شده است. از میان هفت دلیلی که در پژوهش حاضر استخراج و تحلیل شده تنها یک دلیل در اثر مزبور آمده که آن هم بی‌نقد باقی مانده است. از این‌رو نوآوری نوشته حاضر در ارائه ادله کافی برای هر یک از دو قول ضمان سبب و عدم ضمان سبب (هدر رفتن خون مضطر و استناد جنایت به او) و نقد و بررسی آن‌هاست.

دو مورد از مهم‌ترین مقالات دیگر که در باب اضطرار نوشته شده عبارت است از «اضطرار به جنایت در فقه و قانون» نوشته دکتر امامی و «حکم قتل عمد اضطراری با رویکردی بر حالت تراحم در فقه و حقوق ایران» اثر دکتر محمودی. نکته مهم اینجاست که هر دوی این آثار مربوط به صورتی است که اضطرار موجب ایراد جنایت بر شخص دیگر است. اما همان‌طور که در مقدمه اشاره شد محور بحث اصلی نویسنده متفاوت است. چون محل بحث حالتی است که اضطرار باعث می‌شود جنایت متوجه خود فرد مضطر شود. از آنجا که دلایل فقهی و حقوقی برای اثبات حکم در این دو فرض کاملاً متفاوت است، این تمایز اهمیت پیدا می‌کند.

مفاهیم

برای روشن ساختن مرزهای دقیق قلمرو بحث در خصوص اضطرار لازم است تعریفی روشن از این مفهوم ارائه شود و در عین حال تمایز آن با مفاهیم مشابهی چون اجبار و اکراه مورد سنجش قرار گیرد.

«اضطرار» به معنای احتیاج به شیء (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۸: ۱۴۸) و پناه بردن به چیزی که چاره‌ای جز از آن نیست (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۶۰) معنا شده است. برخی دیگر از لغت‌شناسان اضطرار را «حمل انسان بر چیزی که به او ضرر می‌رساند» ترجمه

کرده‌اند و در عرف آن را به معنای «حمل انسان بر امر مکروه» می‌دانند. ایشان اضطرار را بر دو قسم می‌شمارند. یکم، اضطرار به سبب امر خارجی؛ مثل اینکه کسی دیگری را بزند یا تهدید کند که کاری انجام دهد. دوم، اضطرار به سبب امر داخلی که این خود دو صورت دارد: نخست، اضطرار به واسطه قوه قهریه که در صورت دفع کردن آن قوه قهریه فرد هلاک نمی‌شود، مثل فردی که شهوت نوشیدن خمر یا قمار بر او غلبه کرده است؛ دوم، اضطرار به واسطه قوه قهریه‌ای که در صورت دفع کردن آن فرد هلاک می‌شود، مانند گرسنگی شدید که فرد مضطر به خوردن میته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۴). با توجه به عبارات مذکور، می‌توان اضطرار در لغت را آن حالت نفسانی دانست که بر فرد عارض می‌شود و چاره‌ای جز ارتکاب آن ندارد. تعدادی از فقیهان تعریف خاصی از اضطرار بیان نکرده و تنها به ذکر شروط آن بسنده کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۹۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶: ۴۲۵ و ۴۲۴؛ خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۰). برخی دیگر نیز همان معنای عرفی را با اندک تفاوتی در الفاظ و مصداق ذکر کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۶۴۴؛ اردبیلی، بی‌تا: ۶۳۶). بین حقوقدانان تعاریفات متفاوت البته نزدیک به هم برای اضطرار بیان شده است که البته مطلبی جدا از همان معنای لغوی نیست (باهری، ۱۳۸۰: ۲۶۲؛ گلدوزیان، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۱).

باید توجه داشت که فقها و اصولیین اضطرار را در دو معنا به کار می‌برند؛ یکم، سلب کامل اختیار در جایی که عامل خارجی به طور قهری اختیار را از شخص سلب کند، مثل کسی که در اثر طوفان از بلندی به پایین پرت می‌شود، دوم، ناچاری و اوضاع و احوال سختی که تحمل آن عادتاً دشوار یا غیر قابل تحمل است که در این صورت شخص ناچار می‌شود برخلاف میل باطنی خود و از روی قصد و رضای خاصی عملی را انجام دهد. این معنای اضطرار در اصول و فقه رایج است، مثل اکل میته در موارد اضطراری (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۱: ۲۷۸). مراد از اضطرار در محل بحث معنای دوم است و معنای اول همان اجبار است.

در اصطلاح حقوق کیفری، اجبار در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود. معنای عام اجبار عبارت از حالتی است که شخص تحت تأثیر عوامل بیرونی یا درونی به ارتکاب عملی وادار شود که یا کلاً از اراده او خارج است یا اراده او هنگام ارتکاب رفتار مجرمانه مخدوش است و این اجبار تمامی موارد فرس مآزور، حالت ضرورت، جنون، صرع، اکراه و اجبار به معنای خاص، و حالات دیگر را شامل می‌شود. اجبار به معنای خاص که زیرمجموعه اجبار به معنای عام است حالت خاصی است که شخص بر اثر یک عامل انسانی اراده خویش را کلاً از دست می‌دهد و بدون هیچ‌گونه اختیاری رفتار مجرمانه‌ای از وی صادر می‌شود (ر.ک: الهام و برهانی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۲۱ - ۳۲۳). معنای دوم اجبار (معنای خاص) معروف‌تر است.

اکراه به معنای «واداشتن به کاری است که شخص از آن ابا دارد و به ارتکابش راضی نیست» (زراعت، ۱۳۸۴: ۹۱). توجه به این نکته لازم است که در اکراه عامل انسانی باید به صورت مستقیم دخالت کند، در غیر این صورت اضطرار می‌شود؛ مثل اینکه فردی دیگری را به پرداخت مبلغی اکراه کند و او برای تهیه آن باید خانه‌اش را بفروشد و در این صورت فرد مضطر به فروش منزل است نه مکروه، زیرا اکراه فرد نسبت به پرداخت مبلغی پول بود، نه فروش منزل. این در عبارت برخی فقیهان مثل سید یزدی وجود دارد (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۱۹).

شباهت‌ها و تفاوت‌های بین اضطرار و اکراه از قرار ذیل است:

شباهت‌ها: یکم، مضطر و مکروه هر دو در معرض نوعی تهدید و خطر هستند و در صورت عدم اقدام خطر و تهدید متوجه آن‌ها خواهد شد و برای فرار از آن راهی جز تن دادن به خطر یا تهدید یا اقدام به ارتکاب فعل مجرمانه برای آن‌ها وجود ندارد. دوم، اکراه و اضطرار، هر دو، از عناوین ثانویه هستند و سبب تغییر حکم شرعی عمل ارتكابی می‌شوند و در نتیجه مانع توجه مسئولیت کیفری می‌شوند. سوم، هر دو موجب فقدان رضا و طیب خاطر هستند.

تفاوت‌ها: یکم، در موقعیت مضطر و مکروه منشأ خطری که آن دو را تهدید می‌کند آنچه موجب بروز حالت اکراه در مکروه می‌شود با آنچه سبب وقوع مضطر در اضطرار می‌شود متفاوت است. در اضطرار، مضطر خود را در شرایط و موقعیتی می‌بیند که خروج از آن مستلزم ارتکاب فعلی حرام است و شرایط و موقعیت تهدیدآمیز اغلب به طور طبیعی ایجاد شده و انسان در بروز آن دخالت ندارد، مانند موردی که شخص دچار گرسنگی یا تشنگی شدید شده و هیچ غذا یا آب مباحی جهت سدّ جوع یا رفع عطش در اختیار نداشته باشد که در این صورت برای رهایی خود از خطر هلاکت ناچار دست به سرقت می‌زند یا اقدام به نوشیدنی یا خوردنی حرام می‌کند. در اکراه، منشأ تهدید و خطر همیشه یک فرد انسانی است که عاملی خارجی محسوب می‌شود؛ یعنی فردی

با به کارگیری قدرت و توانایی خود یا با سوءاستفاده از موقعیت خویش دیگری را وسیله ارتکاب عمل محرم قرار می‌دهد و او را وادار به ارتکاب عمل مزبور می‌کند. به طور خلاصه اکراه فعل اکراه کننده است و اضطرار صفت مضطر. دوم، اضطرار موجب فساد اختیار و اراده مضطر نمی‌شود؛ اما اراده و اختیار مکره محدود است (ر.ک: محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۴: ۹۵ و ۹۶). بنابراین در جمع‌بندی بین مفاهیم اجبار و اکراه و اضطرار باید معتقد شد که در اجبار اراده به صورت کلی از بین می‌رود. در اکراه اراده محدود می‌شود و توسط عامل بیرونی اتفاق می‌افتد. در اضطرار فرد مضطر با اراده و اختیار خود فعل را انجام می‌دهد و عامل آن غالباً درونی و داخلی است.

تسبیب در محل بحث در مقابل مباشرت است؛ یعنی فرد دیگری سبب ایجاد این اضطرار برای فرد مباشر (مضطر) شده است. تسبیب به اضطرار غیر از اکراه است؛ چنان که در کلمات سید یزدی گذشت. قبل از ذکر دیدگاه‌ها در محل بحث توجه به این نکته لازم است که برای تحقق اضطرار وجود چند شرط لازم است: الف) شدید بودن خطر؛ ب) فعلیت داشتن یا قریب الوقوع بودن خطر؛ ج) ضرورت داشتن ارتکاب جرم برای دفع خطر؛ د) ارتباط نداشتن صدمه ناشی از خطر به اراده مرتکب؛ ه) تناسب جرم با خطری که در صورت عدم ارتکاب جرم متوجه مرتکب می‌شده است (میرمحمدصادقی، ۱۴۰۲: ۳۵۶ و ۳۵۷).

دیدگاه‌ها

اینکه اضطرار مباشر مانع استناد قتل و جنایت به سبب می‌شود یا خیر در ضمن دو فرع در کلمات فقیهان اشاراتی بدان شده است: نخست «اگر کسی به سوی دیگری شمشیر کشید و آن فرد فرار کرد و خودش را از بالای بلندی یا کوهی به پایین انداخت یا در اثر ترس خود را به داخل دریا یا آتش انداخت و سپس هلاک شد، چه کسی ضامن است؟ سبب یا مباشر (فرار کننده)؟» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۱۵۹)، دوم «اگر فردی در آتش گرفتار شود به واسطه فرد دیگری - و برای نجات خود راهی نداشته باشد جز اینکه خود را در آب غرق کننده بیندازد، در این صورت آیا جانی [سبب] ضامن است؟» (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۸۵). در محل بحث چند قول بین فقیهان وجود دارد. برخی معتقدند سبب ضامن نیست؛ مانند شیخ طوسی، شهید اول، خامنه‌ای (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۱۵۹؛ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۴۵۱؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۴۳).^۱ پاره دیگری از فقیهان سبب را ضامن می‌دانند (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۸۵؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۴: ۲۳۷؛ تبریزی، ۱۴۲۸: ۶۵). دسته سوم در مسئله توقف کرده‌اند. محقق در شریع تنها قول شیخ طوسی به عدم ضمان را نقل کرده و به ایشان نسبت داده است. اما نسبت به قبول یا رد آن تصریحی ندارد. شهید ثانی می‌فرماید این حاکمی از توقف یا رد این نظریه توسط محقق است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۵: ۳۳۳). همین احتمال را محقق عاملی نسبت به کلام علامه، که نظر شیخ را ذکر کرده، مطرح می‌کند (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۲۸۰). گرچه تأمل در عبارت برخی فقیهان بیانگر تفصیل بین موارد وجود مندوحه - اختیار - و غیر آن است که در صورت دوم سبب را ضامن می‌دانند برخلاف صورت اول (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۴۵۱؛ خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۵۶۲)، در واقع، این تفصیل محسوب نمی‌شود. زیرا فرضی که طرف اختیار نداشته باشد از محل بحث خارج است. پس، در واقع این دسته از فقیهان در محل بحث سبب را ضامن نمی‌دانند.

ادله ضمان سبب

در این قسمت به پنج مورد از مهم‌ترین ادله‌ای که برای ضمان سبب قابل بیان است اشاره می‌شود.

آیات

بر اساس آیه شریفه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره/ ۱۷۳) استنباط می‌شود که مضطر در این حالت مرتکب گناه یا جرم نشده است. در نتیجه، طرح بحث

ضمان در مورد او و به تبع آن هدر بودن خون وی فاقد وجاهت می‌شود. ضمان فرضی^۱ که می‌توان مطرح کرد یا قصاص است یا دیه. قصاص منتفی است. زیرا قصاص ماهیتی مجازاتی دارد و بر عمل حرام مترتب می‌شود؛ درحالی‌که فعل اضطراری حرام نیست. دیه نیز بر اساس دیدگاهی که آن را نوعی مجازات تلقی می‌کند منتفی خواهد بود. بدین ترتیب، زمانی که عمل مضطر فاقد وصف حرمت باشد، جنایت به او مستند نخواهد شد و خونش هدر نیست. در این صورت، سبب ضمان است. زیرا استناد جنایت یا به خود مضطر است یا به سبب. حال که مضطر فاقد ضمان شناخته می‌شود، سبب ضامن خواهد بود. زیرا این سبب است که وضعیت اضطرار را برای مضطر ایجاد کرده است.

دو نقد بر استدلال مذکور وارد است. یکم، گناه نبودن فعل مضطر ملازمه با عدم استناد جنایت به او ندارد (ملازمه‌ای بین عدم حکم تکلیفی با عدم حکم وضعی وجود ندارد). به عبارت دیگر بحث حرمت و عدم آن ربطی به استناد ندارد. ممکن است فردی مرتکب کار حرامی شده باشد، اما جنایت به او استناد داده نشود، یا مرتکب کار حرامی نشده باشد، اما جنایت به او مستند باشد. برای فهم بهتر به شاهدی اشاره می‌شود. در صورتی که «الف» امر یا اکراه کند که «ب» خودش را بکشد والا او را قطعه‌قطعه می‌کند (وعید به مرگ شدیدتر)، اگر «ب» خود را بکشد، محقق خوبی معتقد است که مجنی‌علیه مرتکب کار حرامی نشده است. زیرا ادله اکراه در محل بحث جاری می‌شود و به واسطه آن حرمت قتل برداشته می‌شود. اما قتل مستند به خود اوست. پس، امر یا مکره گرچه مرتکب کار حرامی شده‌اند، قصاص نمی‌شوند. زیرا مکره با اختیار خودش مرتکب قتل شده است و جنایت مستند به اوست و اکراه استناد را از بین نمی‌برد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۹ و ۲۰). دوم، بر فرض که عدم حرمت ملازمه با عدم استناد جنایت به مجنی‌علیه (مضطر) داشته باشد، این دلالت بر استناد جنایت به سبب و مستحق قصاص بودن او ندارد؛ یعنی در واقع مضطر خونش هدر نیست. زیرا مرتکب کار حرام نشده است. اما سبب نیز ضامن قصاص نیست. زیرا قاتل حقیقتاً و واقعاً او نیست. و اینکه جنایت موجب قصاص به مضطر- مباشر- و سبب استناد نداشته باشد امر مستبعدی نیست و در کلمات فقیهان وجود دارد. محقق خویی در صورتی که «الف» «ب» را اکراه به قطع عضو «ج» کند والا او را می‌کشد (دست دیگری را قطع کن والا تو را می‌کشم) می‌فرماید قصاص بر مکره ثابت نمی‌شود. زیرا او قاطع ید حقیقتاً نیست؛ بلکه مباشر- مکره- قاطع ید است، اگرچه این کار را برای دفع ضرر اهم انجام داده است. قصاص بر مکره هم ثابت نیست. زیرا او این کار را از روی عمد و ظلم که موضوع قصاص است^۲ انجام نداده است. بنابراین در محل بحث نیز مضطر کارش عدوانی و ظالمانه در حق خودش نبوده است. اما از آن طرف سبب نیز قاتل محسوب نمی‌شود. از این رو ضمان به قصاص او دلیلی نخواهد داشت (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۰). بله، اگر بحث در مورد دیه بود، مسئله مشکل بود. با وجود این، ظاهر عبارت محقق خویی این است که دیه را باید مکره بدهد. زیرا در واقع قاطع ید اوست و از باب اینکه «لا یبطل دم امرء مسلم» باید دیه به مجنی‌علیه پرداخت شود. توجه به این نکته حائز اهمیت است که اثبات ضمان سبب از طریق نفی ضمان مضطر اصل مثبت نیست. زیرا اضطرار ناظر به حکم واقعی است و لوازم آن حجت است.

روایات

غالب روایات مرتبط با اضطرار متمرکز بر جنبه حکم تکلیفی هستند و نشان می‌دهند که اضطرار موجب رفع حرمت شرعی و مجازات می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷: ۲۳۱). اما سه روایت مهم برای بحث رفع ضمان مضطر و استناد جنایت به سبب قابل ذکر است.

روایت اول (صحیح حلی): در فرازی از این روایت از امام صادق (ع)^۳ در مورد شتری پرسیدند که فحل شد و از خانه بیرون آمد و مردی را کشت. برادر آن مرد آمد و آن فحل را با شمشیر زد و پی کرد. حضرت فرمود صاحب شتر ضامن دیه است و بهای شتر خود را دریافت می‌کند. و درباره مردی که باعث رم کردن حیوان فرد دیگری شود و فرد ثالثی این حیوان را پی کند حضرت فرمود رم‌کننده ضامن است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷: ۳۵۱). برخی از فقیهان این روایت را دال بر ضمان سبب دانسته‌اند (عاملی،

۱. علت تعبیر به ضمان فرضی این است که ضامن بودن شخص نسبت به خودش بی‌معناست. بلکه تعبیر صحیح‌تر در این مواقع هدر بودن دم است.

۲. ایشان در ابتدای کتاب قصاص موجب قصاص را چنین بیان می‌کند: «یثبت القصاص بقتل النفس المحترمة المكافئة عمداً و عدواناً» (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳).

۱۴۱۹، ج ۱۰: ۲۸۰ و ۲۸۱). محل استدلال به این روایت فراز اخیر (مردی که باعث رم کردن حیوان فرد دیگری شود و فرد ثالثی این حیوان را پی کند) است که حضرت در آن فرد رم‌کننده (سبب) را ضامن دانسته است و فرد ثالث پی‌کننده، که ظاهراً جهت حفظ خود اضطرار به قتل حیوان داشته، را ضامن ندانسته است. در حکم مذکور به لحاظ ارتکاز عرفی بین حیوان (مورد روایت) و انسان، که هر دو به موجب فعل دیگری مضطر و موجب ایراد جنایت بر دیگری شده‌اند، فرقی وجود ندارد. بنابراین در هر دو صورت سبب ضامن است. شاهد این الفا خصوصیت روایت صحیح دیگری از حلی است که در ادامه ذکر خواهد شد.

روایت دوم (صحیحۂ دوم حلی): حلی از امام صادق^(ع) نقل می‌کند هر فردی دیگری را درحالی که روی دیوار است بترساند یا در حالتی که روی چهارپای خود است رم کند و او به زمین برخورد کند و بمیرد ضامن دیه اوست و اگر این کار سبب شکستگی یکی از اعضای مجنی‌علیه شود ضامن آن است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷: ۳۵۳). در این روایت حضرت به صراحت فردی را که دیگری را ترسانده و به واسطه آن از بالای دیوار یا از روی چهارپا به پایین افتاده ضامن می‌داند و روایت نسبت به اینکه مجنی‌علیه اختیار داشته (فرض اضطرار) یا نداشته (فرض الجاء) مطلق است.

در مقام نقد استدلال مبتنی بر روایات ذکرشده باید اذعان داشت که این دو روایت ارتباطی با محل بحث ندارند. علت خروج این روایات از دایره شمول بحث این است که موضوع بحث بر مواردی متمرکز است که شخص مضطر (مجنی‌علیه) با اختیار و اراده خود عملی را انجام می‌دهد که نتیجه آن ورود جنایت بر خودش است؛ حال آنکه در صحیحۂ دوم حلی مجنی‌علیه فاقد هر گونه اختیار بوده است. چون ظهور تعبیر «فخر: پایین افتاد» با توجه به خصوصیات این نوع وقایع در خارج غالباً چنین است که فرد در این موارد بدون اختیار به پایین می‌افتد و هیچ اختیاری ندارد. بنابراین روایت مطلق نیست تا فرض اضطرار را شامل شود و لذا از محل بحث خارج است.

بر اساس تحلیل پیشین مبنی بر عدم شمول حکم روایت بر موارد دارای اختیار، این امکان وجود دارد که، با تکیه بر مفهوم مخالف این روایت، این روایت دلیلی بر نفی ضمان سبب باشد. زیرا بر اساس آن ضمان سبب تنها در صورتی محقق می‌شود که مُسَبَّب (شخص متضرر) فاقد هر گونه اراده و اختیار نسبت به عملی باشد که منجر به وقوع خسارت بر وی شده است. بنابراین در صورتی که مُسَبَّب دارای اراده و اختیار در ارتکاب فعل باشد سبب ضامن نخواهد بود.

روایت دوم در خصوص مسئله اضطرار یا عدم اضطرار مجنی‌علیه ساکت است و از این جهت در مقام بیان نیست. پرسش مطرح‌شده در این روایت به صراحت معطوف به موردی است که فردی حیوانی را رم داده است و این امر منجر به وقوع جنایت (قتل) شده است. سؤال فقهی ناظر بر این بود که آیا در این حالت سبب (فرد رم‌دهنده) ضامن است یا اینکه خون مجنی‌علیه به دلیل دخالت حیوان، که اراده ندارد، هدر تلقی می‌شود؟ حضرت^(ع) در پاسخ سبب را ضامن دانسته‌اند. این حکم مستند بر این واقعیت است که حیوان به‌خودی‌خود فاقد اراده و اختیار است و بنابراین قابلیت انتساب ضمان به آن وجود ندارد.

روایت سوم (حدیث رفع): در مورد اینکه در حدیث رفع چه چیزی در تقدیر است بین اصولیین اختلاف نظر وجود دارد. در مجموع سه نظریه وجود دارد. برخی قید «مؤاخذه»، دسته‌ای «اثر خاص هر فراز را»، و پاره‌ای دیگر «جمع آثار» را در تقدیر می‌گیرند (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۹). بر اساس نظریه اخیر که مختار برخی از اصولیین، مانند صاحب کفایه در فراز اضطرار، است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۳، ج ۲: ۱۳۶) همه آثار برداشته می‌شود. مقصود از آن آثار حکم تکلیفی و وضعی است؛ یعنی علاوه بر اینکه فعل اضطراری حرمت تکلیفی ندارد، آثار وضعی آن از جمله ضمان در محل بحث نیز نخواهد داشت، چنان که بر اساس همین امر در صحیحۂ زرار و مشابهاً آن مثل «عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ طَلَاقِ الْمَكْرِهِ وَ عِتْقِهِ فَقَالَ لَيْسَ طَلَاقُهُ بِطَلَاقٍ وَ لَا عِتْقُهُ بِعِتْقٍ...» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶: ۱۲۷) طلاق و عتق صورت‌گرفته صحیح شمرده نشده است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲: ۳۰؛ آخوند خراسانی، ۱۴۳۳، ج ۲: ۱۳۶ و ۱۳۷). در این صورت وقتی مضطر ضامن نباشد، سبب ضامن خواهد بود. زیرا جنایت به فردی غیر از این دو نمی‌تواند مستند باشد.

استدلال به حدیث «رفع» در محل بحث حتی در فرضی که جمیع آثار در تقدیر باشد با دو ایراد اساسی مواجه است. نخست، نهایت دلالت حدیث رفع این است که مُضْطَرُّ ضامن نیست (رفع ضمان از مضطر). این رفع به طور مستقل ضمان سبب را اثبات نمی‌کند؛ یعنی لسان حدیث تنها رفع است نه اثبات. دوم، حدیث رفع در مقام امتنان است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲: ۳۵؛ آخوند

خراسانی، ۱۴۳۳، ج ۲: ۱۳۶).^۱ بنابراین، استناد به حدیث رفع در هر موردی که اجرای آن به خلاف منت بر شخص دیگری منجر شود مجاز نیست. در محل بحث، شمول حدیث رفع نسبت به شخص مضطر به نحوی که سبب ضامن محسوب شود خلاف قاعده امتنان تلقی می‌شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که حدیث رفع اساساً در باب ضمانات حتی نسبت به مضطر نیز جاری نمی‌شود. البته اینکه سبب ضامن نباشد در صورتی است که ضامن سبب از طریق ادله دیگری ثابت نشود. در نتیجه، اگرچه شخص مضطر با استناد به حدیث رفع از مجازات معاف خواهد بود، ضرر و زیان ناشی از فعل اضطراری همچنان قابل جبران است و مسئولیت آن بر عهده خود مضطر باقی می‌ماند.

مجدداً تذکر این نکته لازم است که اثبات ضمان سبب از طریق نفی ضمان مضطر اصل مثبت نیست. زیرا اضطرار ناظر به حکم واقعی است و لوازم آن حجت است.

الجاء به شیء مستلزم الجاء به لوازم

آیت‌الله تبریزی در فرضی که هارب چاره‌ای نداشته می‌فرماید گرچه الجا سبب هرب بوده است، این در واقع الجاء به لازم عادی آن نیز هست؛ یعنی وقتی هارب چاره‌ای جز اینکه خود را به پایین بیندازد ندارد و راهی برایش باقی نمانده است، ضمان متوجه سبب خواهد بود. اما بعد می‌فرماید چون سبب قصد قتل نداشته و آلت هم نوعاً کشنده نبوده است سبب ضامن دیه است. در غیر این صورت (قصد قتل داشته یا آلت نوعاً کشنده بوده باشد) سبب قصاص می‌شود (تبریزی، ۱۴۲۸: ۶۵). پس در واقع گرچه مضطر اختیار داشته است، چون چاره‌ای نداشته و باید خود را به پایین می‌انداخته، مانند این است که سبب او را به پایین پرتاب کرده است و مسئولیت بر عهده سبب است. پس مسئولیت لازم عادی یک فعل بر عهده سبب است؛ مانند آنجا که به اجیر اذن داده شود تا میخ‌های بزرگ را در قطعات ضعیف چوب فروکند، همچنان که فردی که اجیر شده تا با چوب در بسازد اگر در اثر فرورفتن میخ در چوب برخی از آن‌ها بشکنند، به دلیل اینکه اذن در شیء اذن در لوازمش است، در صورتی که اجیر کوتاهی نکرده باشد، ضامن نیست. در محل بحث نیز همین است؛ یعنی گرچه سبب فرد مضطر را مجبور به انداختن خود از بلندی نکرده است بلکه کاری کرده که او مضطر به فرار شده است. اما انداختن خود از بالا به پایین از لوازم کار اوست و ضمان متوجه اوست و مضطر ضامن نیست.

به نظر می‌رسد نمی‌توان به صورت یک قاعده کلی پذیرفت که «الجاء به شیء الجاء به لوازم آن» هم باشد. زیرا روایت صریحی که دلالت بر این امر کند وجود ندارد. اصل «لا ضرر» و «لا حرج» نیز در مقام نفی ضرر و حرج هستند، نه در مقام تحمیل لوازم غیر قصدشده بر سبب. بنای عقلاً نیز حکم به «مسئولیت مطلق لوازم» برای سبب نمی‌کند؛ بلکه تنها در صورت قابل پیش‌بینی بودن آن لازم مسئولیت را می‌پذیرد و در محل بحث نیز این امر مسلم نیست. به نظر می‌رسد اصل اولی «عدم تعدی مسئولیت به غیر مقصود» است، مگر اینکه سبب اقوی از مباشر باشد که این امر در محل بحث در صورتی است که مضطر فاقد اختیار و اراده باشد؛ درحالی که چنین نیست یا اینکه سبب فعل مضطر را پیش‌بینی می‌کرده است که این هم محرز نیست.

اگر قاعده مذکور به صورت کلی پذیرفته شود در صورتی که «الف» جراحی به «ب» وارد کند و او برای نجات خود مجبور به مداوا کردن خود باشد و از روی عدم اطلاع خودش را با دواوی سمی مداوا کند یا اقدامی انجام دهد که در اثر آن تلف شود، باید سبب ضامن دانسته شود؛ درحالی که ممکن است جنایت به خود او مستند باشد و به صرف اینکه «الف» کاری کرده که «ب» مضطر به مداوا شده دلیل بر ضمان «الف» نمی‌شود، چنان که در کلمات فقیهان وجود دارد (حلی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۴۲۸؛ خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۲؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۹). حتی در صورتی که برای نجات خود به درمان روی می‌آورد ولی در اثر عارضه‌ای نادر بمیرد باید سبب را ضامن دانست؛ درحالی که این امر قابل پذیرش نیست. بنابراین به دلیل فقدان دلیل نقلی یا عقلایی نمی‌توان قاعده «الجاء به شیء الجاء به لوازم آن نیز هست» را در فقه امامیه اثبات کرد؛ بلکه باید میان لوازم «عرفی و قابل پیش‌بینی» با لوازم «غیر قصدشده و غیر متعارف» (که خارج از مسئولیت است) تمایز گذاشت.

۱. امتنان در حدیث رفع از دو واژه برداشت می‌شود؛ نخست واژه «رفع»، یعنی یک چیز سنگین برداشته شده و مصداق امتنان است و دیگر اینکه از لفظ «امتی» استفاده شده که منت بر امت مرحومه است و در شرایع سابقه نبوده ولو فی الجملة. یعنی در شرایع سابقه نیز نسیان مرفوع بوده؛ گرچه در بعضی از صورش نبوده است.

بنابراین آنچه مهم است استناد است و گاهی با وجود اینکه مجنی علیه چاره‌ای نداشته جنایت می‌تواند به خود او مستند باشد. بنابراین صرف اینکه سبب آن واقعه را ایجاد کرده و فرد چاره نداشته دلیل بر ضمان او نمی‌شود. به نظر می‌رسد قیاس محل بحث به عمل اجیر هم صحیح نیست. زیرا در آنجا گفته می‌شود اذن به شیء اذن به لوازم اتفاقی آن است (تبریزی، ۱۴۲۸: ۵۷ و ۵۸) نه لازمه‌ای که فرد با اختیار خود آن را انجام می‌دهد.

قیاس محل بحث به غیر مستقر الحیاه

علامه فرعی را مطرح کرده مبنی بر اینکه اگر «الف» «ب» را داخل آتش بیندازد و امکان خروج از آتش برای «ب» وجود نداشته باشد، جز اینکه خود را به داخل آب غرق کننده بیندازد و در اثر این فعل غرق شود و بمیرد فرموده است در ضمان اشکال است. اما در پایان ضمان سبب را پذیرفته است و در وجه آن می‌فرماید زیرا سبب (الف) «ب» را در صورت حیات غیر مستقر قرار داده است (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۸۵). از مسلمات فقهی است که اگر کسی دیگری را در حال حیات غیر مستقر قرار دهد و دیگری مثلاً سر او را ببرد قاتل فرد اول است. یعنی در واقع علامه معتقد است که عمل مجنی علیه در این فرض تأثیری در وقوع قتل نداشته است؛ بلکه نقش آن صرفاً تسریع در وقوع مرگ بوده است، آن هم در شرایطی که حیات مقتول در آن حالت از اساس غیر مستقر بوده است. در حقیقت قاتل واقعی همان سبب است. زیرا مجنی علیه در آن حالت حیاتش را از دست رفته دیده است؛ یعنی گرچه هنگامی که خود را داخل دریا می‌انداخت زنده بود، چون یک لحظه بعد می‌مرد، این فرد حیاتش غیر مستقر محسوب می‌شود و به عبارتی چنین فردی در حکم میت است، چنان که فقیهان بیان کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲: ۵۸). بنابراین همان گونه که در فرضی که شخص «الف» جنایتی بر فرد «ب» وارد کرده و حیات او را به حالت غیر مستقر درآورده است، سپس شخص «ج» سر «ب» را ببرد، در این صورت قاتل حقیقی فرد «الف» محسوب می‌شود و شخص «ج» تنها موظف به پرداخت دیه ذبح میّت است، در محل بحث نیز وضعیت مشابهی برقرار است. به این ترتیب، در محل بحث جانی، با آتش زدن منزل، مجنی علیه را در وضعیت حیات غیر مستقر قرار داده است. زیرا همانند مثال پیشین چند لحظه بعد او خواهد مرد؛ آنگاه وقتی مجنی علیه در این حالت خود را به درون دریا می‌اندازد قاتل واقعی همان سبب و جانی است، نه خود مجنی علیه.

به نظر می‌رسد قیاس محل بحث به فرض حیات غیر مستقر قیاس مع الفارق است. در توضیح این نقد باید خاطر نشان کرد برای «غیر مستقر الحیاه» دو معنا قابل ذکر است. یکم، مراد حالتی است که مجنی علیه لحظاتی بعد حتماً خواهد مرد؛ هرچند الان زنده و دارای حس و حرکت باشد. پذیرش این معنا بسیار مشکل است. زیرا در این صورت می‌توان گفت مریض سرطانی نیز که درد می‌کشد و تا چند روز دیگر می‌میرد قاتلش جایز است و پزشک می‌تواند به او دارویی بدهد و او را از بین ببرد یا فرضی که فرد محکوم به اعدام است و قطعاً خواهد مرد می‌تواند به خاطر مصلحتی او را کشت و قاتل فرد اخیر نباشد. از عبارت برخی از فقیهان می‌توان برداشت کرد که ملاک آن‌ها برای حیات مستقر و غیر مستقر روز است؛ یعنی اگر یک روز یا بیشتر زنده بماند این فرد حیات مستقر دارد، اما اگر کمتر باشد حیات غیر مستقر است (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۹: ۲۰۴). این ضابطه به نظر می‌رسد به معنای ذکر شده برمی‌گردد.^۱ دوم، مراد آن است که فرد علائم حیاتی خود را از دست داده باشد؛ یعنی مثلاً نطق، حرکت، درک، و شعور اختیاری ندارد، چنان که صاحب جواهر و محقق خویی بیان کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲: ۵۸؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۲). این برداشت صحیح است؛ گرچه تحقق این معنا در برخی موارد مانند مرگ مغزی و مرگ نباتی قابل بحث است.

به نظر می‌رسد عمده دلیل برای پذیرش این معنا عرف است. بر اساس این ضابطه زمان دخالتی در حیات مستقر یا غیر مستقر ندارد. بنابراین ممکن است فردی یک ساعت دیگر بمیرد، اما حیات او مستقر باشد. زیرا نطق حرکت و شعور اختیاری دارد. در این صورت این معنا (که معنای صحیح از عدم استقرار حیات است) بر محل بحث صدق نمی‌کند. زیرا واقعاً عرف فردی که

۱. گرچه عبارت فاضل اصفهانی در باب صید و ذباحه مطرح شده، خصوصیتی نسبت به آن ندارد. زیرا ایشان با تعبیر «و إن کانت حیاته مستقرّة بأن یعیش مثله الیوم أو الاّیام» درصدد تبیین معنای «حیات مستقر است». بنابراین، در ابواب دیگر مثل قصاص نیز می‌توان از آن بهره برد، چنان که برخی دیگر از فقیهان مثل صاحب جواهر و محقق خویی این اصطلاح را در باب قصاص در ذیل فرع ذکر شده مطرح کرده‌اند.

چند ساعت دیگر به واسطه آتش‌سوزی می‌میرد را در حکم مرده محسوب نمی‌کند. بنابراین قیاس محل بحث با فردی که لحظات آخر حیات اوست و دیگری سر او را می‌برد قیاس مع الفارق است.

وجدان عقلی

از دیگر دلایل مطرح‌شده برای اثبات ضمان سبب که در کلمات محقق عاملی بدان پرداخته شده آن است که وجدان عقلی به ضمان سبب حکم می‌کند (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۲۸۰). این بیان تا اندازه‌ای مجمل است و می‌توان سه احتمال در تفسیر آن مطرح کرد.

احتمال نخست آن است که مقصود این باشد که انسان به واسطه وجدان خود درک می‌کند که جنایت به سبب مستند است. اما این احتمال صحیح نیست. زیرا ممکن است گفته شود فرد مضطر، از آنجا که با اختیار خویش مرتکب فعل شده است، هیچ ضمانی متوجه سبب نمی‌شود. احتمال دوم آن است که مراد از عبارت ظاهر «وجدان عقلی» باشد؛ یعنی عقل خود به صورت مستقل حکم به ضمان سبب کند، که این معنا نیز چندان واضح نیست. و در نهایت، احتمال سوم آن است که مقصود از عقل عقلا باشد؛ یعنی در مواردی که فعل شخصی سبب اضطراب دیگری شده و او در نتیجه آن جنایتی بر خود وارد کرده است، سبب را مورد ذم و توبیخ قرار می‌دهند و جنایت را به او نسبت می‌دهند. بر پایه این تحلیل، می‌توان گفت سبب در چنین مواردی از مباشر قوی‌تر است و این اقواییت سبب نسبت به مباشر، در کنار وجدان عقلایی، دلیل مستقلاً محسوب نمی‌شود، بلکه این دلیل تحلیلی برای قوی‌تر بودن سبب از مباشر است.

تنها شبهه‌ای که می‌توان در برابر این دلیل مطرح کرد آن است که گفته شود، از دیدگاه عقلا، مورد بحث شبیه حالتی است که فردی از بلندی در حال سقوط است و اگر به زمین برسد، قطعاً کشته خواهد شد، اما شخص دیگری در میانه راه به او تیر می‌زند و موجب مرگ او می‌شود. در نظر عرف، قاتل در چنین فرضی فرد دوم است. بر همین قیاس، در محل بحث نیز فرد مضطر با اختیار خود جنایت را بر خویش وارد کرده است، هرچند اگر چنین نمی‌کرد باز هم کشته می‌شد. بنابراین، ضمانی متوجه سبب نمی‌شود. در واقع، در هر دو فرض، فعل سبب به صورت فعلی منتهی به مرگ نشده، بلکه به صورت تقدیری عامل آن بوده است و آنچه در نظر عرف ملاک است عامل فعلی است نه تقدیری. این عامل فعلی را خود مجنی‌علیه ایجاد کرده است و از این رو قتل به او مستند می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۴۳). در پاسخ به این شبهه می‌توان گفت مواردی که فرد فعلی را با اختیار انجام می‌دهد یکسان نیست. در برخی صورت‌ها، فعل مستقیماً به خود فرد مستند است؛ مانند مثال سقوط یادشده یا موردی که شخص «الف» غذایی را سمی می‌کند و فرد «ب» - که بالغ و آگاه است - با علم به سمی و کشنده بودن غذا آن را می‌خورد یا به دیگری می‌دهد. در چنین فرضی، «الف» ضامن نیست. اما در برخی موارد، هرچند فرد با اختیار عملی را انجام می‌دهد، استناد فعل به او بسیار ضعیف است و در نتیجه جنایت به او نسبت داده نمی‌شود؛ مانند مواردی که کودک یا دیوانه تحت اکراه قرار گیرد. محل بحث نیز از همین قبیل است. فرد مضطر گرچه با اختیار خویش مرتکب فعل شده، مرتبه این اختیار به اندازه‌ای ضعیف است که نمی‌توان جنایت را به او مستند کرد. به تعبیر دیگر، این اختیار در نزد عقلا در حکم عدم اختیار است.

ادله عدم ضمان سبب (هدررفت خون مضطر)

برای عدم ضمان سبب و هدررفت خون مضطر به دو دلیل می‌توان تمسک کرد.

عدم الجاء به فعل واقع‌شده

شیخ طوسی تصریح می‌کند که سبب در این‌گونه موارد ضامن نیست. زیرا او تنها فرد را به فرار مجبور کرده است، نه به اقدام خاصی همچون پرتاب خود از بلندی یا افتادن در چاه، دریا یا آتش. بدین ترتیب، فرد مضطر با اختیار خود جنایتی را بر خویش وارد کرده است. به بیان دیگر، این از مواردی است که مباشر اقوی از سبب محسوب می‌شود؛ چنان که در مسئله «حافر و دافع» نیز دافع ضامن دانسته می‌شود و در اینجا نیز مباشر (مضطر) مسئول است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۱۵۹).

با این حال، این استدلال قابل پذیرش نیست. زیرا هرچند فرد مضطر با اختیار خود عملی را انجام داده که منتهی به جنایت بر او شده است، همان گونه که پیش تر بیان شد، هر گونه اختیار موجب انقطاع استناد از سبب نمی شود. در این فرض، اراده مضطر بسیار ضعیف است و همین ضعف اراده باعث می شود که جنایت همچنان به سبب مستند شود و اختیار مضطر مانع از ضمان سبب نخواهد بود.

قیاس محل بحث به «اقتل نفسک و الا قتلک»

در میان کلمات فقها فرعی مطرح است مبنی بر اینکه اگر شخصی دیگری را تهدید کند که «اقتل نفسک و الا قتلک: خودت را بکش، وگرنه من تو را خواهم کشت»، پرسش این است که آیا فرد تهدید شده (مُکره) حق دارد خود را بکشد یا خیر و در صورت اقدام قاتل چه کسی محسوب می شود؟ فقها در این باره اظهار داشته اند که مُکره حق کشتن خود را ندارد و اگر چنین کند مرتکب عمل حرامی شده و خون وی هدر خواهد بود (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۹). در این حالت، مُکره نهایتاً حبس ابد می شود، اما او مستحق قصاص نیست، چون قتل توسط خود فرد مُکره واقع شده است، نه شخص مُکره. در واقع در این صورت مباشر اقوی از سبب است. بحث در جایی است که مُکره بالغ و عاقل باشد. از سوی دیگر، برخی محققین معتقدند در این فرض اکراه به معنای حقیقی محقق نمی شود (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۸۵). دلیل این دیدگاه آن است که اکراه زمانی می تواند ارتکاب فعل خلاف شرع را مجوز دهد که به واسطه آن فرد به ایمنی از خوف برسد؛ یعنی هدف از ارتکاب فعل خلاص شدن از خطر باشد. اما وقتی چنین امری حاصل نمی شود، پس در واقع اکراهی محقق نیست.

در عبارت برخی از فقیهان، محل بحث با مورد پیشین قیاس شده است و بیان شده که در واقع فرد مضطر که خود را از بلندی به پایین پرتاب می کند خودکشی کرده است و در این حالت ضمان بر عهده سبب نخواهد بود. شهید اول می فرماید هارب یا مختار بوده یا مُکره. اگر مختار بوده، ضمانی متوجه سبب نیست و اگر مُکره باشد، این مورد نهایتاً شبیه مسئله «اقتل نفسک و الا قتلک» می شود؛ بدین معنا که فرد مُکره خود را می کشد و در چنین حالتی ضمانی متوجه مُکره نیست. زیرا خلاصی از هلاک به هلاک معنا نخواهد داشت (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۴۵۱).

محقق اردبیلی قیاس حالت اضطراب به مسئله «اقتل نفسک و الا قتلک» را صحیح نمی داند، هرچند در توضیح نقد خود مطلبی ارائه نکرده است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۴: ۲۳۷). کلام ایشان در عدم صحت قیاس صحیح است. زیرا در فرض «اقتل نفسک و الا قتلک» در واقع نه اکراه و نه اضطراب به معنای کامل صادق نیست. زیرا فرد در هر صورت (چه توسط خود و چه توسط مُکره) کشته می شود و خطر هلاکت دفع نمی شود. اما، در محل بحث، فرد مضطر، که خود را از بلندی به پایین پرتاب می کند، این عمل را به امید نجات خود انجام می دهد و احتمال بقا را می دهد. لذا اضطراب بر وی صدق می کند. البته اگر فردی که خود را از بلندی به پایین پرتاب می کند هیچ امیدی به زنده ماندن نداشته باشد (مانند پرتاب شدن از ساختمانی سی طبقه) صدق اضطراب منتفی می شود و این عمل مصداق خودکشی خواهد بود، که این با محل بحث ما متفاوت است.

اضطراب در سیر قانون گذاری

برخی از مواد قانونی مانند ماده ۴۰ قانون مجازات مصوب ۱۳۵۲/۰۳/۰۷ و ماده ۵۵ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، که مفاد آن در ماده ۱۵۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ انعکاس یافته است^۱، ناظر به محل بحث که اضطراب سبب وارد شدن جنایت بر خود مضطر شود و بحث از حکم وضعی (ضمان و عدم ضمان سبب) است نیست. اما از ماده ۳۲۶ قانون مجازات مصوب ۱۳۷۰ در محل بحث می توان استفاده کرد. در این ماده مقرر شده «هرگاه کسی دیگری را بترساند و موجب فرار او شود و آن فرد در هنگام فرار خود را از جای بلندی پرت کند یا به داخل چاهی بیفتد و بمیرد در صورتی که آن ترساندن موجب زوال اراده و اختیار و مانع

۱. «هر کس هنگام بروز خطر شدید فعلی یا قریب الوقوع از قبیل آتش سوزی، سیل، طوفان، زلزله، یا بیماری به منظور حفظ نفس یا مال خود یا دیگری مرتکب رفتاری شود که طبق قانون جرم محسوب می شود 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 می باشند نمی توانند با تمسک به این ماده از ایفای وظایف قانونی خود امتناع نمایند.»

تصمیم او گردد ترساننده ضامن است». بر اساس مفهوم این ماده می‌توان برداشت کرد در صورتی که اراده مضطر زایل نشده باشد محل بحث سبب ضامن نیست و خون مضطر هدر است. و روشن است که مورد این ماده، که فرض فرار باشد، خصوصیت ندارد، بلکه در هر موردی که فردی به واسطه اضطراب جنایتی بر خود وارد کند را شامل می‌شود. در واقع این ماده ترجمه فتوایی از امام خمینی است: «اگر کسی دیگری را بترساند و او فرار کند و خود را از بلندی به پایین بیندازد یا خود را داخل چاه بیندازد و بمیرد، اگر به واسطه اخافه عقل و اختیار فرد زائل شده باشد، ظاهراً ترساننده ضامن است؛ در غیر این صورت او ضامن نیست» (خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۵۶۲) و در سابق گفته شد که این نظریه تفصیل در محل بحث نیست و امام خمینی در واقع جزء فقیهانی است که در فرض اضطراب سبب را ضامن می‌دانند. این مفاد در ماده ۴۹۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز وجود دارد: «هرگاه کسی دیگری را بترساند و آن شخص در اثر ترس بی‌اختیار فرار کند یا بدون اختیار حرکتی از او سر بزند که موجب ایراد صدمه بر خودش یا دیگری گردد، ترساننده حسب تعاریف جنایات عمدی و غیر عمدی مسئول است».

نتیجه

بر اساس مطالب پیش‌گفته، نتیجه این است که عدم الجاء به فعل واقع‌شده و قیاس مورد بحث به گزاره «اقتل نفسک و ألا قتلک» نمی‌تواند ضامن سبب را نفی کند. از میان ادله پنج‌گانه آیات، روایات، وجدان عقلی، الجاء به شیء مستلزم الجاء به لوازم آن، قیاس مورد بحث به حیات غیر مستقر که برای اثبات ضامن سبب ارائه شد، تنها دلیل «وجدان عقلی» در صورتی که به معنای تلقی عقلا باشد صحیح است. این امر می‌تواند دلیلی بر این باشد که در محل بحث «سبب اقوی از مباشر است». همچنین ثابت شد این گزاره که «اختیار استناد را قطع می‌کند» به صورت مطلق صحیح نیست، بلکه گاهی، مانند مورد بحث، اراده بسیار ضعیف می‌شود. در این حالت، نمی‌توان جنایت را به مباشر مستند کرد، بلکه جنایت در نگاه عقلا به سبب استناد داده می‌شود. بر این اساس، مفهوم ماده ۳۲۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ و ماده ۴۹۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که حکم به عدم ضامن سبب می‌دهند صحیح به نظر نمی‌رسد.

در صورتی که این دیدگاه پذیرفته نشود، در فرض شک اصل عدم ضامن سبب جاری می‌شود. زیرا در واقع شک وجود دارد که آیا سبب ضامن است یا خیر. از آنجا که سابقاً ضمانی متوجه او نبوده است، استصحاب عدم ضامن جاری می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق). *المحكم و المحيط الأعظم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.
- _____ (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اصفهانی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق). *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الهام، غلام حسین و و برهانی، محسن (۱۳۹۵). *درآمدی بر حقوق جزای عمومی*. تهران: میزان.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۲۸ ق). *فرائد الأصول*. قم: مجمع فکر الاسلامی.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۳ ق). *کفایة الاصول*. قم: مجمع فکر الاسلامی.
- باهری، محمد (۱۳۸۰). *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*. تهران: مجد.
- تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۸ ق). *تنقیح مبانی الأحكام - کتاب الدیات*. قم: دار الصدیقة الشهیده^(س).
- حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق). *قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۲۰ ق). *تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثة)*. قم: مؤسسه امام صادق^(ع).
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۹). *تقریر درس قصاص*.
- خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا). *تحریر الوسيلة*. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ ق). *مبانی تکملة المنهاج*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار العلم - الدار الشامیه.
- زراعت، عباس (۱۳۸۴). *حقوق جزای عمومی تطبیقی*. تهران: فکر سازان.
- صنقور، محمد (۱۴۲۸ ق). *المعجم الاصولی*. قم: منشورات الطیار.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). *المبسوط فی فقه الإمامیة*. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- _____ (۱۴۰۷). *الخلاف*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۴ ق). *غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی (۱۴۱۹ ق). *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلام (طبعة القديمة)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ ق). *الکافی*. قم: الطبع الاسلامی.
- گلدوزیان، ایرج (۱۳۷۷). *بایسته های حقوق جزای عمومی*. تهران: میزان.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۳). *قواعد فقه*. قم: مرکز نشر علوم اسلامی.
- میر محمدصادقی، حسین (۱۴۰۲). *جرایم علیه اشخاص*. تهران: میزان.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی (۱۴۲۱ ق). *حاشیة المکاسب*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

The Holy Quran.

Āmilī, M. b. M. (1993). *Ghāyat al-Murād fī Sharḥ Nukat al-İrshād*. Qom: Islamic Propagation Publications Office of Qom Seminary. (in Arabic)

Āmilī, S. J. b. M. H. (1998). *Miftāḥ al-Karāma fī Sharḥ Qawā'id al-'Allām* (old edition). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. (in Arabic)

- ‘Āmilī, Z.D. b. ‘A. (1992). *Masālik al-Afhām ilā Taqnīh Sharā’i’ al-Islām*. Qom: Islamic Knowledge Foundation. (in Arabic)
- Anṣārī, M. b. M.A. (2007). *Farā’id al-Uṣūl*. Qom: Majma’ al-Fikr al-Islāmī. (in Arabic)
- Elham, Gh. & Borhani, M. (2016). *An Introduction to General Criminal Law*. Tehran: Mizan. (in Persian)
- Ardabīlī, A. b. M. (1983). *Majma’ al-Fā’ida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. (in Arabic)
- , (n.d.). *Zubdat al-Bayān fī Ahkām al-Qur’ān*. Tehran: al-Maktaba al-Ja’fariyya li-Ihyā’ al-Āthār al-Ja’fariyya. (in Arabic)
- Bāhirī, M. (2001). *Negarishi bar Hoqūq Jazā’i ‘Ām*. Tehran: Majd. (in Persian)
- Fayūmī, A. b. M. (1993). *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfi’ī*. Qom: Dār al-Hijra Foundation. (in Arabic)
- Goldūziān, Ī. (1998). *Bāyestehā-ye Hoqūq Jazā’i ‘Ām*. Tehran: Mīzān. (in Persian)
- Ḥillā, Ḥ. b. Y. b. M. A. (1992). *Qawā’id al-Ahkām fī Ma’rifat al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. (in Arabic)
- Ḥillā, J. b. Ḥ. (1987). *Sharā’i’ al-Islām fī Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Ismā’īlīyān Foundation. (in Arabic)
- Ibn Sīda, ‘A. b. I. (2000). *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A’ẓam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- Isfahānī, M. b. Ḥ. (1995). *Kashf al-Lithām wa al-Ibhām ‘an Qawā’id al-Ahkām*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. (in Arabic)
- Isfahānī, Ḥ. b. M. R. (1991). *Mufrādāt Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-‘Ilm - al-Dār al-Shāmiyya. (in Arabic)
- Khāmene’ī, S. ‘A. (2002). *Taqrīr Dars Qiṣāṣ*. (in Persian)
- Khomeynī, S. R. M. (n.d.). *Tahrīr al-Wasīla*. Qom: Dār al-‘Ilm Publications. (in Arabic)
- Khū’ī, S. A.Q. (2001). *Mabānī Takmilā al-Manḥāj*. Qom: Ihyā’ Āthār al-Imām al-Khū’ī Foundation. (in Arabic)
- Zara’at, A. (2006). *Comparative General Criminal Law*. Tehran: Fekr Sazan. (in Persian)
- Sanqur, M. (2007). *Al-Mu’jam al-Usuli* [The Usuli Lexicon]. Qom: Al-Tayyar Publications.
- Kulaynī, M. b. Y. b. I. (2008). *al-Kāfi*. Qom: al-Ṭab’ al-Islāmī. (in Arabic)
- Mīr-Muḥammad-Ṣādiqī, Ḥ. (1982). *Jurāyim ‘Ala al-Ashrās*. Tehran: Mīzān. (in Persian)
- Najafī, M.Ḥ. (1984). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā’i’ al-Islām*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)
- Muhaqqiq Damad, M. (2004). *Qawa’id Fiqh* [Principles of Jurisprudence]. Qom: Markaz Nashr Ulum Islami. (in Persian)
- Tūsī, M. b. Ḥ. (1967). *al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmiyya*, Tehran: al-Maktaba al-Murtazawiyya li-Ihyā’ al-Āthār al-Ja’fariyya. (in Arabic)
- (1986). *al-Khilāf*. Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
- (1999). *Tahrīr al-Ahkām al-Shar’iyya ‘alā Madhhab al-Imāmiyya* (modern edition). Qom: Imām Ṣādiq Foundation. (in Arabic)
- Tabrīzī, J. b. ‘A. (2007). *Taqnīh Mabānī al-Ahkām - Kitāb al-Diyāt*. Qom: Dār al-Ṣiddīqa al-Shahīda Salām Allāh ‘alayhā. (in Arabic)
- Yazdī, S. M.K. T. (2000). *Hashiyat al-Makasib*. Qom: Isma’ilian Institute. (in Arabic)