

بررسی اکراه در قتل از نظر مشهور و آیت الله العظمی خوئی

محمدحسین احمدی^۱

چکیده

اکراه یکی از مسائل مطرح در فقه و حقوق است که به عنوان رافع مسئولیت کیفری مطرح است. در بسیاری از احکام و مسائل فقهی و از جمله عقود و معاملات، شرایطی در نظر گرفته شده است که از جمله آن شرایط اختیار و عدم (نبود) اکراه است. اکراه در موضوع قتل تاحدودی با اکراه در ابواب دیگر فقهی متفاوت است. در موضوع قتل، کسی نمی‌تواند قتلی را مرتکب شود و با توجیه اکراهی بودن عمل، خود را از مسئولیت‌های آن تبرئه نماید. با این وجود باید پرسید «حکم فقهی قتل اکراهی چیست»؟ تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی از طریق مقایسه‌ی آراء مشهور فقیهان با دیدگاه آیت الله خوئی به تبیین پاسخ سؤال مذکور پرداخته است. طبق نظر مشهور، اکراه در قتل که با دستور اکراه‌کننده به قتل دیگری تحقق می‌ابد، مجوز قتل نیست و شخص اکراه‌کننده باید قصاص شود. ولی دیدگاه آیت الله خوئی در زمینه‌ی قتل اکراهی با دیدگاه مشهور متفاوت است. از اینرو، ایشان از باب تزاحم، اکراه در قتل را موجب قصاص نمی‌داند؛ اما در صورتی که مکره اقدام به قتل دیگری کند، باید دیه بپردازد.

واژگان کلیدی: اکراه، اکراه فقهی، عناصر اکراه، شرایط اکراه، قتل اکراهی، خوئی، مشهور.

۱. محمدحسین احمدی فارغ التحصیل سطح ۴؛ مدرس حوزه علمیه صادقیه-کابل؛ جامعه المصطفی العالمیه-افغانستان

ahmadi8836@gmail.com

مقدمه

فقه و حقوق با یکدیگر ارتباط دارد، مسائل بسیاری است که در فقه و حقوق مورد بحث قرار گرفته ولی ممکن است عناوین متفاوت داشته باشد. از جمله عوامل رافع مسئولیت کیفری در حقوق، اکراه است. اکراه در رفع مسئولیت کیفری به عنوان قاعده‌ی مسلم فقهی نیز پذیرفته شده و تحت عنوان «رفع ما استکرها علیه» بررسی شده است. اکراه، در حقوق مدنی نیز دارای احکام و آثار بسیاری است که اینک در مقام بیان آن نیستیم. بنابراین، اکراه در غیر قتل قابل تحقق است و مسئولیت شخص مکره را برطرف می‌کند.

حکم فقهی اکراه در مورد قتل متفاوت است و در همه‌ی موارد رافع مسئولیت نیست. مشهور فقها در «قتل اکراهی» قائل به عدم رفع مسئولیت کیفری شده اند. به تعبیر دیگر، اکراه در غیر قتل رافع مسئولیت کیفری است در حالی که اکراه در قتل چنین نیست. البته نظر مشهور در این زمینه با نظر آیت الله خویی متفاوت بوده و نوشتار حاضر در صدد پاسخ به این سؤال است که حکم شرعی قتل اکراهی از نظر مشهور و آیت الله خویی چیست؟

تعریف اکراه

شناخت حکم فقهی اکراه با معنای لغوی اکراه ارتباط دارد، لذا لازم است نخست، معانی لغوی و اصطلاحی اکراه تبیین گردد.

۱. اکراه در لغت

اکراه از ماده گره است؛ اهل لغت تصریح کرده اند که گره معنای غیر از گره دارد. لذا لغت‌نگاران در تبیین آن نوشته اند: گره به معنای کراهت انسان است، و گره به معنای کار اکراهی است که دیگری بر انجام آن وادار شده است، چنانکه گفته می‌شود نزد تو با کراهت آمدم (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۳۶).

بنابراین، گره به این معناست که موضوعی برای انسان ناپسند باشد و فطرت بشری از آن انجام کراهت و اباه داشته باشد به گونه‌ی که در حال اختیار و با میل و رغبت



خویش آن را انجام نمی دهد.

همچنانکه در تبیین معنای «کره» نگاشته شده است: «کره به فتح، إکراه به معنای انجام موضوع دشوار است که از طرف شخص دیگر بدون رضایت انسان مُکرَه بروی تحمیل می شود؛ اما کره به ضم کاف، عبارت از إکراه درونی است که وی را آزار می دهد» (زبیدی، بی تا، ماده ی کره).

از راغب اصفهانی در تاج العروس نقل شده است:

«الکره بالفتح المشقه اللتی تناول الانسان من خارج مما يحمل علیه بالاکراه و بالضّم مایناله الانسان من ذاته».

براساس آراء برخی دیگر، کره به فتح یا ضم کاف تفاوتی چندانی ندارد و مانند: «ضَعْف و ضَعْف» است که هر دو به معنای ضعیف بودن است. به هر صورت، با استناد به سخن برخی لغت نگاران می توان گفت: کره به فتح کاف عبارت است از إکراهی که از خارج و توسط دیگران بر انسان مُکرَه تحمیل می شود؛ اما کره به ضم کاف، نارضایتی و إکراه درونی است که انسان را وادار می کند امری را بدون رضایت قلبی انجام دهد.

واژه اکراه در آیات قرآن کریم نیز به دو گونه به کار رفته است که فی الجمله تفکیک مورد نظر اهل لغت را می رساند. در قرآن مجید این کلمه، به دو صورت (کره و کره) آمده است و هر کدام همان معنای را که لغوین گفته اند، در بردارد.

«افغیر دین الله یبغون وَلَهُ اُسْلَمَ مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَالِیهِ یَرْجِعُونَ» (آل عمران، ۸۳). آیا جز دین خدا می جویند و حال آن که هر آنچه در آسمانها و زمین است خواه و ناخواه او را مطیع اند و همه به سوی او بازگردانده می شوند.

برخی از مفسران در تبیین آیه ی مذکور می نویسند: «مؤمن تسلیم خداوند است قلباً ولی کافر تسلیم خداست با اکراه، زیرا تحت سیطره و تسخیر، غلبه و سلطنت بزرگ الهیست که مخالفت [وجودی که تأثیر گذار در وجود باشد] نمی تواند» (صابونی، ۱۹۷۶: ۲۱۴).

در جای دیگر کره به صورت مضموم نگاشته شده است: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ

کُرَّةَ لَكُمْ (بقره، ۲۱۶).

مطابق نگارش برخی مفسران، در آیه‌ی مذکور «مصدر کُره» به‌خاطر ایجاد مبالغه سختی جنگ و جهاد به‌جای اسم مفعول مکروه به‌کار رفته است (همان: ۱۳۷).
براین اساس، اکراه مصدر متعدی باب افعال است که به‌معنای وادار نمودن شخص بر انجام کاری است که مطلوب وی نیست.

از این‌رو، در تبیین معنای مذکور می‌توان از سخن لغت نگاران کمک گرفت: که فلانی را بر امری اکراه کردند، یعنی او را بر امری وادار نمودند که خودش رضایت ندارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۳۶).

بنابراین، مفهوم اکراه عبارت است از وادار نمودن دیگری بر فعل یا ترک کاری که مطلوب شخص نیست، به‌گونه‌ی که تهدید جانی یا تهدید آبرو یا تهدید مالی از جانب اکراه کننده متصور باشد (گلدوزیان، ۱۳۶۲: ۵۶).

۲. اکراه در اصطلاح

مفاهیم لغوی و اصطلاحی «اکراه» ارتباط نزدیک با یکدیگر دارند و در بسیار موارد معانی اصطلاحی متناظر به‌معنای لغوی است. به‌هر حال، شرایط و قیودی که معمولان فقیهان در تحقق اکراه ذکر نموده اند در مفهوم لغوی آن مدنظر نیست. در عین حال، معنای اکراه مورد نظر فقیهان با معنای لغوی ارتباط داشته و ممکن است برخی شروطی را در تحقق اکراه از منظر فقه اضافه نمایند.

به‌عنوان نمونه، شیخ طوسی از فقیهان معروف شیعی سه شرط را در صدق مفهوم اکراه فقهی اضافه نموده است:

۱. شخص اکراه کننده بر شخص اکراه شده (مکروه) مسلط و غالب باشد، مانند دزد، حاکم ظالم و غیره.

۲. شخص اکراه شده گمان نماید که اگر کار اکراهی را انجام ندهد، اکراه کننده آنچه‌را گفته انجام خواهد داد.

۳. کار اکراهی که از شخص اکراه شده خواسته شده اگر انجام نشود به‌شخص اکراه شده ضرر وارد خواهد شد (طوسی، ۱۳۸۵، ۵: ۵۱).



فقیه شافعی مذهب در مورد تحقق اکراه نگاشته است: «اکراه عبارت است از این که شخص مکره گرفتار کسی شود که توانایی مخالفت با او را نداشته باشد. اعم از اینکه اکراه کننده حاکم، دزد یا هر توانمند دیگری باشد که مکره از وی بترسد که اگر مخالفت نماید مورد ضرب شدید یا بالاتر از آن قرار خواهد گرفت؛ مثلاً کشته خواهد شد یا ضرری بزرگی بر او وارد می شود (الشافعی، ۱۳۵۲: ۲۳۶).

همچنانکه معنای فقهی «اکراه» از نظر ابن حزم اندلسی که مذهب ظاهری دارد، نزدیک به معنای مذکور بوده و معنای اکراه از نظر وی عبارت است از: وادار شدن انسان توسط دیگری بر انجام کاری که در سخن و عمل بر انجام آن راضی نیست (ابن حزم اندلسی، بی تا، ۳۳۰).

آیت الله مکارم شیرازی از فقیهان معروف معاصر شیعه معنای فقهی متناظر به مفهوم لغوی اکراه را در تبیین اکراه ارائه نموده و دو شرط عدم رضایت مکره و امتناع ورزیدن وی از انجام آن کار در حال اختیار را بر معنای لغوی اکراه افزوده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۲۶۱).

تعاریف اکراه نزد حقوق دانان نیز نزدیک به مفهوم لغوی آن نگاشته شده است. از جمله یکی از پژوهشگران حقوقی در تبیین معنای اکراه گفته است: اکراه زمانی صدق می کند که شخص مکره به خاطر تهدید و فشار بر انجام کاری مجبور شود (شایگان، ۱۳۲۴: ۹۹).

همچنانکه در تعاریف جزایی از اکراه نزدیک به معنای لغوی اکراه چنین نگاشته شده است: «اکراه کننده‌ی که مکره را بر انجام عمل یا ترک آن وادار نماید، در حالی که مکره از انجام آن اِبا می ورزد» (فیض، ۱۳۷۳: ۲۸۹).

۳. نقد یکی دانستن معنای فقهی اکراه با معنای لغوی آن

برخی از نویسندگان حقوقی معتقد است معنای اصطلاحی اکراه با معنای لغوی آن به دلیل عدم اختلاف فقهی قابل توجه، تفاوت نداشته و دو معنای مذکور را با نادیده گرفتن شروط فقهی تحقق اکراه، تقریباً یکی شمرده است (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۵). به هر حال، باید گفت از طریق نادیده گرفتن شروط فقهی تحقق اکراه نمی توان معنای



فقهی را همسان معنای لغوی اکراه دانست، در عین حال که ارتباط نزدیک میان آن دو معنا وجود دارد.

زیرا شروط فقهی مذکور از قبیل: غالب و چیره بودن اکراه کننده، گمان انجام ظلم در حق مکره و وارد شدن ضرر بر مکره، معنای متفاوتی از اکراه ارائه می‌کند که با معنای لغوی در عین ارتباط متفاوت است. در واقع معنای فقهی اکراه دایره معنای لغوی را توسط شروط فقهی تضییق نموده است.

۴. مقایسه اضطرار، اکراه و اجبار

واژه‌های اضطرار و اجبار مشابه اکراه اند. برای درک بهتر اکراه، خوب است تفاوت آن با واژه‌های مشابه آن تبیین شود. مفاهیم اکراه، اضطرار و اجبار در بسیاری از ابواب فقهی مانند: حدود، قصاص، دیات و طلاق و نکاح مطرح است. بهتر است قبل از مقایسه این واژه‌ها تعریف مختصری از آن‌ها ارائه گردد.

«اجبار»: عبارت از قهر و غلبه‌ی است که اختیار را از فاعل سلب می‌کند؛ فاعل قصد و انگیزه‌ی برای انجام فعل ندارد و در عین حال قدرتی بر ترك فعل نیز ندارد. پس حقیقت اجبار، سلب قدرت اختیار و قصد فعل است؛ به عبارت دیگر، در اجبار نه قدرت بر ترك فعل است، نه اختیار و نه قصد انجام فعل.

«اکراه»: عبارت از قهر و غلبه‌ی است که اختیار و قصد را از فاعل سلب نمی‌کند، یعنی فاعل در فعلش اختیار و قصد دارد ولی این اختیار و قصدش از روی رضایت قلبی و طیب نفس نیست؛ بلکه به سبب ترسی که از تهدید غیر بر نفس و مال و آبرویش دارد آن را انجام می‌دهد.

«اضطرار»: حالتی است که فاعل فعل را متأثر از قهر و غلبه انجام دهد ولی این قهر و غلبه از ناحیه تهدید نیست، به این صورت که فاعل، فعل را برای رفع ضرورتی که به وجود آمده با اختیار و اراده و قصد و رضایت انجام می‌دهد، مثل فروش ماشین برای درمان بیماری خودش یا زوجه اش و یا...» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۵). بنابراین، می‌بینیم که بین اجبار و اکراه و اضطرار تفاوت وجود دارد. چون در اجبار، اراده برای شخص مجبور به کلی وجود ندارد؛ در حالی که در اکراه و اضطرار عنصر



اراده وجود دارد.

شبهات اکراه و اضطرار را در این موارد باید جستجو کرد:

۱. هردو (مکره و مضطر) در معرض تهدید اند.
۲. تنها راه نجات از خطر موجود یا تهدید، انجام فعلی است که در شرایط عادی جایز نیست.
۳. اکراه و اضطرار، هردو، شخص را در موقعیت ناچاری قرار می دهد.
۴. اکراه و اضطرار، هردو، مانع توجه مسئولیت کیفری می شوند.
۵. این که در هردو طیب خاطر و رضایت وجود ندارد.

تفاوت میان آن دو نیز در این موارد است:

اولاً اضطرار باعث از بین رفتن اختیار و اراده ای مضطر نمی شود؛ اما در اکراه، اراده و اختیار مکره محدود است. در اکراه منشأ تهدید و خطر همیشه یک فرد انسان است در حالی که در اضطرار این گونه نیست.

ثانیاً در انگیزه و داعی هردو تفاوت وجود دارد. «در اکراه، هدف، رفع ضرری است که مکره با آن مستقیماً مواجه است، در حالی که در اضطرار رفع ضرورتی است که مضطر در آن واقع شده است؛ خواه منشأ درونی باشد یا بیرونی» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۶).

ادله فقهی قاعده اکراه و مستندات آن

باتوجه به اینکه اکراه، یکی از موارد نه گانه ای است که در حدیث رفع از آن یاد شده است، تحت عنوان یک قاعده به نام «رفع ما استکرها علیه» مورد بررسی قرار می گیرد و دارای دلایل قرآنی، روایی، عقلی و اجماع می باشد.

۱- قرآن

در قرآن کریم علاوه بر آیات ناظر به اضطرار که از باب وحدت مبنا در بحث اکراه کاربرد دارد، آیات متعددی ناظر به موضوع اکراه به معنای اعم وجود دارد. آیه ۳۳ سوره نور و آیه ۲۱۶ و ۲۵۵ سوره بقره و آیه ۹۹ سوره نساء و آیات ۱۱ و ۲۶ و ۲۸ سوره



محمد و آیات ۴۸ و ۵۳ و ۵۴ و ۸۱ سوره توبه.

به هر حال، اصلی‌ترین آیه‌ی که مشخصاً دلالت بر بحث اکراه در مباحث جزایی دارد، آیه شریفه ۱۰۶ سوره مبارکه‌ی نحل می باشد:

« کسانی که بعد از ایمان کافر شوند- به جز آنها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلب‌شان آرام و با ایمان است- آری، آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند، غضب خدا بر آن‌هاست؛ و عذاب عظیمی در انتظارشان است» (نحل: ۱۰۶).

مفسرین گفته اند، این آیه درباره عمار نازل شده است. داستان این گونه است که مشرکین جهت اذیت و آزار یاران پیامبر (ص) به خصوص افراد ضعیف آنان اقدامات انجام می دادند. از عمار می خواهند که کلمات کفرآمیز بر زبان آورده و به تعظیم بت‌های آنان پردازد. او نیز در اثر شدت شکنجه و آزار، حرف‌های بر زبان می آورد که موجب خشنودی مشرکین و آزادی خود وی می شود. در این میان، عده‌ی از افراد مغرض شایعه می کنند که عمار از دین اسلام بیرون شده است. چون پیامبر (ص) از این شایعه آگاهی یافت به مقابله با آن بر می خیزد و می فرماید: «ان عماراً ملی ایماناً من فرقه الی قدمه واختلط الایمان بلحمه ودمه».

«عمار» سراپا مملو از ایمان است و ایمان او به حدی عمیق است که با گوشت و خون او عجین شده است. «عمار» نیز در عین پشیمانی از عواقب قضیه، با گریه وزاری محضر پیامبر می رود. حضرت از وی می پرسد کیف تجد قلبک؟ ایشان در جواب می گوید: مطمئناً بالایمان. آن گاه پیامبر می فرماید: ان عادوا فعد، و این گونه عمار را مورد تأیید قرار می دهد. به تعبیر حقوقی، از وی رفع مسئولیت می نماید» (صابونی، ۱۹۷۶: ۱۴۴).

«عموم که در این آیه وجود دارد، مورد استدلال فقها و اصولیین در جهت رفع مسئولیت از مکره در امور کیفری به کار رفته است. استدلال فقهاء و اصولیین از باب اولویت است؛ زیرا، در جایی که در اثر اکراه، سخنان و عبارات کفرآمیز بر زبان آوردن و تعظیم مظاهر شرک و بت پرستی جایز و مشروع تلقی شود و شارع مقدس حکم به جواز آن بدهد، به قیاس اولویت، می توان نتیجه گرفت که فسخ تصرفات حقوقی



مکروه و دفع مسئولیت از وی در صورت اکراه، باید مشروع و موجه تلقی شود» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۶).

۲- سنت

فقه‌های شیعه در بحث اکراه و مبانی و مستندات شرعی آن، روایات و احادیث متعدد را آورده‌اند. مشهورترین این احادیث، حدیث رفع است که طبق این حدیث، اعمال و افعالی که انجام آن‌ها همراه با یکی از اوصاف نه‌گانه ذکر شده در روایت (از جمله اکراه) است، مؤاخذه و مجازات به دنبال نخواهد داشت.

«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَالطَّبِيرَةَ وَالْحَسَدَ وَالْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفِهِ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۸۴).

«نه چیز از امت من برداشته شده است: آنچه نمی‌دانند، آنچه طاقت ندارند، آنچه بر آن مجبور شده‌اند و...»

اصولیین شیعه می‌گویند مراد از رفع عبارت از رفع مؤاخذه و عقاب است؛ نه رفع امور نه‌گانه‌ای که در روایت ذکر شده است. به عقیده آنان، رفع آثار در ظاهر مورد نظر است؛ نه رفع اوصاف مذکور در واقع. طبق نظر شیخ انصاری در تبیین معنای این روایت سه‌راه در پیش داریم؛ یا تصرف در معنای لفظ رفع نماییم یا تصرف در معنای امور نه‌گانه‌ای مذکور و یا در تقدیر گرفتن مضاف که عبارت از مؤاخذه یا عقاب است. «شیخ انصاری همچنین براین عقیده است که انتخاب راه اول و دوم، هردو، خلاف ظاهر است. از این‌رو، چاره‌ی جز انتخاب راه سوم نیست. پس مراد رفع آثار ظاهر است؛ چرا که امور نه‌گانه، فی الواقع مرتفع نیستند و اکراه و اضطرار به عنوان مثال در عالم خارج وجود دارند» (انصاری، ۱۳۷۴: ۲۷۴).

بنابراین، آن دسته از تصرفات و اعمال و رفتاری که شخص در حال تاثیر پذیری از اکراه انجام داده، مؤاخذه و مکافات به دنبال نخواهد داشت و مستحق عقاب و کیفر نخواهد بود.

۳- اجماع

با وجود روایات شرعی در مورد اکراه و عدم ترتب آثار حقوقی و جزایی و حتی اخلاقی بر تصرفات و اقدامات مکره، دیگر جایی برای استناد به اجماع باقی نمی‌ماند.

«جایگاه اجماع موردی است که در خصوص آن نص شرعی وارد نشده باشد. اگر هم وارد شده باشد، مبهم یا مجمل و یا عام بوده، شمول آن بر مورد خاص، متیقن و مفروغ عنه نباشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: چنانچه حکم قضیه‌ی خاص، مستند به کتاب و سنت باشد دیگر انعقاد اجماع در خصوص آن لزومی ندارد. در صورت انعقاد، این اجماع، اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی، دلیل مستقل به‌شمار نمی‌رود» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

۴- عقل

فارغ از مستندات قرآنی و روایی، عقل نیز حکم می‌کند فردی که تحت تأثیر فشار اکراه مرتکب عمل مجرمانه‌ی می‌گردد، با فردی که با اراده آزاد و اختیار کامل مرتکب جرم می‌گردد، یکسان نباشد، خصوصاً این که گاهی مکره اقدام به ارتکاب رفتار مجرمانه برای نجات جان دیگری می‌کند و در عین حال مراتب الاهم فالاهم را رعایت می‌کند.

اختیار و آزادی اراده از مبانی مسئولیت جزایی به‌شمار می‌رود لذا در صورت نبود اختیار و آزادی یا ایجاد هرگونه محدودیت در یکی از آنها، دیگر نمی‌توان قائل به تحقق مسئولیت شد؛ زیرا در این صورت یکی از مبانی و عناصر تحقق مسئولیت، وجود ندارد یا معیوب است. با فقدان یا معیوب و محدود بودن اختیار، به خصوص با عدم رضایت مرتکب، عقلاً نمی‌توان حکم به مسئولیت و تحقق آن نمود.

براین اساس، مشاهده می‌شود که منع مسئولیت مکره اگرچه با برخی تفاوت‌ها، در نظام‌های مختلف کیفری که ریشه دینی و وحیانی ندارد، نیز مشاهده می‌شود. در حقوق عرفی هم چون حقوق شرعی و فقه، اکراه عامل منع مسئولیت دانسته شده است (غلامی، ۱۳۹۱: ۱۹۹).



عناصر اکراه

اکراه دارای دو جزء است؛ بانبود این دو عنصر، بدیهی است اکراه تحقق نمی‌یابد. این دو جزء عبارت اند از: تهدید توسط مکره و ترس ناشی از تهدید.

۱- تهدید اکراه کننده (مکره)

می‌توان گفت بروز حالت اکراه در شخص مورد اکراه، متأثر و به دنبال تهدیدی است که توسط مکره و اکراه کننده انجام می‌شود. ازاین‌رو تهدید، اساس اکراه محسوب می‌شود. در عین حال، هر نوع تهدیدی را نمی‌توان برای تحقق اکراه کافی دانست. تهدید مورد نظر باید دارای چند شرط باشد:

۱-۱. قابل توجه بودن تهدید در اکراه

«تهدید در اکراه باید معتنابه و قابل توجه باشد، به تعبیر حقوق دانان اسلامی از جمله «عبدالقادر عوده» اکراه باید ملجئ باشد؛ به نحوی که بتواند مکره را به موضع ناچاری کشانده، موجب زوال رضا و محدودیت اختیار او شو» (عوده، ۱۴۰۵: ۵۶۱) اکراه یک امر نسبی است، اکراه نسبت به افراد فرق می‌کند. ممکن است یک تهدید نسبت به فردی او را مجبور کند و در حق شخص دیگری این گونه نباشد. ملاک این تفاوت، توانایی جسمی افراد و میزان مقاومت روحی افراد است و مشخص است که تمام افراد، از مقاومت روانی و توانایی جسمی یکسان برخوردار نیستند» (همان: ۵۶۱).

«بنابراین در هر مورد، باید فاکتورهای زیر را جداگانه بررسی کنیم. وضعیت جسمی و روانی مکره، جنسیت، سن، شغل، موقعیت اجتماعی، خانوادگی، وضعیت سلامت، میزان انفعال و تأثیرپذیری او، همچنین شرایط و اوضاع و احوال وقوع اکراه، موقعیت اکراه کننده و ارزش آنچه مورد تهدید واقع شده، به عنوان مسائل موضوعی اکراه، لحاظ می‌شوند. با این توضیحات مشخص می‌شود که ملاک در الجاء شخصی است و نه نوعی. برخی فقها نیز به نسبیت تهدید و اکراه تصریح کرده اند» (حلی، ۱۴۰۸: ۵۳).

۱-۲. نزدیک بودن یا در حال انجام بودن اکراه

تهدید باید قریب الوقوع یا در حال انجام باشد، به نحوی که در صورت امتناع و مقاومت مکره، عملی شدن آن هر لحظه، قابل انتظار باشد. اگر مکره فرصت کافی برای رفع تهدید از خود را داشته باشد اکراه تحقق نیافته است. از این رو در این مورد اقدام مکره برای انجام عمل مورد درخواست مکره، اکراه به معنای حقیقی محسوب نمی‌شود. در این راستا، حضور و عدم حضور مکره مورد توجه و بحث فقهاء از جمله کاشف الغطاء واقع شده است. تعدادی از فقهاء غیبت مکره را موجب زوال اکراه دانسته و بر همین اساس، اقدام مکره در غیاب مکره را خالی از هر نوع اکراه دانسته اند، اما از آنجا که اساس مسئله‌ی اکراه، بروز خوف در مکره و عروض حالت اضطرار، الجاء و ناچاری است، باید این قول را منصرف به مواردی بدانیم که به اعتقاد مکره، عدم حضور اکراه کننده موجب زوال اکراه، هر چند به طور موقت می‌شود. بنابراین، تا وقتی که ترس و خوف مورد نظر در نفس مکره وجود داشته باشد، اکراه تحقق یافته است، هر چند اکراه کننده حضور نداشته باشد. بالعکس، مادامی که خوف مزبور در میان نباشد اکراه تحقق نمی‌یابد، هر چند اکراه کننده، حاضر باشد.

به عبارت دیگر، قاعده تحقق اکراه وجود تهدید و ترس حاصل از آن است، نه مسایل و شرایط جنبی دیگر، از جمله حضور یا غیاب اکراه کننده، برای نمونه کاشف الغطاء از فقهای امامیه می‌نویسد: «وسواء فعل ذلک بحضور المکره المتوعد أو بغیابه فإن الحضور و الغیاب لیس له ای اثر بعد تحقق تلک الشروط» (نجفی، ۱۳۵۹: ۱۷۷).

«به هر حال بعد از اجرایی شدن تهدید و ایراد صدمه یا ضرر به مکره، دیگر اکراه موضوعاً منتفی شده، شروع به انجام فعل مورد نظر اکراه کننده دلیلی نخواهد داشت؛ چرا که مبنای اکراه، خوف حاصل از تهدید است که مجوز اقدام به عمل حرام است. پس با عملی شدن تهدید، ترس حاصل از آن، خود به خود از بین می‌رود، چرا که تلف نفس یا ایراد ضرر عملی شده است. از این رو، اقدام به ارتکاب



فعل حرام به منظور جلوگیری از وقوع آن بی معنی است. در مورد کفایت مجرد نفوذ معنوی و سلطه‌ی قانونی برای تحقق اکراه باید گفت که صرف نفوذ معنوی و سلطه‌ی قانونی کسی بر دیگری، اصولاً اکراه به حساب نمی‌آید، اما در حقوق اسلامی گاهی اکراه از این طریق قابل تحقق است. به عنوان مثال، امر سلطان ذاتا و به خودی خود اکراه محسوب می‌شود و نیازی به تهدید ندارد، مشروط بر اینکه مستفاد از امر این باشد که در صورت مخالفت، تلف نفس یا عضو یا حبس بلند مدت مأمور، به اجرا در خواهد آمد. امر زوج نیز نسبت به زوجه در حکم امر سلطان به افراد تحت حکومت وی است و ذاتا اکراه تلقی شده و اقتران آن به تهدید لازم نیست، اما اعتقاد زوجه به اینکه در صورت امتناع و عدم امتثال، در معرض تلف نفس یا قطع عضو و یا ایراد ضرب قرار خواهد گرفت لازم است، هر چند اعتقاد وی یقینی نبوده، ناشی از غلبه ظن باشد» (محقق داماد، ۱۳۸۳، ۱۰۹).

۲- ترس ناشی از تهدید و تأثر روانی مکره

عنصر اصلی و رکن اساسی اکراه عبارت است از تأثر روانی اکراه شده و بیم و ترسی که به خاطر تهدید اکراه کننده ایجاد می‌شود. اهمیت این امر به حدی است که می‌توان آن را مبنای رفع مسؤولیت و عدم مؤاخذه و کیفر مکره به شمار آورد.

«از سویی این اعتقاد باید در مکره ایجاد شود که در صورت امتناع و مقاومت، تهدیدات مکره علیه وی عملی خواهد شد، اعم از این که این اعتقاد متیقن یا مبنی بر غلبه‌ی ظن باشد. از سویی دیگر، اعتقاد مزبور باید چنان بیم و هراسی در وی ایجاد کند و آن چنان موجب تشنج اعصاب، پریشانی و اضطراب روانی وی شود که مشارالیه از سر ناچاری و در عین اضطراب، الجاء، عدم رضا و طیب نفس به سوی ارتکاب فعل حرام مورد درخواست اکراه کننده سوق داده شود، به طور خلاصه باید ترس از فعلیت یافتن تهدید، علت اقدام مکره باشد، به طوری که میان آن دو رابطه‌ی سببیت برقرار شود» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۱۱۰).



شرایط تحقق اکراه

از مجموع قیود و اوصافی که فقها ذکر کرده اند، شرایط زیر را برای تحقق اکراه می‌توان برشمرد:

۱- تهدید مُکره از سوی اکراه‌کننده، البته با شرایط و اوصاف خاص از جمله «ملجئ بودن» آن [یعنی بزور نگهداشتن مُکره توسط مُکره].

۲- فعلیت یافتن یا قریب الوقوع بودن تهدید، اگر تهدید به گونه‌ی است «که مکره به نحوی قادر به دفع آنهاست، نمی‌تواند مجوز ارتکاب فعل حرام باشند» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

۳- توانایی مُکره بر عملی ساختن تهدیدات خود، بنابراین، عدم توانایی اکراه‌کننده در انجام قتل، شکنجه، آزار و زدن منجر به فوت، مانع تحقق اکراه است. به هر حال، صرف توانایی او در به فعلیت رساندن تهدیدات خود، برای تحقق اکراه کافی است. به تعبیر علامه‌ی حلی: «و کون المُکره قادراً علی فعل ما توعده به» (حلی، ۱۴۰۸: ۵۳).

۴- غلبه‌ی ظن مُکره به اینکه در صورت امتناع، تهدیدات فرد اکراه‌کننده علیه وی عملی خواهد شد. بنابراین در صورت اعتقاد مُکره به عدم جدیت اکراه‌کننده یا عدم توانایی وی، مانع تحقق اکراه خواهد بود. همچنین اگر دفع تهدید مُکره از طریق دیگر به غیر از انجام عمل مورد درخواست وی مقدور باشد، دیگر اکراه تحقق نمی‌یابد.

«شیخ طوسی» از فقهای بزرگ امامیه در مورد تحقق اکراه این گونه نگاشته است: «در صورتی که گمان غالب شخص اکراه شده این باشد که اگر از خواسته‌ی اکراه‌کننده امتناع نماید، آنچه را که او تهدید نموده انجام خواهد داد» (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۱).

۵- عدم توانایی مُکره در دفع تهدیدات (مُکره) اکراه‌کننده: بدیهی است اگر مُکره به هر نحوی از قدرت و توانایی کافی برای دفع تهدیدات اکراه‌کننده برخوردار باشد، شرایط، اوضاع و احوال نیز به او اجازه اعمال قدرت را بدهد و یا این که دفع تهدید از طریق دیگر غیر از ارتکاب فعل حرام برای وی مقدور باشد، دیگر اکراه محقق نخواهد شد. به بیان دیگر، مُکره باید ناچار از ارتکاب فعل حرام بوده، «به تعبیر فقها و اصولیون فاقد «مندوحه» (راه فرار) باشد» (همان: ۵۱).



۶- عدم مشروعیت تهدید: آنچه مکره به آن تهدید شده باید در حق او فاقد مشروعیت باشد. بنابراین، چنانچه شخصی به قتل یا قطع عضو یا ایراد ضرب و یا حبس بلند مدت تهدید شود، در صورتی می‌توان قائل به تحقق اکراه شده که مستحق این اعمال نباشد، در غیر این صورت چنین شخصی را نمی‌توان مکره نامید، مثلاً شخصی که محکوم به قصاص نفس یا عضو یا سنگسار یا تازیانه و یا حبس دائم شده، نمی‌تواند به بهانه اینکه به مجازات‌های تهدید شده، اقدام به ارتکاب فعل محرمی نماید، چرا که او مستحق تحمل این مجازات‌ها بوده، «هم‌چنان که فقهای امامیه از جمله مرحوم صاحب جواهر، جواهر و آیت‌الله خویی عدم مشروعیت تهدید و اکراه را شرط دانسته و تهدیدات مشروع را در بحث تحقق اکراه استثنا نموده اند» (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۷).

۱- اکراه در قتل

بحث قتل یکی از مواردی است که در آن از قاعده اکراه بحث شده است و حکم صورتی که فرد اکراه بر قتل شده مورد مناقشه علما بوده است. خود باب اکراه در قتل به نوبه‌ی خود در چند فرع مطرح می‌شود. فقهای امامیه به صورت اجماعی معتقدند: اگر چیزی که به آن وعده داده می‌شود کمتر از قتل باشد، مثل اینکه بگوید اگر فلانی را نکشی دست تو را قطع می‌کنم فرد جایز به کشتن نیست و در صورت ارتکاب قتل، قصاص می‌شود. اما جایی که شخص اکراه و اجبار به قتل شخص شده و چیزی که به آن وعده داده شده قتل است؛ یعنی به فرد اخطار شده که «یا فلانی را بکش یا تو را می‌کشیم» در این صورت میان فقهای شیعه دو نظر عمده مطرح بوده و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- احکام قتل اکراهی

احکام فقهی شخصی که مباشرتاً مرتکب قتل اکراهی شده، مطابق آراء فقهاء به سه صورت می‌باشد:

أ. قتل اکراهی توسط مباشر غیر ممیز و یا مجنون: به این صورت خواهد بود که شخصی،



طفل ممیز یا مجنونی را اکراه بر قتل کسی دیگر نماید، در این حالت حکم شرعی این است که اکراه‌کننده باید قصاص شود. به این دلیل که «طفل غیر ممیز» هر چند مباشرتاً قتل انجام داده، لکن ضعیف از سبب است و سبب قوی «اکراه‌کننده‌ی» بر این عمل شمرده می‌شود که مکره باشد. به عبارت دیگر، در این حالت «سبب» اقوای از «مباشر» است و «مباشر» در این حالت شبیه ابزار (مانند ربات) عمل نموده، در نتیجه، باید «اکراه‌کننده» قصاص شود.

ب. قتل اکراهی توسط انسان آزاد ممیز و غیر بالغ: حکم این صورت براساس نظر برخی از فقهاء از جمله آیت‌الله خویی (خویی، ۱۳۹۴: ۳۶) و صاحب جواهر «این است که نه اکراه‌کننده قصاص می‌شود و نه اکراه‌شده، برداشتن قصاص از «اکراه‌شده» به این دلیل است که وی بالغ نبوده و کار عمدی او در حکم خطاست؛ «اکراه‌کننده» قصاص نمی‌شود به دلیل این که مباشر قتل نیست. بنابراین، دیه‌ی مقتول را عاقله‌ی «اکراه‌شده» پرداخت می‌کند و شخص «اکراه‌کننده» نیز به حبس ابد محکوم می‌شود (نجفی ۱۴۰۴: ۴۷). اما شیخ طوسی در «المبسوط» قائل است که اگر قاتل «ممیز ده‌ساله» باشد، حکم این صورت مثل صورت اول است که قاتل مباشر قصاص می‌شود» (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۴).

ج. مباشر عاقل و بالغ: شخص اکراه‌شده عاقل و بالغ باشد. نظریه مشهور فقهاء در این صورت این است که مکره که مباشرتاً قتل مرتکب شده است باید قصاص شود ولی شخص «اکراه‌کننده» به حبس ابد محکوم می‌گردد؛ حبسی که منجر به مرگ وی می‌شود. به هر حال، از تقسیمات انواع قتل اکراهی به لحاظ احکام فقهی آن که قاتل مکره مجبور شده کسی را به قتل برساند این نکته به دست می‌آید که موارد دوم و سوم محل اختلاف آراء مشهور فقهاء و دیدگاه آیت‌الله خوئی به شمار می‌آید.

۳- اکراه بر قتل با وعده قتل

۳-۱. نظر مشهور

در زمینه‌ی قتل اکراهی که «اکراه‌کننده» «مکره» را بر قتل تهدید نماید نیز مثل جایی



است که تهدید به کمتر از جان شخص است. مشهور فقهای امامیه قایل اند که شخص اجازه‌ی قتل ندارد؛ نظر تعدادی از فقهاء در این زمینه ارائه می‌شود. علامه حلی در شرایع می‌فرماید:

«إذا أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر دون الأمرو لا يتحقق الإكراه في القتل و يتحقق فيما عداه (و في رواية علي بن رثاب: يحبس الأمر بقتله حتى يموت) هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً و لو كان غير مميز كالطفل و المجنون فالقصاص على المكره لأنه بالنسبة إليه كالألة و يستوي في ذلك الحر و العبد و لو كان مميزاً عارفاً غير بالغ و هو حر فلا قود و الدية على عاقلة المباشر. و قال بعض الأصحاب يقتص منه إن بلغ عشراً و هو مطرح. و في المملوك المميز تتعلق الجنابة برقبته فلا قود و في الخلاف إن كان المملوك صغيراً أو مجنوناً سقط القود و وجبت الدية و الأول أظهر» (حلی، ۱۴۰۸: ۱۸۵).

هرگاه (اکراه‌کننده) مجبور کند کسی را به کشتن شخصی، در این صورت قصاص بر مباشر یعنی قاتل است نه بر امرکننده و محقق نمی‌شود اجبار در کشتن، یعنی این عذر مورد قبول نیست و تحقق می‌یابد اجبار در غیر کشتن. یعنی اکراه به کمتر از قتل، موجب پذیرش عذر اکراه شده است. در حدیثی از علی ابن رثاب نقل شده که حبس کرده می‌شود امرکننده به کشتن تا آنکه بمیرد و این در صورتی است که مجبور به کشتن بالغ و عاقل باشد و اگر مجبور شخص غیر مميز باشد مانند طفل و دیوانه پس قصاص بر اکراه‌کننده است چون که او یعنی کشنده نسبت به مجبور کننده به منزله ابزار است.

دیدگاه مرحوم شهید اول در مورد تحقق اکراه به صورت زیر ارائه شده است:

«الأولى لو أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر دون الأمر و يحبس الأمر حتى يموت، و لو أكره الصبي غير المميز أو المجنون فالقصاص على مكرهيهما، و يمكن الإكراه فيما دون النفس و يكون القصاص على المكره» (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۶۸).

هرگاه کسی را مجبور به قتل کند، شخص مجبور قصاص می‌شود که او از روی عمد و به ناحق مرتکب قتل گشته است و امر کننده به قتل قصاص نمی‌شود؛ ولی دستور دهنده حبس می‌شود تا بمیرد. کنایه از این که دستور دهنده حبس ابد می‌شود. اگر کسی بچه غیر مميز یا مجنون را به کشتن کسی اکراه کند، در این دو صورت قصاص

بر مکروه است. اکراه در کمتر از جان آدمی ممکن است. یعنی می‌شود کسی را که به زدن یا شراب خوردن و امثال آن اکراه شده است، در صورت اثبات اکراه، عذر شخص مکروه را می‌پذیریم.

«سلطان العلماء»^۲ در حاشیه لمعه در تبیین دیدگاه نظریه شهید اول چنین نگاشته

است:

«الأولى لو أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر - لأنه القاتل عمدا ظلما إذ لا يتحقق حكم الإكراه في القتل عندنا و لو وجبت الدية كما لو كان المقتول غير مكافئ فالدية على المباشر أيضا - دون الأمر فلا قصاص عليه ولا دية - ولكن يحبس الأمر دائما حتى يموت ويدل عليه مع الإجماع (صحيحه زرارة عن الباقر (ع): في رجل أمر رجلا بقتل رجل فقتله فقال يقتل به الذي قتله و يحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت) هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً - و لو أكره الصبي غير المميز أو المجنون فالقصاص على مكروههما - لأن المباشر حينئذ كالألة ولا فرق في ذلك بين الحر والعبد - ويمكن الإكراه فيما دون النفس عملاً بالأصل في غير موضع النص كالجرح وقطع اليد فيسقط القصاص عن المباشر - و يكون القصاص على المكروه بالكسر على الأقوى لقوة السبب بضعف المباشر بالإكراه خصوصاً لو بلغ الإكراه حد الإلجاء - و يحتمل عدم الاقتصاص منه لعدم المباشرة فتجب الدية - و يضعف بأن المباشرة أخص من سببية القصاص فعدمها أعم من عدمه» (عاملی، ۱۴۱۲: ۲۹).

یعنی در صورت که اکراه شده بالغ و عاقل باشد، به قتل اکراه شود، خود اکراه شده قصاص می‌شود و دستور دهنده حبس ابد می‌شود. علاوه بر اجماع که به عنوان دلیل برای این نظریه است، روایت زراره از امام باقر (ع) است. در این روایت امام (ع) فرمود: خود مباشر قصاص می‌شود و دستور دهنده حبس ابد می‌شود. در صورتی که اکراه شده بچه «غیر ممیز» یا مجنون باشد، خود دستور دهنده و «اکراه کننده» قصاص می‌شود.

شمس الدین حلّی در معالم الدین نسبت به قتل اکراهی اینگونه نگاشته است:

«و لو أكرهه على القتل فالقود على المباشر، و يحبس الأمر أبداً، هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً، و لو كان طفلاً غير ممیز أو مجنوناً فالقود على الأمر، و لو كان ممیزاً حرّاً فلا قود، و الدية على عاقلته، و إن كان مملوكاً تعلقت الدية برقبته» (حلی، ۱۴۲۴: ۵۳۱).



اگر فردی را به کشتن کسی اکراه کند، قصاص بر شخص مباشر و «اکراه شده» است. دستور دهنده قتل حبس ابد می شود. این حکم در صورتی است که «اکراه شده» بالغ و عاقل باشد. اگر «اکراه شده» پسر غیر ممیز یا مجنون باشد، قصاص دستور دهنده باید صورت بگیرد. اگر «اکراه شده» ممیز و غیر بالغ و حر باشد قصاص نمی شود و دیه به عهده عاقله او هست و اگر اکراه شده مملوک باشد، دیه به رقبه او تعلق می گیرد. مرحوم صاحب جواهر در مورد قتل اکراهی چنین نگاشته است:

«إذا أكرهه على القتل بأن توعده الظالم القادر بالقتل مثلاً إن لم يقتله فالحكم فيه عندنا نصاً و فتوى بل الإجماع بقسميه عليه أن القصاص على المباشر الكامل دون الأمر المكره بل و لا دية، بل و لا كفارة، بل و لا يمنع من الميراث و إن استشكل فيه في القواعد، و ذلك لأن الإكراه و إن ولد في المكره داعية القتل التي سببها من المكره و لكن الأصل في القصاص كونه على المباشر الذي هو المكره، لأنه القاتل لغة و عرفاً» (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۱).

«در صورت اکراه به قتل که توسط ظالم توانا انجام شود، حکم اش نزد ما شیعیان از نظر روایت و فتوی و اجماع این است که قصاص به عهده مباشر به قتل است نه «دستور دهنده» قتل و اکراه کننده. بلکه دیه و كفاره نیز به عهده دستور دهنده نخواهد بود و از میراث هم منع نمی شود. به این دلیل که هر چند کار اکراه کننده باعث شده انگیزه قتل در اکراه شده ایجاد شود، ولی اصل در قصاص این است که بر مباشر باشد، چون مباشر عرفاً و لغتاً قاتل است».

«بل لا يتحقق الإكراه شرعاً عندنا في القتل بعد استحقاق القتل شرعاً على المباشر، فلم يدفع عنه شيئاً شرعاً بفعل ما أكره عليه كي يكون من الإكراه المرفوع عن الناس حكمه و لكن يتحقق في ما عداه من قطع اليد و الجرح و نحوهما بخلاف القتل، فإنه إنما يتحقق إذا جاز دفع الخوف بفعل المكره عليه و لا يخاف من شيء أعظم من القتل و لا يجوز هنا دفع الخوف على النفس بذلك».

مرحوم صاحب جواهر اضافه می کند که اکراه شرعی به نظر ما شیعیان در قتل تحقق پیدا نمی کند. بعد از این که مباشر قتل شرعاً مستحق قصاص شناخته شده است. اما در غیر قتل اکراه تحقق پیدا می کند و به عنوان عذر مقبول هم پذیرفته شده

است. مثلاً در قطع دست و ایجاد جراحت و امثال این موارد. اما در مورد قتل این گونه نیست. جایز نیست به بهانه حفظ خود جان کسی را بگیرد که این همه در شریعت برای حفظ آن سفارش شده است.

«بل في الصحيح -إنما جعلت التقية ليحقن بها الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقية- ونحوه الموثق فهو حينئذ قاتل عمدا ظلما لاستبقاء نفسه كقتل شخص ليأكله في المخمصة الذي لا يعد به أنه مضطر. نعم في رواية على بن رباب الصحيحة عن زرارة عن أبي جعفر (ع) يحبس الأمر بقتله حتى يموت- قال: في رجل أمر رجلا بقتل رجل فقتله، قال: يقتل به الذي ولي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت ولا بأس بالعمل بها بعد صحتها وعمل غير واحد من الأصحاب بها، فما عساه يظهر من المتن من التوقف في ذلك في غير محله. ولو وجبت الدية للعفو أو عدم التكافؤ كانت على المباشر أيضا.» (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۲)

سپس مرحوم صاحب جواهر روایتی را نقل می‌کند که تقیه برای حفظ جان انسان ها جعل شده است زمانی به نفس و جان انسان برسد دیگر تقیه ای در کار نخواهد بود. بعد نظر عامه را که متفاوت از دیدگاه شیعیان است نقل می‌کند که فعلاً مجال پرداختن به آن نیست.

دیدگاه امام خمینی نسبت به قتل اکراهی این گونه نگاشته شده است:

« لو أكرهه على القتل فالقود على المباشر إذا كان بالغاً عاقلاً دون المكره وإن أوعده على القتل، ويحبس الأمر به أبداً حتى يموت، ولو كان المكره مجنوناً أو طفلاً غير مميز فالقصاص على المكره الأمر، ولو أمر شخص طفلاً مميزاً بالقتل فقتله ليس على واحد منهما القود، والدية على عاقلة الطفل، ولو أكرهه على ذلك فهل على الرجل المكره القود أو الحبس أبداً؟ الأحوط الثاني» (خمینی، بی‌تا: ۵۱۴).

اگر کسی را اکراه به قتل نماید، قصاص به عهده مباشر است در صورتی که اکراه شده بالغ و عاقل باشد، و تهدید به قتل شده باشد. دستور دهنده تازمان مرگ به حبس ابد محکوم می‌شود.

قانون مجازات اسلامی در ماده ۲۱۱ قانون قدیم طبق نظر مشهور می‌نویسد:



«اکراه در قتل یا دستور به قتل دیگری مجوز قتل نیست بنابراین اگر کسی را وادار به قتل دیگری کند یا دستور به قتل رساندن دیگری را بدهند مرتکب قصاص می شود و اکراه کننده و آمر به حبس ابد محکوم می گردند. اگر اکراه شونده طفل غیر ممیز یا مجنون باشد فقط اکراه کننده محکوم به قصاص است اگر اکراه شونده طفل ممیز باشد نباید قصاص شود بلکه باید عاقله او دیه را بپردازد و اکراه کننده نیز به حبس ابد محکوم است».

قانون مجازات مصوب ۱۳۹۲ در ماده ۳۷۵ با دو تبصره مشابه همین نظریه را آورده است:

«ماده ۳۷۵- اکراه در قتل مجوز قتل نیست و مرتکب، قصاص می شود و اکراه کننده، به حبس ابد محکوم می گردد».

تبصره ۱- اگر اکراه شونده طفل غیر ممیز یا مجنون باشد فقط اکراه کننده محکوم به قصاص است.

تبصره ۲- اگر اکراه شونده طفل ممیز باشد عاقله او دیه مقتول را می پردازد و اکراه کننده به حبس ابد محکوم می شود.

جمع بندی ادله قول مشهور

۱. دلایل مشهور

۱- اجماع؛ این اجماع توسط شهید ثانی ادعا شده است.

۲- سنت: در خصوص سنت فقهاء عظام به چند تاروایت و حدیث استدلال کرده اند:
الف) صحیح زرار که از امام هشتم (ع) در مورد حکم قتل اکراهی سوال نمود:
حکم شخص که فرد دیگری را مامور به قتل کرده است چیست؟ امام (ع) در پاسخ می فرماید:

«یقتل به الذی قتله و یحبس الآمر بقتله فی الحبس حتی یموت». آمر حبس مشرف به موت و قاتل کشته می شود.

ب) حدیث تقیه: در این حدیث که توسط فقهاء استناد شده است امام (ع) می فرماید:
«انّما جعلت التقية لیحقن الدماء فإذا بلغ الدم فلا تقية». تقیه در این مورد مختص جای است که دماء محفوظ بماند وقتی دم محفوظ نماند دیگر جای تقیه نیست.



طبق مفاد این حدیث امام تقیه (جلوگیری از اظهار کردن حق و مخالفت کردن با باطل) وقتی مشروعیت دارد که نفس این کار (تقیه) باعث شود تا از خونریزی جلوگیری گردد؛ اما وقتی که خود تقیه موجب شود تا خونریزی جریان یابد در این صورت نمی توان تقیه نمود زیرا نقض غرض پیدا می شود.

به عبارت دیگر علت تشریع تقیه در این حدیث شریف، ممانعت از خونریزی بیان شده حال اگر خود تقیه سبب خونریزی شود دیگر تقیه جائز نخواهد بود و در قتل اکراهی هم تقیه یعنی قتل دیگری برای حفظ نفس خود موجب خونریزی می شود لذا تقیه دیگر جایگاه و موردی ندارد.

۲- رأی آیت الله خوئی

رأی و نظر آیت الله خوئی رحمت الله علیه در این مسئله غیر از رأی و نظر مشهور است. ایشان قائل است که شخص مکروه و مکروه قصاص نمی شود. در حال که نظر مشهور این بود که شخص مکروه قصاص می شود و در صورت وجوب دیه نیز او مدیون می باشد.

«لو أمر غیره بقتل أحد، فقتله، فعلى القاتل القود و على الأمر الحبس مؤبداً إلى أن يموت و لو أكرهه على القتل فان كان ما توعد به دون القتل فلا ريب في عدم جواز القتل، و لو قتله- و الحال هذه- كان عليه القود و على المكروه الحبس المؤبد و إن كان ما توعد به هو القتل، فالمشهور أن حكمه حكم الصورة الأولى، و لكنه مشكل و لا يبعد جواز القتل عندئذ، و على ذلك فلا قود و لكن عليه الدية و حكم المكروه بالكسر في هذه الصورة حكمه في الصورة الأولى هذا إذا كان المكروه بالفتح بالغاً عاقلاً. و أما إذا كان مجنوناً أو صبيّاً غير مميز، فلا قود لا على المكروه و لا على الصبي نعم على عاقلة الصبي الدية و على المكروه الحبس مؤبداً.» (خویی، ۱۴۱۰: ۱۶۲).

اگر شخصی دیگری را اجبار به قتل کند ولی او را به کمتر از قتل تهدید کند برای فرد جایز نیست اقدام به قتل کند و اگر بکشد قصاص می شود و آمر نیز به حبس ابد محکوم می شود ولی اگر او را تهدید به قتل کرد مشهور این است که حکم همان حالت اول را دارد (قصاص ثابت است) اما این حکم مشهور مشکل است و بعید



نیست که قتل در این هنگام جایز باشد....

ایشان پس از نقل قول مشهور و بیان استدلال آنان، نظر خویش را اینگونه اظهار نموده است:

«أما وجه المشهور: فلاّتهم استدّلوا على أنّ الإكراه لا يتحقّق في القتل. وفيه: أنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً، حيث إنّ حديث الإكراه الوارد مورد الامتنان لا يشمل المقام و أمثاله، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون القتل محرّماً، فإنّ ذلك داخل في باب التزاحم، إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرّم وهو قتل النفس المحترمة وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تعريضه للهلاك و حيث لا ترجيح في البين فلا مناص من الالتزام بالتخيير، و عليه فالقتل يكون سائغاً و غير صادر عن ظلم و عدوان، فلا يترتّب عليه القصاص، و لكن تثبت الدية، لأنّ دم امرئ مسلم لا يذهب هدرًا. و ذلك لأنّه القاتل في الفرض، حيث إنّهما كالآلة بالنسبة إلي». (خویی، ۱۳۹۴: ۳۶).



آیت الله خویی وجه سخن مشهور علما را پذیرفته و می گوید که آنچه مشهور گفته اند صحیح است و حدیث رفع و سایر ادله در این باب شامل قتل نمی شود زیرا این دلایل از باب امتنان است که شامل این موضع نمی شود.

اما وی از راه دیگری استدلال نموده است، ایشان، این موضوع را از موارد تزاحم می داند و سعی می کند اکراه بر قتل را از مصادیق این باب بیان کند.

در تعریف تزاحم آمده تزاحم عبارت است از عدم امکان جمع بین دو حکم در مقام امثال از باب اتفاق است. در واقع تزاحم در جایی اتفاق می افتد که ما دو امر داریم که هر دو مهم و یا یکی اهم و دیگری مهم است اما این دو امر در مقام امثال با یکدیگر برخورد کرده اند و ما چاره ای جز عمل کردن به یکی از این دو نداریم.

آیت الله خویی معتقد است: در جایی که شخصی تهدید شده که «یا فلانی را بکش یا من تو را می کشم» امر دائر مدار است بین اینکه شخص مرتکب یک حرام شود و شخص دیگر را بکشد یا این که واجبی را ترک کند و از جان خود مراقبت نکند و خود را در معرض هلاکت و مرگ قرار دهد.

در این جا بر فرض این که ما قبول کنیم حفظ جان خود شخص از حفظ جان دیگری اهمیت بیشتری ندارد، ما هیچ مرجحی نداریم تا یکی از دو امر را بر دیگری



ترجیح دهیم پس باید قایل به تخییر بشویم یعنی شخص مخیر است یا جان خود را حفظ کند یا جان دیگری را؛ بنابراین در صورتی که مرتکب قتل شد نباید قصاص شود چون این قتل جایز بوده و قتل از روی ظلم و عدوان نبوده است. البته از این باب که خون هیچ مسلمانی نباید هدر برود دیه بر او واجب است.

در پاسخ به استدلال آیت الله خویی می‌توان گفت که اولاً لازمه حفظ نفس در این جا قتل دیگری است در حالی که دلیلی بروجوب حفظ نفس در این صورت نیست چون ترجیح بلامرجح است. ثانیاً صحیحه زرارہ بن اعین صریحاً دلالت بر قصاص قاتل در فرض فوق دارد. ثالثاً در صورت اعتقاد به جواز قتل جایی برای دیه باقی نمی‌ماند زیرا ضرورتی ندارد که چون خون مسلمان نباید هدر برود، پس باید مکره دیه وی را بدهد، بلکه ممکن است دیه از بیت المال پرداخت شود.

نتیجه

اکراه در غیر قتل از نظر علما و فقهای شیعه به عنوان عذر مشروع و رافع مسئولیت کیفری، در صورت اثبات اکراه و تحقق شرایط آن، مورد پذیرش قرار گرفته است. اکراه در قتل اما داستان متفاوتی نسبت به اکراه در غیر قتل دارد. اکراه در قتل با وعده قتل از نظر مشهور فقها مجوز ارتکاب قتل نیست. مشهور دلایلی را بر این مدعا اقامه نموده‌اند. اجماع و سنت از جمله دلایلی است که مشهور آن را به عنوان دلیل بر عدم تحقق اکراه در قتل متعرض شده‌اند. مرحوم آیه الله خویی دیدگاه دیگری را برگزیده است. ایشان از باب تزاحم جواز اکراه در قتل را توجیه نموده است. این که در مورد اکراه در قتل، موضوع قتل دیگری یا خود شخص مطرح است، ما می‌توانیم بگوییم هیچ ترجیحی وجود ندارد که شخص تصمیم به کشته شدن و تسلیم خودش بگیرد. بنابراین، هر دو طرف قتل، ارزش و اهمیت برابر دارد؛ در نتیجه، جایز است که شخص اکراه شده تصمیم به قتل دیگری بگیرد ولی در صورت ارتکاب قتل باید دیه بپردازد زیرا خون مسلمان هدر نمی‌رود.



فهرست منابع:

قرآن کریم.

۱. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، (بی تا)، المحلی بالاثار، ج ۸، بیروت: دارالجيل و دار الافاق الجديدة.
۲. ابن منظور، محمد، (۱۴۱۴ هـ ق)، لسان العرب، ج ۱۳، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم.
۳. الشافعی، محمد بن ادريس، (۱۳۵۲ هـ ق) كتاب الام، ج ۳، قاهر: بولاق.
۴. انصارى، مرتضى بن محمد، (۱۳۷۴ ق)، فرائد الاصول، همراه با حاشیه ملا رحمت الله، قم: مصطفوی.
۵. حلی، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، (۱۴۰۸ هـ ق)، شرايع الاسلام، جلد ۲، قم: اسماعيليان.
۶. حلّی، شمس الدين محمد، (۱۴۲۴ هـ ق)، معالم الدين في فقه آل ياسين دورة فقهية كاملة على وفق مذهب الإمامية ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۷. حلّی، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ هـ ق)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام ج ۴، قم: مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم.
۸. موسوی خمینی، روح الله، (بی تا)، تحرير الوسيلة، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول.
۹. خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، ترجمه کامل مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، قم: حقوق اسلامی، چاپ اول.
۱۰. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۰ هـ ق)، تکملة المنهاج، قم: نشر مدينة العلم، چاپ ۲۸.
۱۱. زبیدی، محمد مرتضی، (بی تا)، تاج العروس، بیروت: دارالمکتبه الحیات.
۱۲. شایگان، سید علی، (۱۳۲)، حقوق مدنی ایران، ج ۱، تهران: مجلس شورای اسلام، چاپ سوم.



۱۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، خصال، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ هـ.ق.
۱۴. صابونی، محمد علی، (۱۹۷۶)، صفوه التفاسیر، ج ۱، بیروت: عالم الکتب.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ هـ.ق)، المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۷، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۶. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۰ هـ.ق)، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، بیروت: لبنان، دار التراث الاسلامیة، چاپ اول.
۱۷. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۲ هـ.ق)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشّی - سلطان العلماء) ج ۱۰، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۸. عدل، مصطفی، (۱۳۴۲)، حقوق مدنی، تهران، امیر کبیر، چاپ هفتم.
۱۹. عوده، عبدالقادر، (۱۴۰۵ هـ.ق)، التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ ششم.
۲۰. غلامی، علی، (۱۳۹۱)، عوامل مانع مسئولیت کیفری، تهران: دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
۲۱. فیض، علیرضا، (۱۳۷۳)، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۲۲. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۸۴)، حقوق جزای عمومی ایران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ هشتم.
۲۳. محقق داماد، مصطفی، (۱۳۸۳)، قواعد فقه ۴ بخش جزایی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۱ هـ.ق)، انوار الفقاهه، قم: امیر المؤمنین.
۲۵. نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین، (۱۳۵۹)، تحریر المجله، ج ۳، نجف: المکتبه المرتضویه، چاپ اول.



۲۶. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴هـ)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۷. ولیدی، محمد صالح، (۱۳۷۲)، حقوق جزای عمومی (جرم)، ج ۲، تهران: نشر داد.
۲۸. طوسی، ابوجعفر، محمد، (۱۳۸۷) المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۵، تهران: المکتبه المرتضویه الاحیاء الآثار الجعفریه.