

تقصاص در اموال دولتی و عمومی*

سیدضیاء مرتضوی**

چکیده

یکی از پرسش‌ها در مباحث قضا این است که آیا صاحب حق می‌تواند بدون طرح دعوا نزد دادگاه، هر چند بدون آگاهی بدهکار، به استیفای حق خود بپردازد؟ آنچه در فقه با عنوان «تقصاص» مطرح شده، در پاسخ به همین پرسش است.

در بررسی حکم تقصاص، یک پرسش مهم این است که آیا آن‌گونه که از اطلاق و عموم ادله و فتاوا برمی‌آید، می‌توان به صورت مطلق یا در شرایطی، بدون رجوع به دادگاه، شخصاً به استیفای حق خود از اموال دولت یا عمومی اقدام کرد؟ در صورت کشیده‌شدن به هرج و مرج و خدشه به جایگاه حکومت و دولت اسلامی چه باید کرد؟ در این مقاله پس از گزارش اجمالی ادله کلی، به قلمرو تقصاص از جمله شمول و عدم شمول آن در اموال دولتی و عمومی و شرایط آن پرداخته می‌شود، با این توجه که هر چند از نگاه حقوقی میان اموال دولتی و عمومی فرق است، اما در این بحث با توجه به وحدت ملاک حکمی یکسان دارد و از این‌رو در کنار هم آمده است. پس از آن با توجه به ملاحظات چندی که در گسترش جواز تقصاص به نظر می‌رسد، نشان داده می‌شود که تقصاص هر چند اجمالاً و صرف نظر از تفصیلهایی که در آن وجود دارد، راهی برای جلوگیری از تضییع حقوق و استیفای آن است، اما نمی‌توان آن را راهکار فراگیر و طبیعی و جایگزین راهکار عقلایی و عمومی رجوع به دادگاه شمرد.

کلید واژگان: اموال دولتی، اموال عمومی، تقصاص، اختلال نظام

* این مقاله بخشی از پژوهش نویسنده با عنوان «تحلیل فقهی دولت و ضمان اقدامات آن» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی انجام گرفته است.

Mortazavi@isca.ac.ir

** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۸/۱۷

جواز تقاص در استیفای حقوق مالی اجمالاً از احکام مورد اتفاق نظر فقهاست و کسی را سراغ نداریم که اصل آن را نپذیرفته باشد؛ چنان که محقق نراقی ادعای اجماع بر اصل جواز کرده است (نراقی، ۱۴۲۲: ۱/ب، ج ۱، ص ۳۸۵) و این به دلیل روایات متعددی است که مستند مشترک فقهاست و برخی از آنان به آیاتی نیز استدلال کرده‌اند. افزون بر آنچه برخی فقها مانند علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳: ج ۵، ص ۳۷۷-۳۷۸) و شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۸۵-۸۶؛ همو، بی تا: ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰) به اختصار از آن گذر کرده‌اند، فقهای چندی به تفصیل درباره آن سخن گفته و حکم صورت‌های مختلف آن را که برخی از آنها در خود روایات نیز آمده، مطرح کرده‌اند که از جمله می‌توان به شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۱۴، ص ۶۸-۷۵)، محقق اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۹، ص ۱۲۴-۱۲۷) و ج ۱۲، ص ۹۷-۱۱۱)، محدث بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۵: ج ۱۸، ص ۴۰۹-۴۱۶)، آل عصفور بحرانی (آل عصفور بحرانی، بی تا: ج ۱۲، ص ۲۹۵-۳۰۱)، محقق نراقی (نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۴۴۷-۴۶۳؛ همو، ۱۴۲۲: ۱/ب، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۹۱)، محقق یزدی (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۸)، آیت‌الله خوبی (خوبی، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۵۳-۵۷) و استاد ما، شیخ جواد تبریزی (تبریزی، بی تا: ص ۳۲۸-۳۳۵)، اشاره کرد. برخی دیگر نیز به تفصیل در این باره سخن گفته‌اند (ر.ک: اردبیلی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۴۹۱-۵۰۴؛ قمشه‌ای، بی تا: ج ۲، ص ۲۴۶-۲۶۹؛ مؤمن، ۱۴۲۲: ص ۳۹۱-۴۱۳). امام خمینی نیز در یک فصل، نظر فتوایی خود را در فروع مختلف آن ضمن ۲۴ مسئله بیان کرده است (امام خمینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۳۶-۴۴۰). از این رو نیازی به پرداختن تفصیلی به این موضوع و برخی قیود مورد بحث نیست و پس از بررسی اجمالی ادله، فقط به مسائلی پرداخته می‌شود که در بحث ما مهم و تأثیرگذار است؛ اما پیش از آن باید توجه کرد که فرض حکم جواز تقاص، چنان که فقها نیز تصریح کرده‌اند و موضوع بیشتر ادله نیز هست، جایی است که بدهکار اصل بدهی را انکار می‌کند یا نمی‌پردازد یا در پرداخت آن سهل‌انگاری و بهانه‌تراشی و تأخیر می‌کند یا چنان که برخی فقها (همان: ص ۴۳۷) تصریح کرده‌اند، گرفتن آن مایه حرج و مشقت باشد،

ولی موردی که بدهکار آمادگی پرداخت به موقع آن را داشته باشد و دشواری غیرطبیعی در گرفتن آن نباشد، از موضوع بحث بیرون است و مشمول ادله جواز نمی‌گردد و طبعاً برای استیفای حق باید به او رجوع و درخواست کرد؛ چنان‌که صرف حیا و خجالت، همان‌گونه که امام خمینی نیز تصریح کرده است (همان: ص ۴۳۸)، مایه جواز نیست، مگر اینکه به اندازه‌ای باشد که مشمول ادله نفی عسر و حرج گردد.

بخش یکم: ادله فقیهان بر جواز تقاص

فقها در استدلال بر جواز تقاص، چنان‌که اشاره شد، در مجموع به دو دسته دلیل توجه کرده‌اند: آیات و روایات، و البته استدلال به آیات فقط در سخن برخی از آنان آمده است. آنچه در این بررسی نقطه مشترک توجه به این ادله است، افزون بر اصل امکان استدلال، پاسخ به این پرسش است که مفاد این ادله آیا شامل جواز تقاص در اموال دولتی و عمومی نیز می‌گردد یا نه؟

الف) آیات

برخی فقها از جمله شهید ثانی، محقق نراقی و محقق یزدی برای اصل جواز تقاص، افزون بر روایات به آیات نیز استدلال کرده‌اند. یکی آیه ﴿فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ﴾ (بقره: ۱۹۴) است که مقابله‌به‌مثل را روا شمرده است و صاحب حدائق در آیات فقط این آیه را آورده است. توضیح استدلال این است که بدهکار با انکار بدهی یا کوتاهی در پرداخت آن از مصادیق «معتدی» است و مقابله‌به‌مثل در مسائل مالی یا جانی که به دلیل غیر عمدی بودن جای قصاص نباشد، به دلالت عرف و به داورى عقلا و به دلالت شرع در موارد مشابه جبران زیان از راه گرفتن حق است و نه صرف زیان‌رساندن به بدهکار یا اعم از آن؛ مانند آنچه در قصاص آمده است. شمول این حکم در اشخاص حقوقی از جمله دولت یا شمول آن در حاکم، هم به دلیل عمومیت آیه است و هم با الغای خصوصیت عرفی، البته با این فرض که عموم لفظی آیه محدود به اشخاص حقیقی یا غیر حاکم باشد.

آیه دیگر، آیه ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ (نحل: ۱۲۶) است که اجازه واکنش به مثل در کیفر دادن را روادانسته است؛ هرچند بردباری و عدم واکنش را بهتر شمرده است. چگونگی استدلال به این آیه نیز مانند آیه نخست است، با این توضیح که «عقوبت» اختصاص به زیان‌های جانی نداشته باشد و شامل امور مالی نیز گردد؛ چنان‌که اختصاص به فرض عمد ندارد و زیان غیر عمدی را نیز در بر می‌گیرد و اگر چنین گسترشی در لفظ و مفهوم «عقوبت» نیز پذیرفته نشود، چاره کار در الغای خصوصیت از آن است.

محقق یزدی افزون بر این دو، جمله ﴿وَ الْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ﴾ را نیز که در آیه نخست آمده، دلیل گرفته است (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۰۸). این جمله، شکستن و هتک مرزهایی را که حرام است، موجب جواز واکنش و قصاص دانسته است و تردیدی نیست که کوتاهی کردن بدهکار در پرداخت بدهی، یکی از مصادیق آن است و بقیه استدلال مانند آیه نخست است.

استدلال به این آیات که به استناد عموم یا اطلاق آنها و با توسعه در مفهوم یا الغای خصوصیت است، چنان‌که خواهید دید، به روشنی روایات این بحث نیست و گویا از جمله همین امر باعث شده گروهی دیگر از فقیهان توجهی به این استدلال نکنند و به ذکر روایات بسنده کنند؛ چنان‌که برخی این آیات را به قرینه سیاق، بیرون از این بحث شمرده و استدلال را ناتمام دانسته‌اند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۴۹۶).

ب) روایات

عمده دلیل جواز تقاص روایات چندی است که محدث بحرانی آن را اصل در این بحث شمرده (بحرانی، ۱۴۰۵: ج ۱۸، ص ۴۰۹) و برخی آن را «مستفیضه» دانسته‌اند (آل عصفور بحرانی، بی‌تا: ج ۱۲، ص ۲۹۶). سند این روایات، افزون بر اینکه برخی معتبر و حتی صحیح هستند و محل اعتنا و عمل فقها قرار گرفته‌اند، در مجموع اطمینان به صدور اجمالی آنها را حاصل می‌کنند و از این رو نیازی به بررسی تفصیلی اسناد آنها نیست و

آنچه پیش رو می‌گذاریم، بخشی از آنهاست که هر یک با لحاظ نوعی ویژگی که داشته، انتخاب شده است:

۱. صحیحہ ابوبکر حضرمی: به امام صادق علیه السلام گفتم: کسی مالی را بر عهده دیگری داشت، اما وی آن را انکار کرد و نپرداخت، اما پس از آن مالی از او در اختیار کسی که مالش از دست رفته است قرار گرفت. آیا به جای آن مالی که از آن شخص از او برده است، بردارد؟ فرمود: آری، اما این امر سخنی دارد و آن اینکه بگوید: خدایا، من این مال را به جای آن مالی که از من گرفت، برمی‌دارم و آن را از سر خیانت و ستم بر نمی‌گیرم (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۷، تهذیب الاحکام: ج ۶، ص ۱۹۷ و نزدیک به آن: صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۸۶).

اطلاق این روایت صورت‌های چندی را در بر می‌گیرد؛ از جمله صورتی که کار به محکمه و سوگند دادن کشیده باشد و نیز صورتی که مال دوم به‌عنوان امانت نزد وی باشد؛ امری که در برخی روایات دیگر از جواز تقاص استثنا شده است. بخش پایانی روایت نیز، چنان‌که مجموع روایات نشان می‌دهد و برخی تصریح کرده‌اند، حکمی استحبایی است.

۲. صحیحہ جمیل بن دراج: جمیل می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره کسی پرسیدم که از دیگری طلب دارد، اما وی انکار می‌کند و طلبکار به مالی از او به اندازه طلب خود دست می‌یابد. آیا آن را بردارد؛ هرچند منکر آگاه نشود؟ فرمود: آری.

شیخ طوسی علی‌بن‌حدید را که در سند این روایت قرار گرفته، ضعیف شمرده است (طوسی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۴۰)، اما استاد ما، آیت‌الله سیدموسی شبیری، وی را امامی شمرده و توثیق کرده است (درایة النور). این روایت نیز به دلیل ترک استفصال، اطلاق دارد.

۳. روایت اسحق بن ابراهیم: موسی بن عبدالملک در نامه‌ای به امام جواد علیه السلام پرسید که شخصی مالی را به او داده است تا در راه خیر هزینه کند، اما او در آن زمینه نتوانست صرف کند و به اندازه این مال از آن شخص طلب داشت. پرسید: آیا جایز است مالم را بردارم یا به او برگردانم و درخواست پرداخت طلب خود کنم؟ آن حضرت در پاسخ نوشت: «مال خودت را از آنچه در دست است، بردار» (طوسی، ۱۴۰۷، تهذیب الاحکام: ج ۶، ص ۳۴۸).

این روایت بر خلاف روایات دیگر، از این نظر نیز اطلاق دارد که در آن سخنی از انکار یا کوتاهی بدهکار در پرداخت بدهی نیست و بلکه نشان می‌دهد در نگاه سؤال‌کننده امکان دریافت طلب با درخواست از بدهکار نیز وجود داشته است.

۴. صحیحہ داوود بن زُربی: به امام موسی بن جعفر علیه السلام گفتم: من با حاکم نشست و برخاست می‌کنم؛ چه بسا کنیز دارم و از من می‌گیرند یا چهارپای ارزشمند دارم و از من می‌گیرند، پس از آن مالی از آنان به دست من می‌آید. آیا می‌توانم آن را بردارم؟ فرمود: «به اندازه آن بردار و چیزی بر آن نیفز» (همان، ص ۳۴۷).

موضوع این روایت، اگر اموال شخصی کارگزاران حکومت باشد، به‌ویژه با توجه به نقل شیخ صدوق که به جای ارتباط با «سلطان»، همکاری با قومی آمده است (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۸۷)، مانند روایات دیگر خواهد بود، اما گویا کنیز و حیوان او را به زور و به‌عنوان حکومت می‌گرفته‌اند و از اموال حکومت به‌دست داود می‌آمده است و این نشان می‌دهد تقاص اختصاص به اموال شخصی ندارد.

۵. صحیحہ ابوالعباس بقباق: ابوالعباس با شهاب - که ظاهراً مقصود شهاب بن عبدربه اسدی کوفی است که از اصحاب شناخته‌شده امام باقر و امام صادق و مردی ثروتمند بود- درباره مردی که هزار درهم او را برده بود و سپس آن شخص هزار درهم نزد او به ودیعه گذاشته بود، بحث و مجادله کرد. ابوالعباس نقل کرده است که به او گفتم: آن را به جای هزار درهمی که از تو گرفته بردار، اما شهاب نپذیرفت. پس از آن شهاب به دیدار امام صادق علیه السلام رفت و آن مطلب را به ایشان گفت. امام فرمود: «اما من دوست دارم برداری و در مورد آن (در صورت نیاز) سوگند هم بخوری» (طوسی، ۱۴۰۷، تهذیب الاحکام: ج ۶، ص ۳۴۷).

۶. روایت علی بن سلیمان: وی به امام هادی علیه السلام نوشت: کسی مالی یا کنیزی از دیگری را غصب کرد. پس از آن مالی از غاصب، به اندازه مال غصب‌شده از طریق ودیعه یا قرض در اختیار آن شخص قرار گرفت. آیا جایز است آن را نگه‌دارد و به او ندهد؟ آن حضرت پاسخ نوشت: «آری، اگر به اندازه حق او باشد و اگر بیشتر بود، آن اندازه را که بر عهده غاصب است، برمی‌دارد و بقیه را به او می‌دهد» (همان، ص ۳۴۹).

افزون بر ظاهر اطلاق آیات مورد بحث و اطلاق روایات دیگر، این دو روایت به صورت خاص تقاص از مال ودیعه را نیز مجاز شمرده است؛ در حالی که روایات چندی وجود دارد که به صورت کلی از دست بردن در امانت از هر کسی که باشد، بازداشته است و در برخی از آنها آمده است که اگر قاتل امیرالمؤمنین علیه السلام نیز امانتی به آن حضرت بدهد، آن را برمی گرداند (از جمله ر.ک: همان، ص ۳۵۰-۳۵۱) یا در خصوص تقاص در امانت از آن بازداشته است؛ مانند صحیحہ معاویة بن عمار که در پی می آید.

۷. صحیحہ معاویة بن عمار: به امام صادق علیه السلام گفتم: بر عهده کسی حقی دارم، اما او حق مرا انکار می کند، سپس مالی را به امانت به من می سپارد. آیا می توانم آن را برابر مالم بردارم؟ فرمود: «نه، این خیانت است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۹۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۸۶).

این دو دسته روایات مایه اختلاف فقها در جواز تقاص از مال ودیعه شده است و به رغم اینکه ادعای اجماع بر عدم جواز شده است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۵، ص ۱۶۰)، اما گروه بیشتری از فقیهان مانند شیخ طوسی در برخی کتاب های خود، محقق حلی، علامه حلی، شهید ثانی و به ویژه فقه های متأخر قائل به جواز آن شده اند (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۲: ج ۱۵، ص ۴۷۱-۴۷۵؛ نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۴۵۶-۴۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۵، ص ۱۶۰) و وجه جمع را کسانی مانند امام خمینی در حمل بر کراهت دیده اند (امام خمینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۳۸). محقق یزدی که خود قائل به جواز است، روایات عام در منع از خیانت در امانت را با روایات دسته اول تخصیص زده و روایات خاص در تقاص را حمل بر کراهت کرده است (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۲).

به هر حال نکته درخور توجه در بحث ما این است که آیا این روایات اختصاص به امانت به معنای خاص آن یعنی ودیعه دارد یا هر نوع مال امانی را شامل می شود؟ و در صورت دوم، آیا اموالی که در اختیار کارکنان دولت است نیز مال امانی به شمار می رود که بنا بر نظر کسانی که تقاص در امانت را جایز نمی دانند، در صورتی که به امانت نزد زبان دیده باشد، نمی تواند به عنوان استیفای حق بردارد؟

۸. روایت خضر بن عمرو نخعی: امام صادق علیه السلام در باره کسی که مالی را بر عهده دیگری دارد و او انکار می کند، فرمود: «اگر او را سوگند داد، دیگر پس از سوگند نمی تواند از او چیزی بگیرد و اگر آن را به خداوند واگذار کرد نیز نمی تواند چیزی از او بگیرد و اگر او را وا گذاشت و سوگند نداد، بر حق خود باقی است» (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۸۵؛ نزدیک به همین: طوسی، ۱۴۰۷، تهذیب الاحکام: ج ۸، ص ۲۹۴).

کلینی این روایت را بدون فرض دوم نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۱۰۱) و مفاد آن، که میان سوگند دادن و سوگند ندادن منکر فرق گذاشته، در روایات دیگری نیز به صورت کلی در بخش قضا یا در خصوص موضوع بحث آمده است (از جمله ر.ک: عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۷، ص ۲۴۵-۲۴۶) و بر پایه آن فقها تصریح کرده اند که با اجرای سوگند در محکمه، تقاص جایز نیست (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۹، ص ۱۲۴؛ نراقی، ۱۴۲۲: ۱/ب، ج ۱، ص ۳۸۶؛ امام خمینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۴۰).

بخش دوم: گسترش تقاص به اموال دولتی و عمومی

بر پایه ادله ای که بخشی از آن را بازگو کردیم، تردیدی نمی ماند که برای استیفای حق خود، در صورتی که بدهکار منکر آن است یا در ادای آن کوتاهی می کند یا گرفتن آن مایه مشقت باشد، اجمالاً می توان تقاص کرد؛ اما چنان که اشاره شد، آیا این ادله شامل مطالبات مالی از دولت، از جمله مطالبات ناشی از اقدامات زیان بار دستگاه ها و کارکنان دولت نیز می گردد؟ در صورت گسترش حکم جواز تقاص به اموال عمومی و دولتی، پرسش ها و فروع دیگری وجود دارد که در ادامه خواهیم آورد.

آنچه اطلاق و عموم ادله جواز تقاص نشان می دهد، این است که فرقی نیست میان عین و دین شخصی و عین یا دینی که بر عهده دولت یا حاکم است و اگر هم این روایات در باره اشخاص حقیقی وارد شده است، اما مخصوص مورد نیست و عرف خصوصیتی برای موارد سؤال نمی بیند؛ چنان که در روایت داود بن زرزی، برداشتن از اموال حکومت یا اشخاص آن موضوع پرسش بوده است و به نظر ما از این نظر در اصل حکم و با توجه به شروط و ملاحظات که خواهیم آورد، فرقی میان حکومت مشروع و نامشروع دیده

نمی‌شود؛ زیرا فرض چنین عین یا دینی که موضوع برای جواز تقاص است، درباره کارکنان و نهادها و دستگاه‌های دولتی و حتی خود حاکم غیر معصوم به دلیل فراموشی یا ناآگاهی و عدم امکان رفع آن نیز ممکن است.

البته از آنجا که ماهیت اموالی که در اختیار دولت است، یکسان نیست و ممکن است متعلق حق برخی اصناف باشد، قهراً باید از نوعی باشد که قابل تصرف برای صاحب حق باشد و این بر پایه همان حکمی است که فقها جواز تقاص را مشروط به این کرده‌اند که مالی که به تقاص برداشته می‌شود، حق دیگری به آن تعلق نداشته باشد (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۵؛ امام خمینی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۳۸) و حتی در مال مشترک نیز که در اصل جواز تقاص از آن اختلاف است، از این نظر اختلافی نیست که باید رعایت حق دیگری بشود (نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۴۶۰؛ یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۲)؛ چنان‌که دست‌کم بخشی از تصرفات دولت‌های نامشروع اساساً منشأ ملکیت نیست و طبعاً از این نظر و در صورتی که مانع دیگری در میان نباشد، مانع تصرف دیگران نمی‌باشد؛ چنان‌که در روایت موثق محمد بن قاسم از امام کاظم، درباره کسی پرسیده که از زنی عباسی، مقداری از قطایع را که عباسی‌ها به او داده بودند، خریده است و نوشته‌ای درباره آن فراهم ساخته که زن فروشنده بهای زمین را دریافت کرده است؛ در حالی که هنوز دریافت نکرده است. آیا بهای آن را به او بدهد یا ندهد؟ امام به محمد بن قاسم فرمود: «به او بگو که به هیچ وجه بهای زمین را به او ندهد؛ چون آن زن چیزی را فروخته که مالک آن نبوده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۱۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، تهذیب الاحکام: ج ۶، ص ۳۵۱). با این حال در صحیح محمد بن علی حلبی آمده است که مردی از مروانیان هزار دینار را به امانت پیش من گذاشت و ناپدید شد و ندانستم با دینارها چه کنم. نزد امام صادق علیه السلام رفتم و موضوع را گفتم و افزودم: شما به دینارها سزاوارتر هستید. اما آن حضرت فرمود: پدرم می‌گفت ما در میان اینان در جایگاه زمان صلح و آرامش هستیم؛ امانات و گمشده آنان را برمی‌گردانیم و به سود و زیانشان شهادت می‌دهیم. وقتی خواست‌ها پراکنده شد، هیچ‌کسی نمی‌تواند بماند (طوسی، ۱۴۰۷، تهذیب الاحکام: ج ۶، ص ۳۵۰). در ادامه درباره جمله پایانی روایت سخن خواهیم گفت. این روایت همان‌گونه که محمدتقی

مجلسی در جمع با روایت پیش گفته، مربوط به ودیعه است و حکم خاص خود را دارد (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۶، ص ۵۳۶).

به هر حال نمی‌توان از اطلاق و عموم این روایات صرف نظر کرد و آن را به تقاص در عین یا دینی که بر عهده اشخاص حقیقی است، محدود ساخت. امام خمینی نیز که جواز تقاص را در مسائل مطرح شده در تحریر الوسیله به صورت مطلق آورده، در پاسخ به برخی پرسش‌ها درباره تقاص در اموال دولتی و مانند آن، به روشنی نشان داده است که در این حکم فرقی میان دو نوع مال نمی‌دیده است؛ از جمله در پاسخ به این پرسش که اگر کسی به عللی قسمتی از حقوق ماهانه او از دولت پرداخت نشود و در جای دیگر بر اثر اشتباه پول اضافه‌ای به او پرداخت شود، آیا می‌تواند این پول را بابت طلب خود بردارد و دنبال طلب خود نرود، ایشان نوشته است: «اگر طلب ثابت باشد و نتواند وصول کند، مانع ندارد به عنوان تقاص بابت طلب خود از پولی که به دستش آمده، بردارد» (۱۳۹۲: ج ۴، ص ۴۱)؛ چنان که درباره سودی که بانک‌ها از جمله بانک‌های دولتی در گذشته بابت پس انداز می‌پرداختند و ربا به شمار می‌رفت و تصرف در آن حرام بود، این پرسش مطرح شده است که آیا می‌شود بابت مالیات یا بهره‌ای که خود شخص یا پدرش یا پسرش از سر ناچاری به بانک‌ها پرداخته‌اند، با اجازه این بستگان از باب تقاص دریافت کند، و ایشان پاسخ داده است: «سود پول حرام است، لیکن تقاص بابت طلب قانونی خودش یا طلب دیگران، با وکالت از طرف صاحب طلب، اشکال ندارد» (همان: ص ۳۵). اما جواز تقاص در اموال دولتی شروطی دارد که در مطلب بعد می‌آوریم؛ چنان که لزوم حفظ نظم و حرمت اختلال در نظام اجتماعی امری مهم است که به دلیل پیوند آن با این امر در مطلب پایانی به آن خواهیم پرداخت.

بخش سوم: شروط و موانع تقاص در اموال دولتی

با پذیرش اجمالی اصل جواز تقاص در اموال دولتی از جمله در زیان‌های موضوع بحث، فروع، ملاحظات و قیود چندی وجود دارد که بیشتر آن در حکم جواز تقاص در اموال آمده و اختصاص به موضوع بحث ندارد، اما در اینجا لازم است برخی از آنها به صورت خاص مورد توجه و تأکید قرار گیرد تا گمان نرود در اموال و حقوق دولت، حتی اگر

دولتی نامشروع باشد، می‌توان به سهولت و به عذر جبران زیان و تقاص، بدون اتکا به راهکارهای تعریف‌شده و قانونی مانند طرح شکایت در محاکم صالحه تصرف کرد.

۱. انکار و تقصیر بدهکار

آنچه فقها موضوع جواز تقاص قرار داده‌اند یا بسیاری بر آن تصریح کرده‌اند، این است که تقاص در برابر عین موجود یا دین، در صورتی جایز است که بدهکار منکر بدهی خود باشد یا در ادای آن کوتاهی و تأخیر کند یا گرفتن آن مایه مشقت و زیان باشد، اما اگر بدهکار انکار نمی‌کند و بدون تأخیر عرفی و مشقت و زیان آماده ادای آن است، تقاص جایز نیست. دلیل این قید نیز همان‌گونه که محقق نراقی خاطر نشان کرده، این است که در ادای دین، تعیین مال به اختیار بدهکار است و طلبکار نمی‌تواند بدون اجازه او برای تعیین در مال او تصرف کند، مگر از باب تقاص، و ادله تقاص این صورت را دربر نمی‌گیرد (همان).

ولی چنان که دیدیم، روایت اسحاق بن ابراهیم اطلاق و بلکه تصریح داشت که طلبکار با انکار بدهکار روبه‌رو نبوده است، اما با توجه به ضعف سندی این روایت نمی‌توان از قاعده یادشده دست کشید؛ چنان که می‌توان گفت حکم به جواز در غیرفرض یادشده با حکمت تجویز تقاص نیز سازگاری ندارد. البته موضوع امکان استرداد عین مال مملوک، بدون آگاهی شخص، از فرض بحث بلکه از موضوع تقاص بیرون است و ظاهراً اگر پیامد دیگری نداشته باشد، جایز است، حتی اگر بتوان به آسانی عین مال خود را درخواست و دریافت کرد.

۲. علم به طلب

تردید نیست که تقاص در صورتی جایز است که شخص «علم» به طلبکاری خود داشته باشد و به صرف ظن و گمان به حق نمی‌توان تقاص کرد؛ زیرا موضوع جواز تقاص، صدق عنوان طلبکاری و بدهکاری است و این با شک یا گمان معنا ندارد و صرف اینکه با ظن به ثبوت حق، در محکمه حق سوگند دادن منکر را دارد که با امتناع او از سوگند، قاضی به سود او حکم

می‌کند، دلیل بر این نیست که بتواند به صرف ظن به ثبوت حق، تقاص کند. در این نکته تردید نیست و فقها بر آن تأکید کرده‌اند (از جمله شهید اول، بی تا: ج ۲، ص ۱۸۹).

آنچه محل بحث است، جایی است که ثبوت حق بر پایه اصول عملی است که به آن شرعی گفته می‌شود و نه علم و قطع به واقع؛ مانند اینکه بدهکار ادعای پرداخت بدهی می‌کند و شاهی بر ادعایش ندارد و طبعاً مقتضای اصل استصحاب این است که او همچنان بدهکار است. محقق نراقی با این استدلال که چنین علمی جایگزین علم واقعی می‌شود، این فرض را نیز قابل تقاص دانسته است. برای مثال، وارثی که به پرداخت بدهی بدهکار به موثر علم ندارد و بدهکار منکر بقای بدهی است، می‌تواند تقاص کند و ملزم به طرح شکایت نیست (نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۴۵۹)، اما محقق یزدی چنین گستردگی را در مفاد روایات تقاص مشکل دیده و در صورت احتمال راستگویی بدهکار، گرفتن طلب را نیازمند شکایت شمرده است. آری، اگر بینه بر ثبوت حق قائم شود، تقاص جایز است؛ هر چند بینه ملازم علم به ثبوت حق نیست (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۲). امام خمینی نیز تقاص را با فرض احتمال ادا مشکل دیده و احتیاط را در پی‌گیری آن از طریق طرح شکایت شمرده است (بی تا: ج ۲، ص ۴۳۸).

با این حال به نظر می‌رسد، نظر نخست نزدیک به واقع است و مقتضای اطلاق یا عموم و ترک استفصال در روایات مورد استدلال در اصل جواز تقاص که بخشی از آنها را بازگو کردیم و دست‌کم با الغای خصوصیت از آنها سازگاری دارد و از همین رو صاحب عروه فرض ثبوت حق از طریق بینه را نیز به فرض علم ملحق ساخته است؛ البته رعایت احتیاط امری مطلوب است.

۳. گسترش حکم به فرض امکان رجوع به محکمه

اطلاق و عموم و ترک استفصال در روایات تقاص و بلکه صریح روایت اسحاق بن ابراهیم نشان می‌دهد که جواز تقاص منوط به عدم امکان استیفای حق از راه طرح شکایت در محکمه نیست و همان‌گونه که به گفته شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۱۴، ص ۷۰) و فاضل سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۷۲۳)، بیشتر فقها، از جمله شیخ

طوسی در کتاب خلاف (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۳۵۵)، محقق حلی (حلی، ۱۴۰۸: ج ۴، ص ۹۹-۱۰۰) و شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۸۵) و بلکه عموم فقهای متأخر (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۵، ص ۱۵۴) گفته‌اند می‌توان بدون رجوع به قاضی، حتی اگر موجب تأخیر و زیان نباشد، تقاص کرد. این گفته را محقق حلی و به تبع او محقق نراقی، به شیخ طوسی در کتاب مبسوط نیز نسبت داده‌اند که البته درست نیست و ایشان در آنجا همانند محقق حلی در کتاب المختصر النافع (حلی، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۲۸۴)، فرض جواز را در صورت وجود بیّنه محدود به جایی کرده که از طریق بیّنه نتوان استیفای حق کرد (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۸، ص ۳۱۱).

ولی همان‌گونه که اکثر قاطع فقها گفته‌اند، اصل جواز تقاص چنین محدودیتی ندارد و با وجود ادله یادشده، جایی برای استناد به لزوم تعیین مال در ادای دین از سوی مالک نیست. محقق اردبیلی نیز که نخست متمایل به عدم جواز شده، با این عذر که تعیین مال در ادای دین در اختیار بدهکار است، در نهایت همان نظر مشهور را پذیرفته است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱۲، ص ۹۸). آری، فرض وجود پیامد ناگوار در اقدام مستقیم، امری است که مورد توجه فقها بوده و درباره آن سخن خواهیم گفت.

بر پایه استدلال یادشده، در تقاص نیاز به اذن گرفتن از حاکم نیز نیست و طلبکار می‌تواند مستقیماً بدون اذن وی اقدام به تقاص کند. این نکته‌ای است که برخی فقها مانند محقق یزدی و امام خمینی به آن تصریح کرده‌اند (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۶؛ امام خمینی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۳۹). با این حال امام خمینی، چنان که دیدید، در پاسخ به یک استفتا درباره تقاص در اموال دولتی، جواز آن را با این قید آورده است که طلبکار نتواند از راه دیگر طلب خود را دریافت کند و برای نگارنده روشن نیست که این قید در واقع عدول از ظاهر فتاوی‌ای ایشان در تحریر الوسيله است یا ایشان مقتضای مصلحت در تقاص در خصوص اموال دولتی را چنین دیده است یا قیدی ارشادی است؟

۴. عدم سوگند دادن منکر

همان‌گونه که در برخی روایات تصریح شده است، جواز تقاص تا جایی است که پیش از آن،

کار به محکمه و سوگند دادن بدهکار از سوی طلبکار نکشیده باشد. علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳: ج ۵، ص ۳۷۷)، محقق اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۹، ص ۱۲۴)، محقق نراقی (نراقی، ۱۴۲۲: ۱/ب، ج ۱، ص ۳۸۶) و محقق یزدی (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۶) به این قید تصریح کرده‌اند و دلیل آن روایات چندی مانند موثقه سلیمان بن خالد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۹۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۸۵) و روایت عبدالله بن وضاح (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۴۳۰-۴۳۱) و نیز روایت خضر بن عمرو است که پیشتر آوردیم و گویا چنان که گفته شده، در این حکم اختلافی نیست (نراقی، ۱۴۲۲: ۱/ب، ج ۱، ص ۳۸۷) و روایت ابوبکر حضرمی - یا نقل دیگری از همان روایت نخست - که در آن تقاص با فرض سوگند خوردن منکر جایز شمرده شده را، چنان که برخی فقها گفته‌اند (برای مثال، اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱۲، ص ۱۰۱)، باید توجیه کرد؛ از جمله می‌توان بر صورتی حمل کرد که خود منکر بدون درخواست طلبکار سوگند خورده است؛ امری که با تعبیر روایت نیز سازگار است. عبارت پرسش حضرمی این است: درهم‌هایی را از کسی طلب دارم، اما او انکار کرد و بر آن سوگند خورد. آیا اگر درهم‌هایی از او در اختیار من قرار گرفت، می‌توانم بردارم؟ تعبیر «حَلَفَ» که به قرینه «جَحَدَ» همین گونه باید خوانده شود، ظهور در این ندارد که بدهکار پس از سوگند دادن طلبکار سوگند خورده است. بنابراین به‌رغم اینکه در اصل حکم، طلبکار می‌تواند بدون رجوع به محکمه و بدون اذن حاکم تقاص کند، اما پس از رجوع و سوگند خوردن منکر، حتی اگر - چنان که در روایت عبدالله بن وضاح تصریح شده است - معلوم باشد که به دروغ سوگند خورده است، نمی‌تواند تقاص کند و در صورت تقاص، چنان که امام خمینی تصریح کرده (بی‌تا: ج ۲، ص ۴۴۰)، مالک نمی‌شود، مگر اینکه بعداً خود منکر اقرار کند و مال را برگرداند که در این صورت، چنان که روایت مسمع بن سیار دلالت می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷، تهذیب الاحکام: ج ۷، ص ۱۸۰)، می‌تواند مال خود را بستاند.

۵. توجه به علت انکار و نپرداختن بدهی

یکی از نکات مهم که در جواز و عدم جواز تقاص مورد توجه فقها قرار گرفته، انکار و نپرداختن بدهی است. فرض روشن جواز جایی است که بدهکار به‌رغم آگاهی و توانایی بر پرداخت از آن سرباز می‌زند یا تعلل می‌کند و به تأخیر می‌اندازد، اما در صورتی که به دلیل

اختلاف در فتوا یا نظر کارشناسی در موضوع، خود را بدهکار نمی‌داند، یا آگاهی به بدهی خود ندارد یا آن را فراموش کرده و به‌رغم یادآوری به یاد نمی‌آورد، آیا می‌توان تنها بر پایه علم و نظر خود در طلبکاری، تقاص کرد؟

آنچه در نوع سؤال‌های روایات فراوان جواز تقاص آمده، فرض «جحد» است که همان‌گونه که برخی واژه‌شناسان تصریح کرده‌اند، به معنای انکار عالمانه و عامیانه است (جوهری، ۱۳۹۹: ج ۲، ص ۴۵۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۴۲۵؛ راغب، ۱۴۱۲: ص ۱۸۷؛ فیومی، بی‌تا: ج ۲، ص ۹۱. البته گفته شده است که گاه نیز در مطلق انکار به‌کار می‌رود. ر.ک: زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۳۷۶) یا فرض خیانت و اتلاف و مکابره و غضب است که صریح یا ظاهر در انکار و تقصیر است و تا آنجا که سراغ داریم، تنها در روایت اسحاق بن‌ابراهیم، چنان‌که گذشت، هیچ سخنی که نشان دهد بدهکار منکر بدهی خود بوده یا در ادای آن کوتاهی می‌کرده، وجود ندارد و بلکه تصریح شده که احتمال پرداخت پس از درخواست نیز وجود داشته است، با این حال امام اجازه تقاص داده است.

ولی صرف نظر از ضعف سندی روایت به دلیل اسحاق که همان اسحاق بن‌محمد بن‌ابراهیم حنینی است و توثیق نشده است، به صرف این روایت نمی‌توان از مورد سایر روایات که فرض انکار عامدانه است، دست برداشت و حکم جواز را به سایر موارد گسترش داد و فقها نیز چنان‌که دیدیم، در فرض اقرار و آمادگی بدهکار برای پرداخت بدهی خود، تقاص را مجاز ندیده و این روایت را مستندی برای جواز نشناخته‌اند. از این‌رو با فرض صدور این روایت باید آن را توجیه کرد؛ مانند حمل بر اجازه خاص امام به سؤال‌کننده یا اطمینان به رضایت بدهکار به جابه‌جایی مال به قرینه اینکه به موسی بن‌عبدالملک نیابت در صرف در امور خیر داده بوده است؛ چنان‌که به نظر می‌رسد، صحیح‌ه ابوالعباس بغیاق نیز که «ذهاب» مال به دست بدهکار را موضوع سؤال قرار داده است، بر خلاف گفته استاد مرحوم (تبریزی، بی‌تا: ص ۳۳۳)، اعم از فرض انکار و تقصیر نیست و مقصود به یغما بردن مال است و شاهد آنکه همین تعبیر در روایت ابوبکر حضرمی در کنار «جحد» آمده است و دست بالا این است که ظهور ضعیفی دارد. به هر حال با توجه به اینکه موضوع در نوع روایات فرض انکار و تقصیر

است، نمی‌توان با چنین روایتی قائل به گسترش جواز شد و عرف الغای خصوصیت از مورد یادشده و گسترش به اختلاف در فتوا را همراهی نمی‌کند، به‌ویژه که اصل حکم بر خلاف قاعده یا اطلاق و عموم ادله دیگر است.

بررسی سه فرض اختلاف نظر، جهل و نسیان

با این حال هر یک از سه فرض اختلاف نظر، جهل و نسیان نیازمند توجه جداگانه است:

الف) اختلاف نظر در اصل یا اندازه بدهی: اگر موضوع طلب از مسائل فقهی اختلافی باشد و در اصل یا اندازه آن دو یا چند نظر وجود داشته باشد، همان‌گونه که شهید اول خاطر نشان کرده (بی‌تا: ج ۲، ص ۱۸۹)، طلبکار نمی‌تواند بر پایه برخی نظرها که اصل یا اندازه بیشتر را ثابت می‌کند، سراغ تقاص برود. محقق نراقی نیز در فرض کم‌وزیاد شدن بدهی به دلیل اختلاف فتوا، تقاص بیش از حداقل را مجاز ندانسته و نیازمند رجوع به محکمه شمرده است (نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۴۶۱) و محقق یزدی در فرض اختلاف فتاوا تنها در صورتی اصل تقاص را مجاز شمرده که طلبکار نیز مقلد همان فقیهی باشد که طلبکار از او تقلید می‌کند و گرنه باید رجوع به محکمه کند (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۳) و پیداست اشتراک در تقلید موضوعیت ندارد و ملاک وحدت نظری است که بر هر دو حجت است. بنابراین اگر دولت به دلیل استناد به فتوای حاکم یا قانون مستند به آن، خود را ضامن و مسئول زیان و بدهی نمی‌داند یا اندازه‌ای را که طلبکار معتقد است قبول ندارد، زیان دیده نمی‌تواند رأساً اقدام و از راه تقاص استیفای حق کند و باید به دادگاه صالح شکایت کند.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد اختلاف نظر در کارشناسی موضوعی در اصل یا اندازه زیان و بدهی نیز همین حکم را دارد؛ زیرا در این مسئله اختلاف ناشی از اجتهاد خصوصیت ندارد و عرف میان این دو فرقی نمی‌بیند و گرنه رجوع به «مقوم» و «خبره» در موارد قیمت‌گذاری و مانند آن، در صورتی که یک طرف علم به خطای آنان دارد، اجمالاً بیهوده است و زمینه جواز تقاص را، دست کم تا پیش از حکم قاضی فراهم می‌سازد.

ب) جهل یا شک به بدهی: در صورتی که بدهکار از بدهی خود آگاهی نداشته باشد، اعم از اینکه علم به خلاف آن یا شک در آن داشته باشد، آیا می‌توان بر پایه علم خود تقاص کرد؟ برخی این امر را که روایات شامل فرض معذور بودن بدهکار شود، نامعلوم دانسته و قدر مسلم روایات را فرض تقصیر شمرده‌اند و از این رو در فرض جهل به بدهی یا شک در آن یا اعتقاد به پرداختن آن، نیاز به رجوع به محکمه دیده‌اند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۴۹۸).

اما به نظر می‌رسد حکم این صورت در هر دو شکل آن با صورت پیش فرق می‌کند و عرف از این نظر میان انکار عامدانه و انکار ناشی از جهل یا شک در بدهی فرقی نمی‌بیند و از روایات یادشده الغای خصوصیت می‌کند. این است که محقق نراقی و البته به استناد عموم ادله، تصریح کرده است که در صورت عدم آگاهی بدهکار یا حتی در فرضی که طلبکار نمی‌داند بدهکار آگاه به بدهی خود است یا نه، می‌تواند تقاص کند (یزدی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۴۶۰) و محقق یزدی در فرض شک بدهکار در اینکه بدهی را پرداخته یا نه، تقاص را در صورتی که طلبکار علم به آن داشته باشد، جایز شمرده است، اما در صورتی که طلبکار احتمال می‌دهد بدهی به او پرداخت شده، آن را مشکل دیده است (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۲). با این حال به نظر می‌رسد استناد به عمومات که در سخن محقق نراقی آمده است، تنها بر پایه الغای خصوصیت عرفی از مورد روایات درست است و گرنه آنچه در روایات موضوع بحث آمده، تا آنجا که سراغ داریم، عموم یا اطلاق لفظی ندارد، مگر اینکه همانند برخی بگوییم لغت «جحد» شامل برخی موارد امتناع غیرعدوانی نیز می‌گردد؛ مانند فرض فراموشی یا اعتقاد به ادای بدهی (تبریزی، بی‌تا: ص ۳۳۴).

ج) فراموشی بدهی: اگر بدهکار بدهی خود را فراموش کرده باشد، اما طلبکار می‌داند که وی در صورت یادآوری پرداخت خواهد کرد، روشن است که این صورت مشمول این ادله نخواهد بود و عرف آن را در حکم صورتی می‌داند که بدهکار اقرار به بدهی کرده و کوتاهی در پرداخت آن نیز نکرده که گفتیم از قلمرو ادله جواز تقاص بیرون است و ظاهراً

موافقت محقق نراقی با جواز تقاص در صورت فراموشی (نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۳۶۰) ناظر به این فرض نیست؛ چنان که اگر طلبکار علم دارد که بدهکار با یادآوری نیز به یاد نخواهد آورد و بدهی را نخواهد پرداخت یا در آن تأخیر می‌کند، عرف این فرض را نیز با الغای خصوصیت از مورد روایات، مشمول ادله یادشده می‌شمارد و نظر محقق نراقی در جواز تقاص در این فرض درست است، اما محقق یزدی به‌رغم تمایل اولیه به جواز تقاص در این فرض، آن را به دلیل عدم صدق عنوان «جحد» مشکل شمرده است (یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۳) که به نظر می‌رسد این فرض نیز مانند جهل به بدهی است که به دلیل الغای خصوصیت عرفی، تقاص جایز است.

د) فراموش کردن: فرض سوم این است که طلبکار شک دارد بدهکار با یادآوری به یاد خواهد آورد و بدهی را پرداخت خواهد کرد یا نه. محقق نراقی این فرض را نیز مشمول ادله دیده است، اما محقق یزدی با این استدلال که عمومات ادله از این صورت انصراف دارد، آن را نقد کرده است (همان).

به نظر ما نیز عرف در این فرض الغای خصوصیت از مورد روایات نخواهد کرد و با فرض شک نیز نمی‌توان به روایات یادشده که بر خلاف اختیار مالک در تعیین مال در ادای دین است، استناد کرد. از این رو یا باید برابر نتیجه یادآوری عمل شود یا به محکمه رجوع کند.

۶. عدم پیامد سوء و عدم اختلال نظام

یکی از نکات مهم در جواز تقاص که بسیاری از فقها به ابعادی از آن توجه کرده‌اند، این است که تقاص هرچند با رعایت شرایط آن در اصل جایز است، اما این در فرضی است که پیامدی سوء و ناگواری نداشته باشد و گرنه جایز نیست؛ چنان که برخی فقها تقاص در مسائل جانی را که در قرآن و روایات و منابع فقهی با عنوان قصاص مطرح شده، منوط به اذن حاکم و قاضی دانسته‌اند و طبق این نظر صاحبان خون نمی‌توانند خود رأساً و مستقیماً قصاص کنند (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۵: ج ۱۷، ص ۴۴۳-۴۴۵؛ یزدی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۸). از این رو یا باید گفت ادله جواز تقاص در اموال از چنین مواردی که پیامد

سوء دارد، انصراف دارد و یا با فرض شمول لفظی ادله جواز، با توجه به ادله دیگر، باید آنها را مقید به مواردی ساخت که پیامد سوئی نداشته باشد. آنچه مورد توجه فقها بوده است، بیشتر در قلمرو پیامدهای فردی مانند متهم شدن به سرقت، فتنه انگیزی و فساد و به خطر افتادن جان یا مال است، اما می دانیم اینها به عنوان نمونه است و منع شامل هر پیامدی است که در نگاه شارع امری منکر است و از این رو اگر رواج تقاص در جامعه از جمله در اموال دولتی مایه بی نظمی عمومی و اختلال نظام جامعه و فساد اجتماعی شود یا احتمال عقلایی چنین ملازمه‌ای برود، بی شک در صورت امکان رجوع به محکمه و استیفای حق، تقاص جایز نخواهد بود و در صورت عدم امکان، به دلیل فقدان یا ناتوانی قاضی یا فقدان بینه و نبود سند برای اثبات حق و مانند آن، باید ملاحظه همه جوانب موضوع را کرد و این امری است که نه تنها مورد اهتمام فقها بوده است، بلکه در روایت محمد بن علی حلبی نیز که نقل کردیم، بنا بر یک تفسیر به آن توجه داده شده است؛ تفسیری که به قرینه سیاق روایت درست یا درست‌تر به نظر می‌رسد و شارحانی مانند مجلسی و فیض کاشانی نیز آن را برگزیده‌اند.

در روایت حلبی، چنان که دیدیم، امام دلیل نپذیرفتن تصاحب هزار دینار مال وابسته مروانی را که به امانت پیش حلبی گذاشته بود و از او خبری نبود، این شمرد که ما در فضای مسالمت‌آمیز با حکام وقت و وابستگان آنان به سر می‌بریم و از این رو امانت‌ها و گم شده‌های آنان را برمی‌گردانیم و به سود و زیان‌شان گواهی می‌دهیم. سپس افزود: «فإذا تفرقت الالهواء لم يسع احد المقام». برخی به نقل جناب مجلسی گفته‌اند که این جمله اشاره به زمان قیام حضرت قائم علیه السلام است که در پی آن عقاید و خواسته‌های باطل مخالفان پراکنده می‌گردد و کسی از آنان اجازه ماندن در خانه‌ها و داشتن اموالشان را نخواهد داشت؛ زیرا بیشتر آنها مال امام و شیعیان است.

اما همان‌گونه که فیض کاشانی گفته است، این جمله بر خلاف معنای یادشده، اشاره به پیامدهای نادیده گرفتن روابط و مناسبات مالی موجود و حلال شمردن جان یا مال کسانی است که هرچند مشروعیت لازم را در تصرف در اموال مورد اشاره در روایت ندارند،

اما اگر هر کسی طبق خواست و نظر خود عمل کند و مناسبات مالی و صیانت جانی را نادیده بگیرد، دیگر امکان برپایی زندگی مناسب را از دست خواهد داد و باید ترک وطن کند. وی سپس می‌گوید که این معنا همسو با روایات دیگری است که در موضوع زندگی و رفتار مسالمت‌آمیز با مخالفان مذهبی وارد شده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱۸، ص ۸۲۸). خود جناب مجلسی نیز که ارتباط مطلب با دوره ظهور را نپذیرفته، مقصود روایت را این دانسته که اگر شیعیان با دیگران با نگاه اصلاحی رفتار نکنند و گم‌شده و امانت آن را بر نگردانند، خواسته‌ها و اهداف پراکنده می‌شود و مایه فتنه و درگیری می‌گردد و ترک وطن و فرار و بی‌خانمانی و قتل را در پی دارد (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۰، ص ۳۱۵).

آنچه از نگاه فقهی در این خصوص باید مورد توجه و اهتمام قرار گیرد و فقها نیز اجمالاً به آن توجه و تأکید کرده‌اند، دو نکته و در دو سطح است: یکی پیامدهای ناگوار فردی و دیگر پیامدها و اختلال نظام اجتماعی، و روایت حلبی می‌تواند ناظر به هر دو باشد و به هر حال، حتی اگر این روایت نیز ربطی به این موضوع نداشته باشد یا برای اثبات مطلب کافی نباشد، ادله دیگر به روشنی و به صورت کلی از ارتکاب اموری که برای فرد یا جامعه پیامدهای سوء داشته باشد، باز داشته است و از این رو فقها بی‌آنکه نیازی به استناد یا حتی اشاره به این روایت ببینند، در کنار بیان حکم جواز تقاص، در فرض استرداد عین مال به درستی به این شرط توجه داده‌اند.

الف) پیامدهای فردی

تقاص با رعایت شرایط آن در صورتی جایز است که پیامد سوء و ناگواری را برای تقاص‌کننده یا نزدیکان وی یا کسی دیگر نداشته باشد؛ مانند اینکه احتمال ورود متهم به دزدی و خیانت و مایه بدنامی او شود یا مایه غارت و تضییع اموال یا خطر جانی و فتنه و اختلاف گردد و گرنه باید به محکمه رجوع کند. این است که شهید اول تصریح کرده است که اگر تقاص به هتک آبرو و ترس از پیامد ناگوار بینجامد، مانند اینکه عین مال خود را بیابد، اما بترسد که اگر آن را بردارد، متهم به دزدی شود و خود را در معرض بدنامی و بدفرجامی قرار

دهد، امکان فتوا به حرمت وجود دارد (شهید اول، بی تا: ج ۲، ص ۱۸۹) و شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۶۹) و محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۷۲۱) در فرضی که مالک بخواهد عین مال خود را از پیش دیگری بردارد، آن را مشروط به این شمرده‌اند که مایه فتنه نباشد و گرنه برای گرفتن آن باید به حاکم رجوع کند. محقق طباطبایی در این فرض رجوع به کسی غیر حاکم را نیز، در صورتی که ایمن از فتنه‌خیزی باشد، افزوده است (۱۴۱۸: ج ۱۵، ص ۱۵۳) اما استاد مرحوم استرداد عین مال خود را حتی اگر مایه فتنه باشد، مجاز شمرده است، به شرطی که فتنه‌خیزی آن به اندازه‌ای نباشد که می‌دانیم مذاق شارع با کاری که چنین فتنه و فساد را در پی داشته باشد، سازگار نیست؛ هر چند آن کار مباح یا مستحب یا حتی واجب باشد. البته قطع به پیامد سوء لازم نیست و همین که زمینه آن باشد، کافی در منع است؛ چنان‌که از حکم جواز فروش مال وقفی، به دلیل پیدایش اختلاف و زمینه تباهی مال و جان نیز پیداست (تبریزی، بی تا: ص ۳۲۹). به هر حال پیداست استرداد «عین» مال خصوصیت ندارد و تقاص در «دین» نیز، همان‌گونه که برخی تصریح کرده‌اند (قمش‌های، بی تا: ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳)، همین حکم را دارد.

ب) اختلال نظام اجتماعی

یکی از احکام روشن که مستند به ادله چندی است و در اینجا نیازی به برشماری آنها نیست، وجوب حفظ نظام و حرمت اختلال در آن است. این حکم در سطح یک قاعده فقهی مسلم، همواره در ابواب گوناگون فقه مورد توجه و استناد فقها بوده است. واژه «نظام» گرچه دو نوع کاربرد دارد، یکی نظام سیاسی و دیگری نظام عام اجتماعی و معیشت، اما آنچه نوعاً در فقه مورد توجه و اهتمام مستقیم است، کاربرد دوم است؛ به‌گونه‌ای که خاستگاه و یک دلیل روشن بر ضرورت برخورداری جامعه از نظام سیاسی و وجوب حفظ آن نیز همان ضرورت وجود و حفظ نظام عام اجتماعی است؛ چنان‌که امام خمینی از جمله ادله بر اصل لزوم حکومت و نظام سیاسی را وجوب حفظ نظام می‌شمارد و خاطر نشان می‌کند که حفظ نظام از واجبه‌های موکّد، و اختلال امور مسلمین از امور مبغوض پیش شارع است و این جز با وجود زمامدار و حکومت برپا نمی‌گردد (امام



خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۶۱۹ و نیز ر.ک: همان: ص ۶۲۰ و ۶۶۵).

آیت‌الله خوئی به‌رغم اینکه ادله لفظی ولایت را حتی در اثبات منصب قضا برای فقیه کافی ندیده است، چه رسد به ولایت عامه، اما خاطرنشان کرده است که چون حفظ نظام مادی و معنوی جامعه متوقف بر وجود قضاست و اگر نباشد، نظام اجتماعی به دلیل فراوانی کشمکش و شکایت در مسائل مختلف مالی و غیرمالی مختل می‌شود و قدر متیقن در میان کسانی که این منصب در دوره غیبت برای آنان ثابت است فقیه جامع شرایط است، از این رو نصب او از سوی شارع امری قطعی است (خوئی، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۸۶).

این است که فقها نه تنها در ابواب مختلف فقهی برای اثبات دیدگاه خود در برخی احکام به این قاعده استناد کرده‌اند، بلکه دسته‌ای از کارها و حرفه‌ها و نیازهای اجتماعی را با عنوان «واجبات نظامیه»، از جمله در بحث گرفتن دستمزد بر واجبات مطرح ساخته‌اند، با این ملاک کلی که هر کاری که مردم در زندگی اجتماعی خود به آن نیاز دارند و نبود آن اختلالی در کل یا بخشی از جامعه پدید می‌آورد، از باب وجوب حفظ نظام معیشت و اجتماع واجب است و قهراً اخلال در آن حرام خواهد بود (از جمله ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ آشتیانی، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۱۲۵). تعبیرهایی مانند حفظ نظام، اختلال نظام، نظام مردم، نظام مسلمین، نظام مؤمنین، نظام عباد، نظام معاش، نظام امور دین و دنیا، نظام عالم، نظام نکاح، نظام معاملات، نظام بلاد و نظام بازار که در سخن فقها شاهد آن هستیم، همه ناظر به چنین امری است.

در تقاص مربوط به اموال از جمله اموال عمومی یا دولتی، افزون بر شرایط و موانع پیش‌گفته و نیز لزوم پرهیز از مواردی که پیامد سوء حتمی یا احتمالی فردی دارد، باید به امر مهم حفظ نظامات اجتماعی و حرمت هر گونه اختلال در آن به‌عنوان یک قاعده شرعی اهتمام داشت و البته لزوم حفظ نظام سیاسی نیز از همین منظر است و از این رو اگر خلل در آن مستلزم خلل در نظام عام اجتماعی باشد، طبعاً جایز نخواهد بود و این امر بسته به موارد مختلف، فرق می‌کند. تقاص در اموال عموم یا دولت هر چند دولتی

نامشروع باشد، تا در سطح یک عمل فردی و موردی باشد، نوعاً با چنین پیامدی روبه‌رو نیست، اما گسترش یافتن آن در اجتماع، زمینه اختلال در امور جامعه و کشور و نظام اجتماعی و نادیده‌گرفتن نظم تعریف‌شده بر پایه قوانین و مقررات را پدید می‌آورد و این پیامد حتی اگر در حد احتمال عقلایی باشد، از نگاه شرعی به صورت کلی پذیرفته نیست.

البته دولت‌ها نیز وظیفه دارند حداکثر اهتمام در رعایت جانب و حفظ حقوق مردم و جبران زیان‌های وارد شده را داشته باشند و به‌ویژه راه‌های آسان و کم‌هزینه‌ای را برای رسیدگی به شکایات و دادرسی زیان‌دیدگان و دستیابی به حقوق آنان فراهم سازند تا افزون بر جبران زیان و رفع ضمان، زمینه اقدامات شخصی و سلیقه‌ای را کاهش دهند؛ اقداماتی که می‌تواند پیامدهای فردی و اجتماعی یادشده را داشته باشد و چه بسا مایه سوء استفاده باشد و دست‌اندازی به اموال و حقوق عمومی را فراهم سازد. به عبارت دیگر، گزاره نیست که گفته شود گرچه به دلیل اهمیت حفظ حقوق آحاد جامعه، اصل تقاص در اموال یک راهکار در کنار رجوع به محکمه است که شارع حکیم با شرایطی قرار داده است، اما راهکاری شبه ثانوی است و وضع اولی و مطلوب در یک جامعه پیشرفته آن است که نخست تا حد ممکن زمینه حق‌گریزی و تزییع حقوق فراهم نشود؛ مانند تأکیدی که قرآن کریم بر ثبت بدهی و گواه‌گرفتن بر آن دارد (بقره: ۲۸۲).

وظیفه دیگری که دولت‌ها دارند، آن است که زمینه دادرسی آسان و عادلانه و اطمینان‌بخش به‌ویژه در موارد دست‌اندازی‌ها و زیان‌هایی که اصحاب قدرت و حکومت دارند، از طریق نهادهای قضایی و مانند آن فراهم باشد؛ چنان‌که در بخشنامه عمومی امیرالمومنین علیه‌السلام در خصوص رسیدگی شخصی حضرت به دست‌اندازی‌های احتمالی سپاهیان آمده است (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۳۸۸).

دیگر آنکه پرهیز از اختلال نظام اجتماعی و دوری از گسترش بی‌نظمی به‌عنوان یک اصل مورد اهتمام باشد و با این حال به‌رغم اصل جواز تقاص با شرایطی که گذشت، بهتر آن است که تنها از راه‌های تعریف‌شده و مرسوم به استیفای حقوق از جمله جبران زیان‌های اقدامات دولت و کارکنان آن پرداخته شود و به تقاص با شرایط آن به‌عنوان

آخرین راه حل نگریسته شود و اگر قیدی را که در پاسخ امام خمینی به یک مورد تقاص از اموال دولتی آمده بود، حکمی کلی در چنین مواردی بشماریم، طبعاً با امکان دریافت طلب و جبران زیان‌های موضوع بحث از راه‌های مقرر، نمی‌توان ابتدائاً و حتی با فرض عدم پیامدهای سوء، سراغ تقاص رفت و دست کم مقتضای احتیاط همین است.

جمع‌بندی

جواز تقاص در اموال در دیونی که بدهکار از ادای آن خودداری می‌کند، مورد اتفاق فقهای ماست و دلیل آن نیز افزون بر برخی آیات که پاره‌ای فقها به آن استدلال کرده‌اند، روایات چندی است که نوعی اطمینان به اصل حکم را پدید می‌آورد. هر چند درباره برخی قیود و شرایط آن نگاه یکسانی وجود ندارد، ظاهر اطلاق و عموم این ادله و فتاوا و گاه تصریح برخی فتاوا، شامل اصل تقاص در اموال عمومی و دولتی نیز می‌گردد. با این حال برخی قیود یادشده از جمله لزوم پرهیز از برخی پیامدهای فردی و اجتماعی در عدم رجوع به محکمه و اقدام مستقیم افراد در استیفای حقوق، به‌ویژه لزوم پرهیز از اختلال نظام اجتماعی، تقاص را به‌ویژه در اموال دولتی و عمومی ممنوع می‌سازد و از این رو باید به این حکم در حد یک راهکار شبه‌ثانوی و از سر ناچاری نگریست و این نیز محدود و مقید به قیود و شرایطی است که بخشی از آن در این مقاله برشمرده شد.

نکته مهم دیگر مسئولیت داشتن دستگاه‌های مسئول در فراهم‌ساختن راه‌های استیفای آسان حقوق شهروندان است تا زمینه اقدام مستقیم افراد هر چه بیشتر کاهش یابد.

کتابنامه

۱. آشتیانی، میرزا محمد حسن بن جعفر (۱۴۲۵ق)، کتاب القضاء، ۲ ج، انتشارات زهیر - کنگره علامه آشتیانی.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، ۶ ج، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۳. اردبیلی، محقق، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۴. امام خمینی، موسوی، سید روح الله (بی تا)، تحریر الوسیله، ۲ ج، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم.
۵. _____ (۱۳۹۲ش)، موسوعة الامام الخميني، ۴۹ ج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۶. _____ (۱۴۲۱ق)، البيع، ۵ ج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، ۶ ج، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
۸. آل عصفور بحرانی، حسین بن محمد (بی تا)، الأنوار اللوامع في شرح مفتاح الشرائع، ۶ ج (از جلد دهم)، مجمع البحوث العلمیه، قم.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۰. تبریزی، جواد بن علی (بی تا)، أسس القضاء و الشهاده، دفتر مؤلف، قم.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹ق)؛ الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، ۶ ج، دار العلم للملایین، بیروت.
۱۲. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعه، ۹ ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۱۳. _____ (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۱۵ ج، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد.
۱۴. حلّی، محقق، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق)، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ۲ ج، مؤسسه المطبوعات الدینیّه، قم، چاپ ششم.
۱۵. _____ (۱۴۰۸ق)، شرایع الاسلام، ۴ ج، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۱۶. خوبی، موسوی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، ۳۳ ج، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، قم.
۱۷. دریاة النور، نرم افزار، نسخه ۱/۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، تولید بر اساس مبانی و نظرات اجمالی آیت الله سید موسی شبیری زنجانی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیه، لبنان - سوریه.
۱۹. زبیدی، واسطی حنفی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ ج، تحقیق: علی



شیری، دار الفکر، بیروت.

۲۰. سزوارى، فاضل، محمداقرا بن محمدمؤمن (۱۴۲۳ق)، كفاية الأحكام، ج۲، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
۲۱. سيدرضى، محمد بن حسين موسى (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقيق: عزيز الله عطاردى، مؤسسه نهج البلاغه، قم.
۲۲. شهيد اول، عاملى، محمد بن مكى (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية فى فقه الإماميه، ج۳، دفتر انتشارات اسلامى، قم، چاپ دوم.
۲۳. _____ (بى تا)، القواعد و الفوائد، ج۲، كتابفروشى مفيد، قم.
۲۴. شهيد ثانى، عاملى، زين الدين بن على (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفيهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج۱۵، مؤسسة المعارف الإسلاميه، قم.
۲۵. صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، ج۴، دفتر انتشارات اسلامى، قم، چاپ دوم.
۲۶. طباطبايى، حائرى، سيدعلى بن محمد (۱۴۱۸ق)، رياض المسائل، ج۱۶، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم.
۲۷. طوسى، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، ج۴، دار الكتب الاسلاميه، تهران.
۲۸. _____ (۱۴۰۷ق)، الخلاف، ج۶، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
۲۹. _____ (۱۳۸۷ق)، المبسوط فى فقه الإماميه، ج۸، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، چاپ سوم.
۳۰. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، ج۱۰، دار الكتب الإسلاميه، قم، چاپ چهارم.
۳۱. عاملى، حرّ، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعه، ج۳۰، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم.
۳۲. فيومى، مقرى، احمد بن محمد (بى تا)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، منشورات دارالرضى، قم.
۳۳. قمشه اى، اسماعيل پور، محمدعلى (بى تا)، البراهين الواضحات: دراسات فى القضاء، ج۲، قم.
۳۴. قمى، محمد مؤمن (۱۴۲۲ق)، مبانى تحرير الوسيله: القضاء و الشهادات، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران.
۳۵. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافى، ج۸، تحقيق: على اكبر غفارى، دار الكتب الاسلاميه، تهران، چاپ چهارم.
۳۶. كاشانى، فيض، محمدمحسن بن شاه مرتضى (۱۴۰۶ق)، الوافى، ج۲۶، كتابخانه امام اميرالمؤمنين على عليه السلام، اصفهان.
۳۷. مجلسى، محمداقرا بن محمدتقى (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأختيار فى فهم تهذيب الأخبار، ج۱۶، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، قم.
۳۸. مجلسى، محمدتقى (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، ج۱۳، مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانپور، قم، چاپ دوم.
۳۹. موسى اردبيلى، سيدعبدالكريم (۱۴۲۳ق)، فقه القضاء، ج۲، بى تا، قم.
۴۰. نراقى، مولى احمد بن محمدمهدى (۱۴۲۲ق)، رسائل و مسائل، ج۳، كنگره نراقيين ملا مهدى و ملا احمد، قم.
۴۱. _____ (۱۴۱۵ق به بعد)، مستند الشيعه فى احكام الشيعه، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم.
۴۲. يزدى، طباطبايى، سيدمحمدكاظم طباطبايى (۱۴۱۴ق)، تكملة العروة الوثقى، ج۲، كتابفروشى داورى، قم.