

بررسی مفهوم اضطراب اجتماعی

و تأثیر آن در تجویز اطلاق مال*

- علی سرایلو^۱
- محمدتقی فخلعی^۲
- عباسعلی سلطانی^۳

چکیده

اضطراب به معنای ناچاری، ناگزیری و درمانگی می‌تواند به دو قسم فردی و اجتماعی تقسیم شود. در خصوص قسم دوم بنا بر دیدگاهی، اضطراب وصف یا عنوان عارض بر فرد حقیقی و طبیعی است و در صورت عروض این عنوان، حکم اولی تغییر کرده و حکمی دیگر مناسب با شرایط اضطراب برای فرد ثابت می‌شود. لیکن طبق دیدگاهی دیگر، بر پایه پذیرش شخصیت حقوقی و یا هویت یکپارچه برای جامعه، قواعد حاکم بر فرد طبیعی، بر جامعه نیز حاکم می‌شود و اضطراب اجتماعی معنا می‌یابد و در پی آن، همه احکام و آثار ناشی از اضطراب فردی، در حوزه اجتماعی نیز حکم فرما می‌شود. در این مقاله، دیدگاه دوم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۵.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (sarayloo110@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (fakhlai@ferdosi.um.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (soltani@um.ac.ir).

تقویت شده و این نتیجه به دست آمده که اجتماع امری اصیل و دارای حیات و هویت یکپارچه است و چه از ناحیه هویت یکپارچه خود و چه از ناحیه برخورداری از شخصیت حقوقی، چون دچار اضطراب شود، همه آثار اضطراب، وضعاً و تکلیفاً گریبانگیر آن می‌شود. در این میان، احکام تکلیفی و وضعی اتلاف مال نیز در صورت پدید آمدن اضطراب اجتماعی دگرگون می‌گردد؛ به گونه‌ای که به رغم حکم کلی حرمت مال، اتلاف آن در شرایط اضطراب اجتماعی نه موجب مسئولیت تکلیفی و کیفری است و نه ضمان آور.

واژگان کلیدی: ضرورت، اضطراب، اضطراب فردی، اضطراب اجتماعی، مصالح ضروری، شخصیت حقوقی جامعه.

مقدمه

در میان قواعد مهم فقهی در فقه اسلامی، به قاعده اضطراب و ضرورت برخورد می‌کنیم که در ابواب مختلف فقه مورد توجه واقع شده است و نقش مؤثری در حل مشکلات شخصی و اجتماعی بر عهده دارد. مفاد قاعده این است که به هنگام وجود یک ضرورت یا اضطراب، حرمت حرام و وجوب واجب برداشته می‌شود و عنوان جواز به خود می‌گیرد و مجازات آن نیز برداشته می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۶۷)؛ برای مثال، پاره‌ای از امور منهی از قبیل حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن غیر (مانند ورود بی‌اجازه به ملک شخصی دیگر)، در حالت ضرورت و اضطراب (مانند نجات جان یک انسان)، به استناد قاعده «کلّ حرام مضطرّ إلیه فهو حلال» از ممنوعیت خارج می‌شود.

با بررسی متون اسلامی مشاهده می‌گردد که احکام و مقررات وضع شده در شریعت اسلام، نخست متوجه شخص مکلف مختار است. در پی آن، اضطراب و ضرورت عنوانی ثانوی‌اند که به رفع حکم اولی منجر می‌شوند. ضروری است که گفته شود این دو عنوان در مورد شخص حقیقی و فرد مکلف لحاظ شده است و فقیهان و حقوق‌دانان در آثار تفصیلی خود احکام آن را پی‌گیری نموده‌اند. ولی در این مقاله، بعد اجتماعی موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد و مقدمتاً به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا جامعه، یکپارچه و دارای هویت مستقل از افراد است؟ آیا دارای شخصیت حقوقی مستقل است؟ آیا مفهوم فردی اضطراب را می‌توان به جامعه از آنجا که دارای هویت مستقل و یا شخصیت حقوقی است، تعمیم داد؟ و آیا همه معافیت‌هایی که در

مورد حکم تکلیفی یا وضعی عمل برای اضطراب فردی وجود دارد، شامل اضطراب اجتماعی نیز می‌شود؟ برای مثال، اتلاف مال مشمول حکم تحریمی است و در حالت اضطراب به اباحه دگرگون می‌شود. آیا در اضطراب اجتماعی نیز چنین دگرگونی روی می‌دهد؟ در پاسخ به این سؤال سه فرضیه قابل طرح است:

فرضیه نخست اینکه جامعه موضوع حق و تکلیف نیست، اضطراب اجتماعی هم فاقد معنای محصل است و منشأ اثر نیست.

فرضیه دوم اینکه جامعه نیز مانند اعضای خود، دارای حق و تکلیف است و هر حکمی برای شخص حقیقی مقرر شده برای جامعه نیز که به عنوان شخص حقوقی متصف است، مقرر است.

سومین فرضیه اینکه خواه جامعه دارای شخصیت حقوقی و از این ناحیه موضوع حق و تکلیف باشد یا نباشد، از آنجا که مرکب از اشخاص حقیقی است و اشخاص حقیقی ناچارند در درون جامعه به زندگی خود ادامه دهند و جامعه -با عنوان جامعه- دارای هویت مستقل و یکپارچه و عوارض خاص خود است، به ناچار تحمل عوارض مترتب بر آن متوجه افراد جامعه خواهد بود. در این فرضیه به طور ضمنی پذیرفته می‌شود که جامعه مکلف به تکالیف دینی نیست، اما ناچار است از اعضا که قطعاً مکلف‌اند برای رفع تنگناهای خود استفاده نماید و در اینجا است که بحث اضطراب برای جامعه، همانند اشخاص حقیقی مطرح می‌گردد. در این پژوهش، فرضیه دوم تقویت می‌گردد و در صورت تردید و انکار آن، فرضیه سوم نیز قابلیت آن را دارد که در حل معضلات ناشی از اضطراب اجتماعی به کار آید.

۱. مفهوم‌شناسی اضطراب و اضطراب اجتماعی

۱-۱. مفهوم‌شناسی اضطراب

۱-۱-۱. تعریف اضطراب

اضطراب در لغت: اضطراب مصدر باب افتعال و به معنای الجاء، ناچار شدن و محتاج بودن است و ضرورت اسم مصدر برای اضطراب است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۴/۴۸۳). بنابراین

مضطر در آیه کریمه ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاَهُ وَيَكْثِفُ السُّوءَ﴾ (نمل / ۶) به معنای ناچار و درمانده است. اضطرار در واقع توجه ضرر به شخص است که منشأ آن، گاهی عامل درونی مثل گرسنگی و گاهی عامل بیرونی است.

اضطرار در اصطلاح: اضطرار در اصطلاح وضعیتی غیر قابل تحمل است که هرگاه شخص مکلف (حقیقی یا حقوقی) در آن قرار بگیرد و خارج شدن از آن وضعیت جز با ارتکاب عمل حرام ممکن نباشد، حرمت آن عمل در حدی که برای خروج از آن وضعیت لازم است، از وی برداشته می‌شود.

۲-۱-۱. فرق ضرورت و اضطرار

ضرورت اسم مصدر اضطرار، در لغت به معنای حاجت و نیاز شدید و هر چیزی است که انسان را به ترک عمل یا انجام کاری وادار می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۴۸۳/۴؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۴۹/۳؛ فتح‌الله، ۱۴۱۵: ۲۶۳؛ قلعه‌جی و قنیبی، ۱۴۰۸: ۲۸۳)؛ نظیر ناچار شدن انسان به خوردن میته به سبب گرسنگی مفرط و کشنده. بنابراین مضطر که وصفی مشتق از این کلمه می‌باشد، کسی است که جاننش در معرض تلف یا چیزی نظیر آن باشد (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۷۵۷/۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۶: ۳۳۳/۳). از مطالب پیش گفته معلوم می‌شود که ضرورت و اضطرار هر دو در یک حالت مطرح می‌گردند. فرض کنید کسی در میان شعله‌های آتش گرفتار شده و برای نجات جان خود باید دیوار همسایه را تخریب کند و وارد منزل وی شود. «تخریب» و «ورود به منزل دیگری» ضروری است و همین شخص، مضطر و ناچار به انجام آن است. ضرورت در جایی به کار می‌رود که وضعیت خارجی و عینی شخص نسبت به عملی بیان شود و اضطرار وصف شخص در حالت ضرورت است. پس ضرورت وصف فعل، و اضطرار وصف فاعل و بیانگر حالت درونی اوست. بنابراین اضطرار و ضرورت هر دو بیانگر یک حالت و وضعیت هستند؛ چنان که اکثر فقها و حقوق‌دانان نیز بر این باورند (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۲۶۹/۴؛ نوربها، ۱۳۷۵: ۲۹۵).

۳-۱-۱. حد ضرورت و اضطرار

با توجه به معنای ضرورت و اضطرار، حد ضرورت نیز معلوم می‌شود که عبارت است از

نیاز و حاجت شدیدی که عدم توجه به آن سبب هلاکت و تلف جان و به تعبیر دیگر یکی از مصالح ضروری حیات انسانی می‌شود و اگر ضرورت کمتر از این حد باشد، مجوز ارتکاب حرام یا ترک واجب نخواهد بود. بنابراین اضطرار در فقه حالتی است که در آن، تهدید خارجی وجود ندارد؛ ولی اوضاع و احوال برای انجام دادن یک عمل به گونه‌ای است که انسان بر خلاف میل باطنی خود، ولی از روی قصد آن کار را انجام می‌دهد و این مقدار از رضا حداقل رضایی است که از نگاه فقها و حقوق‌دانان، وجود آن شرط نفوذ عقد است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۴۲۶).

۴-۱-۱. اسباب اضطرار

عوامل متعددی باعث بروز حالت ضرورت می‌شوند و انسان را به اضطرار می‌کشاند (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۴۱/۳) که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. گرسنگی و تشنگی شدید و فقدان غذا یا آشامیدنی حلال؛
۲. عجز از انجام تکالیف در نتیجه بیماری یا کبر سن؛
۳. حوادث قهری و غیر قابل پیش‌بینی از قبیل سیل، آتش‌سوزی و...؛
۴. مصالح ضروری.

نقش موارد اول تا سوم صرفاً در ایجاد ضرورت و اضطرار فردی واضح است و در بحث از اضطرار اجتماعی ظاهراً باید از عامل چهارم سراغ گرفت. از این رو ابعاد آن در تحقق اضطرار اجتماعی نیازمند توضیح است.

مصالح ضروری

مصالح ضروری آن دسته مصالحی هستند که زندگی دینی و دنیوی انسان متوقف بر آن‌هاست؛ به گونه‌ای که اگر محقق نشوند، زندگی دنیوی مختل شده و نعمت‌ها از دست رفته و فرد مورد مؤاخذه اخروی قرار می‌گیرد (زحیلی، نظریة الضرورة الشرعية، بی‌تا: ۵۰).

فرق بین ضروری و مصلحت

ضروری چیزی است که احتیاج به آن بسیار شدید است و نفس یا مال با نبودن آن، در معرض خطر قرار می‌گیرد (همان: ۵۴). اما مصلحت در نگاه صاحب جواهر مفهومی عرفی

است و عبارت است از منافع و فواید دنیوی و اخروی مردم که مورد عنایت عرف است.^۱ به گفته غزالی در اصل: «جلب منفعت یا دفع مفسده است» (طباطبایی حکیم، ۱۹۷۹: ۳۸۱). برخی مصلحت را «دفع ضرر دینی، دنیایی یا کسب نفع دینی یا دنیایی» معنا کرده‌اند (قمی، بی‌تا: ۸۵/۲). بعضی نوشته‌اند:

مصلحت در اصطلاح علمای دین اسلام، شامل منافعی است که شارع حکیم برای بندگانش لحاظ نموده است. این مصالح به ترتیب عبارت‌اند از: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال (بوطی، ۱۴۱۲: ۲۷).

فخر رازی در *المحصل* می‌گوید:

مصلحت منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانش در جهت حفظ دین، نفس، نسل، عقل و مال خواسته است (به نقل از: زحیلی، بی‌تا: ۵۴).

مصلحت سه مرتبه دارد: ضروری، حاجی و تحسینی. مصالح ضروری چنان که قبلاً گفتیم آن‌هایی هستند که زندگی دینی و دنیوی انسان متوقف بر آن‌هاست؛ به گونه‌ای که اگر محقق نشوند، حیات انسانی مختل می‌شود. مصالح حاجی یا حاجیات، آن‌هایی هستند که انسان برای رفع حرج و دفع مشقت بدان نیاز دارد و اگر فراهم نشوند مردم به تکلف می‌افتند، بدون اینکه نظام زندگی مختل گردد؛ مثل اباحه افطار صیام یا قصر نماز در سفر (همان: ۵۲). تحسینات مصالحی هستند که برای ایجاد مکارم اخلاق و عادات نیکو در فرد و جامعه به آن‌ها نیاز است (طباطبایی حکیم، ۱۹۷۹: ۳۸۴). از آنچه گذشت معلوم می‌شود که مصلحت اعم از ضرورت است؛ هر چیزی که ضروری است، مصلحت نیز دارد، ولی هر چه مصلحت باشد، معلوم نیست ضروری هم باشد.

۱-۵. احکام اضطرار

۱-۵-۱. حکم تکلیفی

در صورت تحقق اضطرار، حکم اولی مرتفع و به حکم ثانوی بدل می‌گردد. خوردن و

۱. «یفهم من الأخبار وكلام الأصحاب بل ظاهر الكتاب أن جميع المعاملات وغيرها إنما شرعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيوية والأخروية مما تسمى مصلحة وفائدة عرفاً» (نجفی، ۱۴۱۲: ۳۴۴/۲۲).

نوشیدن چیز حرام در حال اضطرار، حلال بلکه در صورت توقف حیات آدمی بر آن، واجب است (عاملی جبعی، ۱۴۱۴: ۱۱۵/۱۲، ۱۱۶ و ۱۲۷). در مورد نوشیدن شراب یا عدم جریان آن، اختلاف است. قول مشهور، قول نخست است (نجفی، ۱۴۱۲: ۴۴۴/۳۶).

۱-۱-۲-۵. حکم وضعی

۱-۱-۲-۵-۱. جزایی

رافع مسئولیت کیفری: در حال اضطرار، عمل مجرمانه کیفر ندارد؛ زیرا اضطرار به تبع برداشتن تکلیف، کیفر را نیز برمی‌دارد (همان: ۲۶۲/۴۱).

۱-۱-۲-۵-۱-۱. مدنی

الف) ضمان: اضطرار اگر ناشی از اکراه باشد، ضمان از مضطر برداشته شده و متوجه اکراه کننده می‌شود؛ مانند اینکه فردی به اکراه دیگری، مال کسی را تلف کند. اما اگر ناشی از اکراه نباشد، مضطر ضامن است؛ مانند فردی که بر خوردن غذای دیگری اضطرار پیدا کند که در این صورت، ضامن قیمت آن است (همان: ۴۳۸/۳۶).

ب) صحت و فساد معامله: معامله مضطر در صورتی که اضطرارش ناشی از اکراه باشد، باطل است؛ مانند اینکه فردی به اجبار دیگری، خانه‌اش را بفروشد. اما اگر اضطرار وی ناشی از اکراه نباشد، معامله درست است؛ مانند اینکه انسان برای درمان بیماری، مجبور به فروش خانه‌اش گردد (موسوی خویی، ۱۳۷۷: ۴۱۰/۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۱۲-۱۰/۱۲).

۲-۱. مفهوم اضطرار اجتماعی

با بررسی اقوال فقیهان و متون فقهی، تعریفی صریح از اضطرار اجتماعی دیده نشد. اما به نظر می‌رسد که بتوان با ارائه معیار و ملاک معین، ارتباطی بین برخی مفاهیم فقهی و واژه اضطرار اجتماعی ایجاد کرد. از جمله این مفاهیم می‌توان به جامعه با عنوان شخصیت حقوقی و نظام و مصالح ضروری و مصالح نظامیه اشاره کرد. لذا به نظر نگارنده با توجه به مفاهیم یادشده، اضطرار اجتماعی صفتی است که در اثر قرار گرفتن جامعه در شرایط و موقعیتی حاصل می‌شود که حفظ حیات و یا یکی دیگر از مصالح

ضروری مرتبط به آن، در گرو خروج از این حالت است. در پی این تعریف، این پرسش مطرح می‌گردد که اگر جامعه با وصف جامعه بودن و برخورداری از شخصیت حقوقی با حضور نماینده خود (حاکم یا دولت) دچار معضلاتی شود که رفع آن موکول به انجام کار حرامی است، آیا حاکم جامعه می‌تواند انجام این عمل حرام را روا اعلام کند؟ برای رسیدن به پاسخ لازم و اثبات فرضیه مطلوب، نخست باید اثبات کرد که جامعه به عنوان یک شخصیت حقوقی، از لحاظ حق و تکلیف در فقه اسلامی دارای اعتباری چون شخصیت حقیقی است و سپس در پی اثبات وصف اضطرار اجتماعی و احکام مترتب بر چنین شخصیتی بود.

۱-۲-۱. جامعه به عنوان شخصیت حقوقی

۱-۲-۱-۱. مفهوم شخصیت در فقه و حقوق

واژه «شخص»^۱ در لغت به معنای انسان آمده است (معین، ۱۳۶۰: ۲/۲۰۳۲). شخصیت نیز که مصدر جعلی «شخص» است، به معنای سببیه مختص هر شخص، خاصه هر فرد و مجموعه عوامل باطنی یک شخص، و مجموعه نفسانیات (احساسات، عواطف و افکار) یک فرد ذکر شده است.

این واژه از منظر اصطلاحی، در علوم متعدد معانی مختلفی دارد. از نگاه حقوقی، شخص موجودی است که حق و تکلیف دارد، دارای زندگی حقوقی است و می‌تواند در این زمینه با اعمال حقوقی و انجام دادن تکالیف خود نقشی ایفا کند (امامی، ۱۳۷۰: ۴/۱۵۰). بنابراین شخصیت عبارت است از وصف و شایستگی شخص برای اینکه صاحب حق و تکلیف شود.

شخص به دو قسم حقیقی و حقوقی تقسیم می‌شود:

الف) شخص حقیقی: به هر یک از افراد انسانی اطلاق می‌شود که دارای حقوق و مسئولیت‌های مشخصی در جامعه می‌باشد و شخص طبیعی هم نامیده می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۳۷۸، ش ۳۰۲۹). هر شخص طبیعی خصایصی دارد که از نظر حقوقی

1. Person.

باعث تشخیص و امتیاز او از موجودات و اشخاص دیگر می‌شود؛ همانند نام و اقامتگاه (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۶).

با توجه به تعریف شخصیت (وصف و شایستگی شخص برای اینکه صاحب حق و تکلیف قرار گیرد)، اگر این صلاحیت و اهلیت، ملازم و همراه همیشگی شخص باشد و قابلیت سلب توسط خود وی و هیچ مقام دیگری را نداشته باشد، شخص حقیقی نامیده می‌شود و مصداق آن منحصر در انسان است.

ب) شخص حقوقی: اشخاص حقوقی موجودات طبیعی نیستند، اما می‌توانند دارایی مخصوص داشته باشند و از منافع اختصاصی خود دفاع کنند و مانند اشخاص طبیعی وجود جداگانه حقوقی بیابند. از این رو هر شخص حقوقی، اراده مخصوص به خود را دارد که مجزا از اراده افراد آن است (امامی، ۱۳۷۰: ۲۵۸/۴؛ نیز ر.ک: کاتبی، ۱۳۷۲: ۳۲).

شخص حقوقی هنگامی پدید می‌آید که دسته‌ای از افراد که منافع و فعالیت مشترک دارند یا دارای بخشی از اموال با اهداف خاص هستند، کنار هم قرار بگیرند و قانون آن‌ها را طرف حق و تکلیف بشناسد و برای آن‌ها شخصیت مستقل قائل گردد؛ مانند دو نهاد دولت و وقف (مؤتمنی طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۷۸)، یا یک شخص حقیقی منصب و عنوانی را که برای آن شخصیت حقوقی اعتبار شده است، دارا باشد؛ همانند شخص حقوقی امام و حاکم (صفار، ۱۳۷۳: ۸۳).

بدین ترتیب شخص حقوقی سه مصداق دارد:

۱. دسته‌ای از افراد که دارای منافع و فعالیت مشترک هستند؛ مانند شرکت‌های تجاری.
۲. پاره‌ای از اموال که به اهدافی خاص اختصاص یافته‌اند؛ مانند وقف.
۳. منصب و عنوانی برای شخص حقیقی که برای آن شخصیت حقوقی اعتبار شده است، مانند منصب امامت.

مطابق این تعریف، یک فرد می‌تواند همزمان واجد شخصیت حقیقی و حقوقی باشد؛ زیرا شخصیت حقوقی، عنوانی اعتباری است که به موجودات داده می‌شود؛ برای مثال می‌توان برای رئیس‌جمهور دو نوع شخصیت قائل شد؛ یک شخصیت حقیقی و بالاصاله که مربوط به وجود طبیعی اوست و یک شخصیت حقوقی به اعتبار منصب و عنوانی که دارا می‌باشد.

۱-۱-۱-۲-۱. شخصیت حقوقی در فقه

در بررسی پیشینه نظریه «شخصیت حقوقی»، نشان روشنی از به کارگیری آن در کتب فقهی به چشم نمی‌خورد؛ لذا نمی‌توان تعریفی دقیق از آن ارائه کرد. اما زمینه‌های متعددی از آن در فقه یافت می‌شود. قائل شدن به «اهلیت تملک» و «ذمه» برای مصادیق غیر انسانی همچون جهات عامه و عناوین غیر محصور و صحت وقف و وصیت برای آن‌ها، تأییدکننده وجود شخصیت حقوقی در فقه است و سیره عقلایی مورد تأیید شارع از زمان معصوم، گواه بر صحت تعامل با شخصیت حقوقی و دلیل به رسمیت شناخته شدن شخصیت حقوقی در فقه است. از این رو با وصف مذکور به نظر می‌رسد که بتوان جامعه را با عنوان شخصیت حقوقی بازشناخت و پرسید که آیا چنین شخصیت حقوقی را می‌توان موضوع اضطرار قرار داد؟ دست کم باید به برخی ابواب و قواعد فقهی توجه کرد که بر «تأمین حقوق مردم» و «حفظ مصالح عمومی» و «حرمت اختلال نظام» تأکید داشته و گواه بر پذیرش اضطرار نسبت به شخصیت حقوقی از سوی فقهاست.

نباید فراموش کرد که مسئولیت اجرای احکام در همه مراحل متوجه فرد است نه جامعه. همچنین تحقق یافتن اهداف شریعت در ابعاد گوناگون بدون توجه به جامعه و حکومت و نظام و ویژگی‌های ضروری آن، امکان‌پذیر نیست و احکام و قوانین حقوقی، اجتماعی، سیاسی و کیفری در بستر یک جامعه و در پرتو اقتدار نظام و حکومت شایسته، جامعه عمل می‌پوشد.

۱-۱-۲-۱-۲. مفهوم‌شناسی جامعه و نظام

واژه «جامعه» به رغم کاربرد فراوان، هنوز تعریفی جامع و مانع نیافته است (ر.ک: ساروخانی، بی‌تا: ۱۰۶/۲). در یک نگاه کلی می‌توان جامعه را عبارت از مجموعه انسان‌هایی دانست که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده‌اند و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱: ۳۳۳/۱۷) و روابط گوناگون مشترک، متقابل و نسبتاً پایداری آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد (ر.ک: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۳: ۳۴۹) و هدف واحدی آنان را گرد هم آورده

است (صلیبا، بی تا: ۱۵۲).

نظام، اصطلاحی منطقی، فلسفی، نجومی و اجتماعی است، به معنای ترتیب و تنظیم بر اصل منطقی و طبیعی. همه موجودات عالم، نظام معین و خاصی دارند که هر یک در مرتبه خود واقع اند و ارتباطی خاص با یکدیگر دارند؛ به گونه ای که این ارتباطات، تمام موجودات را در حکم یک موجود قرار داده و همه را به هم پیوند داده است و همه لازم و ملزوم یکدیگرند (سجادی، بی تا: ۴۶۲/۴).

با دقت در منابع فقهی متوجه می شویم که «نظام» در متون فقهی و حقوقی کمتر مورد تعریف و تفسیر قرار گرفته است و با تفحص در کلمات فقها آشکار می شود که معمولاً در معانی زیر آمده است:

۱. نظام کلان اجتماعی: همان نظامی که تنظیم حیات اجتماعی را بر عهده دارد و دارای مصادیقی چون حفظ نظام معیشتی مردم، حفظ نظم عمومی و امنیت در تمامی ابعاد، حفظ آراستگی درون جامعه، حفظ مصالح عامه و... می باشد.

۲. بیضة الاسلام: به معنای اصل و اساس اسلام است که از آن تحت عنوان کیان اسلام نیز نام برده می شود. با توجه به این معنا، مراد از بیضة الاسلام همان سیادت اسلام است که باید از ورود خدشه و آسیب به آن جلوگیری کرد (علیدوست، ۱۳۸۸: ۲۱۷).

۳. حکومت اسلامی: سازمانی که مردم یک محدوده جغرافیایی خاص برای تعیین وظایف و حقوق افراد به وجود می آورند (گرچی، ۱۳۷۵: ۲۷۴/۲).

۱-۱-۳. جامعه در حوزه دیانت

علامه طباطبایی با استناد به آیات زیادی از قرآن، یکی از راه های اثبات امکان و وجود حقیقتی به نام جامعه را که فراتر از افراد و اعمال آنهاست، ارائه و اثبات برخی خصوصیات ظاهر، مشهود و احکامی می داند که قابل استناد به افراد و اشخاص نیست. از این رو قرآن با ذکر «اجل»، «کتاب»، «شعور»، «فهم»، «عمل»، «طاعت» و «معصیت» برای امت، به وجود حقیقتی به نام جامعه اذعان کرده است (۱۳۶۴: ۹۶/۴).

در تفسیر نور الثقلین، روایتی از امام صادق علیه السلام درباره آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...» (بقره/ ۱۷۸) آمده است:

«هی لجماعة المسلمين ما هی للمؤمنین خاصّة» (عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۱۵۷/۱): حق قصاص اختصاص به جامعه مسلمانان دارد و ویژه مؤمنان نیست.^۱

این روایت برای جامعه، وجودی غیر از وجود افراد آن قائل است که می‌تواند اوصاف و ویژگی‌هایی داشته باشد، همانند افراد که دارای وجودی حقیقی هستند. علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...» (بقره/ ۱۷۹)، در اثبات وجود جامعه و خصوصیتی مانند حیات و مرگ برای آن می‌گوید:
کشتن قاتل، حیات در زندگی را ضمانت می‌کند و در صورت عدم توجه به آن، جامعه مرده است و با قصاص، روح زندگی و طراوت در مجتمع دیده می‌شود (۱۳۶۴: ۴۳۳/۱).

توجه قرآن به جامعه و امت نه تنها به عنوان یک کل معطوف شده، بلکه پدیده‌ها و امور اجتماعی به عنوان اجزاء، بخش‌ها و عناصر آن نیز مورد ملاحظه قرار گرفته است. با توجه به مجموعه آیات، این نتیجه گرفته می‌شود که در عین اینکه جامعه موجود است و روح جمعی از واقعیت برخوردار است، فرد نیز نوعی استقلال و شخصیت دارد و دارای روح خاص خود است و هر دو با هم در کمال‌اند. در واقع، قرآن هم به حالت ایستایی جامعه عنایت دارد و هم به پویایی آن؛ اگرچه در آیات قرآن کریم، صراحتی بر تقدم یا اصالت هر یک از فرد و جامعه بر دیگری دیده نمی‌شود و آنچه صراحت دارد، تقدم قوانین و احکام الهی است که گاهی منطبق با منافع اقلیت است، زمانی در راستای تأمین منافع اکثریت و در پاره‌ای مواقع، مخالف منافع هر دو است، اما با توجه به مجموعه آیات، وجود جامعه در عین استقلال فرد استنباط می‌شود (ر.ک: برزگر کلیشمی، ۱۳۷۲: ۴۱۵). البته این شواهد تفسیری و روایی به تنهایی قادر نیست موانع سر راه اثبات شخصیت حقوقی جامعه را بردارد، ولی دست کم می‌تواند هویت اصیل و مستقل از فرد را برای آن تثبیت کند.

۱. گرچه در روایت تفسیر العیاشی متن حدیث، «أ هی لجماعة المسلمين؟ قال هی للمؤمنین خاصّة» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۷۵/۱) درج شده، لیکن بنا بر حمل الفاظ عموم بر عموم مجموعی در هر دو قرائت از روایت، تغییری در برداشت متن این مقاله از آن پدید نمی‌آورد.

۲-۱-۲-۱. مرجع تشخیص ضرورت

آیا هر فرد در هر موردی می‌تواند با ادعای ضرورت و وقوع در اضطرار، حرامی را مرتکب یا واجبی را ترک کند یا تشخیص این امر در شأن حاکم اسلامی و رهبر جامعه است و یا ضرورت‌ها متفاوت و در نتیجه مرجع تشخیص آن‌ها نیز متفاوت است؟ می‌توان گفت ضرورت‌هایی که برای افراد رخ می‌دهد، دو گونه است: یکی ضرورت‌های شخصی نظیر اینکه جان شخصی در معرض خطر قرار می‌گیرد یا روزه ماه رمضان برای کسی ضرر دارد؛ و دوم ضرورت‌های اجتماعی و بشری مانند انجام عملی که سبب ایجاد خطر برای مسلمانان و جامعه اسلامی می‌شود یا منافع ملی یک کشور را به خطر می‌اندازد. طبیعی است که در ضرورت‌های شخصی، معیار و میزان برای تشخیص ضرورت، خود اشخاص‌اند. لذا هر فردی می‌تواند در موردی که جان‌ش در معرض خطر مرگ، یا مالش در معرف تلف است، واجبی را ترک یا حرامی را مرتکب شود؛ برای مثال اگر کسی تشخیص دهد که روزه برایش ضرر دارد یا مرضش را تشدید می‌کند، مجاز است که به تشخیص خود روزه را ترک کند یا کسی که از گرسنگی در معرض هلاکت است، می‌تواند از گوشت میته به مقدار نیاز بخورد. اما در ضرورت‌های نوعی، مرجع تشخیص اشخاص نیستند. بنابراین اینکه کاری امروزه برای اسلام یا مسلمانان زیانبار است و باید ترک شود، یا عملی به نفع جامعه اسلامی و مسلمانان است و باید انجام گیرد، تشخیص آن عقلاً شأن رهبر شرعی جامعه است، نه مردم. اگر بنا باشد در این گونه موارد نیز مثل ضرورت‌های فردی، افراد بنا به تشخیص و سلیقه فردی خود عمل کنند و برخی از واجبات را به بهانه ضرورت ترک کنند یا پاره‌ای از محرمات را مرتکب شوند، احکام الهی دستخوش تغییر و بی‌ثباتی شده، راه برای اهداف شوم معاندان و دشمنان دین باز می‌شود. لذا در مواردی که ضرورت نوعی، امری را ایجاب می‌کند، هدایت و تصمیم‌گیری باید از یک مرکز انجام شود.

۲-۱-۳-۱. مصلحت ضروری و قاعده ضرورت و حفظ نظام

وهبه زحیلی گوید:

علما هم بر این باورند که هر گاه حکمی، محقق یکی از مصلح ضروری از قبیل

مصلحت دین، نفس، نسل، عقل و مال باشد، چنین مصلحتی گریزناپذیر و ضروری است و بی‌شک اخذ به آن مورد قبول است و به عنوان یک حکم صحیح اسلامی اعتبار دارد. اخذ به چنین مصلحتی از قبیل اخذ به ضرورت است؛ زیرا «الضرورات تبیح المحظورات» و از باب مصالح مرسله^۱ نیست که مورد اختلاف است و بعضی چون فقهای شافعی و حنفی و دیگران آن را انکار کرده‌اند (آمدی، ۱۹۸۴: ۱۴۰).

برای مثال هر گاه کفاری که به سرزمین‌های اسلامی هجوم آورده‌اند، گروهی از مسلمانان را اسیر کرده، سپر خود قرار دهند تا در پناه آنان به استحکام مواضع پردازند، در اینجا قتل مسلمان و غیر مسلمان جایز است؛ زیرا این کار برای غلبه بر دشمن و حفظ کیان اسلام و بازپس‌گیری سرزمین‌های اسلامی ضروری است (زحیلی، بی‌تا: ۱۵۵؛ سرخسی حنفی، ۱۴۲۱: ۶۵/۱۰؛ عاملی جبعی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۲). همین‌طور تشریح بدن مرده مسلمان حرام است، اما اگر حفظ حیات مسلمانان متوقف بر تشریح باشد - زیرا دانش پزشکی مبتنی بر آن است - و تشریح غیر مسلمان هم امکان نداشته باشد، در چنین

۱. بر اساس نظریه برخی علمای اهل سنت، مصالح به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- الف) مصالحی که شارع به معتبر بودن آنها تصریح کرده است، مانند قصاص برای مصلحت حفظ نفس؛
ب) مصالحی که شارع به غیر معتبر بودن آنها تصریح کرده است، مانند تصریح شارع به عدم اعتبار معاملات ناشی از ربا؛
ج) مصالح مرسله، یعنی مصالحی که شارع نه به اعتبار آنها تصریح کرده و نه به الغای آنها. بدین جهت در تعریف آنها گفته‌اند: مصالح مرسله عبارت‌اند از اوصافی که با تصرفات و اهداف شرع هماهنگی دارند، ولی دلیل معین شرعی نسبت به اعتبار یا عدم اعتبار آنها وجود ندارد و ارتباط حکم با آنها، موجب جلب مصلحت یا دفع مفسده از مردم است؛ چون اعتبارشان ذاتی نیست (زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، بی‌تا: ۲۸۶۱/۴).
- مصالص مرسله از نظر درجه اهمیت بر سه نوع هستند:
۱. «مصالص ضروریه» (ضروریات): یعنی مصالحی که حیات انسان‌ها و قوام و بقای جامعه اسلامی بر آنها متوقف است؛ به گونه‌ای که توجه نکردن به این مصالح، باعث «اختلال نظام» و هرج و مرج می‌شود؛
 ۲. «مصالص حاجیه» (حاجیات): یعنی مصالح مربوط به آن دسته از نیازهایی که به منظور «رفع مشقت و حرج» در نظر گرفته می‌شوند، هرچند مراعات نکردن آنها باعث اختلال نظام نشود و بتوان با تحمل نوعی مشقت، از آنها چشم پوشید؛
 ۳. «مصالص تحسینییه یا کمالیه» (تحسینیات): یعنی مصالحی که عدم مراعات آنها نه باعث اختلال نظام اسلامی و نه موجب مشقت و حرج است، بلکه صرفاً به منظور حفظ مکارم اخلاق و آداب پسندیده مقرر می‌گردند، مانند میانه‌روی و اعتدال در امور زندگی و قناعت در امر معاش (مرعشی، ۱۳۷۶: ۵۱-۵۰/۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۵۷۵).

صورتی تشریح علی‌الظاهر جایز خواهد بود و بعید نیست که دیه نیز ساقط باشد (موسوی خمینی، بی‌تا: ۶۲۴/۱).

۱-۲-۱-۳. کاربرد قاعدهٔ مصلحت و حفظ نظام در اثبات اضطراب اجتماعی

کاربرد قاعدهٔ حفظ نظام به قدری گسترده است که در سراسر فقه تأثیر دارد و در موارد فراوانی مبنای دفاع از حقوق و تکالیف اجتماعی و تعیین قلمرو توسعه و تضییق آن‌ها قرار گرفته است. فقهای شیعه، مسئلهٔ حفظ نظام و جلوگیری از خطرات تهدیدکنندهٔ اسلام را گاهی به عنوان یک ضرورت فقهی و گاهی به عنوان مصلحت ملزم و یا «ما لا یرضی الشارح بترکه» تلقی نموده‌اند. گرچه بیشترین کاربرد و موردی که فقها متعرض آن شده‌اند، در باب جهاد و دفاع است، لیکن عام بودن کبرای کلی (ضرورت حفظ نظام) مورد استناد در این قبیل امور، حاکی از تعمیم آن به همهٔ مواردی است که می‌تواند مصداق این امر کلی باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۲: ۳۹).

در اینجا به نمونه‌هایی از احکام ثانویه که در پی عنوان ضرورت حفظ نظام از باب اضطراب، عارض می‌شوند اشاره می‌کنیم:

۱. جواز کشتن غیر نظامیان و مسلمانانی که دشمن آن‌ها را سپر خود در مقابل لشکر اسلام قرار داده است که اصطلاحاً به این عمل «تترس» گفته می‌شود (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۴۸۶/۱؛ ابن بزاج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۳۰۲/۱؛ نجفی، ۱۴۱۲: ۶۸/۲۱-۷۰). بنا بر گفتهٔ فقها، زمانی که جنگ برپا شد، می‌توان بدون قصد کشتن سپرهای انسانی به سمت دشمن تیراندازی کرد و در صورتی که تیرها به سپر انسانی اصابت کند، بر قاتل آن‌ها ضمانتی نیست؛ وگرنه جهاد تعطیل و در پی آن نظام مختل خواهد شد. همچنین قتل کودکان، زنان و دیوانگان جایز نیست، جز از سر ناچاری و در موارد اضطراب و آن زمانی است که کفار کودکان و زنان را سپر قرار دهند و پیروزی بر آن‌ها متوقف بر قتل کودکان و زنان باشد که در این حال کشتن آن‌ها جایز است. در مورد پیران نیز کشتنشان جایز نیست، مگر اینکه با رأی و نظر و تدبیر خود کفار را یاری رسانند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۲۶/۱۵؛ عاملی جبعی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۲؛ سرخسی حنفی، ۱۴۲۱: ۶۵/۱۰). چنان که مشاهده شد، حکم اولیه، حرمت خون گروه‌های مذکور است. در پی عارض شدن

عنوان ثانوی اضطرار و ضرورت حفظ نظام، این حکم اولی به حکم ثانوی تبدیل می‌شود. این اضطرار در چارچوب مفهوم فردی آن جای نمی‌گیرد و مثال بارز از شکل اجتماعی آن است.

سایر مواردی که به اقتضای شرایط خاص و موقعیت جنگی از باب اضطرار و توقف پیروزی در جنگ مباح شمرده شده، عبارت است از:

الف) افکندن سم در آب و هوای دشمن در حالت اضطرار (علامه حلی، بی‌تا: ۱۳۵/۱؛ همو، ۱۴۱۰: ۳۴۴/۱؛ کرکی عاملی، ۱۴۰۸: ۳۸۵/۳؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۴: ۲۴/۳)؛

ب) ویران کردن سد آب و روانه کردن سیل به سوی دشمن (طوسی، ۱۳۷۸: ۱۱/۲)؛

ج) جواز قطع درختان در جنگ (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۵/۹۷؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲۷/۵؛ ابن بَراج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۲۹۹/۱؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۴: ۲۶/۳)؛

د) ریختن آتش بر سر دشمن به وسیله منجنیق (طوسی، ۱۳۷۸: ۲۷۶/۷؛ همو، *النهاییه*، بی‌تا: ۲۹۳)؛

ه) منع آب‌رسانی به نیروهای نظامی دشمن در حال اضطرار (طباطبایی حائری، ۱۳۸۱: ۵-۴/۷؛ محقق داماد، ۱۳۷۴: ش ۱۸/۱۹۰).

۲. جواز تجسس از امور خصوصی مردم به منظور شناسایی و کشف دشمنان نظام اسلام که بر ضد اسلام و مصالح عمومی مردم فعالیت مخفی می‌کنند، در حالی که اصولاً تجسس در امور داخلی مردم ممنوع است (منتظری نجف‌آبادی، ۱۳۸۰: ۳۸۳/۴).

۳. جواز پذیرش قضاوت فرد فاقد شرایطی چون اجتهاد در شرایط اضطراری؛ وگرنه امر قضاوت مختل خواهد شد (رشتی گیلانی نجفی، ۱۳۲۲: ۵۷/۱؛ نجفی، ۱۴۱۲: ۴۰/۴).

۴. استقلال مردم در جهاد دفاعی بدون اذن امام در حال اضطرار؛ چرا که طولانی شدن اخذ اذن از امام می‌تواند منجر به فساد عمومی، تقویت جبهه کفر و تضعیف جبهه اسلام گردد (کاشف‌النظار، ۱۳۸۰: ۴۷۷/۴).

در همه موارد فوق، با صبغه‌ای از اضطرار اجتماعی مواجهیم، بی‌آنکه موضوع اضطرار فردی محقق باشد. این شواهد گواه بر این است که اضطرار اجتماعی، مورد توجه فقها بوده و آن دسته مصالح ضروری که در خدمت اجتماع است، بستر ساز اضطرار اجتماعی است.

۲-۳-۱-۲-۱. رفع اضطرار جامعه در حوزه تکلیف

پیشتر بیان گردید که به سبب اضطراری که متوجه جامعه است، حقوق فرد نادیده انگاشته می‌شود و فرد صاحب حق مجبور است در حدی که رافع اضطرار و تنگنای جامعه است، از حق خود صرف‌نظر کند و گاه به این کار وادار می‌شود. اما مسئله مهم این است که آیا فرد مکلف می‌تواند و یا می‌باید در صورت اضطرار جامعه، تکلیف خود را هم نادیده انگارد و بر خلاف آن عمل کند؟

فرض کنیم که داروی گروهی بیمار، منحصر به نوشیدن شراب یا مواد الکلی است و می‌دانیم که نوشیدن شراب از محرمات قطعی دین است و جایز نیست که فردی در حال اختیار و شرایط عادی شراب بنوشد. همچنین تهیه شراب و خرید و فروش آن نیز حرام است و سازنده و فروشنده شراب، مالک ثمن آن نمی‌شود، علاوه بر آنکه مرتکب فعل حرام نیز شده است (نجفی، ۱۴۱۲: ۴۶۸/۴۱). از سویی می‌دانیم که در صورت اضطرار فردی، حکم تحریمی شرب خمر از بین می‌رود و در حد رفع اضطرار حلال می‌شود (همان: ۴۵۲/۴۱). تهیه این شراب یا داروی حرام دیگر ممکن است به وسیله خود شخص نیازمند و مضطر صورت گیرد که در این صورت ربطی به شخص دیگر یا جامعه ندارد. لیکن اگر ضرورت‌های پزشکی و مانند آن چهره‌ای از اضطرار اجتماعی را بنمایاند، برای مثال نیازمندی‌های بخش درمان و سلامت، تولید و توزیع شراب و داروی حرام دیگری را اقتضا کند، در این صورت آیا می‌توان به افرادی که خود دچار اضطرار نشده‌اند، اجازه داد که شراب یا داروهای الکلی تهیه کنند. به عبارت دیگر، انجام کاری که با عنوان اولیه بر مکلف حرام بوده، بی‌آنکه اضطراری متوجه او باشد، بر او حلال شود و این تحلیل در راستای رفع اضطرار اجتماعی باشد؟

۳-۱. تحلیل

چنان که در آغاز بحث یادآوری شد، یکی از فرضیه‌ها در پاسخ به پرسش طرح شده این است که جامعه دارای شخصیت و عوارض خاص خود است و به ناچار عوارض مترتب بر جامعه متوجه افراد می‌شود و لذا فرد متدین مکلف است برای رفع تنگنای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند به همان نحو عمل کند که برای رفع تنگنای

فردی عمل می‌نماید و چون یکی از کارهای تجویز شده برای فرد، ترک حکم اولیه و انجام کاری بر خلاف آن در صورت اضطرار شخصی است، در صورت توجه اضطرار به جامعه، باز هم چنین تجویزی برای فرد رواست.

اکنون باید دید که موازین دین چگونه چنین حکمی را مقرر می‌دارد؟
 پیشتر گفته شد که تکالیف و حقوق مقرر شده در شریعت، متوجه فرد (شخص حقیقی) است و توجهی به شخص حقوقی به عنوان مستقل از فرد نشده است. این هم بدان جهت است که در زمان تشریح احکام، شخصیت حقوقی مطرح نبوده و اگر هم مقوله‌ای همانند چنین شخصیتی که اکنون در حقوق مطرح است، وجود داشته، علاوه بر آنکه بسیار کم بوده، با این عنوان به آن نگاه نشده و سرانجام امور به اشخاص منتهی می‌گشته است. نمونه بارز این موضوع، مسئله حکومت است که بیش از اینکه به عنوان یک نهاد و سازمان مدنظر آید بر محوریت شخص معرفی می‌شده است. تعابیری از قبیل «حاکم»، «امیر سلطان»، «ناظر امور مسلمین» و نظایر آن در فقه بسیار شایع است.
 امروزه تحول مفهوم حاکمیت و دولت و گذر از مرحله فردمحور به سازمان و تشکیلات محور اقتضا می‌کند که برای حکومت، شخصیت مستقل حقوقی قائل شویم. در پرتو این مسئله، مقوله اضطرار نیز در قالب و عنوان جدید اجتماعی تحقق می‌یابد و نهاد دولت متولی احکام و وظایف مرتبط با آن می‌گردد. حاکم مسلمانان و به عبارت دقیق‌تر، سازمان حکومت و دولت اسلامی، هم در وضع و هم اجرای قواعد، مقررات و ضوابط حاکم بر حالت اضطرار در حالت جنگ و صلح و تقدیر معیشت و تأمین نظام سلامت و سایر امور، نقش اجرا و یا نظارت عالی را بر عهده می‌گیرد. در این صورت به راحتی پاسخ پرسش پیش گفته معلوم است که افراد مراکز تولید و توزیعی که خود به صفت فردی در شرایط اضطرار قرار ندارند، تحت نظارت عالی دولت اسلامی می‌توانند مجری پروژه‌هایی باشند که به عنوان اولی حرام هستند؛ مثلاً داروی حرام تولید و توزیع می‌کنند یا برای دفع شر دشمن که نه به صورت فردی بلکه به صورت عمومی متوجه جامعه شده، تاکتیک‌های ویرانگر و غیر متعارف را در شرایط جنگی به کار می‌گیرند.
 می‌توان نتیجه گرفت که حق و تکلیف مقرر برای جامعه به عنوان شخصیت حقوقی، در صورت بروز عناوینی چون اضطرار و اکراه، همانند حق و تکلیف مقرر برای

اشخاص حقیقی برداشته می‌شود و اشخاص حقیقی، جامعه یا هر شخصیت حقوقی می‌تواند یا باید حکم ثانوی را در شرایط اضطرار به اجرا درآورد و این از آن روست که اضطرار بر جامعه با وصف حقوقی عارض شده، لیکن مجری قواعد و احکام ثانویه در این وضعیت اعم از اشخاص حقیقی و حقوقی هستند؛ برای مثال، همچنان که دولت مسئولیت عمل به این قواعد را دارد، آحاد جامعه هم تحت هدایت و نظارت دولت می‌توانند مجری آن باشند. این هدایت‌پذیری تا حد امکان باید رعایت شود و چون متعذر گردد، نقش افراد و نهادها مستقل از نظارت و هدایت دولت آشکار می‌گردد، نظیر آنچه در باب دفاع مشروع با استناد به نظر فقها مطرح شد.

با در نظر گرفتن اینکه «جامعه» و یا هر شخصیت حقوقی به رسمیت شناخته شده در قالب ضوابط اسلامی چون یک فرد طبیعی مورد توجه شارع بوده، چنان که فقها و حقوق‌دانان اسلامی بارها از مصالح عمومی سخن به میان آورده‌اند، می‌توان گفت که فرد مجاز است یا باید (حسب مورد) به اقتضای ضرورت و تنگنایی که برای جامعه ایجاد می‌شود، تکلیف اولیه خود را رها سازد و بر خلاف آن عمل کند و چه بسا ترک حکم اولی بر وی واجب می‌گردد؛ مانند زمانی که رفع تنگنای به وجود آمده برای جامعه جز با انجام فعلی که بر فرد حرام است یا ترک فعلی که بر وی واجب می‌باشد، مقدور نیست. شایان ذکر است که بعضی از فقها، رفع نیازهای عمومی را که امروز از آن به احتیاجات جامعه تعبیر می‌شود، واجب دانسته‌اند.

شیخ انصاری در مبحث حرمت اخذ اجرت بر واجبات، بارها از «اقامه نظام» سخن به میان آورده است و آنچه از مطالب شیخ در این بحث استفاده می‌شود، توجه وی به «نظام» و «جامعه» است. در این رویکرد، اداره جامعه فعل حرام نفسی را واجب می‌گرداند، در حد واجب کفایی و گاه عینی. به طور خاص، شیخ و دیگر فقیهان اخذ اجرت بر واجبات را حرام دانسته‌اند، لیکن معتقدند که حرمت این کار در مورد واجبات نظامیه برداشته می‌شود. وجه آن هم این است که ترک واجبات نظامیه، به اختلال در نظام معیشت و اقتصاد جامعه می‌انجامد (۱۴۱۰: ۱۳۷/۲). پر واضح است که حکم به اباحه یا وجوب کسب از طریق واجبات نظامیه، ربطی به ضرورت فردی ندارد، بلکه به ضرورت اجتماعی مربوط است. در نتیجه می‌توان گفت که قواعد حاکم بر

حق و تکلیف اشخاص حقیقی، بر شخص حقوقی یعنی جامعه هم حکم فرما خواهد بود و همچنان که اضطرار تحمیل شده بر فرد، موجب اباحه حرام می‌گردد، اضطرار اجتماعی نیز می‌تواند وظایف و مسئولیت‌های جدیدی را برای آحاد جامعه به بار آورد.

۲. تأثیر اضطرار اجتماعی در تجویز اتلاف مال

۱-۲. مال و حکم اتلاف آن

بر اساس آنچه از آیات و روایات و آموزه‌های دینی به دست می‌آید، مال مسلمان همانند جان و آبروی او محترم است و لازمه احترام مال این است که در همه حال، مورد احترام و از هر گونه تجاوز و تعرض در امان باشد و این امر، مورد اهتمام شارع مقدس قرار گرفته است، تا آنجا که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصية و حرمة ماله كحرمة دمه» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۴/۶)؛ دشنام‌گویی به مؤمن نافرمانی، و جنگیدن با او کفر، و خوردن گوشت او گناه است^۱ و احترام مال مؤمن همانند احترام خون اوست.

لازمه احترام مال مسلمان به سان احترام جاننش این است که هر کس مال او را تلف کند و از بین ببرد، باید آن را جبران کند تا اینکه مال آن فرد به هدر نرود (انصاری، ۱۴۱۰: ۵۹/۳). امام خمینی با اشاره به این روایت می‌فرماید:

ضمانت اجرای حرمت خون مؤمن، هدر نبودن آن است که با وجود شرایطی موجب قصاص شده و با تحقق شرایط دیگر موجب دیه خواهد بود و همین ضمانت اجرا در مال هم وجود دارد. بنابراین اگر کسی مال دیگری را تلف کند، ضامن خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱/۲۷۹).

۲-۲. عناوین تحلیل اتلاف

قانون‌گذار اسلامی، ضمن بیان حرمت مال مسلمان و لزوم ضمان‌آور بودن اتلاف آن، در مقابل این حکم ضروری، در شرایطی و با ملحوظ داشتن ملاکاتی، حکم به تجویز

۱. «وَأَكَلَ لَحْمَهُ مَعْصِيَةٌ» المراد به الغيبة كما قال صلى الله عليه وآله: «وَلَا يَنْتَبِ بِعَضْمِكُمْ بَعْضًا أُجِبَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ». شبه صاحب الغيبة بآكل لحم أخيه الميت، زيادة في التفسير والزجر عنها (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۱/۱۰).

اتلاف اموال داده است و بر مکلف مباح یا واجب گردانده تا با تحقق شرایط مربوط، اقدام به اتلاف مال خود یا دیگری نماید. این عوامل و ملاکات عبارت‌اند از:

۱. رعایت مصالح اجتماعی: اقداماتی که بر حسب ضرورت برای تأمین منافع اجتماعی طبق قانون به عمل آید و موجب اضرار دیگری شود، دولت مجبور به پرداخت خسارت آن‌ها نخواهد بود (قانون مسئولیت مدنی، ماده ۱۱)؛ مثلاً چنانچه مصالح مسلمانان اقتضا کند، دولت اسلامی می‌تواند مالکیت فرد بر مالش را از میان بردارد یا مالکیت خصوصی را از نظر اسباب و آثار محدود سازد (قانون اساسی ایران، اصول ۲۳، ۴۴ و ۴۷). همچنین می‌تواند در صورت وجود مصلحت، افزون بر وجوه شرعی (خمس و زکات) مالیات دریافت کند (قانون اساسی ایران، اصل ۵۱؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۲۴۶؛ عوده، ۱۳۷۳: ۱۲۶/۲؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ۱/۱۶۰).

۲. نفی ضرر: هیچ کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد (اصل ۴۰ قانون اساسی). در حقوق اسلام، صاحب حق در چگونگی اعمال آن آزاد نیست. منشا این فکر از حدیث نبوی «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام» گرفته شده است. قاعده لاضرر بر اصل احترام مالکیت، حکومت دارد و اختیار مالک را در مواردی که باعث اضرار ناروا به حقوق دیگران یا منافع عمومی شود، محدود می‌کند. همچنین برای جلوگیری از تحمیل ضررهای مادی و معنوی به جامعه، حکم به جواز اتلاف مال صادر می‌شود؛ برای مثال می‌توان به صدور حکم تخریب مسجد ضرار از سوی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جهت جلوگیری از گسترش گمراهی و اضلال و فساد و مبارزه با بدعت اشاره کرد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۲۹۲-۲۹۴).

۳. تزامم ملاکات: قانون اهم و مهم در تزامم بین احکام جریان می‌یابد و براساس آن، حکم اهم بر حکم مهم مقدم داشته می‌شود؛ برای نمونه، «غصب» و تصرف عدوانی در اموال دیگران، بدون اذن حرام است و از سوی دیگر، «نجات غریق یا گرفتار در آتش» واجب است. حال اگر کسی در استخر منزلش در حال غرق شدن است یا در آتش گرفتار شده است، نجات وی واجب است و برای این منظور، ناگزیر باید در اموال او تصرف کرد و تکلیف به نجات غریق، مقدم بر حرمت تخریب و غصب و تصرف در مال غیر خواهد بود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱: ۲۱/۱۷۲، ۲۸۸ و ۲۸۹؛ مؤمن

قمی، ۱۴۱۵: ۲۳؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۳۵-۱۳۶).

۴. **ملکیت ناپذیری مال:** یعنی مالی که از نظر شرع احترام ندارد؛ اشیایی مانند خمر، آلات قمار و وسایل لهو و لعب که شرعاً نه تنها مالیت ندارند، بلکه مطلوب شرع، تلف کردن آن‌هاست، هرچند مالیت عرفی آن‌ها ثابت باشد (ر.ک: حسینی عاملی، بی‌تا: ۲۱۵/۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۰/۳؛ موسوی خویی، ۱۳۷۷: ۱۳۷/۱؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۲: ۲۸۶-۲۸۷).

۵. **ضرورت و اضطرار:** قرار گرفتن در شرایط ناچاری و درماندگی به نحوی که اتلاف مال، تنها راه چاره خروج از این شرایط است، تجویزکننده اتلاف مال است؛ مانند ایراد خسارت به اموال دیگری برای نجات از خطر سیل یا حریق و غرق کشتی (ر.ک: محقق داماد، ۱۳۷۹: ۱۵۱/۱؛ عوده، ۱۳۷۳: ۲۷۸/۲؛ محقق اردبیلی، ۱۳۲۵: ۳۶۳).

۲-۳. اضطرار فردی و اتلاف مال

اضطرار به عنوان یکی از ملاکات مختص فرد حقیقی و طبیعی - به عنوان مکلف و مخاطب احکام - است که در صورت بروز حالت اضطرار، حکم اولی تغییر کرده و چه بسا شارع حکمی را بر خلاف حکم اولی تشریح نماید. شکی نیست که تصرف در مال غیر حرام است، خواه موجب اتلاف مال غیر شود یا نه، و همچنین شکی نیست که حفظ نفس محترم واجب است. حال اگر نجات نفسی که در شرف هلاکت است، متوقف بر تصرف در مال غیر باشد، در این صورت، اگر صاحب مال اجازه دهد مشکلی نیست، ولی اگر اجازه ندهد، در این تراحم چنانچه حفظ نفس به اتلاف مال مالک نینجامد، حفظ ترجیح دارد، ولی اگر نجات نفس باعث اتلاف مال غیر شود، در زمینه حکم تکلیفی و وضعی مال غیر، بحثی در می‌گیرد مبنی بر اینکه حفظ نفس واجب، و تلف کننده مال غیر ضامن است؛ زیرا ادله وجوب، حفظ جان را واجب می‌دانند و ادله ضمان هم دلالت می‌کنند که شخص مضطر ضامن است و منافاتی بین ادله نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۱: ۱۳؛ طوسی، ۱۳۷۸: ۱۷۰/۷؛ حسینی عاملی، بی‌تا: ۴۴۹/۵؛ نجفی، ۱۴۱۲: ۱۵۳/۴۳؛ کرکی عاملی، ۱۴۰۸: ۴۰۳/۵). در نتیجه با توجه به رفع حرمت از اصل عمل از دیدگاه فقهای امامیه، اضطرار از لحاظ حقوقی، از عوامل موجهه جرم تلقی می‌شود. با این وصف، به اقتضای قاعده «من ألتف مال الغير فهو له ضامن»،

تلف کننده اعم از اینکه مرتکب تقصیری شده باشد یا خیر، ضامن خسارات ناشی از فعل خود خواهد بود. بنابراین در فقه، میان موجه بودن اصل عمل و ترتب ضمان و مسئولیت مدنی بر آن، منافاتی وجود ندارد.

۲-۴. اضطراب اجتماعی و اتلاف مال

همان طور که بیان شد، اضطراب اجتماعی صفتی است که در اثر قرار گرفتن جامعه در شرایط و موقعیتی حاصل می‌شود که حفظ حیات و یا یکی دیگر از مصالح ضروری مرتبط با آن، در گرو خروج از این حالت است. با توجه به بررسی‌های معمول در متون اسلامی مشخص گردید که جامعه می‌تواند به عنوان یک شخصیت حقوقی از لحاظ حق و تکلیف در فقه اسلامی دارای اعتباری چون شخصیت حقیقی باشد و اگر این معنا مورد مناقشه واقع شود، دست کم می‌توان به شخصیت و هویت اصیل و مستقل از فرد جامعه باور یافت و پس از اثبات وصف اضطراب اجتماعی بر چنین شخصیتی، این پرسش مطرح می‌گردد که اگر جامعه با وصف جامعه بودن با حضور نماینده خود (حاکم یا دولت) دچار معضلاتی شود که رفع آن موکول به انجام کار حرامی است، آیا حاکم جامعه می‌تواند انجام این عمل حرام را روا اعلام دارد؟ و اگر شخص یا اشخاصی بر اثر اضطراب ناشی از خطری که جامعه یا افراد بی‌شماری را تهدید کند و اضطراب جنبه اجتماعی پیدا کند، مرتکب اعمالی مانند تخریب، انهدام و از بین بردن اموال و ایراد خسارت شوند، آیا می‌توان آن‌ها را مسئول دانست یا خیر؟

۲-۵. احکام اضطراب اجتماعی

۲-۵-۱. حکم تکلیفی

شخص مضطر برای رهایی از حالت اضطراب به فعلی روی می‌آورد که در شرایط عادی و غیر اضطراری، حرام و محظور است. با توجه به اینکه شخص اعم از حقیقی و حقوقی است و جامعه نیز بنا بر شواهدی، برخوردار از گونه‌ای شخصیت حقوقی و دست کم هویت مستقل و متمایز از فرد است، عنوان اضطراب برای آن نیز تحقق‌پذیر است. نتیجه اینکه همه احکام تکلیفی که در شرایط اضطراب فردی دگرگون می‌شوند،

در اضطرار اجتماعی نیز دچار این دگرگونی می‌شوند و در این هنگام، آحاد اعضای جامعه‌ای که دچار اضطرار شده، حتی اعضای جامعه دیگر، تکالیف و مسئولیت‌هایی متناسب با شرایط اضطرار بر عهده خواهند داشت و در نتیجه اضطرار اجتماعی باعث می‌شود که حکم تکلیفی اولی (حرمت)، تبدیل به حکم ثانوی (حلیت) شود. فقها در این باره کمتر اظهار نظر کرده‌اند؛ چون زمینه برای چنین موردی کمتر پیش آمده است. اما می‌توان نمونه‌ای برای آن در فقه یافت. در باب جهاد با کفار چنانچه طرف مقابل مسلمان، عده‌ای از مسلمانان را سپر قرار دهد، به نحوی که فتح و ظفر بر دشمن مستلزم کشتن مسلمانان باشد، فقها فتوا به جواز قتل داده و حتی دیه و کفاره‌ای هم برای چنین قتلی قرار نداده‌اند (عاملی جبعی، ۱۴۱۴: ۲۹۴/۲-۲۹۵).

۲-۵-۲. حکم وضعی، مسئولیت مدنی (ضمان)

در این باره، دو دیدگاه متفاوت میان فقها مطرح است:

الف) در یک دیدگاه، اضطرار رافع مسئولیت مدنی نیست و خسارات وارده به زیان‌دیده باید جبران شوند؛ برای نمونه، صاحب جواهر و محقق ثانی در موردی که شخص، کالای دیگری را به خاطر حفظ جان غیر به دریا بیندازد، در فرضی که صاحب کالا چنین اجازه‌ای نداده باشد، وی را ضامن دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۱۲: ۱۵۳/۴۳؛ کرکی عاملی، ۱۴۰۸: ۴۰۳/۵). فقها با تکیه بر امتنانی بودن حدیث رفع، شمول آن را بر احکام وضعی نپذیرفته‌اند، به جهت اینکه موجب مضیقه و مشقت امت می‌شود و این امر با امتنان منافات دارد. به همین دلیل، مضطر را از حیث آثار وضعی مسئول دانسته، او را عهده‌دار جبران خسارات و ضرر و زیان ناشی از فعل اضطراری قلمداد کرده‌اند. همچنین فقیهان به دلیل اینکه اذن مالک وجود ندارد و اذن شارع نیز صرفاً حرمت و مؤاخذه بر ارتکاب عمل را برمی‌دارد، به مقتضای قاعده اتلاف و احترام مال غیر، به ضمان مضطر حکم نموده‌اند (طوسی، ۱۳۷۸: ۱۷۰/۷؛ حسینی عاملی، بی‌تا: ۴۴۹/۵).

ب) طبق دیدگاه دیگر، بیرون انداختن اموال سرنشینان کشتی به دریا برای جلوگیری از غرق شدن کشتی و نجات سرنشینان که اجتماعی کوچک را تشکیل می‌دهند، ضرورت دارد و این امر، شخص را از مسئولیت مدنی معاف می‌سازد. چنین به نظر

می‌رسد که اقدام خیرخواهانه فرد در بیرون انداختن اموال سرنشینان برای خدمت به خود و یا شخص خاصی نبوده است، بلکه به منظور نجات عموم سرنشینان بوده که اجتماعی کوچک را تشکیل داده‌اند و به نوعی به حفظ مصالح ضروری عامه مربوط می‌باشد. در این صورت، این مورد نیز مشمول قاعده احسان^۱ خواهد بود (محقق داماد، ۱۳۷۹: ۲۶۴/۲، ۲۷۴-۲۷۵؛ قانون جدید مجازات اسلامی ۱۳۹۴، ماده ۵۱۰) و قاعده احسان در اینجا برای نفی مسئولیت از عامل ورود زیان قابل استناد است و عامل ورود زیان، به طور کلی از مسئولیت مدنی معاف خواهد شد.

نکته قابل ذکر اینکه نقش قاعده احسان در رفع مسئولیت مدنی و نفی ضمان، صرفاً در اضطرار اجتماعی ظاهر می‌شود؛ چون هر عمل با عنوان ثانوی، نفعش عاید یکایک آحاد اجتماع می‌شود و جنبه خیرخواهانه و محسنانه آن آشکار است، در حالی که عمل ثانوی

۱. احسان به طور سنتی یکی از موارد مسقط ضمان قهری است. مقصود از این قاعده آن است که هر گاه کسی به انگیزه خدمت و احسان به دیگران، موجب ورود ضرر به آنان شود، عمل او ضمان آور نیست. ادله بسیاری در کتاب و سنت و عقل و اجماع، به عنوان مبانی فقهی این قاعده به شمار می‌روند (محقق داماد، ۱۳۷۹: ۲۹۵/۲). در تبیین مفاد قاعده باید به این پرسش پاسخ داد که آیا احسان واقعی مد نظر است یا احسان در نظر فاعل، هر چند در عالم واقع احسانی رخ نداده باشد؟ و نیز آیا منظور از احسان، دفع ضرر است یا جلب منفعت؟ برای مثال، اگر ولی یا قیم عملی انجام دهد که موجب ورود خسارت به صغیر شود، طبق اصل اولی ضامن خواهد بود؛ ولی بنا بر مفاد این قاعده، اگر این عمل با حسن نیت و با اعتقاد به اینکه موجب خیر صغیر است، انجام شده باشد و به طور اتفاقی موجب زیان شود، ضمان آور نیست. البته باید توجه داشت که منظور از احسان در این قاعده، احسان واقعی است. به عبارت دیگر، در پاسخ به این پرسش‌ها که آیا در این قاعده، موضوع حکم قصد احسان و اعتقاد فاعل است، اگرچه در واقع احسان نباشد، یا احسان واقعی است، اگرچه اقدام کننده معتقد به احسان نباشد، و یا هر دوی آنهاست - یعنی هم عمل باید به واقع احسان باشد و هم اقدام کننده به قصد احسان آن را انجام داده باشد - باید گفت که فقط قسمت سوم، بیانگر مفاد قاعده است. البته با توجه به عموم احسان، اینکه فعل انجام شده برای جلب منفعت باشد (طوسی، التبیان، بی تا: ۲۷۹/۵) یا برای دفع زیان (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۳۵۰/۱۵)، فرقی نمی‌کند و هر دو صورت، مشمول احسان است؛ یعنی همان طور که جلب منفعت برای دیگری احسان است، دفع ضرر از جان یا مال دیگری هم احسان است و حتی می‌توان گفت که گاهی از نظر عرف، دفع ضرر بیش از سودرسانی احسان محسوب می‌شود؛ به ویژه جایی که از جان کسی دفع ضرر شود. مفاد قاعده در این حالت این است که اگر عمل محسنانه، منجر به ورود زیان شود، ضمانتی بر عهده اقدام کننده نیست؛ برای مثال، اگر شخصی در اتاقی محبوس شود و در معرض تلف قرار گیرد و دیگران برای نجاتش در را بشکنند، از نظر منطبق عقلا، افراد اقدام کننده ضامن محسوب نمی‌شوند؛ زیرا آنان به قصد خدمت و احسان اقدام به تخریب کرده‌اند و عملشان به قصد ایجاد خسارت نبوده است (محقق داماد، ۱۳۷۹: ۲۹۹/۳۰۰-۳۰۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

مضطر فردی، نفع و اثرش عاید شخص او می‌شود و زیانش متوجه دیگری. بنابراین در اضطرار فردی، زمینه‌ای برای جولان قاعده احسان و اثرگذاری آن وجود ندارد. این را باید به عنوان تفاوت مهمی میان آثار اضطرار فردی و اجتماعی مد نظر داشت.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به تعریفی که از اضطرار به دست آمد، اضطرار صفتی است که در اثر قرار گرفتن شخص در شرایط و موقعیتی حاصل می‌شود که حفظ حیات و یا یکی دیگر از مصالح ضروری مرتبط به وی، در گرو خروج از این حالت است. شخص مضطر برای رهایی از این حالت به فعلی روی می‌آورد که در شرایط عادی و غیر اضطراری حرام و محظور است. با توجه به اینکه شخص اعم از حقیقی و حقوقی است و جامعه نیز بنا بر شواهدی، برخوردار از گونه‌ای شخصیت حقوقی و دست کم هویت مستقل و متمایز از فرد است، عنوان اضطرار برای آن نیز تحقق‌پذیر است. نتیجه اینکه همه احکام تکلیفی و وضعی که در شرایط اضطرار فردی دگرگون می‌شوند، در اضطرار اجتماعی نیز دچار این دگرگونی می‌گردند و در این هنگام، آحاد اعضای جامعه‌ای که دچار اضطرار شده است، حتی اعضای جامعه دیگر، تکالیف و مسئولیت‌هایی متناسب با شرایط اضطرار برعهده خواهند داشت. البته نقش نظارت عالی سازمان دولت اسلامی در مدیریت این احکام و مسئولیت‌ها حتی المقدور نباید مغفول واقع شود.

۲. در صورتی که اجتماع، امری اصیل و دارای حیات حقوقی باشد و در حد یک شخص حقیقی (مکلف) دارای حق و تکلیف باشد، باید حاکم یا سازمان دولت و یا حکومت را نماینده این شخصیت حقوقی برشمرد. او می‌تواند حقوق جامعه را گاه محدود کرده و گاه توسعه دهد تا آنجا که حقوق مسلم افراد را نادیده انگارد و حق فرد را در جهت حق جمع یا نوع از میان بردارد. مصداق بارز آن را می‌توان در تحدید مالکیت اشخاص و اتلاف اموال اشخاص حقیقی مشاهده کرد. همچنین در شرایط اضطراری، تکالیفی را که متوجه جامعه است، منتفی اعلام کند و از دیگران بخواهد که به نفع جامعه تکالیفی را عهده‌دار شوند که به خودی خود متوجه آنان نیست؛ چرا که مصلحت و خیر اجتماع، مقدم بر حقوق فردی است.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۴۰۷ ق.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، تهران، کتابخانه اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۳. آمدی، سیف‌الدین علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، ۱۹۸۴ م.
۴. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۶. امامی، سیدحسن، *حقوق مدنی*، چاپ ششم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۰ ش.
۷. انصاری، محمدعلی، *الموسوعة الفقهية المیسرة ویلیها الملحق الاصولی*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین، *کتاب المکاسب*، بیروت، مؤسسة النور، ۱۴۱۰ ق.
۹. برزگر کلیمشی، ولی‌الله، *جامعه از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. بوطی، محمد سعید رمضان، *ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه*، چاپ ششم، مؤسسة الرساله، دار المتحد، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، *درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی (۱): تاریخچه جامعه‌شناسی*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتاب‌فروشی گنج دانش، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۴. حسینی واسطی زبیدی، محب‌الدین سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. رشتی گیلانی نجفی، میرزا حبیب‌الله، *الغصب*، چاپ سنگی، به کوشش شیخ احمد شیرازی، ۱۳۲۲ ق.
۱۶. زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی وادلته*، چاپ چهارم، دمشق، دار الفکر، بی تا.
۱۷. همو، *نظریة الضرورة الشرعیة؛ مقارنة مع القانون الوضعی*، دمشق، دار الفکر، بی تا.
۱۸. ساروخانی، باقر، *دائرة المعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، بی تا.
۱۹. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، بی تا.
۲۰. سرخسی حنفی، شمس‌الائمة ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل، *المبسوط*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۲۱. صفار، محمدجواد، *شخصیت حقوقی*، تهران، دانا، ۱۳۷۳ ش.
۲۲. صفایی، سیدحسین و سیدمرتضی قاسم‌زاده، *حقوق مدنی اشخاص و محجورین*، چاپ چهارم، تهران، سمت، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. صلیبا، جمیل، *واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی*، ترجمه کاظم برگ‌نسی و صادق سجادی، تهران، انتشار، بی تا.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه گروهی از مترجمان، چاپ دوم، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴ ش.
۲۵. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۸۱ ش.

۲۶. طباطبایی حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. طباطبایی حکیم، سید محمد تقی، الاصول العامة للفقهاء المقارن، بیروت، ۱۹۷۹ م.
۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. همو، المبسوط فی فقه الامامیه، چاپ دوم، قم، المکتبه المرتضویه، ۱۳۷۸ ق.
۳۰. همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۳۱. عاملی جعی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تعلیق سید محمد کلاتر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۳۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. همو، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، چاپ سنگی، مشهد، مؤسسه طوسی، بی تا.
۳۶. همو، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاودی، قم، بی تا، ۱۳۸۶ ق.
۳۷. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۳۸. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، میزان، ۱۳۸۲ ق.
۳۹. عوده، عبدالقادر، حقوق جزای اسلام: ترجمه التشریح الجنائی الاسلامی، تهران، میزان، ۱۳۷۳ ش.
۴۰. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، کتاب التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۱. فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفری، دمام، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. قلعه جی، محمد روس و حامد صادق قیبی، معجم لغة الفقهاء، بیروت، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۸ ق.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دار الکتب للطباعة و النشر، بی تا.
۴۴. کاتبی، حسینقلی، حقوق تجارت، چاپ ششم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۲ ش.
۴۵. کاتوزیان، ناصر، الزامهای خارج از قرارداد: ضمان قهری، مسئولیت مدنی، غصب و استیفاء، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
۴۶. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی - فرع خراسان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. کرکی عاملی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۴۹. گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۵۰. مازندرانی، ملا صالح بن احمد، شرح اصول الکافی، تهران، المکتبه الاسلامیه للنشر و التوزیع، ۱۳۸۲ ق.
۵۱. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م.

۵۲. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، چاپ سنگی، نشر طهران، محمدعلی شیرازی، محمدحسین بن رمضانعلی تاجر کاشانی، ۱۳۲۵ ق.
۵۳. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن هذلی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۳ ق.
۵۴. محقق داماد، سیدمصطفی، «تدوین حقوق بشر دوستانه بین المللی و مفهوم اسلامی آن»، *تحقیقات حقوقی*، شماره ۱۸، ۱۳۷۴ ش.
۵۵. همو، *قواعد فقه (بخش جزئی)*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۵۶. مرعشی، سیدمحمدحسین، *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*، چاپ دوم، تهران، میزان، ۱۳۷۶ ش.
۵۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۵۸. معین، محمد، *فرهنگ معین*، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۵۹. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، قم، تفکر، ۱۳۸۰ ش.
۶۰. مؤتمنی طباطبایی، منوچهر، *حقوق اداری*، تهران، سمت، ۱۳۷۲ ش.
۶۱. مؤمن قمی، محمد، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدہ*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۶۲. موسوی بجنوردی، سیدحسن، *القواعد الفقهیه*، چاپ دوم، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ ق.
۶۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، قم، مکتبه الاعتماد (اسماعیلیان)، بی تا.
۶۴. همو، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۶۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، تقریر محمدعلی توحیدی تبریزی، قم، داوری، ۱۳۷۷ ش.
۶۶. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، قم، دفتر معظم‌له، ۱۴۱۳ ق.
۶۷. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بی جا، بی نا، ۱۴۱۲ ق.
۶۸. نوربها، رضا، *زمینه حقوق جزای عمومی*، چاپ دوم، تهران، کانون وکلای دادگستری، ۱۳۷۵ ش.

