



پژوهش نامه اسلامی حقوق

سالنامه تخصصی

سال ششم / شماره نهم / سال ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی ع العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

انجمن علمی - پژوهشی حقوق

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی

سرمدیر: تقوی کنانی

مدیر داخلی: سارا شفیعی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

زهرا رضایی آهوانی، انسیه سلیمی، مصطفی کرمی پور، تقوی کنانی

صفحه بندی: ساجده تدریس حسنی

نشریه علمی - تخصصی پژوهش نامه اسلامی حقوق در تاریخ ۱۳۹۹/۶/۳۱ به شماره ثبت ۸۶۸۹۶

مجوز انتشار از وزارت ارشاد اسلامی دریافت کرد.

نشانی دفتر مجله: پردیسان، ابتدای بلوار امامت، بعد از دانشگاه پیام نور، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

کدپستی: ۳۷۱۶۶-۶۴۴۶۲

امور تحریریه: ۰۲۵-۳۷۱۸۳۱۸۴

شیوه نامه

نویسندگان ارجمند جهت ارسال مقاله به موارد ذیل توجه فرمایید:

۱. مقاله دست‌آورد علمی نگارنده بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.
۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه دوفصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت.
۳. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.
۴. دفتر نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
۵. نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.
۶. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم Bbadr شماره ۱۴ در محیط word حروف چینی شده باشد.
۷. چکیده لاتین مقالات حتما ارسال شود.
۸. کلیه مقالات فقط از طریق سامانه ارسال شود.
۹. مشخصات نویسندگان مقالات به طور کامل (به صورت زیر) در مقاله درج شود:
۱۰. نام و نام خانوادگی، سطح و رشته تحصیلی، رتبه علمی (استاد/ دانشیار/ استادیار/ مربی)، وابستگی سازمانی، موبایل، ایمیل شخصی.
۱۱. مشخصات کلیه نویسندگان به طور کامل در بخش نویسندگان در پورتال درج شود.
۱۲. فایل مقالات (هم فایل word و هم فایل pdf و هم فایل ضمائیم) بدون نام نویسنده یا نویسندگان باشد.
۱۳. نویسنده مسئول مقاله مشخص شود.
۱۴. استناددهی درون متنی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد.
۱۵. مقالات با موضوعات جدید و مبتلابه در اولویت بررسی و داوری قرار دارند.
۱۶. مقالاتی به داوری ارسال خواهد شد که در بررسی اولیه امتیاز لازم جهت ارسال به داوری را کسب نمایند.
۱۷. موارد مورد توجه در بررسی اولیه: هماهنگ بودن موضوع مقاله با رویکرد و هدف نشریه، روش پژوهش، کیفیت نظری مقاله، نو و بدیع بودن موضوع.

رفرنس دهی به شیوه APA

الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) در انتهای متن بیان می شود؛
۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن (پاراگراف یا خط) ارجاع آورده نمی شود.

۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع، داخل پرانتز انتهای متن (انتهای پاراگراف یا خط) بیان می شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)
- تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد/ شماره صفحه)

- تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)
- تبصره: اگر کتاب دارای چند نویسنده باشد: (نام خانوادگی نویسنده اول،، نام خانوادگی نویسنده دوم،، نام خانوادگی نویسنده سوم، سال انتشار).

- تبصره: اگر کتاب بیش از سه نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده اول،، و دیگران، سال انتشار)

ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا... داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار).
- تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره جلد/شماره صفحه)
- تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره صفحه)

ج) ارجاع به منابع اینترنتی

- نام خانوادگی نویسنده، سال درج متن در سایت یا تاریخ مشاهده متن از سایت

د) ارجاع به پایان نامه و رساله

- (نام خانوادگی نویسنده، سال نگارش یا انتشار)

تنظیم فهرست منابع

الف) کتاب:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

اگر نویسنده کتاب شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود.

• نام نویسنده (شرکتی) (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

ب) مقاله:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله.

مقاله درج شده در مجموعه مقالات:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله.

ج) پایان نامه یا رساله:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان رساله. رشته و رتبه. دانشگاه.

د) کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:

عنوان کتاب (نوبت چاپ) (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

و) منابع اینترنتی:

عنوان نویسنده، عنوان مقاله، سال درج مقاله در سایت، آدرس سایت، تاریخ مشاهده سایت.

فهرست مقالات

- کارآمدی حقوقی الگوی حکومت مردم سالاری دینی در گفتمان تمدنی انقلاب اسلامی / منیره اسلمی، تقوی کنانی..... ۹
- بررسی تطبیقی انواع و مراتب مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان/ فاطمه سادات حسینی، انسیه سلیمی..... ۲۷
- تدابیر کیفری حمایت از خانواده در فقه اهل بیت علیهم‌السلام و حنفی و قانون ایران و افغانستان/ معصومه مصباح سید رسول آقایی..... ۳۹
- بررسی مجازات والدین در صورت قتل فرزند از منظر حقوق جزا/ کامله مرتضوی، مرضیه دیریاز..... ۵۷
- تأثیر وراثت بر بزهکاری در آموزه‌های اسلام/ شهلا کریمی، مصطفی کرمی پور..... ۷۳
- انواع مجبورین و حدود حجر آنها در حقوق ایران و آلمان/ سیده هدیه الزهرا صمیمی، تقوی کنانی..... ۸۵

کارآمدی حقوقی الگوی حکومت مردم سالاری دینی در گفتمان تمدنی انقلاب اسلامی

منیره اسلمی^۱، تقوی کنانی^۲

چکیده

کارآمدی حقوقی، از نظر تئوریک، ظرفیت و امکان ذاتی یک نظام سیاسی در تأمین اهداف آن است. یکی از این اهداف، تأمین حقوق مردم جامعه و فراهم سازی امکان حضور و نقش آفرینی آنان در نظام سیاسی است. نظریه مردم سالاری دینی به عنوان الگویی مطلوب حکومتی در جهان امروز، در شرایطی که بسیاری از حکومت های افراطی و تفریطی جایگاه مردمی، مقبولیت عام یا مشروعیت بین المللی ندارند، می تواند یکی از شاخصه های اصلی در گفتمان تمدنی انقلاب اسلامی باشد. این مقاله با روش توصیفی و شیوه کتابخانه ای، با نگاهی به نظریه مردم سالاری دینی و با صرف نظر از برخی تفاوت ها، به بررسی مشترکات آن با ویژگی های یک حکومت مطلوب از دیدگاه بین المللی می پردازد. همچنین با نگاهی به کلیاتی از حقوق فردی و اجتماعی مردم در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به ویژه در فصل سوم (اصول ۱۹ تا ۴۲)، به عنوان مصداقی از کارآمدی حقوقی نظریه مردم سالاری دینی در عالی ترین مرجع قانونی، مورد مطالعه قرار می گیرد. هدف پژوهش، بررسی امکان ذاتی و ظرفیت این نظریه در تأمین حقوق مردم و تبلور شکلی آن در این شیوه حکومتی، به عنوان نمونه ای از الگوی مطلوب حکومت در گفتمان تمدنی انقلاب اسلامی است. نتایج نشان می دهد که نظام حکومتی مبتنی بر نظریه مردم سالاری دینی، با در نظر گرفتن حقوق فردی و اجتماعی افراد و تکالیف آنان در رابطه دوسویه با نظام حاکم، از کارآمدی لازم برخوردار است تا محتوای خود را در قالب ساختار حاکمیتی خویش اعمال کند و با لحاظ حقوق مردم در عالی ترین مرجع قانونی، اهداف مورد نظر را تحقق بخشد.

واژگان کلیدی: مردم سالاری دینی، کارآمدی حقوقی، گفتمان تمدنی
انقلاب اسلامی، الگوی حکومتی مطلوب.

۱. دانش پژوه کارشناسی حقوق و معارف اسلامی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. استادیار گروه حقوق، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۱. مقدمه

نظام‌های حکومتی مختلفی در طول تاریخ شکل گرفته‌اند که برخی از آنها پس از مدتی از میان رفته یا کم‌رونق شده‌اند؛ زیرا یا به اهداف و ویژگی‌های لازم یک جامعه مطلوب دست نیافته‌اند یا مصالح عمومی و حقوق مردم را نادیده گرفته‌اند و در نتیجه زمینه انحطاط و انحلال خود را فراهم کرده‌اند. اسلام با ظهور خود در تمامی عرصه‌های زندگی بشر تحولی نو پدید آورد. این دین کامل‌ترین برنامه زندگی را برای شئون فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی بشر تدوین کرد. پیامبر ﷺ از سال‌های نخست هجرت، بنای حکومت توحیدی اسلام را بنیان نهادند. اسلام با نگاهی جامع، در عرصه‌های مختلف، تمدنی فراتر از قلمرو جغرافیایی خود ایجاد کرد.

در طول تاریخ، نظریه‌های گوناگونی مبنای تشکیل حکومت‌ها بوده‌اند. در میان انواع نظام‌های سیاسی شرق و غرب، دموکراسی و جمهوریت به سبب نقش مردم در حکومت، مورد توجه بیشتری قرار گرفتند و بسیاری از جوامع از این شیوه استقبال کردند. هرچند این نوع حکومت از برخی جنبه‌های ظاهری به مردم‌سالاری نزدیک است، باید توجه داشت که مردم‌سالاری دینی، نظریه‌ای مستقل و کامل با مبانی ایدئولوژیک و اصولی متفاوت است و نباید آن را با دموکراسی سکولار غربی یکی دانست.

امام خمینی رحمته‌الله علیه با بنیان‌گذاری حکومت جمهوری اسلامی، نظریه مردم‌سالاری دینی را به مرحله اجرا درآورد. با گذشت چند دهه از این الگوی حکومتی و دستاوردهای ثمربخش آن در عرصه‌های داخلی و بین‌المللی، این نظریه به‌عنوان الگویی مطلوب در گفتمان تمدنی انقلاب اسلامی مطرح شده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بر همین مبنا شکل گرفته است؛ هرچند در اجرا، موانع و چالش‌هایی وجود دارد که نیازمند بررسی و ارائه راهکارهای مناسب است.

در جوامع گوناگون، به‌ویژه کشورهای اسلامی، حکومت‌ها بر مبنای فقه‌ها و جریان‌های مختلف فکری و یا با تأثیر از نظام‌های غیردینی شکل گرفته‌اند. برخی از حکومت‌های نوظهور



افراطی نیز امروزه در حال شکل‌گیری‌اند. در این میان، مسئله اصلی این است که حکومت مردم‌سالاری دینی، با نگاه همه‌جانبه، توحیدمحوری، قوانین مبتنی بر منابع اسلامی، و با تأکید بر مشارکت و حقوق همه اقشار جامعه، چگونه زمینه تحقق ظرفیت‌ها و امکان‌های ذاتی خود را فراهم می‌سازد.

ضرورت و اهمیت توجه به کارآمدی حقوقی یک نظام حکومتی از آن‌روست که در جهان امروز، با افزایش سطح آگاهی سیاسی، اجتماعی و حقوقی مردم، حکومت‌های یک‌سویه و تک‌بعدی نمی‌توانند بدون لحاظ نقش مردم در شکل‌گیری و بقای خود، ادعای مقبولیت و مشروعیت داشته باشند. شاید بتوان از منظر سیاسی و با اتکا بر قدرت، حکومتی را ایجاد کرد، اما بقای آن منوط به رعایت حقوق افراد جامعه و ایجاد توازن میان «حق» و «تکلیف» است. فقدان این توازن، موجب نارضایتی عمومی و کاهش انسجام اجتماعی می‌شود و پیامدهای آن نخست در داخل جامعه و سپس در عرصه بین‌المللی نمایان خواهد شد. از این‌رو، ظرفیت‌های حقوقی پیش‌بینی‌شده در هر نظام سیاسی می‌تواند بر پایداری و آینده‌نگری آن در مواجهه با چالش‌ها تأثیرگذار باشد و پرداختن به آن، ضرورتی است که باید مورد توجه نظریه‌پردازان و سیاست‌گذاران نظام قرار گیرد.

۲. مفاهیم

۲-۱. کارآمدی

کارآمدی واژه‌ای است که به سبب تنوع کاربرد در علوم انسانی، معانی گوناگونی از آن ارائه شده است. در نظام سیاسی، کارآمدی از دو حیث بررسی می‌شود: نخست، کارآمدی تئوریک که عبارت است از: میزان ظرفیت و امکان ذاتی نظام سیاسی برای تحقق اهداف مورد نظر؛ و دوم، کارآمدی عملی که مقصود از آن میزان موفقیت نظام سیاسی در تحقق اهداف با توجه به ابزار، امکانات و موانع موجود است. (شبان‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۳۸)

۲-۲. تمدن

در فرهنگ فارسی، تمدن چنین تعریف شده است: «شهرنشین شدن، خوی شهری گزیدن، با اخلاق مردم آشنا شدن، زندگانی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگی و فراهم کردن اسباب ترقی و آسایش خود». (عمید، ۱۳۸۹، ۵۳۰/۱) در زبان عربی، تمدن از واژه «مدن» گرفته شده است که به معنای اقامت کردن است. در زبان انگلیسی نیز واژه civilization از ریشه لاتین civilis به معنای شهرنشینی گرفته شده و به همین معنا به کار می رود (ولایتی، ۱۳۸۴، ۳۳/۱).

در کتاب التحقيق فی کلمات القرآن آمده است که واژه «مدن» از لغت عبری و سریانی گرفته شده و واژه «مدین» و «مدینه» مشتق از ماده «دین» است و به معنای پذیرش و خضوع در برابر برنامه ها، قوانین و مقررات آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۵۵/۱۱).

علامه جعفری در تعریف تمدن می فرماید: «تمدن عبارت است از: برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان های یک جامعه، به گونه ای که تصادم ها و تزاخم های ویرانگر منتفی گردد و مسابقه در مسیر رشد و کمال جایگزین آن شود، به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه های آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعداد های سازنده آنان باشد» (جعفری، ۱۳۷۳، ۲۳۳/۶). ولایتی تمدن را چنین تعریف می کند: «تمدن عبارت است از: پیشرفت و توسعه همه جانبه ناشی از مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی بشر که حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی است» (ولایتی، ۱۳۸۶، ۲۲/۱).

۲-۳. تمدن اسلامی

تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که همه مؤلفه های آن بر محور اسلام استوار باشد. این تمدن بر پایه نگرش توحیدی و مجموعه ای از ساخته ها و اندوخته های معنوی و مادی شکل گرفته است و انسان را به سوی سعادت و کمال سوق می دهد (جان احمدی، ۱۳۸۸، ص ۵۱-۵۲). مقام معظم رهبری علیه السلام تمدن اسلامی را چنین توصیف می فرماید: «تمدن اسلامی فضایی است که انسان در آن، به لحاظ معنوی و مادی، می تواند رشد کند و به غایت مطلوبی برسد که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است؛ زندگی خوب و عزتمندی داشته باشد؛

انسانی عزیز، دارای قدرت، اراده، ابتکار و سازندگی در جهان طبیعت باشد. تمدن اسلامی به این معناست و هدف و آرمان نظام جمهوری اسلامی نیز همین است» (بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، ۲۲/۳/۱۳۸۳). مراد از تمدن اسلامی، همه دستاوردهای مسلمانان در ابعاد گوناگون اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اخلاقی، مادی و معنوی، صنعت، اختراعات و اکتشافات است که از عصر پیامبر صلی الله علیه و آله آغاز شد و با گسترش قلمرو اسلامی از مرزهای غربی چین تا اندلس را دربر گرفت (اکبری و رضایی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۸).

۲-۴. مردم سالاری دینی

مردم سالاری دینی، اصطلاحی نوپدید در گفتمان سیاسی معاصر است که برخاسته از مبانی سیاسی اسلام و آموزه‌های نبوی و علوی است. هدف آن، حفظ حقوق مردم در عرصه سیاست و اداره امور جامعه در چارچوب اصول دینی و پرهیز از معایب دموکراسی غربی است. در واقع، مردم سالاری دینی عبارت است از: حاکمیت یافتن اراده مردمی که در چارچوب ارزش‌ها و هنجارهای دینی، نظام سیاسی خود را آزادانه برگزیده‌اند. از مهم‌ترین ویژگی‌های آن، حفظ کرامت انسان، عدالت محوری، برابری قانونی بر اساس شریعت الهی، مشارکت مردم در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی، نظارت بر قدرت سیاسی و پاسخ‌گویی مسئولان در برابر مردم است (آقای میبدی و کریمی‌والا، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

مقام معظم رهبری علیه السلام در تبیین شأن حاکمیتی مردم در نظام مردم سالاری دینی می‌فرماید: «اولاً مردم سالاری دینی دو چیز نیست؛ این طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق کنیم تا بتوانیم مجموعه کاملی داشته باشیم؛ نه، خود این مردم سالاری هم متعلق به دین است. انتخاب مردم یکی از دو بخش مردم سالاری دینی است؛ مردم بایستی انتخاب کنند، بخواهند، بشناسند و تصمیم بگیرند تا تکلیف شرعی درباره آنها منجز بشود. بخش دیگر مردم سالاری دینی این است که حالا بعد از آن که من و شما را انتخاب کردند، ما در قبال آنها وظایف جدی و حقیقی داریم» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز که جمهوریت نظام را تأیید و تضمین کرده است، اصل تفکیک قوا،

محوریت مردم در شکل‌گیری نظام و اداره امور کشور با اتکای بر آرای عمومی را پذیرفته و تمهیداتی را برای محدود کردن قدرت دولت‌ها، مقابله با استبداد، نهادینه‌سازی آزادی، جلوگیری از فساد و سوءاستفاده از قدرت پیش‌بینی کرده است.

۲-۵. گفتمان

واژه گفتمان ترجمه واژه فرانسوی Discours و هم‌ریشه با واژه لاتین Discursus است که به معنای «گذر» یا «حرکت از جایی به جای دیگر» می‌باشد. در تعریف، گفتمان را می‌توان چنین بیان کرد: «فضای ذهنی و زبانی مسلطی که مردم در یک دوره خاص تاریخی با آن سخن می‌گویند». گفتمان مجموعه‌ای درهم‌تنیده از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) و متن است (باقی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵).

۳. حکومت‌های دینی و نقش مردم در آن

«حکومت» و «حاکمیت» از ارکان بنیادین هر دولت – کشور به شمار می‌آیند. مفهوم حاکمیت عبارت است از: سیطره اراده برتر بر قلمروی سرزمینی معین، به گونه‌ای که هیچ اراده رقیب اجتماعی فراتر از آن وجود نداشته باشد و از نظر بیرونی نیز تحت سلطه یا آمریت دولت دیگر قرار نگیرد (عالم، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵). با توجه به حضور دین در ابعاد گوناگون زندگی انسان، اجرای کامل احکام و مقررات دینی و دستیابی به اهداف آن جز با برقراری حکومتی مبتنی بر دین امکان‌پذیر نیست. کشورهای اسلامی عموماً دارای حکومت‌هایی مبتنی بر دین هستند و هر یک با نظام‌های سیاسی و حقوقی گوناگون، برگرفته از مبانی فقهی مذاهب مختلف اسلامی، اداره می‌شوند. با نگاهی اجمالی به این مبانی، می‌توان نقش مردم در تعیین حاکم و نظام حکومتی را بررسی کرد. مذاهب اهل سنت برای انتخاب حاکم، چهار مبنا قائل‌اند: تشکیل شورای حل و عقد؛ انتخاب جانشین توسط خلیفه حاضر؛ قهر و غلبه؛ و ایجاد شورا توسط خلیفه سابق برای تعیین حاکم جدید. در همه این موارد، بیعت مردم شرط تکمیل مشروعیت حاکم است. در میان سه جریان اندیشه سیاسی معاصر، فقه شیعه دو الگو را برای

انتخاب حاکم مشخص می‌کند: نظریه ولایت فقیه، و نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع. (آهنگران، و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۸؛ مصطفوی، ۱۳۸۶)

۴. گفتمان و تفاوت‌های دینی و مذهبی

چون بحث پژوهش حاضر ناظر به الگوسازی حکومت دینی و چگونگی ارائه آن در عرصه گفتمان تمدنی است، توجه به روابط میان فرقه‌های اسلامی با یکدیگر و نیز روابط آنها با سایر مذاهب و ادیان اهمیت ویژه‌ای دارد. در این زمینه، بررسی اشتراکات و تقویت آنها از سویی و تحلیل علمی و مستدل تعارضات و اختلافات از سوی دیگر، ضرورت دارد. چنانچه اختلافات وجود داشته باشد، باید جنبه‌های کلامی، مذهبی، سیاسی و جامعه‌شناختی آنها در قالب گفتمان مورد تحلیل قرار گیرد تا به هم‌گرایی و تقرب میان دیدگاه‌ها منجر شود.

۵. مردم‌سالاری دینی

۵-۱. مبانی مردم‌سالاری دینی

برای ورود به بحث، لازم است ابتدا مسیر اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته‌الله علیه به عنوان نظریه‌پرداز این الگو را بررسی کرد تا رویکرد ایشان نسبت به حکومت تبیین شود. اصل توحید، محور اصلی جهان‌بینی امام خمینی رحمته‌الله علیه است؛ بنابراین، تمامی شئون زندگی سیاسی و الگوی مطلوب حکومت باید بر اساس این اصل توضیح داده شود. در دیدگاه توحیدی اسلام، دولت و حکومت در قالب امامت مطرح می‌شود و حاکمیت انسان بر سرنوشت جمعی خویش از دو نوع رابطه انسان با خدا نشئت می‌گیرد: نخست، رابطه در بعد هدایت الهی که با نصب و معرفی انبیا و امامان علیهم‌السلام تحقق می‌یابد. دوم، رابطه در بعد خلقت انسان که براساس آن، انسان آزاد و حاکم بر سرنوشت خویش آفریده شده است تا در پرتو آزادی توأم با مسئولیت، راه هدایت انبیا را برگزیند و از این طریق، اراده خدا — یعنی شریعت و قانون الهی — را بر سرنوشت خویش حاکم سازد.

در دیدگاه توحیدمدار امام خمینی رحمته الله علیه، جهان هستی بر محور «عدل» استوار است؛ زیرا طبق تعالیم الهی و قرآنی، نظام آفرینش و جهان خلقت عبث و بیهوده نیست. یکی از مباحث اساسی در اندیشه امام خمینی رحمته الله علیه، اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی است؛ زیرا اجرای احکام دینی که ضامن سعادت انسان است، بدون تشکیل حکومت تحقق نمی‌یابد.

امام خمینی رحمته الله علیه هدف کلی حکومت را ایجاد شرایط مساعد برای تعالی و سعادت انسان‌ها می‌داند؛ شرایطی که در آن، افراد مؤمن تربیت شوند، توسط مربیانی که محتوای آموزش آنها مبتنی بر احکام الهی است. غایت این تعلیم و تربیت، رسیدن به کمال و سعادت اخروی است (عیوضی و مرزبان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

اصل دوم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی را بر اصول توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت بنا کرده است. این اصول، رفتار و ساختار نظام را به جهان بینی خاصی متصل می‌سازد که در آن، جهان مخلوق خداوند یکتاست و انسان‌های کامل (پیامبران و امامان علیهم‌السلام) از سوی خداوند مسئول هدایت بشر هستند. اعمال و رفتار انسان‌ها بر اساس عدالت سنجیده می‌شود و در روز قیامت، همگان نتیجه اعمال خود را خواهند دید. اصل پنجاه و ششم قانون اساسی، حاکمیت مطلق بر جهان و انسان را از آن خداوند می‌داند و بیان می‌کند که خداوند اراده کرده است انسان‌ها مختار، آزاد و تصمیم‌گیر باشند. در عین حال، صفات خداوند و اراده او اقتضا می‌کند که مسیر درست هدایت انسان‌ها تبیین گردد. براین اساس، هیچ‌کس حق ندارد این حق خدادادی را از انسان‌ها سلب کند یا آن را در مسیری غیر از هدایت قرار دهد، مانند آنکه حاکمیت ملت در خدمت منافع فرد یا گروه خاصی درآید.

۵-۲. نظریه مردم‌سالاری دینی

هر نظریه سیاسی باید به مسئله «نوع و شکل حکومت مطلوب» پاسخ دهد. در آموزه‌های دینی، ویژگی‌ها و وظایف حکومت بیان شده است، اما در مورد تعیین یک نوع خاص از حکومت به عنوان شکل مطلوب، دستور قطعی از سوی شارع مقدس وجود ندارد؛ زیرا شریعت، متضمن امور ثابت دین است و شکل حکومت با توجه به تحولات جوامع، قابل تغییر

و تطبیق است. از نظر امام خمینی رحمته الله علیه، شکل حکومت اسلامی نخست با الهام از سیره حکومتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام، سپس با توجه به شرایط و مقتضیات زمان، و در نهایت با مراجعه به آرای ملت و اتکا بر نظر آنان تعیین می‌شود. بر همین مبنا، ایشان «حکومت جمهوری اسلامی» یا همان «نظام مردم سالاری دینی» را پیشنهاد می‌دهد. (ضمیری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶) در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز، ملزومات و شرایط مرتبط با این نظریه در مواد مختلف مورد اشاره قرار گرفته است

۵-۳. تفاوت مردم سالاری دینی و دموکراسی

همان طور که در بخش مفاهیم و نیز در سخنان مقام معظم رهبری علیه السلام اشاره شد، هر چند مردم سالاری دینی و دموکراسی در برخی جنبه‌های ظاهری شباهت‌هایی دارند، اما از نظر مبانی نظری، اهداف، و منابع مشروعیت با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. در مردم سالاری دینی، حاکمیت مردمی در چارچوب ارزش‌ها و احکام الهی تحقق می‌یابد، در حالی که در دموکراسی غربی، محور تصمیم‌گیری خواست اکثریت است، حتی اگر با اصول اخلاقی یا ارزش‌های معنوی در تعارض باشد. مردم سالاری دینی جامعیت لازم برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان را داراست، در حالی که دموکراسی سکولار، مبتنی بر فردگرایی و اومانیسم، آزادی فردی را تا مرز تعارض با مصالح جمعی و اخلاقی گسترش می‌دهد. بنابراین، مردم سالاری دینی را نمی‌توان شکل اسلامی دموکراسی غربی دانست، بلکه باید آن را نظریه‌ای مستقل با مبانی و حیانی، الهی و عدالت‌محور تلقی کرد.

۶. ویژگی‌های یک حکومت با سیاست مطلوب

۶-۱. دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه درباره ویژگی‌های یک حکومت با سیاست مطلوب

«سیاست مطلوب» از نظر امام خمینی رحمته الله علیه، در چارچوب حکومتی دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند از: سعادت‌محور بودن، توجه به هر دو بعد مادی و معنوی انسان، ایجاد جامعه‌ای مناسب برای رشد و تکامل انسان با لحاظ هر دو بعد وجودی او، رعایت مصالح دنیا و آخرت

عموم انسان‌ها، پرهیز از سلطه‌گری ناروا، ابتنا بر قسط و عدل، نفی هرگونه ظلم، استبداد و استثمار، و در نهایت، اجرای حدود الهی در جامعه. (ضمیری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴) از منظر امام رحمته‌الله علیه، سیاست باید در خدمت تربیت انسان، گسترش عدالت و تحقق ارزش‌های الهی باشد، نه در خدمت قدرت یا منافع شخصی.

۶-۲. ویژگی حکومت با حکمرانی مطلوب در تعاریف بین‌المللی

در عرصه گفت‌وگو بین‌المللی، مفهوم «حکمرانی مطلوب» (Good Governance) «به مجموعه‌ای از ویژگی‌های مشترک در نظام‌های سیاسی اشاره دارد که ضامن سلامت، پایداری و مشروعیت آن‌هاست. بانک جهانی در سال ۲۰۰۶، شاخص‌های حکمرانی مطلوب را در سه محور عمده بیان کرده است:

جامعیت و پاسخ‌گویی در سه بخش کلیدی: انتخابات، پاسخ‌گویی و جابه‌جایی مسالمت‌آمیز حاکمان (شامل اظهار نظر و پاسخ‌گویی، پایداری و فقدان خشونت).
کارآمدی نهادها، قوانین و مدیریت منابع، همراه با احترام به نهادهای مدنی و تعامل سازنده میان کنشگران جامعه، تجارت و سیاست (کنترل فساد و برابری حقوقی).
پاسخ‌گویی در برابر مردم، به عنوان معیار اصلی مشروعیت.

برنامه عمران سازمان ملل متحد (UNDP) نیز در تعریف حکمرانی خوب، ویژگی‌های زیر را بیان می‌کند: «قاعده‌مندی، شفافیت، پاسخ‌گویی، کارآمدی و انصاف...؛ ترویج برابری حقوقی؛ و تضمین اینکه اولویت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بر اساس اجماع جمعی تعیین شود و نظرات فقرا و افراد آسیب‌پذیر در تصمیم‌گیری‌های مربوط به تخصیص منابع توسعه مورد توجه قرار گیرد» (غلامی مقدم و شریف‌شاهی، ۱۴۰۲، ص ۸۳-۹۸). با بررسی تعاریف گوناگون می‌توان دریافت که در تمامی دیدگاه‌ها، عناصر مشترکی همچون نقش مردم، مشارکت عمومی، عدالت، شفافیت و پاسخ‌گویی به عنوان معیارهای اصلی حکومت مطلوب شناخته می‌شوند.

۶-۳. تفاوت میان حکومت و حکمرانی

هرچند واژه‌های «حکومت» و «حکمرانی» گاه به صورت مترادف به کار می‌روند، اما از نظر مفهومی تفاوت‌هایی بنیادین میان آنها وجود دارد. با وجود تفاوت‌های مفهومی، در این پژوهش، به سبب اشتراک‌های فراوان میان مؤلفه‌های «حکمرانی مطلوب» و ویژگی‌های «حکومت مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری دینی»، این دو واژه در برخی موارد به صورت مترادف در نظر گرفته شده‌اند.

۷. حکومت مردم‌سالاری دینی و کارآمدی حقوقی آن

۷-۱. کارآمدی حقوقی و مقصود از آن

مفهوم کارآمدی در بخش مفاهیم از دو حیث تئوریک و عملی تبیین شد. با توجه به اینکه موضوع این بحث، نظریه‌ای حکومتی است که خود مبنا و مرحله‌ای پیش از تدوین قانون به شمار می‌رود، مراد در اینجا کارآمدی تئوریک است. کارآمدی حقوقی را می‌توان چنین تعریف کرد: مجموعه اهداف و ظرفیت‌های یک نظریه یا نظام حکومتی در حوزه حقوقی که توانایی تأمین نیازها و حقوق اساسی مردم را در چارچوب قوانین و ارزش‌های پذیرفته شده داراست.

۷-۲. حق تعیین سرنوشت، حق نظارت و حق مشارکت سیاسی

نخستین گام در ایجاد هر نظام سیاسی، تعیین شکل حکومت و نقش مردم در انتخاب آن است. نظریه مردم‌سالاری دینی از آغاز، این مسئله را مد نظر داشته است؛ به گونه‌ای که شکل حکومت جمهوری اسلامی، تجلی همین اصل به شمار می‌رود. امام خمینی رحمته‌الله علیه در این باره می‌فرماید: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد، و طبیعی است چون ملت ایران بیش از نود درصد مسلمان‌اند، باید این حکومت بر پایه‌های موازین و قواعد اسلامی بنا شود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۸). همچنین در فصول مختلف قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نظارت و مشارکت سیاسی

مردم به روشنی تبیین شده است که هر یک از آنها خود مبحثی مستقل و گسترده را دربر می گیرد.

۷-۳. پیامدهای حقوقی در حوزه فردی

حکومت مبتنی بر مردم سالاری دینی با لحاظ حقوق اساسی و شهروندی برای تمامی افراد جامعه، تأمین کننده حقوق فردی آنان است. این حقوق عبارتند از: حقوق اساسی؛ آزادی فردی در چارچوب قوانین دینی؛ مشارکت سیاسی (یعنی میزان مشارکت مردم در امور کشور از مهم ترین شاخصه های حکومت مردم سالار است و از طریق نهادهای قانونی، مستقیم یا غیرمستقیم تحقق می یابد. مشارکت می تواند به صورت آزادی بیان، تنوع دیدگاه ها، سازماندهی جامعه مدنی و... بروز کند)؛ حقوق اقلیت ها؛ حق دسترسی به مناصب و مشاغل مهم و کلان سیاسی و حکومتی از طریق انتخابات سالم؛ شناسایی حقوق مدنی و سیاسی؛ حق نظارت عمومی بر تصمیم های جمعی و عملکرد مقامات؛ و حق رفتار برابر و منصفانه در برابر قانون.

۷-۴. پیامدهای حقوقی در حوزه جامعه

نظام مردم سالاری دینی در حوزه اجتماعی نیز تأمین کننده حقوق و آزادی های عمومی است. برخی از مهم ترین مصادیق آن عبارت اند از: پذیرش اصل تفکیک قوا و برقراری تأثیر و تأثر متقابل و منطقی میان آنها؛ وجود احزاب سیاسی نماینده گروه های اجتماعی؛ استقرار رسانه های آزاد جمعی؛ تشکیل نهادهای مدنی و سازمان های غیردولتی؛ وجود محاکم و قضات مستقل که حافظ حقوق و آزادی های مردمی باشند؛ ایجاد نظام پاسخ گویی مؤثر سیاسی، حقوقی، اداری و مالی؛ و تشکیل نهادهای ناظر و بازرسی کننده مستقل. (زارعی، ۱۳۸۳)

۷-۵. حقوق ملت در قانون اساسی ایران؛ مصداق عملی حکومت مبتنی بر مردم سالاری دینی

قانون اساسی هر کشور، سند عالی و مرجع کل نظام آن است. برای بررسی تحقق عملی نظریه مردم سالاری دینی در ساختار جمهوری اسلامی ایران، باید به اصول فصل سوم قانون اساسی

با عنوان «حقوق ملت» توجه کرد. در این فصل، حقوق فردی و اجتماعی مردم به تفصیل بیان شده است. مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

اول) حق برابری همه مردم در برابر قانون (اصول ۱۹ و ۲۰)

اصل ۱۹: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود».

اصل ۲۰: «همه افراد ملت، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند».

دوم) حقوق ویژه زنان (اصل ۲۱): «دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و امور زیر را انجام دهد:

ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او؛
حمایت از مادران، به‌ویژه در دوران بارداری و حضانت فرزند، و حمایت از کودکان بی‌سرپرست؛

ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده؛

ایجاد بیمه خاص برای بیوه‌گان، زنان سالخورده و بی‌سرپرست؛

اعطای قیومیت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه آنان در صورت نبود ولی شرعی».
سوم) حق برخورداری از امنیت و مصونیت نسبت به حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل (اصل ۲۲): «حیثیت، جان، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند».

چهارم) حق آزادی‌های فکری و عقیدتی و منع تفتیش عقاید (اصل ۲۳): «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ‌کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد».

پنجم) حق آزادی بیان، قلم و مطبوعات در حدود مقرر در اسلام (اصل ۲۴): «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند. تفصیل آن را قانون معین می‌کند».

ششم) حق مصونیت از تجسس (اصل ۲۵): «بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هرگونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون».

هفتم) حق آزادی تشکل‌ها، احزاب و اجتماعات (اصول ۲۶ و ۲۷)

اصل ۲۶: «احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند، مشروط بر آنکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند».

اصل ۲۷: «تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها بدون حمل سلاح، به شرط آنکه مخل به مبانی اسلام نباشد، آزاد است».

هشتم) حق آزادی کار و تأمین اجتماعی (اصول ۲۸ و ۲۹): «هر کس حق دارد شغلی را که به آن مایل است و مخالف اسلام، مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست، برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون، برای همه افراد امکان اشتغال و شرایط مساوی برای احراز مشاغل فراهم آورد».

نهم) حق آموزش و پرورش رایگان (اصل ۳۰): «دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان را تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و تحصیلات عالی را تا حد خودکفایی کشور به طور رایگان گسترش دهد».

دهم) حق برخورداری از مسکن (اصل ۳۱): «داشتن مسکن متناسب با نیاز، حق هر فرد و خانواده ایرانی است. دولت موظف است با رعایت اولویت برای نیازمندان، به ویژه روستاییان و کارگران، زمینه اجرای این اصل را فراهم کند».

یازدهم) حق انتخاب محل اقامت (اصل ۳۳): «هیچ کس را نمی‌توان از محل اقامت خود تبعید یا از اقامت در محل مورد علاقه‌اش منع کرد یا به اقامت در محلی مجبور ساخت، مگر در مواردی که قانون مقرر دارد».

دوازدهم) حقوق برخورداری از امنیت و امنیت قضایی (اصول ۳۲ تا ۳۹): از جمله حق برائت، منع شکنجه، منع هتک حیثیت و تعرض، حق دادخواهی، انتخاب وکیل و مراجعه به دادگاه‌های صالح.

اصل ۲۳: «هیچ کس را نمی‌توان دستگیر کرد مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند. در صورت بازداشت، موضوع اتهام باید با ذکر دلایل بلافاصله کتبا به متهم ابلاغ و تفهیم شود و حداکثر ظرف مدت بیست و چهار ساعت پرونده مقدماتی به مراجع صالحه قضائی ارسال و مقدمات محاکمه، در اسرع وقت فراهم گردد. متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می‌شود».

اصل ۳۴: «دادخواهی حق مسلم هر فرد است و هر کس می‌تواند به منظور دادخواهی به دادگاه‌های صالح رجوع نماید. همه افراد ملت حق دارند این گونه دادگاه‌ها را در دسترس داشته باشند و هیچ کس را نمی‌توان از دادگاهی که به موجب قانون حق مراجعه به آن را دارد منع کرد».

اصل ۳۶: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد».

اصل ۴۰: رعایت حقوق دیگران؛

اصول ۴۱ و ۴۲: حق تابعیت

این اصول، مجموعه جامعی از حقوق ملت در نظام مردم سالاری دینی را ترسیم می‌کند که نشان دهنده کارآمدی حقوقی این الگوست.

۸. نتیجه‌گیری

با بررسی ویژگی‌های حکومت مطلوب از دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله‌ علیه به عنوان نظریه پرداز مردم سالاری دینی، و مقایسه آن با معیارهای حکمرانی مطلوب در سطح بین الملل و اصول

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نظام مردم‌سالاری دینی با در نظر گرفتن حقوق بنیادین مانند حق تعیین سرنوشت، حق نظارت، مشارکت سیاسی، و نیز مجموعه حقوق فردی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و قضایی، الگویی جامع از حکمرانی ارائه می‌دهد که هم مشروعیت الهی دارد و هم از مقبولیت مردمی برخوردار است. به لحاظ نظری، این نظام قادر است میان حق و تکلیف توازن برقرار کند و حقوق افراد را در عالی‌ترین مرجع قانونی خود تضمین نماید. از نظر عملی نیز، در صورتی که موانع اجرایی و چالش‌های ساختاری آن شناسایی و اصلاح شود، می‌تواند به عنوان الگوی مطلوب حکومتی برای جوامع اسلامی و دیگر کشورهایی که در پی تلفیق دین، عدالت و مردم‌سالاری‌اند، مطرح شود. البته باید توجه داشت که در مسیر تحقق کامل این نظریه، تفاوت‌های فقهی، کلامی و سیاسی میان مکاتب و مذاهب اسلامی می‌تواند تأثیرگذار باشد و از این‌رو، گفتمان تمدنی انقلاب اسلامی باید با رویکرد تقریب‌گرایانه و وحدت‌بخش به این تفاوت‌ها بنگرد. به‌طورکلی، آنچه از مجموع بحث‌ها به دست می‌آید این است که نظام حکومتی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی، با در نظر گرفتن حقوق فردی و اجتماعی افراد و تکالیف آنان در رابطه دوسویه با حاکمیت، کارآمدی حقوقی لازم برخوردار است تا ارزش‌های الهی و مردمی خود را در قالب حاکمیت اسلامی به منصفه ظهور رساند و در مرحله سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری، این ظرفیت‌ها را به شکل عینی متجلی سازد.

فهرست منابع

۱. اکبری، مرتضی، و رضائی، فریدون (۱۳۹۴). واکاوی شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری علیه السلام، فصلنامه علمی مطالعات الگویی پیشرفت اسلامی ایرانی، ۳(۵)، ۸۵-۱۰۸.
۲. آقایی مبینی، احمد، و کریمی والا، محمدرضا (۱۳۹۷). تبیین مبانی نقلی و عقلی مردم‌سالاری دینی. فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۷(۲۶)، ۲۷-۴۸.
۳. آهنگران، محمدرسول، و بیروتنی، محمد و دیگران (۱۴۰۱). بررسی مبانی فقهی تشکیل حکومت در مذاهب اسلامی با تأکید بر نقش عقل. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۵(۱۲)، ۱۱۷-۱۳۸.
۴. باقی، عمادالدین (۱۳۸۳). گفتمان «گفت و گو» در اسلام. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۵(۱)، ۱۱۴-۱۴۵.
۵. جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۸). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی. تهران: انتشارات نشر معارف.

۶. جعفری، علامه محمدتقی (۱۳۷۳). فرهنگ پیرو- فرهنگ پیشرو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. حضرت آیت ا... العظمی سید علی خامنه‌ای. برگرفته از سایت www.khamenei.ir
۸. زارعی، محمدحسین (۱۳۸۳). حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت ایران. فصلنامه تحقیقات حقوقی، ۷(۴۰)، ۱۵۵-۲۰۲.
۹. شبان‌نیا، قاسم (۱۳۹۷). استلزامات کارآمدی جمهوری اسلامی ایران در حوزه «جمهوریت» در دهه پنجم، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۱(۵۵)، ۳۵-۵۶.
۱۰. ضمیری، عبدالحسین (۱۳۸۸). حکمرانی مطلوب در اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته‌الله علیه. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی معاونت پژوهشی دفتر گسترش تولید علم.
۱۱. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۵). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۱۲. عمید، حسن (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. تهران: انتشارات اشجع.
۱۳. عیوضی، محمدرحیم، و مرزبان، نازنین (۱۳۹۵). بررسی مؤلفه‌های حکمرانی خوب از منظر امام خمینی رحمته‌الله علیه. فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۵(۱۹)، ۱۱۷-۱۳۸.
۱۴. غلامی‌مقدم، زهرا، شریف‌شاهی، محمد، و دیگران (۱۴۰۲). مؤلفه‌هایی از اصول حکمرانی خوب مؤثر بر قوای تقنینی، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۴(۵۷)، ۸۳-۹۸.
۱۵. فوزی، یحیی، و صنم‌زاده، محمودرضا (۱۳۹۱). تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله علیه. فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی، ۳(۹)، ۷-۴۰.
۱۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۷. مصطفوی، سیدمحمد (۱۳۸۶). درآمدی بر تئوری‌های حاکمیت و دولت از منظر اسلام. مترجم: بهزادیان، مهدی. قم: سازمان حوزه‌ها و مدارس علمیه خارج از کشور.
۱۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۱۹. ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۴). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران. تهران: وزارت امور خارجه.

بررسی تطبیقی انواع و مراتب مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان

فاطمه سادات حسینی^۱، انسیه سلیمی^۲

چکیده

مجازات‌های تعزیری بخشی اساسی از نظام عدالت کیفری در کشورهای اسلامی است که جایگاه ویژه‌ای دارد. این مجازات‌ها به تأمین نظم اجتماعی و اصلاح مجرمان کمک می‌کند. با این حال، تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود در تعریف و اجرای این مجازات‌ها در حقوق ایران و افغانستان، نیازمند بررسی و تحلیل دقیق است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، انواع و مراتب مجازات‌های تعزیری در این دو نظام حقوقی را به صورت تطبیقی مطالعه می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که مجازات‌های تعزیری در حقوق کیفری هر دو کشور ساختاری مشابه دارند، اما قوانین ایران با دقت بیشتری مجازات‌های تعزیری را از سایر مجازات‌ها تفکیک کرده و درجات مختلف آن را تبیین می‌کند. در افغانستان، مجازات‌های تعزیری با مشکلاتی مانند ابهام در تعریف، عدم تفکیک از سایر مجازات‌ها و فقدان تعریف جامع از جرایم تعزیری مواجه است. **واژگان کلیدی:** مجازات، تعزیر، حقوق ایران، نظام کیفری افغانستان.

۱. مقدمه

ایران و افغانستان از کشورهای اسلامی هستند که در تدوین قوانین از شریعت تبعیت کرده و قوانین خود را براساس احکام اسلام پایه‌ریزی کرده‌اند. یکی از مهمترین این قوانین، تعیین مجازات برای مرتکبان جرایمی است که به موجب قانون و مراجع قضایی، مسئولیت کیفری

۱. دانش‌پژوه کارشناسی حقوق و معارف، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. مربی گروه علمی-تربیتی حقوق، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

دارند. مجازات‌ها براساس مصالح و منافع فردی و اجتماعی به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه نخست، مجازات‌های ثابت و غیرقابل تغییر با احکام ویژه‌ای است که در جرایم خاص و مهم وضع می‌شود و از منابع اسلامی مانند قرآن، سنت، اجماع فقها و عقل سرچشمه می‌گیرد و از آنها بانام حدود و قصاص یاد می‌شود. گروه دوم، مجازات‌های غیرثابت و انعطاف‌پذیر است که بانام تعزیرات در جرایم کم‌اهمیت‌تر و متأثر از شرایط زمان و مکان و ویژگی‌های مربوط به مجرم اعمال می‌شود. برای تبیین تفاوت‌های میان دو گروه یادشده، قواعدی در تعیین حدود و ثغور مجازات‌های تعزیری وجود دارد مانند قاعده «التعزیر لكل الفعل الحرام» و «التعزیر دون الحد». به موجب این قواعد، هر فعل حرام از ترک واجب یا ارتکاب محرم در صورت نداشتن حد یا قصاص، قابلیت تعزیر دارد، اما میزان مجازات تعزیری باید کمتر از مجازات حدی باشد. این قواعد بر ضرورت تناسب جرم و مجازات در تعزیرات و جایگاه ویژه حدود در نظام حقوقی اسلام تأکید دارند و تعزیرات را ابزاری انعطاف‌پذیر و متعادل در نظام قضایی اسلامی معرفی می‌کنند. باتوجه به اینکه نظام قانون‌گذاری در ایران و افغانستان برگرفته از نظام حقوقی اسلامی است بررسی تطبیقی انواع و مراتب مجازات‌های تعزیری در قوانین جزایی این دو کشور اهمیت ویژه‌ای دارد. پژوهش‌های متعددی در این زمینه انجام شده است مانند مقاله «مراتب تعزیر» از سید محمد میرجلیلی که به مراتب و انعطاف‌پذیری تعزیر پرداخته و مقاله «حدود و تعزیرات» نوشته سید محمد حسینی که تفاوت تعزیر با حدود و نقش آن در نظم اجتماعی را بررسی کرده است، اما هیچ‌یک از این مقاله‌ها رویکرد تطبیقی نداشته‌اند. مقاله حاضر با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، مراتب و انواع مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان را به صورت تطبیقی بررسی و شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نظام حقوق کیفری را در حوزه تعزیرات تحلیل می‌کند.

۲. مفهوم شناسی

۱-۲. تعزیر

تعزیر در لغت به معنای رد و منع کردن است. (ابن منظور، ۱۴۱۶، ۱۸۴/۹) در اصطلاح فقهی، تعزیر همان تأدیب است که به فرمان خداوند متعال بر مجرم اعمال می شود تا سبب شود او و دیگران از انجام گناه خودداری کنند (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ۵۳۵/۳). تعزیر به نوعی از مجازات گفته می شود که برای تخلف از اوامر و نواهی شرعی تعیین شده و مقدار و کیفیت آن به موجب شرع مشخص نشده است، بلکه تعیین نوع، مقدار و کیفیت آن به اختیار حاکم شرعی یا مقام قضایی واگذار شده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۴، ۳۵۲/۱).

۲-۱-۲. فلسفه مجازات های تعزیری

فلسفه مجازات های تعزیری بر اصلاح و تربیت مجرم، پیشگیری از تکرار جرم، حفظ نظم و امنیت اجتماعی و اجرای عدالت استوار است. این نوع مجازات ها باهدف بازدارندگی عمومی و خاص، تلاش می کنند با انعطاف پذیری در تعیین و اجرای مجازات و با رعایت عدالت و تناسب جرم و مجازات، فرصت اصلاح و بازگشت مجرم به جامعه را فراهم کنند. تعزیرات نقش مهمی در احیای ارزش های اخلاقی و دینی و تقویت فرهنگ عمومی جامعه دارد و با امکان تخفیف یا عفو در شرایط خاص، جنبه انسانی و رحمت مدار خود را نشان می دهد.

۲-۱-۳. منابع حقوقی و فقهی مؤثر بر تعزیر

قوانین تعزیری در حقوق کیفری اسلامی با تأثیر از قرآن، سنت و اجماع تدوین شده اند. قرآن اصول کلی عدالت و امنیت را بیان کرده و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام نیز با ارائه نمونه هایی از مجازات تعزیری، مبنای فقهی این قوانین را تقویت کرده است. برخی از فقها معتقد هستند که اگرچه قرآن و سنت، مبانی اصلی هستند، اما در مواردی که قرآن و سنت به طور خاص به قوانین تعزیری اشاره ندارند و نیاز به تبیین قوانین تعزیری وجود دارد اجماع فقها در قالب منبع تشریعی اهمیت پیدا می کند. (شیخ انصاری، ۱۴۰۰، ۱۵/۲؛ محقق حلی،

۱۴۰۸، ۲۱۰/۱) در جوامع امروزی علاوه بر منابع اصلی قانون مانند قوانین رسمی و شرعی، عرف نیز تأثیر زیادی در تعیین نوع و میزان مجازات‌های تعزیری دارد؛ زیرا عرف اجتماعی، به‌ویژه در جوامعی که به قوانین سنتی و مذهبی پایبند هستند، ممکن است تأثیر چشمگیری در تطابق مجازات‌ها با شرایط اجتماعی و اخلاقی زمانه داشته باشد. در همین راستا، قانون‌گذاری مدرن تلاش می‌کند تا با توجه به اصول حقوق بشر، عدالت اجتماعی و اصل تناسب جرم و مجازات، تغییرات ضروری در مجازات‌های تعزیری را اعمال کند.

۳. نظام حقوقی ایران و مجازات‌های تعزیری

در ایران، سیستم حقوقی به‌طور عمده براساس فقه شیعه و اصول شریعت اسلامی بنا شده است. قانون مجازات اسلامی ایران نیز به‌طور گسترده، متأثر از شریعت اسلامی است. مجازات‌های تعزیری در این قانون از شریعت اسلامی الهام گرفته‌اند و می‌توانند شامل حبس، جزای نقدی، شلاق و سایر مجازات‌های بازدارنده باشند. مواد مختلف قانون مجازات اسلامی ایران، این مجازات‌ها را به تفصیل بررسی کرده‌اند و حتی تأسیساتی مانند دیه، قصاص و حدود (مجازات‌های ثابت در شریعت) نیز مرتبط با آنها هستند.

۴. جایگاه حقوقی مجازات‌های تعزیری

به موجب ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی ایران، تعزیرات شامل مجازات‌هایی است که نوع، میزان و شرایط آنها توسط قانون‌گذار مشخص می‌شود و هدف آنها اصلاح مجرم، پیشگیری از جرم و تأمین امنیت و نظم عمومی است. این مجازات‌ها برای جرایمی که نظم عمومی، اخلاق اجتماعی یا قوانین حکومتی را نقض می‌کنند، تعیین می‌شوند (اردبیلی، ۱۴۰۱، ۲۶/۱) و از اختیارات قاضی در چارچوب قانون تبعیت می‌کنند. این مجازات‌ها شامل حبس، جریمه نقدی، شلاق، محرومیت از حقوق اجتماعی و تبعید است. مجازات‌های تعزیری، ابزار اصلی نظام کیفری ایران برای پاسخ به جرایم غیرحدی و ایجاد عدالت کیفری است.

۵. انواع مجازات‌های تعزیری

براساس ماده ۱۹ قانون مجازات اسلامی، مجازات‌های تعزیری بسته به نوع جرم، شدت آن و شرایط مرتکب، انواع مختلفی دارند.

۵-۱. **حبس:** یکی از رایج‌ترین انواع مجازات‌های تعزیری و به معنی سلب آزادی مرتکب جرم برای مدت معین، حبس است که مدت آن براساس شدت جرم از بیش از ۲۵ سال تا ۳ ماه متغیر است.

۵-۲. **جزای نقدی:** جزای نقدی به معنای پرداخت مبلغی مشخص برای جریمه است که از ۱۰۰ میلیون ریال تا ۹ میلیارد و ۲۰۰ میلیون ریال متغیر است و هر سه سال یک بار براساس تصویب هیئت وزیران تعدیل می‌شود.

۵-۳. **شلاق:** شلاق نوعی از مجازات‌های بدنی است که در موارد خاص و مشخصی اعمال می‌شود. تعداد ضربات شلاق براساس تشخیص قاضی و نوع جرم بین ۱۰ تا ۷۴ ضربه متغیر است.

۵-۴. **محرومیت از حقوق اجتماعی:** محرومیت از حقوق اجتماعی به معنی سلب برخی از حقوق و امتیازات اجتماعی از فرد مرتکب جرم است مانند محرومیت از تصدی مشاغل دولتی یا محرومیت از حق رأی به مدت ۶ ماه تا ۵ سال.

۵-۵. **ممنوعیت از فعالیت شغلی یا اجتماعی:** این نوع از تعزیر، انجام برخی از فعالیت‌های شغلی و اجتماعی را به مدت یک تا پنج سال برای مجرم ممنوع می‌کند مانند فعالیت در نهادهای دولتی، مؤسسات مالی و حقوقی یا عضویت در احزاب یا تشکل‌های اجتماعی.

۵-۶. **ممنوعیت از دعوت عمومی برای افزایش سرمایه:** این دسته از مجازات‌های تعزیری برای اشخاص حقوقی اعمال می‌شود و در موارد تخلفات مالی یا اقتصادی به مدت ۶ ماه تا ۱۲ سال از جمع‌آوری سرمایه از راه دعوت عمومی ممنوعیت ایجاد می‌کند.

۵-۷. **مصادره اموال:** مصادره اموال شامل ضبط یا انتقال کل یا بخشی از اموال فرد به دولت در قالب مجازات است که بسته به نوع و مقدار جرم متفاوت است.

۵-۸. انحلال شخص حقوقی: برای آنکه شخص حقوقی رسمیت یابد، باید هدفی مشروع و ثبت شده داشته باشد. اگر اهداف مذکور در اساس نامه به طور صوری و غیرواقعی درج شده باشد و یا بعدها فعالیت خود را به ارتکاب جرم تغییر دهد مجازات انحلال اجرا می شود.

۵-۹. انتشار حکم قطعی در رسانه ها: برای آگاه سازی عمومی و پیشگیری از وقوع جرایم مشابه، حکم قطعی دادگاه در رسانه های عمومی منتشر می شود.

۶. اصول حاکم بر تعزیر

۱-۶. اصل قانونی بودن جرم و مجازات: به موجب این اصل، تعیین مجازات های تعزیری باید مستند به قانون باشد و هیچ مجازاتی بدون حکم قانونی نمی تواند اجرا شود.

۲-۶. اصل تناسب: براساس این اصل، مجازات باید با نوع جرم، شدت آن و شرایط ارتکاب متناسب باشد تا عدالت تحقق یابد.

۳-۶. اختیار قاضی: برخلاف حدود، قاضی در تعیین نوع و میزان مجازات های تعزیری، آزادی عمل دارد و می تواند باتوجه به شرایط فردی و اجتماعی مجرم، مجازات مناسب را انتخاب کند.

۴-۶. اصلاح و بازپروری: فلسفه تعزیرات نه تنها مجازات نیست، بلکه تلاش بر آموزش و اصلاح مجرمین و بازگرداندن آنها به جامعه است. این امر در بحث اصول تعزیری مورد توجه قرار می گیرد.

۵-۶. پیشگیری: مجازات های تعزیری باهدف بازدارندگی، چه در سطح فردی (پیشگیری خاص) و چه در سطح اجتماعی (پیشگیری عمومی) طراحی می شوند.

۶-۶. رعایت شرایط و اوضاع و احوال: در تعیین و اجرای مجازات باید وضعیت روانی، سنی، جنسیتی و اجتماعی مجرم در نظر گرفته شود.

۷-۶. امکان تخفیف، تعلیق و عفو: تعزیرات به دلیل انعطاف پذیری، امکان تخفیف، تعلیق و عفو مجازات در موارد خاص مانند توبه یا اصلاح رفتار را فراهم می کند.

۶-۸. رعایت کرامت انسانی: در اجرای تعزیرات باید شأن و کرامت انسانی حفظ و از انجام هرگونه رفتار تحقیرآمیز یا غیرانسانی پرهیز شود.

۷. نظام حقوقی افغانستان و مجازات‌های تعزیری

حقوق افغانستان به تبعیت از اسلام و اصول فقهی مشابه، سیستم قضایی خود را در زمینه مجازات‌های تعزیری براساس شریعت اسلامی بنا کرده است. قانون جزای افغانستان به شریعت اسلامی اشاره کرده و قوانین جزایی آن، مجازات‌های تعزیری را در نظر می‌گیرد که در بسیاری از موارد براساس نظر قضات و تفسیرهای فقهی و اصول شریعت اسلامی تعیین می‌شوند. در بسیاری از مواد، قاضی باید تصمیم بگیرد که مجازات‌های تعزیری براساس شریعت و اصول اخلاقی اسلام اعمال شود. (جزیری، ۱۳۸۲، ۳۶۵/۵)

۱-۷. جایگاه حقوقی مجازات‌های تعزیری

در حقوق کیفری افغانستان تعریف مجزایی از مجازات‌های تعزیری صورت نگرفته است، بلکه مجازات‌ها به طور کلی به سه دسته مجازات‌های اصلی، تبعی و تکمیلی تقسیم می‌شوند. بخشی از آنها مانند حبس، جریمه مالی یا اقدامات اصلاحی از نظر ماهیت، مشابه با مجازات‌های تعزیری هستند و در جرایم غیرعمدی یا جرایم با شدت کمتر از حد یا قصاص، توسط قضات بسته به نوع جرم و شرایط آن تعیین می‌شوند.

۲-۷. انواع مجازات‌های تعزیری

در قانون جزای افغانستان مصوب ۱۳۹۶، مجازات‌ها به طور نظام‌مند و در سه دسته مجازات‌های اصلی، تبعی و تکمیلی تنظیم شده‌اند. هرچند این دسته‌بندی به منظور ایجاد یک نظام حقوقی دقیق و هماهنگ با اصول عدالت کیفری و استانداردهای بین‌المللی تدوین شده است، اما عدم تفکیک مجازات‌های تعزیری از سایر مجازات‌ها و مشخص نبودن مراتب آنها از معایب این قانون است. با این وجود، مصادیق مجازات‌های تعزیری در این سه دسته کلی به شرح زیر است:

۷-۲-۱. اعدام

اعدام، شدیدترین مجازاتی است که برای جرایم بسیار سنگین مانند قتل عمد و برخی از جرایم علیه امنیت ملی یا بشری اعمال می شود. این مجازات مبتنی بر اصل بازدارندگی حداکثری است. (حسینی، ۱۳۹۶، مواد ۱۶۰ و ۱۷۰)

۷-۲-۲. حبس

در قانون جزای افغانستان، مجازات حبس براساس مدت به سه دسته تقسیم می شود:

حبس قصیر: این مجازات برای جرایم سبک تر تعیین شده و هدف آن بیشتر اصلاح مجرم و بازدارندگی نسبت به ارتکاب جرایم مشابه است.

حبس متوسط: مجازاتی است که برای جرایم با شدت متوسط تعیین می شود و بین ۱ تا ۵ سال اعمال می شود.

حبس طویل: این نوع حبس برای جرایم سنگین، اما با شدت کمتر از حبس دوام تعیین می شود و مدت آن طولانی است.

حبس دوام (حبس ابد): این مجازات برای جرایمی تعیین می شود که اصلاح فرد در جامعه دشوار است یا ارتکاب مجدد آن بسیار خطرناک خواهد بود. حبس دوام به دو درجه تقسیم می شود: درجه یک با شرایط سخت تر برای زندانی و درجه دو با شرایط ملایم تر. (حسینی، ۱۳۹۶، مواد ۱۴۶ و ۱۴۷)

۷-۲-۳. جزای نقدی

مجرمان در برخی جرایم و بیشتر در جرایم اقتصادی یا تخلفات اداری با پرداخت مبلغی به دولت مجازات می شوند.

۷-۲-۴. مجازات های تبعی

علاوه بر مجازات های اصلی، مجازات های تبعی به طور خودکار و به مثابه نتیجه طبیعی مجازات اصلی اعمال می شوند و نیازی به حکم جداگانه ندارند. این مجازات ها در قانون جزای افغانستان شامل محرومیت از حقوق مدنی مانند حق مالکیت یا آزادی رفت و آمد،

حقوق سیاسی مانند حق رأی یا کاندیدا شدن در انتخابات و حقوق اجتماعی مانند محرومیت از تصدی مشاغل عمومی هستند. (حسینی، ۱۳۹۶، مواد ۱۷۱ و ۱۷۲) هدف از این نوع مجازات ها نیز تأمین امنیت اجتماعی و کاهش دسترسی مجرمان به ابزارهایی است که می تواند باعث تکرار جرم شود.

۷-۲-۵. مجازات های تکمیلی

مجازات های تکمیلی نیز به موجب قانون جزای افغانستان به طور جداگانه قانون گذاری شده است و ماهیت مجازات های تعزیری را دارد مانند:

- مصادره اموال: در جرایمی که اموال یا دارایی های غیرقانونی به دست آمده است، اعمال

می شود.

- ممنوعیت از اشتغال به حرفه خاص: در مواردی که مجرم از شغل خود برای ارتکاب

جرم سوءاستفاده کرده باشد، اجرا می شود.

- اقامت اجباری در محل معین: به منظور مجازات تکمیلی دیگر برای کنترل بیشتر بر

مجرمان و محدود کردن دسترسی آنها به محیط های جرم زا توسط قانون گذار تعیین شده

است. (حسینی، ۱۳۹۶، مواد ۱۷۸ و ۱۸۳)

قانون جزای افغانستان با تقسیم بندی مجازات ها به اصلی، تبعی و تکمیلی، نظامی

منسجم و مبتنی بر اصول عدالت کیفری ارائه می دهد. این ساختار بر تناسب جرم و مجازات،

بازدارندگی، اصلاح مجرم و پیشگیری از تکرار جرم تأکید دارد و با استانداردهای بین المللی نیز

هماهنگ است.

۸. اصول حاکم بر تعزیر

۸-۱. تعیین مجازات های متناسب با جرم: قضات می توانند براساس نوع جرم و شرایط متهم،

مجازات هایی مانند حبس، جزای نقدی یا شلاق تعیین کنند. (حسینی، ۱۳۹۶، ماده ۲۰۸)

۸-۲. استفاده از شریعت اسلامی: در مواردی که قانون جزا صراحت ندارد قضات از اصول شریعت اسلامی و فقه حنفی برای تعیین مجازات‌های تعزیری استفاده می‌کنند. (حسینی، ۱۳۸۲، ماده ۱۲۱)

۸-۳. توجه به شرایط خاص متهم: قضات می‌توانند به عواملی مانند سن، وضعیت اجتماعی و انگیزه جرم توجه کرده و مجازات‌های متناسب با این عوامل را تعیین کنند. (حسینی، ۱۳۹۳، مواد ۹۹ تا ۱۱۰)

۸-۴. نظارت بر اجرای مجازات‌ها: قضات بر اجرای صحیح مجازات‌ها نظارت دارند و در صورت لزوم، مجازات‌ها را تعدیل می‌کنند. (حسینی، ۱۳۹۶، مواد ۲۱۰ و ۲۱۱)

۹. بررسی تطبیقی مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان

مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان از اصول مشابهی پیروی می‌کنند؛ زیرا مبنای تدوین هردو قانون، شریعت اسلام است. هرچند ایران، مذهب تشیع را ملاک قانون‌گذاری خود قرار داده است، اما افغانستان از مذهب خاصی در قانون‌گذاری بهره نگرفته است. از اصول مشابه عبارتند از:

۹-۱. تناسب جرم و مجازات

اصل تناسب جرم و مجازات در قانون جزای افغانستان و ایران به معنای تطابق مجازات با شدت و نوع جرم ارتكابی است. این اصل به قاضی امکان می‌دهد که باتوجه به شرایط خاص و اهمیت جرم، مجازات مناسبی تعیین کند و هدف از آن حفظ عدالت و انصاف در فرآیند قضایی است.

۹-۲. نوع مجازات

مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان شامل جریمه مالی، حبس، شلاق، تبعید و دیگر مجازات‌های مشابه است. این مجازات‌ها به تشخیص قاضی و براساس شدت و نوع جرم تعیین می‌شوند.

۹-۳. قابلیت تخفیف مجازات

در هر دو کشور، امکان تخفیف مجازات در شرایط خاص وجود دارد.

۹-۴. دقت در تعیین مجازات بر اساس شدت جرم

در هر دو کشور، قاضی موظف است که مجازات را باتوجه به شدت جرم و شرایط مرتکب تعیین کند. تفاوت‌های قابل توجهی نیز در طبقه‌بندی و انواع مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان وجود دارد که ناشی از تفاوت رویکردها و نظام‌های حقوقی این دو کشور است. در نظام حقوقی ایران، مجازات‌های تعزیری در ماده ۱۹ قانون مجازات اسلامی به هشت درجه تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی براساس شدت و نوع مجازات‌ها انجام شده و نشان‌دهنده یک سیستم دقیق و تفکیک شده است که به قاضی امکان می‌دهد مجازات متناسب با جرم ارتكابی را تعیین کند. این انتخاب باید باتوجه به شدت و نوع جرم، شرایط مرتکب و سایر عوامل مرتبط صورت گیرد. همچنین، اصل فردی‌سازی مجازات‌ها به قاضی اختیار می‌دهد که مجازات را باتوجه به ویژگی‌های شخصی متهم تعیین کند. (فارسی‌مدان، ۱۴۰۰، ص ۴) در نظام حقوقی افغانستان، مجازات‌های تعزیری به‌طور خاص تعریف نشده‌اند و به‌جای آن، جرایم به سه دسته جنایت، جنحه و قباحت تقسیم شده و مجازات‌ها به صورت مجازات اصلی، تبعی و تکمیلی بر آنها تطبیق داده شده‌اند. در این سیستم، قاضی باتوجه به نوع جرم و شدت آن، مجازات مناسب را انتخاب می‌کند. باین حال، در برخی موارد، قانون‌گذار مجازات‌های خاصی را برای جرایم معین تعیین کرده و قاضی در این موارد اختیار کمتری دارد. برای مثال، در جرایم خاصی که مجازات آنها به صورت مشخص در قانون تعیین شده است قاضی نمی‌تواند مجازات را تغییر دهد.

در حقوق جزای افغانستان، اعدام تعزیری، یکی از مجازات‌های قانونی و پیش‌بینی شده است و قاضی می‌تواند براساس مصلحت عمومی چنین حکمی صادر کند، اما در نظام کیفری ایران، اعدام تنها در موارد حدی یا قصاص که به صراحت در شرع تعیین شده است، اعمال می‌شود و اعدام تعزیری جایگاهی ندارد. به‌طورکلی، درحالی‌که هر دو کشور براساس اصول

شریعت اسلامی عمل می‌کنند تفاوت‌های موجود در طبقه‌بندی و تعیین انواع مجازات‌های تعزیری ناشی از تفاوت‌های فرهنگی، حقوقی و ساختار قضایی این دو کشور است.

۱۰. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی تطبیقی مجازات‌های تعزیری در حقوق ایران و افغانستان نشان می‌دهد که در نظام حقوقی ایران، ساختاری شفاف و منسجم برای این مجازات‌ها وجود دارد که برپایه اصول فقهی تنظیم شده و به اجرای مؤثر عدالت کیفری کمک می‌کند. درمقابل، در قانون جزای افغانستان با وجود تأکید بر اصول شرعی، تقسیم‌بندی مجازات‌ها براساس فقه و شریعت به صورت دقیق انجام نشده و در تعیین مجازات‌ها، بیشتر از تجربیات و قوانین کشورهای دیگر بهره گرفته شده است، هرچند اصول تدوین قانون نویسی و رعایت مبانی حقوقی در آن رعایت شده است. براین اساس، نظام حقوقی افغانستان با ترکیب اصول اسلامی و توجه به الزامات اجتماعی، ظرفیت قابل توجهی برای بهبود و اصلاح قوانین دارد. این مقایسه اهمیت استفاده از رویکردهای تطبیقی و همکاری‌های علمی در تقویت عدالت کیفری و تدوین قوانین جامع‌تر در هر دو کشور را نشان می‌دهد.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، جمال‌الدین محمد (۱۴۱۶). لسان العرب. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲. اردبیلی، محمد علی (۱۴۰۱). حقوق جزای عمومی. تهران: دادگستر.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد (۱۴۰۰). المکاسب المحرمه. تهران: دار الکتاب الاسلامیه.
۴. جزیری، عبدالرحمن (۱۳۸۲). الفقه المذاهب الاربعه. محقق: علی حسن العریضی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۴). ترمینولوژی حقوق. تهران: دانشگاه تهران.
۶. حسینی، صارم (۱۳۸۲). قانون اساسی افغانستان. قم: انتشارات قدس.
۷. حسینی، صارم (۱۳۹۶). قانون جزای افغانستان. قم: انتشارات قدس.
۸. حسینی، صارم (۱۳۹۲). قانون مدنی افغانستان. قم: انتشارات قدس.
۹. فارسی‌مدان، سارا (۱۴۰۰). اختیارات قاضی در فردی کردن تعزیرات در سیاست کیفری ایران. تهران: اولین کنفرانس بین‌المللی دانش و فناوری حقوق و علوم انسانی.
۱۰. محقق حلی، نجم‌الدین (۱۴۰۸). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان.
۱۱. منصور، جهانگیر (۱۳۹۲). قانون مجازات اسلامی. تهران: دیدآور.

تدابیر کیفری حمایت از خانواده در فقه اهل بیت علیهم السلام و حنفی و قانون ایران و افغانستان

معصومه مصباح^۱، سید رسول آقایی^۲

چکیده

خانواده یکی از مهمترین کانون های اجتماعی است که نقش اساسی در زندگی جمعی انسان از نخستین مراحل رشد تا زمان مرگ ایفا می کند. امروزه، به دلایل گوناگون، خانواده ها دچار تزلزل و آسیب های جدی می شوند و متأسفانه زنان و کودکان در معرض بیشترین آسیب قرار دارند. حمایت های قانون گذار می تواند از آسیب پذیری و مشکلات در خانواده جلوگیری کند. ورود حقوق کیفری به نهاد خانواده به دلیل اهمیت بسیار زیاد و اثرگذاری آن در جامعه و لزوم حفظ افراد آسیب پذیر خانواده امری ضروری است. هدف پژوهش حاضر، بررسی تدابیر کیفری حمایت از خانواده، مبانی و ویژگی های حمایت کیفری و مصادیق و ادله جرم انگاری در خانواده در فقه اهل بیت علیهم السلام و حنفی و حقوق ایران و افغانستان به صورت تطبیقی است. تحقیق حاضر به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و داده ها از منابع فقهی و حقوقی گردآوری شده است. یافته ها نشان می دهد که در برخی جرایم خانوادگی، مجازات های سنگینی مانند حبس در نظر گرفته شده که استفاده از مجازات های جایگزین می تواند مؤثرتر باشد. خلأ های قانونی در هر دو کشور مشاهده می شود که مانع اجرای کامل حمایت های کیفری است. نتیجه گیری این است که برای صیانت از نهاد خانواده و کاهش آسیب ها، سیاست های کیفری و حمایتی باید به صورت هماهنگ با فرهنگ و مقررات فقهی و قانونی تدوین و اجرا شوند.

واژگان کلیدی: خانواده، حقوق، تدابیر کیفری، حمایت قانونی.

۲. دانش آموخته ارشد حقوق خصوصی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۱. استادیار گروه حقوق، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۱. مقدمه

خانواده یکی از ارکان بنیادی و اثرگذار بر ساختار جامعه است و نقش مهمی در جامعه‌پذیری افراد و پیشرفت روابط اجتماعی دارد. این نهاد در معرض خطرات و آسیب‌هایی است که نبود سیاست‌ها و حمایت‌های قانونی و کیفری باعث به وجود آمدن خانواده‌هایی مضمحل و ازهم‌پاشیده می‌شود. حفظ و استحکام خانواده یکی از دغدغه‌های مهم جامعه امروزی است. خانواده بارزترین نهاد اجتماعی است و باید از وقوع برخی جرایم مصون بماند تا به اهداف اساسی خود دست یابد. بررسی تدابیر کیفری حمایت از خانواده و ارائه راه‌حل‌های قانونی می‌تواند از افراد آسیب‌پذیر خانواده مانند زنان و کودکان محافظت کند. دولت‌ها نیز برای حفظ استحکام خانواده و جلوگیری از فروپاشی آن، ضمانت‌های اجرای کیفری وضع کرده‌اند. آمار روبه افزایش جرایم علیه زنان و کودکان در ایران و افغانستان و تضییع حقوق افراد ضعیف، نشان‌دهنده خلأهای قانونی و اجرای ناقص قوانین است. تحقیق حاضر، تدابیر کیفری حمایت از خانواده در فقه اهل‌بیت و حنفی و حقوق ایران و افغانستان را بررسی می‌کند. پژوهش‌های پیشین به صورت پراکنده در این حوزه انجام شده است مانند کتاب حقوق کیفری خانواده از لیل‌اسادات اسدی و مقاله گونه‌شناسی جرایم علیه خانواده از عباس سلیمان‌پور. تاکنون مطالعه تطبیقی جامع در فقه امامیه و حنفیه و حقوق ایران و افغانستان انجام نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. حمایت کیفری

حمایت، لفظی عربی به معنای نگهبانی، پناه، پشتیبانی، دفاع کردن و منع کردن از چیزی است که برای او ضرر دارد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۱۹۸/۱۴) کیفر به معنی سزا، جزا و مکافات و در عرف، مترادف با مجازات است (عمید، ۱۳۸۴، ۲۰۲۰/۳). حمایت کیفری، حمایت‌ها و پشتیبانی‌هایی

است که ازجانب قانون‌گذار درقبال اعمال مجرمانه‌ای که نسبت به افراد جامعه انجام می‌شود، اعمال می‌گردد (زکوی، ۱۳۹۰، ۲۹).

۲-۲. خانواده

خانواده در لغت به معنای خاندان، اهل خانه، اهل بیت و دودمان است. (معین، ۱۳۹۴، ۱۳۸۵/۱) برخی پژوهشگران، خانواده را در دو مفهوم عام و خاص تعریف کرده‌اند. در مفهوم عام، خانواده گسترده، گروهی مرکب از شخص، خویشان نسبی، همسر و کسانی است که از یکدیگر ارث می‌برند. استناد این تعریف به مواد ۸۶۲ و ۱۰۳۲ قانون مدنی ایران است که طبقات اقربای نسبی را بیان می‌کند (صفایی و امامی، ۱۳۸۲، ص ۱۱).

۳-۲. حق

واژه حق در مفاهیم مختلفی به کار رفته است مانند یقین (مصطفی ابراهیم، و دیگران، ۱۹۸۹، ص ۱۸۷)، واجب، کار حتمی و قطعی و واقع‌شدنی. (معلوف، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶). شیخ انصاری در مکاسب حق را به توانایی و سلطنت فعلیه‌ای تعریف می‌کند که قائم به دوطرف «من له الحق» و «من علیه الحق» است که ممکن نیست «من له الحق» و «من علیه الحق» شخص واحدی باشد؛ برخلاف ملک که نسبت میان مالک و مملوک نیازی به «من یملک علیه» ندارد (انصاری، ۱۴۱۰، ۲۲۳/۱).

۴-۲. حکم

«الحکم» به معنای قضاوت است. (جوهری فارابی، ۱۹۸۷، ۱۹۰۱/۵) در فقه امامیه، شیخ بهایی می‌گوید: «حکم آن است که شارع از مکلف، انجام دادن کاری یا ترک آن را طلب کند که با مخالفت، سزاوار نکوهش باشد یا نباشد یا برابر قرار دادن شارع است از انجام دادن و انجام ندادن کاری به خاطر وصفی که اقتضای آن را دارد، پس احکام پنج‌گانه و حدود آنها روشن می‌شود و حکم وضعی، حکم نیست» (بهایی، ۱۴۲۳، ص ۳۰). در فقه حنفیه، حکم شرعی نزد جمهور اصولیین خطاب شارع به افعال مکلفین است که به اقتضا، تخییر یا وضع تعلق می‌گیرد

و نزد فقها اثر خطاب الله به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد. بنابراین، حکم یعنی، وجوب و مانند آن نه نفس خطاب الله (وزاره اوقاف کویت، ۲۰۰۴، ص ۶۵).

۳. مبانی حمایت کیفری از خانواده

حفظ نظم و جلوگیری از تجاوز به آزادی افراد، از مهمترین نیازهای انسانی و یکی از وظایف اصلی دولت هاست. یکی از نهادهای مهم اجتماعی که در بسیاری از دولت‌ها مورد توجه قانون‌گذاران قرار دارد، خانواده است. تعهدات دولت‌ها برای حفظ و صیانت از خانواده که براساس قواعد بین‌المللی، عرفی و قراردادی حقوق بشر لازم‌الاجراست در سه محور حمایت از خانواده، حفاظت از آن و موفقیت در اجرا قابل ارزیابی است. (قربانی، ۱۳۹۴، ص ۳۲)

۳-۱. حفظ حرمت نسل و جلوگیری از اختلاط آن

یکی از عوامل آسیب به استحکام خانواده و از بین رفتن آن، روابط جنسی نامشروع و انحرافات جنسی زن و مرد است. گزینه جنسی ضامن بقای نسل بشر است و اگر رها شود خطرناک خواهد بود. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «سه چیز است که در آینده از آنها بر اتمم می‌ترسم: شهوت و شهوت جنسی» (کلینی، ۱۳۸۸، ۷۹/۲). ماده ۱۰۵۰ قانون مدنی ایران و ماده ۸۷ قانون احوال شیعیان افغانستان تصریح می‌کنند که ازدواج با زن شوهردار یا در عده در صورت علم به آن، حرام و موجب حرمت ابدی است. حفظ ارزش‌های اخلاقی، کرامت انسانی و نهاد خانواده، سلامت انسان، حرمت نسل و جلوگیری از انحرافات جنسی، ملاک‌های اساسی جرم‌انگاری جرایم جنسی در اسلام هستند و به هیچ وجه نمی‌توان این جرایم را جرم‌زدایی کرد.

۳-۲. جرم‌انگاری بر مبنای حمایت از زنان و کودکان

زنان و کودکان به دلیل وضعیت فیزیولوژیکی و نداشتن قدرت جسمی کافی، توان مقابله با جرم را ندارند. به همین دلیل، هدف مناسبی برای بزهکاران محسوب می‌شوند. در حقوق ایران و افغانستان سیاست‌هایی برای حمایت از این دو گروه اتخاذ شده است.

۳-۲-۱. حمایت از زنان در خانواده

جرم‌انگاری قانونی یک فعل یا ترک فعل، روندی است که به موجب آن اقدام‌های جدیدی مشمول قانون کیفری می‌شوند. (نجفی ابرندآبادی و هاشم بیگی، ۱۳۷۷، ص ۷۶) ماده ۶۱۹ قانون مجازات اسلامی ایران می‌گوید: «هرکس در اماکن عمومی یا معابر، متعرض یا مزاحم اطفال یا زنان شود یا با الفاظ و حرکات مخالف شئون و حیثیت به آنان توهین نماید به حبس از دو تا شش ماه و تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد». در ماده ۲۵ قانون منع آزار و اذیت زنان و اطفال افغانستان مصوب ۱۳۹۵ آمده است: «هرگاه شخصی مرتکب آزار و اذیت زنان یا اطفال در محلات و اماکن عام، وسایل نقلیه عمومی یا هر محل دیگری شود، حسب شواهد و قرائن اثباتیه از پنج هزار (۵۰۰۰) تا ده هزار (۱۰۰۰۰) افغانی جزای نقدی توسط محکمه محکوم می‌گردد». اگرچه بسیاری از مصادیق خشونت علیه زنان در فقه به طور مفصل مطرح نشده است، اما بیشتر آنها در قاعده عام نفی ایذاء یا دلایل خاص ممنوع شده‌اند. ماده ۸ بند ۲ قانون مبارزه علیه اختطاف و قاچاق انسان در افغانستان می‌گوید: «هرگاه مجنی‌علیه طفل یا زن باشد مرتکب به حبس طویل که کمتر از دوازده سال نباشد، محکوم می‌گردد». ماده ۸ بند ۱ این قانون برای سایر قربانیان مجازات هشت سال حبس را در نظر گرفته است.

۳-۲-۲. حمایت از کودکان در خانواده

رفتارهای آسیب‌زا علیه کودکان از جمله خشونت و آزار روانی و جسمی، تهدید امنیت روحی و جسمی و جلوگیری از تحصیل اگر علیه کودکان تحقق یابد جرم محسوب می‌شود. این امر در ماده ۳ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹ ایران و ماده ۲۴ قانون منع خشونت علیه زنان و اطفال مصوب ۱۳۹۶ افغانستان تصریح شده است. پس از جرم‌انگاری رفتارهای آسیب‌زننده علیه زنان و کودکان، گام بعدی، تشدید مجازات مرتکبان است. ماده ۲۷ قانون منع آزار و اذیت زنان و اطفال افغانستان، تشدید مجازات برای مرتکبان جرم علیه کودک را پیش‌بینی کرده است. در برخی جرایم علیه کودکان، به‌ویژه کودک‌آزاری، اجرای کیفر دنباله‌دار همراه با تشدید مجازات، یکی از مهمترین روش‌ها برای پیشگیری و جلوگیری از وقوع جرم

است. ماده ۴۲ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان ایران مصوب ۱۳۹۹ مقرر می‌دارد: «دادگاه رسیدگی‌کننده به جرائم موضوع این قانون در صورت ضرورت و مصلحت طفل یا نوجوان می‌تواند با صدور حکم محکومیت، حسب مورد، یک یا چند مورد از تصمیمات زیر را اتخاذ کند: الف) معرفی طفل و نوجوان یا خانواده آنها به سازمان‌ها و نهادهای دولتی و غیردولتی فعال در زمینه اقدامات حمایتی؛ ب) ایجاد محدودیت در اعمال حقوق مربوط به ملاقات، حضانت، ولایت، قیمومت، وصایت و سرپرستی؛ ج) سپردن طفل و نوجوان به صورت موقت به سازمان بهزیستی یا مراکز مربوط». حمایت کیفری دنباله‌دار و مستمر برای والدینی که تخلف می‌کنند بسیار مؤثر است و حقوق کودکان نیز براساس مقررات اسلامی و حقوقی باید محترم شمرده شود.

۴. ویژگی‌های حمایت کیفری از خانواده

حقوق کیفری، واکنش جامعه در برابر تخلف از نظم اجتماعی را تنظیم می‌کند و این واکنش باید در قوانین تعیین شود تا اصل قانونی بودن مجازات رعایت شود. هدف حقوق جزا، تضمین نظم عمومی با اعمال واکنش مناسب در برابر تخلف از بایدها و نبایدهایی است که نظم اجتماعی را خدشه‌دار می‌کند. (اسدی، ۱۳۹۲، ص ۷۲) از آنجاکه خانواده نوعی حریم خصوصی و تابع ویژگی‌های حقوق خصوصی است تا زمانی که روابط خصوصی افراد نظم عمومی را مختل نکند قانون و دولت ورود نمی‌کنند، اما اگر این روابط با نظم عمومی مرتبط شوند دولت قانون‌گذار در قالب نماینده اصلی، وظیفه حمایت از همه افراد را برعهده دارند. عملکرد دولت در حوزه حقوق کیفری به صورت اعمال مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی است.

۵. جنبه ماهوی حمایت کیفری از خانواده

موضوع حقوق کیفری ماهوی، حق و تکلیف است. به عبارت دیگر، قوانین ماهوی، حقوق و تکالیف اعضای خانواده را تعیین و روابط آنها را با یکدیگر تنظیم می‌کنند. از جمله اینکه چه

رفتارهایی از فعل یا ترک فعل، جرم تلقی شود و کدام تکلیف، مستحق ضمانت اجرای کیفری باشد.

۶. ویژگی‌های عام جرم‌انگاری

برای قانون‌گذاری و جرم‌انگاری، دستورالعمل‌هایی وجود دارد که در جرم‌انگاری همه جرایم لازم‌الاجراست، اما در جرایم خانوادگی اهمیت خاصی دارند. این ویژگی‌ها عبارتند از: صراحت، اثربخشی و دربرگیرندگی مصالح فرد و جامعه.

۶-۱. صراحت

قانون‌گذار باید عناصر تشکیل‌دهنده رفتار مورد جرم‌انگاری را با عباراتی دقیق، واضح و مشخص تعریف کند و از به‌کار بردن الفاظ و عبارات مبهم و دوپهلو که قابلیت اطلاق بر وضعیت‌ها یا رفتارهای متعدد را دارند و منجر به ابهام در ماده قانونی می‌شوند، اجتناب کند. ماده ۴۹ قانون مجازات اسلامی ایران مصوب ۱۳۶۱ نمونه‌ای از این عدم صراحت است که مسئله مسئولیت کیفری طفل را به روشنی مشخص نکرده است. در این ماده، طفل در صورت ارتکاب جرم، مبرا از مسئولیت کیفری شناخته شده است، درحالی‌که در ماده ۱۱۲ همان قانون، مسئولیت کیفری برای طفل بزه‌کار پیش‌بینی شده است. در قانون حمایت از طفل مصوب ۱۳۹۷ افغانستان نیز ماده ۷۷ طفل زیر ۱۲ سال را فاقد مسئولیت جزایی می‌داند، اما طفل بالای ۱۲ سال و زیر ۱۸ سال را دارای مسئولیت جزایی براساس احکام قانون می‌شناسد. در فقه اسلامی نیز طفل تا زمانی‌که به حد بلوغ نرسیده باشد مسئولیت کیفری و جزایی ندارد. این امر، اجماعی است درمیان تمامی مذاهب اسلامی. (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۱۶۲/۲۵)

۶-۲. اثربخشی

وقتی قانون‌گذار برای تنظیم روابط اعضای خانواده و تعیین حقوق و تکالیف آنها درصدد وضع قوانین برمی‌آید باید به نوع روابط اعضای خانواده و خصوصیات آنها توجه داشته باشد، وگرنه آن قانون، اثرگذار نخواهد بود و ممکن است آسیب‌های جبران‌ناپذیری به نهاد خانواده وارد

کند. برای مثال، عدم مؤثریت جرم‌انگاری ترک انفاق زوجه نمی‌تواند با اخذ چک‌های وعده‌دار برای تأمین پرداخت جبران شود؛ زیرا چنین الزام‌هایی در روابط خانوادگی مورد پذیرش عرف نیست. این الزام نه تنها به خانواده کمک نمی‌کند، بلکه ممکن است به بی‌اعتمادی در روابط زناشویی منجر شود. (اسدی، ۱۳۹۲، ص ۷۹)

۳-۶. دربرگرفتن مصالح فرد و جامعه

توجه به مصلحت عمومی و جمعی و سنجش آن و رعایت منفعت‌ها و خواست‌های فردی در جرم‌انگاری رفتارها از ضروریات است. در جرم‌انگاری رفتارها در خانواده، توجه به مصالح جمعی اهمیت زیادی دارد. بنابراین، حمایت از بزه‌دیده‌های مستقیم اختلافات و جرایم علیه خانواده، مصلحت خانواده و مصلحت جامعه باید مورد توجه قرار گیرد. برای مثال، اگر سرپرست خانواده به دلیل پرداخت نکردن نفقه به زندان بیفتد نه تنها مشکل اعضای خانواده حل نمی‌شود، بلکه ممکن است آنها به فساد اخلاقی و... روی بیاورند و فروپاشی خانواده مشکلاتی برای اجتماع نیز به وجود آورد. بنابراین، قانون‌گذار باید به مصلحت خانواده توجه ویژه‌ای داشته باشد و در این زمینه نهاد دآوری مفید به نظر می‌رسد. اهتمام شارع در این زمینه، به‌ویژه در پرتو نهاد دآوری در سوره نساء برای اصلاح ذات‌البین به معنی اصلاح اساس ارتباطات و تقویت پیوندهای خانوادگی ملموس است؛ زیرا دادگاه خانوادگی مزایای بسیاری نسبت به دادگاه‌های عرفی و دولتی دارد، ازجمله آنکه افراد خانواده با ریشه‌های مشکلات آشنا تر هستند، اسرار خانواده در آن مصون می‌ماند و هزینه کمتری برای جامعه و حکومت دارد. (محمود زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۷۲/۱)

۷. ویژگی‌های خاص جرم‌انگاری

۱-۷. اهمیت به ماهیت ارتباط افراد خانواده

استواری کانون خانواده بر عشق است و این موضوع بر ضمانت‌های اجرایی حقوقی حاکم بر آن نیز اثر می‌گذارد، به‌گونه‌ای که مقررات مدنی خانواده گاهی فاقد ضمانت اجرایی هستند.

فقدان ضمانت اجرایی در این مقررات به دو شکل است: الف) گاه به طور مطلق است؛ یعنی قانون‌گذار هیچ ضمانتی در نظر نمی‌گیرد. برای مثال، ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران زوجین را ملزم به رعایت احترام به یکدیگر کرده است؛ ب) گاهی رفتار مخالف قانون، فاقد ضمانت اجرای مستقیم است، اما نتایجی مانند ناشزه بودن زن یا عدم استحقاق زن بر نفقه را به همراه دارد. در نتیجه، قاضی نمی‌تواند الزام زن به تمکین را دستور دهد. (نورمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹) بنابراین، در تعیین ضمانت اجرای کیفری باید به ماهیت روابط اعضای خانواده و محدودیت‌های اثرگذاری تضمین‌های کیفری توجه شود.

۲-۷. مهم بودن رفتار به دلیل میزان اختلال از آن

جرم‌انگاری در خانواده هنگامی می‌تواند در قالب راه حل قانونی انتخاب شود که ادامه آثار رفتار جرم‌آور، آثار سوء غیرقابل جبرانی بر خانواده به جا بگذارد و جلوگیری از آن به شیوه دیگری ممکن نباشد. (اسدی، ۱۳۹۲، ص ۸۹) برای مثال، در مورد ارتکاب قتل از سوی پدر و جد پدری، اگرچه براساس قاعده عام مندرج در ماده ۳۰۴ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ باید حکم قصاص اجرا شود، اما براساس ماده ۳۰۱ همین قانون، پدر و جد پدری از قصاص معاف هستند و فقط تعزیر خواهند شد. این حکم براساس روایات اسلامی است که در صورت قتل فرزند توسط پدر و جد پدری، آنها قصاص نمی‌شوند (کاسانی الحنفی، ۱۴۰۶، ص ۳۳۵؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۳۵۹/۹). فقهای حنفی نیز معتقد هستند که پدر و جد پدری برای قتل عمدی فرزند قصاص نمی‌شوند (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ص ۴۷۷).

۸. جنبه شکلی حمایت کیفری از خانواده

حقوق بزه‌دیدگان در فرایند دادرسی از مسائلی است که در سازوکارهای سیستم حقوق کیفری ایران و افغانستان در پرتو اسناد داخلی باید مورد توجه قرار گیرد. این بررسی شامل مراحل مختلف فرایند دادرسی کیفری از قبل از دادرسی تا زمان محاکمه است.

۸-۱. قبل از دادرسی

حفظ ارزش های اخلاقی و انسانی از جانب مقنن در حوزه خانواده امری ضروری است. اقدام درمقابل نقض این ارزش ها باید با احتیاط و آخرین راه حل باشد. بنابراین، مرحله پیش از دادرسی کیفی و اقدام های مناسبی که در این مرحله صورت می گیرد اهمیت ویژه ای دارد. سازوکارهای به کار رفته در این مرحله باید در راستای پیشگیری از ورود اختلاف به چرخه دادرسی کیفی باشند. (اسدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵) ماده ۱۶ قانون منع آزار و اذیت زنان و اطفال در افغانستان مصوب ۱۳۹۶ به مراحل رسیدگی شکایات زنان پرداخته است. شایسته است که نظام دادرسی افغانستان با توجه به شرایط خاص خود توجه ویژه ای به این بزه دیدگان داشته باشد.

۸-۲. زمان طرح دعوی

قابل گذشت بودن جرایم خانوادگی می تواند به اتخاذ راهکارهای میانجی گرانه و سازش دهنده کمک کند. از دیگر سو ممکن است باعث عدم اقامه شکایت توسط شاکی خصوصی به دلیل ترس از بزه کار و تهدید از سوی وی شود. بنابراین، پیش بینی وجهه دوگانه برای جرایم مرتبط با خانواده، به ویژه در جرایم مهم یا جرایمی که بزه دیده آن کودک است، ضروری است. (اسدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷)

۸-۳. زمان محاکمه

با اتمام مرحله تحقیقات و جمع آوری ادله اثبات یا رد دعوی توسط مأمورین ضابط قضایی و ارائه آن به دادگاه، مرحله محاکمه برای بررسی ادله و شهادت شهود و استماع اظهارات وکیل ها یا طرفین دعوی آغاز می شود. در این مرحله، قضات باید هنگام صدور حکم، گزینش ضمانت اجرایی هایی را در نظر بگیرند که شامل جبران ضررهای وارده به بزه دیده باشد. ضررهای ناشی از جرم بزه دیده شامل مجموعه خسارت هایی است که از زمان تحقق جرم تا زمان رفع نسبی آثار آن به وی وارد می شود. (توجهی، ۱۳۸۸، ص ۳۹) در بند ۲ ماده ۱۶۹ قانون جزا در نظام حقوقی افغانستان به لزوم جبران خسارت بزه دیده اشاره شده است.

۹. مصادیق و ادله حمایت کیفری از خانواده در فقه اهل بیت و حنفی و حقوق ایران و افغانستان

۹-۱. جرم‌انگاری برای حمایت از قداست خانواده

یکی از اولین و مهمترین جرایم علیه خانواده، جرم‌انگاری برای حمایت از قداست خانواده است که ارتکاب آن، کيان و بقای خانواده را تهدید می‌کند. هدف از جرم‌انگاری چنین رفتارهایی، حفظ کلیت خانواده است نه فرد خاصی از آن. جرایم علیه قداست خانواده عبارتند از: جرم‌انگاری عدم ثبت واقعه ازدواج و طلاق، جرم‌انگاری ازدواج با زن شوهردار یا در عده، جرم‌انگاری تدلیس در ازدواج.

۹-۲. جرم‌انگاری مربوط به عدم ثبت واقعه ازدواج و طلاق

ثبت ازدواج و طلاق برای پیشگیری از اتفاقات ناگوار احتمالی در جامعه امروزی اهمیت زیادی دارد؛ زیرا در برخی موارد مانند لزوم اثبات زوجیت، انکار زوج یا زوجه و اثبات یا انکار نسب، ضروری به نظر می‌رسد. (صفایی و امامی، ۱۳۸۲، ص ۴۷) قانون حمایت خانواده ایران مصوب ۱۳۹۱ به ضرورت ثبت نکاح و جرم‌انگاری آن توجه کرده است. ماده ۲۰ این قانون به ثبت نکاح دائم و طلاق و ماده ۲۱ به ثبت نکاح موقت پرداخته است. همچنین ماده ۴۹ با تغییراتی، به جرم عدم ثبت نکاح و طلاق اشاره دارد. در قانون مدنی افغانستان، عدم ثبت ازدواج و طلاق جرم‌انگاری نشده و تنها در ماده ۶۱ فقره ۱ در مورد فرایند ثبت و در ماده ۵۰ در مورد مراتب طلاق بحث شده است؛ زیرا در قانون مدنی افغانستان که از فقه حنفی گرفته شده ثبت ازدواج شرط صحت عقد محسوب نمی‌شود و برای عدم ثبت آن هیچ‌گونه جرم‌انگاری در نظر گرفته نشده است.

۹-۳. جرم‌انگاری ازدواج با زن شوهردار یا در عده

ازدواج با زن شوهردار یا زنی که در عده دیگری است علاوه بر منع شرعی و قانونی، جرم محسوب می‌شود. قانون مجازات اسلامی ایران مصوب ۱۳۷۵ در ماده ۶۴۴ جرم ازدواج با زن شوهردار یا

در عده را از جرایم تعزیری قرار داده است. در ماده ۶۴۳ همین قانون، عاقد متخلف نیز مشمول مجازات می‌شود. رکن معنوی این جرم، سوءنیت عام است که فرد با علم و عمد این جرم را مرتکب می‌شود و رکن مادی جرم نیز به عقد درآوردن زن شوهردار یا در عده برای خود یا دیگری است. در فقره سوم ماده ۸۵ قانون مدنی افغانستان آمده است: «ازدواج با منکوحه یا در عده غیر یعنی، زن شوهردار یا زنی که شوهرش فوت کرده یا او را طلاق داده و درحال سپری کردن عده خویش است، موقتاً حرام است». این حکم براساس فقه حنفی است که ازدواج با زنی که در قید نکاح دیگری است، حتی در صورت کفر یا اسلام را به‌طور موقت، حرام می‌داند.

۴-۹. جرم‌انگاری تدلیس در ازدواج

جرم تدلیس در ازدواج براساس ماده ۶۴۷ قانون مجازات اسلامی ایران مصوب ۱۳۷۵ ضمانت اجرای کیفری شش ماه تا دو سال دارد. قانون حمایت خانواده ایران ۱۳۹۱ به بحث تدلیس در ازدواج نپرداخته است. قانون مدنی افغانستان نیز تدلیس در نکاح را در قالب خیار فسخ شروط لزوم عقد بیان کرده است. در این زمینه، رفتار فیزیکی جرم فریب در ازدواج، تدلیس و فریب محسوب می‌شود.

۵-۹. جرم‌انگاری برای حمایت از تحکیم خانواده

خشونت خانگی، الگویی از رفتارهای سوءاستفاده‌گرانه است که توسط یک فرد علیه فرد دیگری و در یک رابطه صمیمی مانند ازدواج، نامزدی، هم‌خانگی یا هم‌بالینی بروز می‌یابد. زن و مرد که عناصر مهم پایداری خانواده هستند و ادامه موجودیت خانواده متکی به نقش‌آفرینی آنهاست در برخی موارد با بروز خشونت موجبات ناآرامی و اختلال در خانواده را فراهم می‌کنند به‌گونه‌ای که افراد خانواده به‌جای تجربه مفاهیمی مثبت مانند همدلی و ایثار، خشم و اذیت و آزار را توسط نزدیکان و اعضای خانواده تجربه می‌کنند؛ یعنی توسط افرادی که به‌دلیل صمیمیت، ارتباط خونی یا قانونی با یکدیگر پیوند دارند. (ابوالحسنی و طه، ۱۳۹۶، ص ۳۱)

۱۰. خشونت خانگی علیه زنان

خشونت علیه زنان، هرگونه رفتار خشن مبتنی بر جنسیت زن است که جسم یا روح او را هدف قرار می‌دهد. در حال حاضر، نظام حقوقی ایران پاسخ جامع و مشخصی به خشونت خانگی که یکی از مصادیق آن خشونت علیه زنان است، نمی‌دهد، بلکه ممکن است از بین قوانین پراکنده، موضع متشتت و پراکنده قانون‌گذار ایران را مشاهده کرد. ماده ۶۱۹ قانون مجازات اسلامی ایران مصوب ۱۳۷۵ به موضوع خشونت علیه زنان پرداخته است. همچنین در ماده ۲۳ قانون منع خشونت علیه زنان در افغانستان مصوب ۱۳۸۸ و نیز در ماده ۲۹ این قانون هرگونه دشنام یا تحقیر علیه زنان مورد حمایت حقوقی قرار گرفته است. رفتار فیزیکی ارتكابی از ناحیه مرد به صورت خشونت‌های فیزیکی و روانی است که از نوع فعل و مثبت محسوب می‌شود؛ زیرا این عمل با علم و آگاهی صورت پذیرفته و فعل در اینجا به صورت گفتار و عمل است. در اینجا موضوع جرم، زن است که در مقام احقاق حق خود برآمده است. جرم خشونت علیه زنان از جرایم عمدی است که نیازمند سوءنیت عام است. سوءنیت عام این جرم عبارت است از اراده در اعمال خشونت و انجام فعل مجرمانه. براساس این مطالب، دولت مردان اسلامی باید مردم را از رفتارهای ناپسند بازدارند و خشونت خانگی به منزله یکی از مصادیق ستم و آزار باید کانون توجه دولت اسلامی قرار گیرد. نخستین وظیفه حکومت اسلامی در این زمینه، تدوین قوانین متناسب با اوضاع و مقتضیات زمان است. (سالاری فر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۷)

۱۱. خشونت خانگی علیه کودکان

کودک‌آزاری طیف وسیعی از رفتارهای آسیب‌رسان مانند عدم برآوردن نیازهای اولیه کودک، غفلت از مراقبت‌های بهداشتی، فقدان رشد کافی، تنبیه و بدرفتاری فیزیکی، سوءاستفاده جنسی و آزار روانی است. (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۰، ص ۱۴) نمونه‌ای از حمایت دولت از کودکان در قانون جدید (۱۳۹۹) در تبصره ماده ۹ آمده است. رفتار فیزیکی جرم، موضوع ماده ۹ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹ در ایران، فوت، نقص عضو، جراحت، بیماری‌های روانی، آزار جنسی و... را شامل می‌شود که مصداق کودک‌آزاری است. اگر صدمه و آسیب توسط

والدین یا غیروالدین بر کودک وارد شده باشد جرم محقق شده و علاوه بر پرداخت دیه، مجازات‌های درجه‌بندی شده در قانون مجازات اسلامی برای آن اعمال می‌شود. در ماده ۲۷ قانون منع آزار و اذیت زنان و اطفال مصوب ۱۳۹۵ در افغانستان، هرگونه رفتار فیزیکی که باعث صدمه جسمی یا روانی به مجنی‌علیه شود کودک‌آزاری به شمار می‌آید. جرم اگر توسط اشخاصی مانند استاد، مربی، طبیب یا آمر با استفاده از مقام ارتکاب یافته و به دفعات اتفاق افتاده باشد جرم کودک‌آزاری محسوب می‌شود و مشدد برای آن جرم در نظر گرفته می‌شود.

سوءنیت عام به معنای اراده بر انجام فعل مجرمانه و قصد نسبت به آن، رکن معنوی جرم را تشکیل می‌دهد. این قوانین جلوه‌ای از الهام آگاهانه قانون‌گذار از کنوانسیون حقوق کودک هستند که نشان‌دهنده بزه‌دیدگی حمایتی در آن آشکار است. اگرچه تلاش‌های انجام شده را باید مورد ارج نهاد، اما شمار چشم‌گیر کودکان و نوجوانان خیابانی و فراری که با وجود تلاش‌ها و طرح‌ها هنوز آواره کوی و خیابان هستند، نشان می‌دهد که زنگ خطر برای کودکان و نوجوانان بزه‌دیده همچنان به صدا درآمده است. (رایجیان اصلی، ۱۳۹۰، ص ۳۲)

۱۲. جرم‌انگاری برای حمایت از اعضای خانواده

برخی جرایم علیه خانواده، به طور مستقیم اعضای این نهاد مهم اجتماعی را هدف قرار می‌دهند. این جرایم عبارتند از: ترک انفاق، ازدواج با کودک و حضانت.

۱-۱۲. ترک انفاق نسبت به زوجه و کودک

نهاد خانواده بدون وجود حقوق متقابل قابل تصور نیست؛ زیرا برای منضبط کردن هر رابطه‌ای، هنجارها و قواعدی لازم است تا از تشمت و ازهم‌گسیختگی آن جلوگیری شود. از روابط مهم میان اعضای خانواده، روابط مالی است که در قالب پرداخت نفقه به دوصورت نفقه زوجه و نفقه اقارب جلوه می‌یابد. در حقوق اسلامی نیز نفقه اولاد در ذیل نفقه اقارب بحث می‌شود. در ماده ۵۳ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ به تشدید مجازات جرم ترک انفاق پرداخته شده است. ماده ۳۵۹ قانون جزای افغانستان نیز به طور کامل به ضمانت اجرای

کیفری ترک انفاق توجه کرده است، اما در ماده ۱۰۰ قانون حمایت از کودک افغانستان مصوب ۱۳۹۷ ضمانت اجرایی کیفری برای ترک انفاق در نظر گرفته نشده و تنها محکمه، والدین و سرپرستان قانونی را اجبار به پرداخت نفقه کودک می‌کند. رفتار فیزیکی جرم ترک نفقه به زوج و کودک از نوع ترک فعل در برابر تکالیف و وظایفی است که قانون‌گذار برای زوجین و والدین در مورد کودک تعیین کرده است. ترک نفقه از جرایم عمدی است که برای محقق شدن رکن معنوی آن، دو دلیل اراده در ارتکاب و قصد مجرمانه باید وجود داشته باشد.

۱۲-۲. ازدواج با کودک

ازدواج کودک، سلامتی و حقوق کودکان را به خطر می‌اندازد؛ زیرا رعایت نکردن این امر موجب صدمات جسمی و روحی به کودکان می‌شود. بنابراین، ضروری است که در این زمینه قوانین و مقرراتی برای حمایت از این قشر ضعیف وضع شود و به‌ویژه دختران مورد حمایت ویژه قرار گیرند. مشهور فقهای امامیه، بلکه تمام آنها تمام شدن پانزده سال قمری در پسر و نه سال قمری در دختر را علامت بلوغ می‌دانند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۱۶/۲۶) حنفیه معتقدند که بلوغ در پسر با احتلام و در دختران با حیض است و اگر بلوغ طبیعی حاصل نشود بلوغ با سن ثابت در دوازده سال برای پسران و نه سال برای دختران تعیین می‌شود. جرم‌انگاری ازدواج با دختر زیر سن نکاح در ماده ۵۰ قانون حمایت خانواده ایران سال ۱۳۹۱ با تلفیقی از ماده ۳ قانون ازدواج و ماده ۶۴۶ قانون مجازات اسلامی (۱۳۷۵) مورد توجه قرار گرفته است. براساس ماده ۷۰ قانون مدنی افغانستان، سن ازدواج برای دختران شانزده سال و برای پسران هجده سال است. رفتار فیزیکی جرم ازدواج با کودک از نوع فعل است و قانون‌گذار آن را در معنای عام به‌کار برده است. ماده ۵۰ قانون حمایت خانواده ایران، واقعه را شرط تشدید مجازات می‌داند.

۱۲-۳. حضانت

مدت حضانت از دیدگاه فقه حنفی به این صورت است که حاضن (مادر یا غیر او) تا هفت سالگی پسر را حضانت می‌کند و پس از آن کودک از حضانت بی‌نیاز می‌شود، اما در

دختران تا زمانی که به حیض برسند (حصکفی، ۱۴۱۵، ۶۲۱/۳) در فقه امامیه بنابر یک نظر، تکلیف حضانت دختر در سن نه سالگی و پسر در پانزده سالگی قمری پایان می‌پذیرد و بعد از این سنین، دختر یا پسر اختیار دارند در صورت جدایی و طلاق در کنار مادر یا پدر زندگی کنند (مغویه، ۱۴۲۱، ص ۳۸۰). در قانون افغانستان، صغیر به فردی اطلاق می‌شود که تعهد به نگهداری از او وجود دارد و در این مدت اگر طفل دچار جرمی (جنحه یا جنایت) شود فرد متعهد باید پاسخ‌گو باشد. ماده ۳۵۷ قانون جزا افغانستان به موضوع حضانت طفل پرداخته است. ماده ۵۴ قانون حمایت خانواده ایران (۱۳۹۱) نیز به جرم‌انگاری خودداری از انجام تکالیف حضانت و جلوگیری از ملاقات طفل با افراد دارای حق پرداخته است. جرم امتناع از انجام تکالیف حضانت از جرایم مطلق است. رفتار فیزیکی نیز از نوع ترک فعل است مانند خودداری از انجام تکالیف حضانتی.

۱۳. نتیجه‌گیری

خانواده در معرض خطرات و بلایایی قرار دارد که این نهاد ارزشمند را از درون تهدید کرده و ممکن است باعث ویرانی و ازهم‌پاشیدگی آن شود. بنابراین، در صورت عدم وجود سیاست‌های حقوقی و کیفری مناسب، جامعه شاهد خانواده‌های آسیب‌دیده خواهد بود. قانون‌گذاران در هردو کشور ایران و افغانستان باتوجه به آموزه‌های فقه (امامیه و حنفی) قوانین و مقررات مختلفی در این زمینه وضع کرده‌اند. برخی از جرایم علیه قداست خانواده و برخی دیگر علیه تحکیم خانواده و برخی دیگر به‌طور مستقیم، اعضای خانواده را هدف قرار می‌دهند. بنابراین، حمایت کیفری در حوزه خانواده باید در قوانین کشورهای مختلف به‌ویژه در ایران و افغانستان بررسی شود. خلأهای قانونی در برخی زمینه‌ها که مداخله کیفری در آنها نقش بسزایی در حفاظت از قداست این نهاد و اعضای آن، به‌ویژه زنان و کودکان دارد از مشکلات اساسی در این حوزه است. اگرچه تلاش مقنن در حمایت بیشتر از کیان خانواده قابل تحسین است، اما انتظار می‌رود در اصلاحات و تحولات قانونی آینده، حمایت مفید از کیان خانواده و اعضای آن

دامنه گسترده‌تری پیدا کرده و گام‌های مؤثرتری برای برطرف شدن خلأهای موجود برداشته شود.

فهرست منابع

- * قرآن مجید (۱۳۹۲). الهی قمشه‌ای، مهدی. تهران: انتشارات سرمایه سخن.
۱. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۰۵ هـ.ق). المغنی مع شرح الكبير. بیروت: دارالفکر.
 ۲. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ هـ.ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۴ هـ.ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
 ۴. ابوالحسنی، سلامه؛ طه، فریده (۱۳۹۶). خشونت خانگی (بررسی حقوقی - جرم‌شناختی اسناد سازمان ملل). تهران: میزان.
 ۵. اسدی، لیل (۱۳۹۲). حقوق کیفری خانواده. تهران: میزان.
 ۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۰ هـ.ق). کتاب المکاسب. بیروت: منشورات موسسه النعمان.
 ۷. بهایی، بهاء‌الدین محمد بن حسین (۱۴۲۳ هـ.ق). زبدة الاصول. قم: بی‌نا.
 ۸. توجهی، عبدالعلی (۱۳۸۸). اندیشه حمایت از بزه‌دیدگان و جایگاه آن در گستره جهانی و سیاست جنایی تقنینی ایران در علوم جنایی. مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری. تهران: سمت.
 ۹. جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۷). الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه). محقق: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
 ۱۰. حصکفی، علاء‌الدین محمد بن علی (۱۴۱۵ هـ.ق). الدر المختار. بیروت: دارالفکر.
 ۱۱. ذبیحی بیدگلی، عاطفه (۱۳۹۴). بایسته‌های تقنین در حوزه خانواده. تهران: میزان.
 ۱۲. رایجیان اصلی، مهرداد (۱۳۹۰). بزه‌دیده‌شناسی حمایتی. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
 ۱۳. زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ هـ.ق). الفقه الاسلامی وادلته. دمشق: دارالفکر.
 ۱۴. زکوی، مهدی (۱۳۹۰). بزه‌دیدگان خاص در پرتو بزه‌دیده‌شناسی حمایتی. تهران: مجد.
 ۱۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ هـ.ق). الکشاف عن حقائق التنزیل. بیروت: دارالفکر المعاصر.
 ۱۶. سالاری فر، محمدرضا (۱۳۸۹). خشونت خانگی علیه زنان (بررسی، علل و درمان با نگرش به منابع اسلامی). قم: هاجر.
 ۱۷. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ هـ.ق). مذهب الاحکام. قم: المنار.
 ۱۸. شریعتمداری، جعفر (۱۳۷۷). شرح و تفسیر لغات براساس تفسیر نمونه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
 ۱۹. صاغرچی، اسعد محمد سعید (۱۴۱۹ هـ.ق). الفقه الحنفی وادلته. دمشق: مکتبه الغزالی.
 ۲۰. صفایی، حسین؛ امامی، اسدالله (۱۳۸۲). مختصر حقوق خانواده. تهران: میزان.
 ۲۱. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۱۳ هـ.ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۲۲. عمید، حسن (۱۳۸۴). فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیر کبیر.
۲۳. قربانی، زهره (۱۳۹۴). حمایت کیفری از خانواده در نظم نوین حقوقی ایران (کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی). قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.
۲۴. کاسانی الحنفی، علاء‌الدین ابوبکر بن مسعود (۱۵۰۶ ه.ق). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرایع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ ه.ق). الاصول من الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. لطفی، اسدالله (۱۳۸۹). حقوق خانواده. تهران: خرسندی.
۲۷. محمدی جرکویه، علی (۱۳۸۹). سیاست جنایی اسلام در جرایم جنسی. حقوق اسلامی، ۲۴(۷)، ۸۷-۱۲۲.
۲۸. مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۰). خشونت علیه کودکان در ایران. تهران: آشیان.
۲۹. مصطفی، ابراهیم و دیگران (۱۹۸۹). جمع اللغة العربیه معجم الوسیط. استانبول: دارالدعوه.
۳۰. معلوف، لویس (۱۳۶۸). فرهنگ عربی به فارسی (ترجمه منجد الطلاب). مترجم: محمد بندر ریگی. تهران: انتشارات اسلامی.
۳۱. معین، محمد (۱۳۸۵). فرهنگ فارسی معین. تهران: امیر کبیر.
۳۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ ه.ق). الفقه علی المذاهب الخمسه. بیروت: دارالتیاریت جدید. دارالجواد.
۳۳. نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ حمید، هاشم بیگی (۱۳۷۷). دانشنامه جرم‌شناسی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۳۴. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق). جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۵. نور محمدی، معصومه (۱۳۹۰). سیاست جنایی افغانستان در قبال زنان بزه دیده در پرتو اسناد بین‌الملل. تهران: میزان.
۳۶. وزیری، مجید (۱۳۸۷). حقوق متقابل کودک و ولی در اسلام. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

بررسی مجازات والدین در صورت قتل فرزند از منظر حقوق جزا

کامله مرتضوی^۱، مرضیه دیریاز^۲

چکیده

قتل از جمله جرایمی است که می‌تواند به صورت عمد، شبه‌عمد یا خطای محض واقع شود و ناظر بر سلب حیات از انسان است. قتل فرزند توسط والدین، عملی است که به طور عمدی یا غیرعمدی منجر به مرگ فرزند می‌شود. در تعریف قانونی، فرزندکشی عبارت است از: سلب ارادی و ظالمانه حیات فرزند توسط پدر یا مادر بالغ و عاقل. قوانین کیفری ایران که برگرفته از نظریات فقه‌های امامیه است، در موضوع قصاص پدر و مادر در قتل فرزند نیز از این مبانی فقهی تبعیت می‌کند. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی این موضوع پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که فقه‌های امامیه، با استناد به روایات منقول از ائمه معصومین علیهم‌السلام، اتفاق نظر دارند که اگر پدر یا جد پدری، فرزند خود را به طور عمدی به قتل برساند، قصاص نمی‌شود، اما این حکم در مورد مادر و سایر خویشاوندان مقتول جاری نیست. هرچند برخی فقها در این زمینه به اجماع استناد کرده‌اند، اما گروهی از فقه‌های معاصر و بسیاری از فقه‌های اهل سنت با این حکم مخالف‌اند.

واژگان کلیدی: قصاص، مجازات، والدین، قتل فرزند.

۱. مقدمه

قتل از جرایمی است که می‌تواند عمد، شبه‌عمد یا خطای محض باشد. قتل نسبت به جان افراد رخ می‌دهد و توسط قانون‌گذار جرم‌انگاری شده است. در جرم قتل عمد، مجرم با علم، آگاهی و قصد، عملی را انجام می‌دهد که باعث مرگ شخص دیگر می‌شود. قتل عمد می‌تواند

۱. دانش‌آموخته کارشناسی حقوق، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. استادیار گروه حقوق، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.



با فعل یا ترک فعل صورت گیرد. قتل عمد یعنی، کشتن و یا کشتار و آن عبارت است از به حیات دیگری لطمه وارد کردن، خواه به واسطه عمل مادی و فیزیکی باشد خواه به واسطه ترک فعل. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۱، ص ۵۲۳) در قتل شبه عمد، مرتکب، قصد فعل یعنی، قصد صدمه و آسیب رساندن به دیگری را دارد، اما قصد نتیجه (کشتن) را ندارد. در قتل خطای محض، مرتکب نه قصد فعل و نه قصد نتیجه (کشتن دیگری) را دارد. قتل فرزند توسط والدین زمانی محقق می شود که یکی از والدین یا هردوی آنها عملی را انجام دهند که به عمد یا غیرعمد، سبب کشتن فرزند خود شوند.

در تعریف قانونی، فرزندکشی به صورت سلب ارادی و ظالمانه حیات فرزند به وسیله پدر و مادر بالغ و عاقل تعریف می شود. در این تعریف برای تحقق قتل عمد فرزند، جانی (پدر یا مادر) باید علاوه بر نیت قتل، فعلی در حد انتساب قتل مرتکب شود. به عبارت دیگر، مجرد اندیشه مجرمانه و قصد قتل فرزند کفایت نمی کند، بلکه باید با انجام عملی، قتل محقق شود و آن فعل در ایجاد جنایت نقش داشته باشد. بنابراین، اگر بعد از فعل غیرکشنده ای که قابلیت ایجاد قتل را ندارد مرگ حادث شود، ضارب مسئول شناخته نمی شود؛ زیرا احتمال اسناد جنایت به آن فعل حتی به طور نادر وجود ندارد. بنابراین، جنبه ایجابی فعل پدر و مادر، نقش اساسی در تحقق جرم عمدی فرزندکشی دارد، البته همچنان که در تبیین و تشریح قتل عمد گفته می شود در مواردی که پدر یا مادر قصد صریح بر قتل فرزند یا فرزندان خود داشته باشند دیگر ویژگی یعنی، «غالباً کشنده بودن» فعل ارتكابی ضروری نیست و به هر صورت و با هر وسیله ای که جنایت انجام شود قتل عمد محسوب می شود. به عبارت دیگر، اگر جانی قصد قتل داشته باشد فعل ارتكابی هرچند در ایجاد جنایت صلاحیت نداشته باشد به طور عملی، قتل عمد محسوب می شود. (اسحاقی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵) در این شرایط، بسته به اینکه جرم توسط کدام یک از والدین محقق شده باشد و نوع قتل چه باشد مجازات متفاوتی اعمال خواهد شد.

۲. فلسفه قصاص

مجازات اعدام از مجازات‌هایی است که در سال‌های اخیر با چالش‌هایی در حوزه نظر و عمل مواجه بوده است. از جنبه نظری، دانشمندانی مانند بکاریا در رساله جرایم و مجازات‌ها و پیروانش، این مجازات را خلاف نظریه قرارداد اجتماعی می‌داند، هرچند دانشمندان بزرگ دیگری مانند بنتام، روسو و منتسکیو با وی هم عقیده نیستند و پاسخ‌های محکمی درمقابل آن دارند. این بحث به قدری جدی است که در سطح سازمان‌های بین‌المللی و مهمترین آن یعنی، سازمان ملل نیز مطرح شده است. در ۲۱ نوامبر ۱۹۵۰ مجمع عمومی سازمان ملل در چهاردهمین دوره کاری خود به موجب تصمیم ۱۳۹۶ به شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان مأموریت داد تا درباره اعدام و قوانین مربوط و طرز عمل آن مطالعه کند و نتایج و آثار ابقا و الغای مجازات اعدام را در زمینه جرم‌شناسی بررسی کند. مارک آنسل، مستشار دیوان کشور فرانسه و مدیر بخش حقوق تطبیقی پاریس، گزارشی درباره مجازات اعدام مطرح کرد که بعدها در سال ۱۹۶۲ منتشر شد. وی با ارائه ارقام و آمار، نتیجه گرفت که تمایل جامعه جهانی به سمت الغای مجازات اعدام و جایگزین کردن آن با زندان و اقدامات تأمینی و تربیتی است. بنابراین، به نظر می‌رسد گذری کوتاه به فلسفه قصاص ضروری است و اینکه چرا در قرآن و شریعت اسلام به قصاص تا این حد اهمیت داده شده است و چرا قرآن، قصاص را زنده شدن می‌داند. این مهم در مورد قصاص پدر و مادر در قتل فرزند چه تأثیری دارد. آیا باید گفت قصاص نشدن پدر در قتل فرزند استثنایی است بر اصل کلی یا باید گفت قصاص حکمی است عارضی. قصاص به طور عمومی به مجازاتی درمقابل وارد شدن صدمات جسمانی عمدی تعبیر شده و درمیان کشورهای مسلمان به ویژه عربستان و ایران اجرا می‌شود. اجرای حکم قصاص در درجه اول و در صورت تمایل شاکی (قربانی) می‌تواند ازسوی شخص وی یا نزدیکان درجه یک انجام شود و در درجه دوم در صورت عدم توانایی شاکی به انجام حکم، قصاص ازسوی مراجع قضایی انجام می‌شود. در صورت گذشت شاکی از انجام قصاص، وی مجاز به دریافت دیه با حکم قاضی خواهد بود.



۳. دیه

دیه یا خون بها در اسلام عبارت از مالی است که به سبب جنایت بر بدن انسان توسط جانی به وی یا ورثه او پرداخت می شود. در تعریف حقوقی، دیه، کیفر نقدی است که از مجرم به نفع مجنی علیه یا قائم مقام او گرفته می شود. دیه مالی است که از طرف شارع برای جنایت تعیین شده است. (محسنی، بی تا، ص ۱۳) شایان ذکر است که دیه نیز بخشودنی است و شاکی یا اولیای دم در مواردی مانند وقوع قتل، حق گذشتن، هم از قصاص و هم دیه را دارند و متهم تنها به دلیل جنبه عمومی جرم، بنابر دستور قاضی مدتی معلوم زندانی می شود، اما قصاص، نوعی مجازات اسلامی است که موافقان و مخالفانی دارد. موافقان این مجازات آن را عاملی بازدارنده از وقوع جرایم مشابه بعدی می دانند و نیز انجام قصاص را حمایت از حق مظلوم می دانند.

قرآن کریم می فرماید: «و لکم فی القصاص حیاة یا أولى الألباب؛ ای صاحبان خرد! قصاص برای شما موجب حیات و زندگی است» (بقره: ۱۷۹). مخالفان قصاص، آن را عملی غیرانسانی و نوعی مقابله به مثل نامعقول می دانند و تأکید می کنند در جوامعی که قصاص در قالب نوعی مجازات اجرا می شود آمار جنایات مشمول این مجازات، هیچ تغییر محسوسی به خود ندیده است. این گروه معتقد هستند که با وجود فلسفه قصاص مبنی بر تساوی کامل میان جرم و مجازات، این مسئله جز در مواردی نادر محقق نیست؛ زیرا عواملی مانند زمان و مکان وقوع جرم، خصوصیات مجرم و مجنی علیه (فرد مورد جنایت قرار گرفته) و... بر شدت و ضعف جرایم تأثیرگذار بوده و بی شک رعایت تمام این موارد هنگام قصاص ناممکن است.

۴. مجازات پدر در جرم فرزندکشی

۴-۱. نظر فقهای امامیه

حقوق جزایی ایران به رابطه پدر و فرزندی و حقوق ولایت پدر و جد پدری نسبت به فرزند بیش از روابط عاطفی مادر توجه کرده و در این مورد، قتل فرزند، حکم خاصی دارد. در ماده

۳۰۱ قانون مجازات اسلامی آمده است: «قصاص در صورتی ثابت می‌شود که مرتکب، پدر یا از اجداد پدری مجنی علیه نباشد و مجنی علیه، عاقل و در دین با مرتکب مساوی باشد». از قواعد مسلم نزد امامیه آن است که پدر در صورتی که فرزندش را به قتل برساند، قصاص نمی‌شود. در این مسئله، اختلافی بین فقهای امامیه نیست. بر همین اساس، همگان انتفای ابوت را در قصاص معتبر می‌دانند. امامیه بر این مدعای خود به دلایلی استدلال می‌کنند که عبارتند از: روایات و نصوص (اولین دلیل امامیه بر حکم مذکور، روایات و نصوصی است که در مقام موجود است و از نظر سند صحیح، از نظر دلالت، واضح و روشن است و از نظر عمل نیز شرایط لازم را دارد و هیچ‌یک از اصحاب نیز از آن اعراضی نکرده و همگان به آن عمل کرده‌اند)؛ اجماع؛ شهرت؛ و مؤیدات موجود در متون فقهی.

۵. مفهوم شرط انتفای ابوت

قانون مجازات اسلامی به تبعیت از آرای فقهای امامیه برای ثبوت حق قصاص، به طور صریح، انتفای ابوت را لازم می‌داند. منطق این جمله خبری این است که برای اینکه حق قصاص برای اولیای دم پدید آید قاتل نباید پدر مقتول باشد. بنابراین، وجود رابطه پدر- فرزند مانع قصاص می‌شود. نکته مهم این است که بر اساس روایات اسلامی، رابطه ابوت که مانع قصاص می‌شود شامل پدر بزرگ پدری و هر چه که بالاتر رود نیز می‌شود. بنابراین، اگر پدر بزرگ پدری یا پدر پدر بزرگ پدری، نوه یا نتیجه خود را بکشد قصاص نمی‌شود، البته لازم به ذکر است که روایات تنها رابطه پدر- فرزند را مانع ثبوت قصاص دانسته و هر رابطه دیگری به جز آن را مشمول قواعد عمومی دانسته‌اند. مبنای پیدایش این حکم که برخلاف قواعد عمومی قصاص است مجموعه روایاتی است که از معصومین (علیهم‌السلام) نقل شده و عموم آیات قرآن در مورد قصاص را تخصیص زده است. مجموعه احادیثی که در این زمینه با سند معتبر موجود است، دوازده روایت است که برخی از آنها عبارت است از:

صحیحہ حمران: حمران از امام محمد باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «والد به قتل فرزندش قصاص نمی‌شود و در صورتی که فرزند، والدش را عمداً به قتل برساند، کشته می‌شود». (عاملی، ۱۴۱۲، ۵۶/۱۹)

- حلبی از امام صادق علیه السلام در مورد پدری که پسرش را کشته است، سؤال می‌کند: «آیا به خاطر قتل فرزندش کشته می‌شود. آن حضرت فرمود: خیر» (عاملی، ۱۴۱۲، ۵۶/۱۹).

- فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «مرد به فرزندش اگر او را بکشد، کشته نمی‌شود و فرزند به والدش اگر او را بکشد، کشته می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۸، ۲۹۰/۵).

- رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «پدر در برابر فرزند، قصاص نمی‌شود» (کلینی، ۱۴۰۸، ۲۹۰/۵).

- صحیحہ ظریف: امام علی علیه السلام فرمود: «اگر والدی عیبی مانند قطع عضو و غیر آن بر فرزندش وارد کند برای فرزند دیه می‌باشد و پدر قصاص نمی‌شود» (کلینی، ۱۴۰۸، ۵۷/۵).

قانون‌گذار اسلامی هم بر مبنای روایات معتبر و صحیحہ وارده از معصومین علیهم السلام و به پیروی از آرای فقهای شیعه و بسیاری از فقهای اهل سنت در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته است: «پدر یا جد پدری که فرزند خود را بکشد قصاص نمی‌شود»، البته این به معنای مصون بودن پدر از تعقیب کیفری نیست.

۶. عناصر جرم قتل فرزند توسط پدر

۶-۱. عنصر مادی

الف) موضوع جرم؛

ب) مرتکب (پدر و مادر): رفتار مرتکب؛ قتل عمدی فرزند در حال حیات است. اگرچه نمی‌توان منکر شد که جنین نیز از حمایت کامل برخوردار است و ارتکاب جنایت، مستوجب مجازات‌های گوناگون خواهد بود، در قانون جزای اسلام و قوانین فعلی جهان، سقط جنین را به دلیل قتل

عمدی مجازات نمی‌کنند، پس در تحقق جرم فرزندکشی، وجود حیات خارج از رحم مادر در لحظه وقوع جرم از شرایط حتمی و الزامی است.

۶-۲. عنصر معنوی

برای تحقق جرم فرزندکشی، قصد فعل و قصد شخص معین و قصد نتیجه و آگاهی جانی از کشنده بودن فعل لازم است. (اسحاقی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵)

۶-۳. عنصر قانونی

ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی بیانگر این مهم است. بنابراین، رابطه ابوت به‌طور انحصاری، قصاص را منتفی می‌کند، ولی دیه و کفاره سر جای خود است. علاوه بر آن، قاتل به مجازات تعزیری نیز محکوم می‌شود. صرف وجود رابطه ابوت، مانع ثبوت قصاص است، اگرچه پدر کافر، فرزند مسلمان خود را به قتل برساند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸)؛ زیرا مقتضی منع قصاص موجود بود و علاوه بر آن، اصل عدم اشتراط امر دیگر نیز موجود است (اسحاقی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵).

۶-۴. مستندات و دلایل استثنای پدر از حکم قصاص

سؤال: قرآن کریم به‌صراحت در آیات متعدد، قتل فرزندان توسط والدین را گناهی بزرگ دانسته است. آیه ۱۴۰ سوره انعام می‌فرماید: «قد خسر الذین قتلوا أولادهم سفها بغیر علم؛ قطعاً زیان کردند کسانی که فرزندان خود را از روی سبک مغزی و جهالت کشتند». همچنین آیه ۱۵۱ سوره انعام می‌فرماید: «و لا تقتلوا أولادکم من إملاق نحن نرزقکم وإیاهم؛ و فرزندان خود را از بیم تنگ دستی مکشید که ما هم شما را و هم آنان را روزی می‌دهیم». خداوند در آیات ۸-۹ سوره تکویر، دخترکشی اعراب جاهلی را نکوهش می‌کند: «و إذا الموءودة سئلت بأی ذنب قتلت؛ در آن هنگام که از دختران زنده به‌گور شده، سؤال شود؛ به کدامین گناه کشته شدند».

آیا عدم قصاص پدر در قتل فرزند در تناقض با این آیات صریح و تشویق به این کار نیست. گفتنی است که این آیات در مقام نکوهش از رفتارهای غلط مرسوم جاهلیت در کشتن دختران، قربانی کردن فرزندان در پای بت‌ها و یا کشتن آنها از ترس فقر و روزی نداشتن است تا

این سنت‌های ناصواب را براندازد. باوجود این نهی صریح و وجود حکم قصاص قاتل در قرآن، برای مرتکبان این اعمال زشت، مجازاتی در قرآن تعیین نشده و گزارشی هم مبنی بر قصاص این‌گونه افراد در زمان پیامبر ﷺ مشاهده نشده است. بنابراین، عدم قصاص این‌گونه والدین به معنای تأیید فرزندکشی یا تشویق به آن نیست. در موضوع قصاص قاتل و استثنا شدن پدر از قصاص براساس نظر مشهور فریقین، فقط عمل قصاص استثنا شده است، اما سایر مجازات‌ها برای پدر قاتل در نظر گرفته شده است. در روایت جابر از امام باقر (ع) در مورد کسی که فرزند خود را به قتل رسانده، نقل شده است که فرمود: «پدر قصاص نمی‌شود، بلکه شدیداً مورد ضرب قرار گرفته و تبعید می‌شود».

باید توجه داشت که سقوط قصاص نفس از پدر به معنای رفع مسئولیت از او به طور مطلق نیست. اداره حقوقی قوه قضائیه در قالب یک نظریه مشورتی اعلام داشته است: «عدم اجرای حکم قصاص در مورد پدر به معنای ممنوعیت تعقیب کیفری وی نیست، بلکه مراحل تعقیب وی انجام پذیرفته و النهایه به جای قصاص (در صورت محکومیت) از وی دیه اخذ می‌شود». فقهای امامیه باوجود اینکه قائل به سقوط قصاص نفس در این مورد شده‌اند، ولی مجازات تعزیری را برای پدر به دلیل ارتکاب فعل حرام، لازم دانسته‌اند. همچنین، پدر باید دیه نفس را به سایر ورثه مقتول بدهد و خودش از دیه سهمی نخواهد داشت. کفار قتل نیز از او ساقط نمی‌شود. براساس قول فقها، دیه پرداخت شده از سوی پدر به سایر ورثه فرزند مقتول به جز خود او تعلق می‌گیرد؛ زیرا قتل عمدی از موانع ارث محسوب می‌شود و چنانچه وارث، قاتل مورث خود باشد از ارث محروم خواهد شد. بنابراین، دیه‌ای که از جانب پدر در این فرض پرداخت می‌شود، هرچند جزو ماترک مقتول محسوب شده و به ورثه او خواهد رسید، ولی خود پدر به سبب ارتکاب قتل از ماترک متوفا ارث نخواهد برد.

۵-۶. دیدگاه موافق قصاص پدر

دربین فقها عده قلیلی برای ثبوت حق قصاص، شرط انتفای ابوت را لازم ندانسته‌اند و معتقد هستند که بین پدر و غیر پدر تفاوتی نیست و چنانچه پدر هم مرتکب قتل فرزند خود شود،

چون مرتکب جرم قتل عمدی با تمام ارکان و عناصر لازم آن شده است شایسته مجازات قصاص خواهد بود. مالک، یکی از فقهای سنی مذهب معتقد است که چنانچه بدون شبهه، عمد پدر احراز شود به مجازات قصاص محکوم می‌شود، البته مالک به طور کلی در عمدی بودن جنایت ارتكابی بر فرزند تشکیک کرده و آن را شبهه عمد می‌داند و چنین استدلال کرده که اول، از آنجاکه پدر، حق تأدیب فرزند را دارد و مرتکب فعل منتهی به جنایت شده است و دوم، شدت محبت پدر نسبت به فرزند مانع از آن می‌شود که وی به طور عمد، قصد جنایت بر فرزند خویش نماید، پس پدر مانند اجنبی متهم نیست و با وجود شبهه در تحقق عمد، کیفر قصاص ساقط و دیه ثابت می‌شود، البته مالک معتقد است در غیر این صورت با احراز عمد و قصد پدر می‌توان او را قصاص کرد.

در میان فقهای شیعه، فتوای آیت‌الله حیدری بر این است که به حکم اولی و در درجه اول، هرکس انسانی را از روی عمد بکشد حکمش قتل و قصاص (اعدام) است و تفاوتی نمی‌کند که قاتل با مقتول رابطه پدری و فرزندى داشته باشد یا نداشته باشد. لازم به ذکر است که مشهور فقهای متأخر و معاصر، تخصیص کتاب به خبر واحد را جایز می‌دانند، اما فقهای متقدم شیعه از جمله سیدمرتضی، شیخ طوسی و محقق حلی تخصیص را جایز نمی‌دانند. بر همین اساس، آیات عامی مانند «و کتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس؛ و بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، باید قصاص شود» (مائده: ۴۵) و نیز آیه «و لکم فی القصاص حیاة یا أولى الألباب لعلکم تتقون؛ و ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که تقوا پیشه کنید» (بقره: ۱۷۹) بر عمومیت و فراگیری خود باقی مانده و روایات معارض طرد می‌شوند.

از دیدگاه وی با اینکه حکم اولیه قتل فرزند توسط پدر قصاص است، اما براساس قانون هر کشور و ازسوی نهادهای حقوقی باصلاحیت، باید هر قتلی به طور خاص و جداگانه بررسی و ارزیابی شود تا مشخص شود که قاتل در قتل عمد، توجیه قابل قبول و عقلایی داشته است یا خیر که در بیشتر موارد، قتل‌های عمد فاقد توجیه معقول بوده و قاتل حتی اگر پدر باشد

محکوم به قصاص و اعدام است مگر در موارد بسیار نادر که ممکن است قانون‌گذار به دلیل محقق بودن قاتل، حکم به عدم قصاص وی دهد.

۷. قتل فرزند توسط مادر

مشهور فقهای امامیه معتقدند که مادر را برای کشتن فرزند قصاص می‌کنند. (نجفی، ۱۳۶۳، ۱۷۴/۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۲، ۲۹۱/۱۰) فقهای امامیه برای نظر مذکور دلیل خاصی را ذکر نکرده‌اند؛ زیرا خروج از اصل، محتاج علت است و بقای بر اصل، علت نمی‌خواهد (قدرتی و حاجی‌علی، ۱۳۹۱، ص ۸۶).

۷-۱. ادله نظریه قصاص مادر در جرم فرزندکشی

- اطلاقات و عمومات آیات قصاص: آیات تشریع و وجوب قصاص عام و مطلق هستند و دلیل خاصی در خروج مادر از تحت عموم وجوب قصاص وجود ندارد. (اسحاقی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶)

- روایات: روایات اشاره شده مانند «لایقاد» از پیامبر ﷺ و از امام باقر و امام صادق علیه السلام در مسئله قبل که مخصص پدر از عمومات حکم قصاص بود را فقها مورد استناد قرار می‌دهند و می‌گویند فقط پدر استثناست و مادر داخل در تخصیص قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مناط حکم رابطه ابوت است. بنابراین، بسیاری از فقهای امامیه، ادله خاص در خروج پدر از حکم قصاص را قابل تسری به مادر نمی‌دانند؛ زیرا معتقد هستند که کلمه «والد» ظهور در پدر دارد. (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۱۵۷/۱۵؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ۳۶۷/۱)

باتوجه به استنباط از ادله دلالت لغوی کلمات «والد- ولد» و عموم روایات مخصص، رابطه والدیت و ولدیت برقرار است نه رابطه ابوت. همچنین قدر متیقن آن یعنی، ولدیت (دختر- پسر) آن‌هم بدون واسطه و والدیت (پدر- مادر) بدون واسطه است. بنابراین، قلمرو حکم عدم قصاص شامل پدر و مادر می‌شود. به عبارت دیگر، والد اختصاص به پدر ندارد، بلکه مادر را هم شامل می‌شود. برخی از فقها مانند شهیدثانی معتقد است که کلمه والد و رجل در متن روایات، تنها بر پدر صدق می‌کند. این اعتقاد درست نیست؛ زیرا کلمه والد و همچنین رجل بر

مادر هم صدق می‌کند و یک استعمال حقیقی است. برای نمونه براساس آیه «و بالوالدین إحسانا» مادر را والد نامیده است و واژه والد اعم از پدر و مادر است و مختص پدر نیست. شیخ صدوق در دلالت روایات در مورد کلمه والد در معنای مادر معتقد است که استعمال حقیقی است و مادر را همانند پدر شامل ادله استثنا می‌داند اگرچه این مطلب را به‌طور آشکار بیان نکرده است. (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ۲/۲۵۷) بنابراین، حکم عدم قصاص شمولیت نسبت به مادر دارد، همچنان که برخی از فقها معتقد هستند که عدم ذکر مادر در روایات مزبور یا به دلیل عدم ابتلا و یا از باب بدیهی بودن مسئله و تأیید آن است (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۶). حسینی شیرازی معتقد است که والد، مادر را هم شامل می‌شود همان‌طور که ولد شامل مذکر و مؤنث است. خداوند می‌فرماید: «و والد و ما ولد» (بلد: ۳). بنابراین، شمول والد بر مادر اقرب است (حسینی شیرازی، بی تا، ص ۱۴۴). باتوجه به نکات مطروحه در مورد تحدید موضوع حکم قصاص و دلالت واژه والد و عموم روایات مخصص، رابطه مذکور رابطه والدیت و ملاک حکم استثناء از اصل است.

لسان روایات و دلالت آنها در مورد عدم قصاص پدر در جرم فرزندکشی به منزله اثبات شیء است که نفی ما عدا نمی‌کند. بنابراین، الحاق مادر به حکم عدم قصاص بر عدم الحاق برتری دارد (ر.ک.، نجفی، ۱۳۶۳، ۲۴/۱۶۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ۲/۲۰۳؛ طوسی، ۱۳۸۲، ۳/۸۰؛ خوانساری، بی تا، ۷/۲۳۲؛ موسوی الخمینی، ۱۳۶۳، ۲/۶۵۱؛ خویی، ۱۹۶۷، ۲/۴۷). باوجود آرای مخالف از متقدمان مانند ابن جنید اسکافی، تحقق اجماع محل اشکال است.

۷-۲. مسئله قتل فرزند توسط مادر در ایران

قانون‌گذار ایران، مسئله قتل فرزند توسط مادر را به قواعد عمومی واگذار کرده و نیازی به برقراری مقررات خاص ندارد. آنچه در قوانین خارجی، عوامل تخفیف مجازات قتل پیش‌بینی شده در حقوق ایران هم براساس قواعد عمومی حاکم بر جرائم تأمین می‌شود؛ زیرا این موارد منحصر به دو صورت است و هردو صورت تابع احکام عام است که عبارتند از:

یک صورت آن است که مادر، متأثر از زایمان و جمع شدن شیر در پستان از حالت عادی روانی خارج و بدون اینکه متوجه رفتار و کردار خود باشد مرتکب قتل می‌شود. حکم این حالت را می‌توان از ملاک ماده ۵۳ قانون مجازات اسلامی به دست آورد: «اگر کسی بر اثر شرب خمر مسلوب‌الاراده شده، ولی ثابت شود که شرب خمر به منظور ارتکاب جرم بوده است مجرم علاوه بر مجازات استعمال شرب خمر به مجازات جرمی که مرتکب شده است نیز محکوم خواهد شد». مفهوم این ماده بیانگر آن است که مسلوب‌الاراده شدن جزو عوامل سالب مسئولیت کیفری است و شرب خمر که عامل سلب اراده در این ماده بیان شده است خصوصیتی ندارد، بلکه هر عاملی که سبب سلب اراده شود همین حکم را دارد مانند هیپنوتیزم، خواب، مصرف مواد مخدر و... پس زنی که با تأثیر زایمان و عوارض جانبی آن مسلوب‌الاراده می‌شود مسئولیت کیفری ندارد، نهایت اینکه مسئولیت وی تخفیف یابد.

این ادعا منطقی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قوانین خارجی که مجازات مادر را در این حالت تخفیف یافته می‌دانند نظر به صورتی ندارند که مادر به کلی مسلوب‌الاراده شده باشد و گرنه دادگاه باید حالت مسلوب‌الارادگی را احراز کند، اما دادگاه‌ها به دنبال احراز چنین حالتی نیست، بلکه صرف قتل در این زمان را موجب تخفیف مجازات می‌داند. پس حالت مسلوب‌الارادگی با حالت عدم تعادل روانی ناشی از زایمان تفاوت دارد. ممکن است گفته شود حالت زایمان مشمول ماده ۵۱ قانون مجازات اسلامی است: «جنون در حال ارتکاب جرم به هر درجه که باشد رافع مسئولیت کیفری است».

۷-۲-۱. نظریه فقهای عامه

- نظریه عدم قصاص مادر در جرم فرزندکشی: فقهای مذاهب اهل سنت از جمله حنبلی، حنفی و شافعی معتقد هستند که مادر همانند پدر برای کشتن فرزندش قصاص نمی‌شود. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۴۷۷/۹؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ۶۲۲/۶) فقهای عامه برخلاف فقهای امامیه، مادر را همانند پدر در صورت کشتن فرزند از قصاص معاف می‌دانند.

- ادله نظریه عدم قصاص مادر در جرم فرزندکشی: پیامبر ﷺ فرمود: «لا یقاد لوالد من ولده». یا به روایت دیگر: «لا یقاد لابن من ابیه». این روایت، یکی از ادله معافیت پدر از قصاص در صورت قتل فرزند است. فقهای اهل سنت از این روایت برای توجیه عدم قصاص مادر در قتل فرزند نیز استناد می‌کنند و معتقد هستند که واژه «أب» که در متن روایت به کار رفته است هم شامل پدر و هم شامل مادر می‌شود؛ زیرا مادر یکی از ابوین (والدین) به شمار می‌آید و همانند پدر مشمول حکم عدم قصاص است.

- قیاس اولویت و استحسان: مادر نیز همانند پدر، یکی از والدین فرزند محسوب می‌شود و حتی بیش از پدر سزاوار نیکی و احترام است. بنابراین، به منع قصاص سزاوارتر است و اولویت دارد. همچنین ولایت پدر باعث نمی‌شود که مادر از شمول حکم عدم قصاص خارج شود. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۳۶۰/۹، عوده، ۱۴۰۲، ۱۵۸/۲) از این رو، از باب قیاس اولویت، حکم عدم قصاص پدر به مادر تسری داده می‌شود و از باب استحسان عقلی نیز حکم به عدم قصاص مادر داده می‌شود.

- مادر، یکی از عوامل ایجاد فرزند: همان‌طور که پدر عامل به وجود آمدن فرزند است و فرزند نمی‌تواند عامل وجود خود را از بین ببرد این تعلیل در مورد مادر نیز صادق است. به عبارت دیگر، مادر نیز سبب پیدایش فرزند است. بنابراین، مادر نیز از قصاص معاف است. (زیدان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲)

- قاعده درأ: همان‌طور که فقهای عامه، قصاص پدر را از مصادیق شبهه می‌دانند که موجب سقوط قصاص می‌شود، معتقد هستند که می‌توان قصاص مادر را نیز از مصادیق شبهه دانست و براساس قاعده درأ، حکم به سقوط قصاص مادر داد. به توضیح بیشتر، شدت محبت مادر به فرزند، مانع از تحقق قصد منجر قتل می‌شود و این شبهه برای سقوط قصاص کافی است. (ایزدی و نبی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۱۹) بنابراین، شک در مجازات مادر، مجرای قاعده درأ خواهد بود (مالک بن انس، ۱۴۱۵، ۱۰۸/۶). فقهای اهل سنت معتقدند که مادر بزرگ و اجداد



بالتر نیز همانند مادر هستند و مادر بزرگ چه پدری و چه مادری به سبب قتل نوه خود کشته نمی شود.

۸. نتیجه گیری

از دیدگاه شریعت اسلام به دلیل اشتراکات تکوینی میان زن و مرد، نود درصد حقوق آنها مشترک است و در ده درصد باقی مانده در نیمی از موارد، زن باتوجه به ویژگی های زنانه و در نیمی دیگر، مرد باتوجه به خصوصیات مردانه، احکام خاصی دارند. اگرچه این قاعده که احکام الهی براساس مصالح و مفاسد واقعی وضع شده اند، صحیح است، اما باید متذکر شد که کشف این مصالح و مفاسد جز در مواردی که در دین به صورت صریح بیان شده بسیار دشوار است؛ زیرا اول، کشف این امور نیازمند امکانات وسیع در ابعاد مختلف علمی است و دوم، انسان هر قدر از نظر علم و صنعت پیشرفت کند معلومات او در برابر مجهولاتش مانند قطره ای در برابر دریاست: «و ما أوتیتم من العلم إلا قليلا» (اسراء: ۸۵).

شاید یکی از علت های عدم بیان فلسفه تمام احکام ازسوی اولیای دین این باشد که بیان تمام اسرار احکام برای انسان هایی که بسیاری از حقایق علمی برایشان کشف نشده است، امکان پذیر نیست. علاوه بر این، هدف اصلی دین و شریعت، آراستن انسان ها به فضایل علمی و عملی و دوری از رذایل فکری و عملی است و این هدف با عمل به شریعت حاصل می شود، حتی اگر افراد فلسفه و علت احکام را ندانند همان گونه که بیمار با اجرای دستورات پزشک بهبود می یابد بدون آنکه از فلسفه داروها و دستورات آگاه باشد. مجتهد و فقیه سعی می کند با استفاده از منابع دینی، به استنباط احکام شرعی به گونه ای که مورد رضای خداوند باشد، بپردازد، اما با موانع متعددی مانند صحت سنجی احادیث، فهم دقیق لغات و عبارات روایی، محدودیت منابع و... روبه روست. با این حال، تمام سعی او رسیدن به حکم واقعی خداوند است و اگر ناخواسته در استنباط خطایی از او سرزند، مقصر نیست و معذور است؛ زیرا نهایت تلاش خود را به کار بسته است. براین اساس، مبنای فقهی استثنای پدر از قصاص، روایاتی است که به دست فقیه رسیده و او براساس آنها به چنین استنباطی دست یافته است.

در زمینه مجازات پدر در جرم فرزندکشی، فقهای امامیه معتقد هستند که پدر با استناد به روایات، اجماع و نقش فاعلی در به وجود آمدن فرزند، قصاص نمی شود. فقهای عامه نیز با استناد به روایات، حق ولایت، قاعده درأ، حرمت و محبت پدر به فرزند، قائل به عدم قصاص پدر هستند. بسیاری از فقهای امامیه حکم عدم قصاص پدر را به مادر تسری نمی دهند و آن را رد می کنند. مهمترین ادله قائلین به قصاص مادر، عمومیت آیات و روایات قصاص و اجماع است. در مقابل، تعداد کمی از فقهای امامیه و تمام فقهای عامه، حکم عدم قصاص مادر را پذیرفته و حکم پدر را به مادر تعمیم داده اند. ادله اصلی آنها آیات (ر.ک.، بقره: ۸۳؛ ر.ک.، نساء: ۳۶؛ ر.ک.، اسراء: ۲۴؛ لقمان: ۱۴) قاعده درأ و رابطه عاطفی مادر و فرزند است. مشهور فقهای امامیه با توجه به عمومیت ادله، قصاص مادر را ملحق به پدر نمی دانند، اما فقهای اهل سنت و برخی از فقهای امامیه برخلاف نظر مشهور، رابطه والدیت را ملاک اصلی حکم استنباط کرده و مادر را به پدر ملحق نموده و حکم به عدم قصاص مادر می دهند.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۰۵). المغنی مع الشرح الکبیر. بیروت: دارالفکر.
۳. ابن منذر، ابراهیم (۱۴۲۵). الاشراف علی مذاهب اهل العلم. بیروت: مکتبه الثقافه.
۴. ابن نجیم الحنفی، زین الدین بن ابراهیم بن محمد (۱۴۱۸). البحر الرائق. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. اسحاقی، محمد (۱۳۸۰). مجازات پدر و مادر در جرم کشتن فرزند. تهران: سفیر صبح.
۶. الترمذی، محمد بن عیسی بن سوره (۱۹۹۸). الجامع الکبیر (سنن). مصحح: بشار عواد معروف. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۷. الجزیری، عبدالرحمن بن محمد عوض (۱۴۱۱). الفقه علی المذاهب الاربعه. بیروت: دارالفکر.
۸. الحر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. حسن زاده، محمد جواد (۱۴۰۱). دلائل فقهی - حقوقی عدم قصاص پدر در قتل فرزند. ششمین کنفرانس بین المللی و ملی مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوق. تهران.
۱۰. زراعت، عباس (۲۰۰۴). قتل فرزند توسط مادر در فقه شیعه. نشریه بازتاب اندیشه، شماره ۵۰، ۲۵-۳۱.
۱۱. سعدی، ابوالحسن علی بن حسین بن محمد (۱۴۰۴). التفت فی الفتاوی. محقق: صلاح الدین الناهی. ریاض: نشر مؤسسه الرساله.
۱۲. سیدعلی جبار، گلپاگی ماسوله (۱۳۸۸). بررسی فقهی نقش تفاوت جنسیت پدر و مادر در مجازات جرم فرزندکشی در فقه شیعه. نشریه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی (فقه و مبانی حقوق اسلامی)، ۱۶ (۵)، ۹۱-۱۲۱.

۱۳. الشیرازی، ابواسحاق ابراهیم بن علی (۱۴۱۲). المذهب فی فقه الامام الشافعی. محقق: محمد زحیلی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. قادری چرمهینی، فاطمه، هادیان، مهدی، و هادیان، حامد (۱۳۹۶). تأملی در باب مجازات پدر و مادر در قتل فرزند از منظر فقهی- حقوقی. کنفرانس سالانه پژوهش های حقوقی و قضایی، ۱۲-۲۷.
۱۵. الکاسانی الحنفی، علاءالدین ابوبکر بن مسعود (۱۴۰۶). بدایع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. مرادزاده، احسان، گلی شیردار، محمد حسن، و نقیعی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۹). مطالعه تطبیقی مجازات فرزندکشی در فقه اسلامی. نشریه مبانی فقهی حقوق اسلامی، شماره ۲۶، ۱۹۵-۲۱۸.

تأثیر وراثت بر بزهکاری در آموزه‌های اسلام

شهلا کریمی^۱، مصطفی کریمی پور^۲

چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع قرآن، روایات معصومین علیهم‌السلام و نظریات جرم‌شناسان غربی باهدف تبیین موضع اسلام در قالب تأثیر ژنتیک و محیط بر رفتار مجرمانه و پاسخ به این پرسش که آیا اسلام وراثت را عامل قطعی بزهکاری می‌داند یا نه، انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه‌های جرم‌شناسی غربی در سه دسته اصلی قرار می‌گیرند: مکتب تحقیقی (تأثیر قطعی وراثت)، مکتب محیط‌گرا (نقش یادگیری اجتماعی) و دیدگاه معتدل (ترکیب هردو عامل). درمقابل، اسلام با استناد به آیات و روایات، وراثت را در قالب یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت می‌پذیرد، اما آن را مطلق و جبری نمی‌داند و بر تعامل وراثت و محیط و نقش اختیار انسان تأکید می‌کند. در نتیجه، آموزه‌های اسلامی با دیدگاهی متوازن، هم‌سو با پیشرفت‌های علمی امروز در حوزه ژنتیک و جرم‌شناسی هستند.

واژگان کلیدی: قرآن، روایات، وراثت، بزه، ژنتیک.

۱. مقدمه

جرم، عملی متشکل از عوامل متعدد وراثتی و محیطی است. عوامل ارثی عواملی هستند که از راه وراثت و ژنتیک از والدین به فرزندان منتقل می‌شوند مانند نقص ژنتیکی و انواع بیماری‌های جسمی و روحی. و عوامل محیطی، عواملی هستند که خارج از ساختار جسمی و ویژگی‌های شخصیتی فرد قرار دارند و شامل عوامل متعدد زیستی، فرهنگی، اقتصادی و

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. استادیار گروه حقوق، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

اجتماعی می‌شوند. برقراری امنیت در هر جامعه برای ثبات و حیات آن جامعه ضروری است و این خواسته بدون شناسایی عوامل جرم‌زا میسر نمی‌شود. یکی از عوامل تأثیرگذار در بزهکاری، وراثت است؛ یعنی خصوصیات و ویژگی‌های جسمانی و روانی والدین به فرزندان منتقل می‌شود. برخی جرم‌شناسان، مانند لومبروزو، تا بدانجا به این مسئله اهمیت داده‌اند که وراثت را علت اصلی مجرمیت می‌دانند و بقیه عوامل را بی‌تأثیر می‌شمارند. به همین دلیل نظریه مجرمین مادرزاد را مطرح کردند. نظریات متعددی که در آن زمان مطرح شد بدون درنظر گرفتن تأثیر مذهب و آموزه‌های دینی بود. این نظریات در سه دیدگاه مهم عوامل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تقسیم‌بندی شد.

درمقابل این نظریه‌پردازان، بسیاری از دانشمندان جرم‌شناسی معتقد هستند که انسان به طور ذاتی، تمایل به نیکی دارد و دسته‌ای دیگر از نظریه‌پردازان مانند هیوم بر این باورند که ذهن و نفس انسان هنگام تولد مانند لوح سفیدی است که چیزی در آن نیست و فضایل و رذایل را بعدها توسط تجربیات و حواس پنج‌گانه کسب می‌کند. این دسته، نقش وراثت را در شکل‌گیری شخصیت و عملکرد انسان به کل نادیده می‌گیرند و بزهکاری فرد را تنها اثر عوامل اجتماعی، محیطی و فرهنگی می‌دانند. دین اسلام نیز در آموزه‌های خود مانند قرآن و احادیثی که از ائمه وارد شده است، بیان می‌کند که وراثت بر فرزندان و نسل بشر تأثیر دارد و باعث انتقال صفات و ویژگی‌های ظاهری از جمله رنگ پوست، مو، قد یا بیماری‌های جسمی و روانی است. مقاله حاضر درصدد بررسی این مطلب هست که آیا اسلام هم با جرم‌شناسان غربی هم‌نظر و هم‌سوست یا نظر خاص خود را دارد. آیا نظریه افرادی مثل سزار لومبروزو را که قائل به تأثیر قطعی وراثت در بزهکاری هستند کامل می‌پذیرد یا خیر. به طور کلی، نظر اسلام در مورد تأثیر وراثت در بزهکار شدن افراد چیست؟

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. ژن

ژن، کوچک‌ترین واحد شیمیایی اطلاعات ارثی است که به تعداد بی‌شمار درون میلیاردها سلول تشکیل‌دهنده بدن وجود دارد. (موسوی، داوران و ستوده، ۱۳۹۸، ص ۳۰۱) ژن‌ها روی کروموزوم‌ها و در درون سلول‌ها قرار دارند و حاوی ماده ژنتیکی هستند که مسئول انتقال صفات والدین به فرزندان است. ژن‌ها ویژگی‌های مشترکی دارند از جمله اینکه همگی آنها به صورت جفت وجود دارند و در صورت فقدان عوامل آسیب‌زا می‌توانند میلیون‌ها سال و شاید میلیاردها سال با همان ویژگی‌های اولیه باقی بمانند (موسوی، داوران، ستوده، ۱۳۹۸، ص ۳۰۲).

۲-۲. ژنتیک

دانش زیست‌شناسی نوین به معنای آفریدن یا آفرینش‌شناسی، بخشی از دانش زیست‌شناسی است که به وراثت و تفاوت‌های جانداران می‌پردازد. دانش ژن‌شناسی، انتقال داده‌های زیستی از یک یاخته به یاخته‌ای دیگر یا از پدر و مادر به نوزاد و نسل‌های آینده تعریف می‌شود. درحقیقت، علم ژنتیک یکی از شاخه‌های علوم زیستی است که به وسیله قوانین و مفاهیم موجود در این علم می‌توان به تشابه یا عدم تشابه دو موجود نسبت به یکدیگر پی‌برد و دانست که چطور و چرا چنین تشابه یا عدم تشابهی در داخل یک جامعه گیاهی یا جامعه جانوری به وجود آمده است. علم ژنتیک، علم انتقال اطلاعات بیولوژیکی از یک سلول به سلول دیگر، از والد به نوزاد و بنابراین از یک نسل به نسل بعد است. (موسوی، داوران و ستوده، ۱۳۹۸، ص ۳۰۴)

۲-۳. تعریف ژن در آموزه‌های اسلام

در این زمینه، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «سئل عن المیت یبلی جسده؟ قال: نعم، حتی لا یبقی لحم ولا عظم إلا طینته الّتی خلق منها، فإنّها لا تبلی، تبقی فی القبر مستدیره حتی یخلق منها کما خلق أول مره؛ از امام صادق علیه السلام درباره میت چنین پرسیده شد که آیا جسد میت

می‌پوسد. حضرت فرمود: بله، به‌گونه‌ای که گوشت و استخوانی برایش باقی نمی‌ماند، مگر سرشتی که از آن آفریده شده است؛ زیرا آن نمی‌پوسد و در قبر باقی می‌ماند و در حال تحول است تا دوباره فرد از آن آفریده شود، همان‌طور که اولین بار آفریده شده بود». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۳/۷) علامه مجلسی در توضیح این روایت می‌گوید: «آن هسته مرکزی دارای تحول و تغییر می‌گردد، ولی در همه احوال محفوظ باقی می‌ماند. این روایت اثبات می‌کند که تشخص انسان به واسطه اجزای اصلی اوست و دیگر اجزا و عوارض دخالتی در آن ندارند».

۲-۴. بزه

براساس ماده ۲ قانون مجازات اسلامی، بزه و جرم عبارت است از: «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است». هر عملی که در جامعه قوانین را نقض کند و مجازات در پی داشته باشد بزه نامیده می‌شود. (مرتضوی، ۱۳۹۹، ص ۶۴۷) امیل دورکیم در تعریف جرم می‌گوید: «هر عملی که جنبه‌های قومی و وجدان جمعی را به‌طور مشخصی جریحه‌دار کند و برخی احساسات جمع را که از پاکی و صفای خاص برخوردار است مورد اهانت قرار دهد و به عواطفی که در همه وجدان‌های سالم اجتماعی وجود دارد لطمه بزند جرم به‌شمار می‌آید» (مظلومان، ۱۳۵۳، ص ۷).

۲-۵. بزهکار

واژه‌ای حقوقی است و در فرهنگ اصطلاحات جزایی آن را به معنی مجرم و کسی که مرتکب جرم می‌شود، معنی کرده‌اند. (شاملو احمدی، ۱۳۸۰، ص ۹۷)

۲-۶. بزهکاری

در لغت به معنای عصیان، گناهکاری، خطاکاری و نظایر آن آمده است. (دهخدا، ۱۳۱۰، ۱۰۵۰/۱۰) مفهومی است جزایی و به عملی اطلاق می‌شود که قانون آن را مجرمانه می‌داند (نجفی توانا، ۱۳۹۸، ص ۱۷). بزهکاری مجموعه‌ای از جرایمی است که در یک زمان و مکان معین به وقوع می‌پیوندد (مرتضوی، ۱۳۹۹، ص ۶۴۷). در تعریف دیگری آمده است: «بزهکاری

وضع یا حالتی است که شخص تخطی کننده از الزامات قانون خود را با آن مواجه می یابد» (باقرپسندی، ۱۳۹۱، ص ۱۳).

۲-۷. وراثت

در لغت به معنای میراث گرفتن، ارث بردن، منتقل شدن مالی از کسی به دیگری بدون خریدن و مانند آن آمده است. (دهخدا، ۱۳۱۰، ۱۵۱/۴۹) در کتب فقهی - حقوقی، وراثت و ارث و میراث بیشتر در قالب سهم الارث و امور مالی مطرح است، ولی برخی علما وراثت را انتقال یافتن صفات و خصوصیات از یک نسل از موجود زنده به نسل دیگر می دانند، خواه این صفات و خصوصیات مختص آن نسل باشد و خواه مشترک میان تمام افراد آن نوع یا بخشی از آنها باشد (حسینی پاسندی و ارجمندیان، ۱۴۰۲، ص ۳). امروزه واژه وراثت در علم جرم شناسی بیشتر مرادف کلمه ژنتیک استفاده می شود. وراثت یک فرآیند زیستی است که طی آن والدین ژن های خود را به طور مستقیم به فرزندان خود انتقال می دهند. وراثت همچنین به معنای شرایطی است که سبب می شود ویژگی های جسمانی، روحی و رفتاری از پدر و مادر به فرزندان انتقال یابد (علیمردانی، متولی زاده و واحدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰).

وراثت نقش مهمی در تشکیل شخصیت انسان دارد و درواقع مواد خام شخصیت مانند خلق و خو، هوش، جثه و سایر استعدادها را تشکیل می دهد، ولی محیط می تواند توانایی های انسان را توسعه دهد یا محدود کند. اگرچه شخصیت حالت به نسبت باثباتی دارد، اما بسیاری از انسان ها در واکنش به رویدادهای زندگی انعطاف پذیر بوده و با یادگیری روش های جدید برای مقابله موفقیت آمیز با الزامات زندگی، شخصیتشان توسعه پیدا کرده و متحول می شود. برخی از انسان ها در مقابل چالش های زندگی، شخصیت غیرقابل انعطاف دارند و به ندرت سراغ فراگیری روش های جدید می روند. این موضوع سبب دردهای زیادی برای چنین اشخاصی می شود و رابطه آنها با دیگران را نیز مختل می کند. افراد خشک و انعطاف ناپذیر نه تنها برای خود که در زندگی دیگران نیز مشکل آفرین هستند و به طور دائم خود و دیگران به ویژه اطرافیان و نزدیکانشان را از نظر روحی و روانی رنج می دهند. این گونه خصوصیات در

افرادی که مبتلا به اختلال شخصیت هستند، مشاهده می‌شود. (محمدی، ۱۴۰۰، ص ۵۰) این نمونه‌ای از مشکلات و بیماری‌های روحی است که می‌تواند به فرزندان به‌ارث برسد و زمینه‌ساز بروز بزهکاری در آنها شود (عباسی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷).

۲-۸. وراثت و ارتکاب جرم ازمنظر جرم‌شناسان

اعتقاد به تأثیر وراثت بر بزهکاری از دوره‌های دور مطرح بوده است، اما در قرن نوزدهم به‌ویژه توسط لومبروزو به‌اوج خود می‌رسد. افراد دیگری نیز مانند تامسون در عصر وی بودند که نگاه افراطی به تأثیر وراثت در ارتکاب جرم داشتند. تامسون در سال ۱۸۷۱ کتاب وراثت جرم را منتشر کرد و معتقد بود که جرم، محصول معیوب وراثت است. لومبروزو که بعدها پدر علم جرم‌شناسی لقب گرفت طلایه‌دار ورود اصطلاح وراثت به حوزه جرم‌شناسی است. وی که متخصص پزشکی قانونی در ایتالیا بود با مطالعه و کالبدشکافی ۳۰۰ مجرم معدوم، بررسی شکل ظاهری ۱۰۰۰ محکوم به حبس، ۳۸۳۰ مجمه بزهکاران ایتالیایی و بررسی بسیاری از زندانیان و بیماران بستری، سرانجام به این نتیجه رسید که مجرمین از نظر جسمی و عدم تناسب اندام‌ها به یکدیگر شباهت دارند. (محمدی، ۱۴۰۰) به‌نظر او، انسان مجرم از بدو تولد مجرم زاده می‌شود نه اینکه بعدها مجرم شود. وی برخی اوصاف مشترک این‌دسته افراد را سفاکی، فقدان عواطف لطیف، حرکات غیرعادی و خشونت، عدم توازن برخی اعضای بدن مانند نابهنجاری دندان‌ها، صورت نامتقارن، گوش‌های بزرگ، انگشت‌های اضافی دست و پا و نارسایی‌های چشمی برشمرده است (محمدی، ۱۴۰۰).

۲-۹. نگاه تفریطی به تأثیر وراثت

برخی دیدگاه‌ها و نظریات، هیچ نقشی برای عوامل وراثتی در ارتکاب جرم قائل نیستند و بزهکاری را فقط ناشی از عوامل محیطی و شرایط بیرونی می‌دانند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۲-۹-۱. نظریه زیست‌بوم‌شناسی جرم

دانشمندانی مانند کلیفورد شاو و هانری مک‌کی از جامعه‌شناسان این نظریه هستند که دیدگاه خود را براساس قوانین حاکم بر زیست‌بوم گیاهی و جانوری شکل دادند. آنها شهر شیکاگو را به‌شکل مربع تقسیم کرده و توجه خود را به مناطق و محله‌های جرم‌خیز متمرکز کردند. درنتیجه متوجه شدند که محل زندگی بزهکاران بر مجرمیت آنها تأثیر زیادی دارد؛ زیرا شامل وضعیت فیزیکی محیط، وضعیت اقتصادی و ترکیب جمعیتی آن مناطق می‌شود. علاوه بر این، مقصود از زیست‌بوم فقط اوضاع و احوال جغرافیایی حاکم بر محیط زیست انسانی نیست، بلکه بیشتر اوضاع و احوال اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی حاکم بر محیط زیستی است که قانون‌گرایی یا قانون‌ستیزی افراد ساکن در این محیط جغرافیایی، آن اوضاع و شرایط را به‌وجود آورده است. (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۹۵)

۲-۹-۲. نظریه تقلید تارد

یکی دیگر از افرادی که نقش وراثت را در بزهکاری به‌کل نادیده می‌گرفت گابریل تارد، قاضی عالی‌رتبه فرانسه بود که معتقد بود جرم، رفتار نابهنجاری است که با یادگیری به‌وجود می‌آید. استدلال او این بود که مجرمان بیش از هرچیز مردمانی عادی هستند که به‌واسطه تولد در فضایی پرورش یافته‌اند که جرم را در قالب شیوه زندگی فرامی‌گیرند. از نظر او مواردی مانند معاشرت بیشتر، تقلید فرودستان از فرادستان، جایگزینی مدهای قدیم و جدید، بیشترین اثر را در تقلید بزهکاری دارد. (محمدی، ۱۴۰۰)

۲-۹-۳. نظریه معاشرت ترجیحی

ساترلند از دیگر افرادی است که معتقد است که بزهکاری بیشتر از راه معاشرت و هم‌نشینی با اشخاص دیگر، به‌ویژه دوستان، خانواده و افراد نزدیک آموخته می‌شود و بزهکاری مربوط به ذات انسان یا مادرزادی نیست؛ بنابراین، وراثت را انکار می‌کند. نکته اصلی نظریه ساترلند این است که به‌اعتقاد وی، افراد به این دلیل کج‌رفتار می‌شوند که تعداد ارتباط‌های انحرافی آنها بیش از ارتباط‌های غیرانحرافی‌شان است. دلیل اصلی کج‌رفتاری آنها تفاوت تعاملشان با

کسانی است که ایده‌های کج‌رفتارانه دارند؛ یعنی ارتباط بیشتر آنها با کج‌رفتاران یا ایده‌های کج‌رفتاری است. (کرمی، ۱۴۰۱) در راستای این نظریه می‌توان چنین استنتاج کرد که استمرار ارتکاب جرم و اصرار بر آن در قالب تکرار یا تعدد جرم، نتیجه معاشرت مستمر با بزهکاران و غلبه کامل تعاریف مجرمانه از رفتارهای پذیرفته‌شده گروه و اجتماعی شدن مجرمانه است (کرمی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۵).

۲-۹-۴. نظریه برچسب‌زنی

این نظریه نیز علل جرم را در عوامل اجتماعی و برچسب مجرمانه زدن به فرد می‌داند. طرفداران این نظریه معتقد هستند که برچسب زدن به افرادی که مورد اتهام واقع شده و یا خطایی مرتکب شده‌اند به صلاح نیست و بلکه بیشتر موجب کج‌روی افراد برچسب‌خورده می‌شود. در این نظریه، انحراف و اشتباه اولی ممکن است به هر دلیلی اتفاق بیفتد، ولی انحرافات بعدی محصول انگ و برچسبی است که جامعه بعد از انحراف اولی به فرد می‌زند. (صلاحی، ۱۴۰۲، ص ۱۲۹) این برچسب زدن موجب می‌شود فرد بعد از انجام انحراف و خطای اول، به دلیل بزهکار خوانده شدن از سمت نزدیکان و جامعه، به خود اجازه انجام انحرافات و بزه‌های بعدی را بدهد و خود نیز برچسب مجرمیت را قبول کند. این نظریه نیز نقش عامل وراثت را در انحرافات نادیده می‌گیرد و فقط به عوامل اجتماعی توجه می‌کند. سزار بکاریا از بنیان‌گذاران مکتب فایده اجتماعی بر اصل آزادی اراده و اختیار انسان در ارتکاب جرم و مسئولیت اخلاقی بزهکار و بی‌تأثیری عوامل محیطی بر این اراده تأکید دارد. او مجرم را در ارتکاب جرم آزاد می‌داند و عوامل محیطی را اثرگذار نمی‌داند. اگرچه به‌طور مشخص از عوامل ارثی سخن نگفته است، ولی از آنجا که مجرم را به دلیل مختار بودنش از نظر اخلاقی مسئول می‌داند، معلوم می‌شود که عوامل دیگری مانند عوامل ارثی و ژنتیکی را نیز اثرگذار نمی‌داند (محمدی، ۱۴۰۰).

۳. نگاه صحیح به تأثیر وراثت بر بزهکاری

واژه ژن و ژنتیک به دلیل پیشرفت‌های علمی انسان‌ها در قرون اخیر وضع شده است. در گذشته از این کلمات استفاده نمی‌شد، اما در روایات، واژه‌های مشابهی استفاده شده که معادل همین واژگان است. از منظور و مفهوم روایت می‌توان تأثیر وراثت بر بزهکاری را استنباط کرد.

-امام صادق علیه السلام فرمود: «تزوجوا فی الحجر الصالح فإن العرق دساس؛ از خاندان صالح همسر بگیرید؛ زیرا عرق (ریشه و نژاد) پنهانی تأثیرگذار است». (محمدی، ۱۴۰۰)

-امام علی علیه السلام می‌فرماید: «حسن الأخلاق برهان کرم الأعراق؛ اخلاق نیکو، دلیل و نشانه گرامی بودن ریشه‌ها (ژن‌ها) است». (محمدی، ۱۴۰۰)

-در روایتی دیگر از امام علی علیه السلام آمده است: «إذا کرم أصل الرجل کرم مغیبه و محضره؛ هرگاه اصل و ریشه مرد از نظر خانوادگی و ژنتیکی گرامی باشد در غیاب و حضور، گرامی است». (محمدی، ۱۴۰۰)

-امام صادق علیه السلام فرمود: «الشجاعة فی أهل خراسان و الباه فی أهل بربر و السخاء و الحسد فی العرب. فتخیروا لنطفکم؛ دلیری در خراسانی‌هاست و غریزه جنسی بسیار در سودانی‌ها و رشک و حسد و جود و کرم در اعراب، پس توجه کنید برای داشتن فرزندان چه ظروفی (والدینی) را انتخاب می‌کنید». (محمدی، ۱۴۰۰)

روایت امام صادق علیه السلام شاید در ابتدا و ظاهر امر نشان‌دهنده تفاوت ویژگی‌های افراد از نظر جغرافیایی باشد، اما با دقت بیشتر به انتهای روایت، این مطلب قابل برداشت است که اوصافی که بیان شد به‌طور مستقیم بر فرزندان شما اثر دارد و قابل انتقال است. برای مثال، حسادت که به‌ارث برسد در جایی که عوامل محیطی هم مزید بر علت شود، ممکن است شخص را به ارتکاب جرم برساند.

دیدگاه اسلام در این مسئله، دیدگاه «امر بین امرین» است که پیشگامان آن ائمه علیهم السلام هستند و ازسوی حکما و متکلمین امامیه پذیرفته شده است. از نظر اسلام، انسان در افعال و

رفتار خود نه مجبور به اراده تکوینی الهی است و نه بی‌نیاز از قدرت پروردگار؛ یعنی با اراده آزادی که خداوند به انسان بخشیده و با استفاده از قدرت و حیاتی که از جانب خداوند به وی افزوده می‌شود، می‌تواند زندگی کند و براساس اراده خود، کارهایش را انجام دهد به گونه‌ای که اگر لحظه و آنی به خود واگذار شود و فیض الهی از او گرفته شود نه تنها قدرت و حیات خود را از دست می‌دهد، بلکه وجود و هستی خود را نیز از دست داده و معدوم می‌شود چنان که در ازل معدوم بوده است. (محمدی، ۱۴۰۰) زن از نظر آموزه‌های اسلام در تشکیل شخصیت انسان بیشترین تأثیر را دارد و همچنین در آینده او از نظر نیکوکاری یا بزهکاری مؤثر است؛ یعنی پاک بودن یا آلوده بودن زن شخص، هرکدام اثر خاص خود را دارد. اگر زن از نظر وراثت پاک باشد شخص کمتر به سمت بزهکاری می‌رود. برای مثال، اگر زن از نظر وراثت، ناپاک و آلوده باشد، حتی در صورت فقدان شرایط ارتکاب جرم یا عدم تأثیر عوامل محیطی، شخص تمایل به بزهکاری دارد و مرتکب جرم می‌شود.

نباید این را نادیده گرفت که اسلام به تأثیر زن در بزهکاری به طور کامل و صددرصد معتقد نیست؛ زیرا انسان مختار آفریده شده و در این زمینه آیات زیادی در قرآن آمده است. از نظر اسلام، انسان در اعمال خود مجبور نیست. در آیاتی از قرآن، کسانی که راه سعادت و شقاوت به آنها نشان داده شده، ولی راه شقاوت را انتخاب می‌کنند نکوهش و سرزنش شده‌اند. آیه ۲۹ سوره کهف می‌فرماید: «فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها؛ پس هرکس بخواهد ایمان بیاورد و هرکس بخواهد کفر بورزد ما برای ستمکاران آتشی آماده کرده‌ایم». آیات ۳ و ۴ سوره انسان: «إنا هدیناه السبيل إنا شاكر و إنا كفورا؛ ما راه را به او نشان دادیم، خواه سپاسگزار باشد یا ناسپاس»؛ «إنا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا؛ ما برای کافران زنجیرها و غل‌ها و آتش سوزان آماده کرده‌ایم».

اسلام به تأثیر قطعی شرایط و عوامل محیطی در ارتکاب بزه قائل نیست، آن گونه که منکر وراثت و عوامل ژنتیکی باشد. دیدگاه اسلام دیدگاهی معتدل و میانه است. وراثت و ژنتیک در رشد و تکامل شخصیت انسان تأثیر مهمی دارد و در این زمینه دستورهای فراوانی از مراحل

قبل از تولد فرزند یعنی، انتخاب همسر و اخلاقیات و رفتار وی، مراحل تولد فرزند، تغذیه مادر در هنگام بارداری و... بیان شده است که همگی نشان دهنده اهمیت و تأثیر وراثت بر آینده و شخصیت فرزند است. علاوه بر این موارد، اسلام تأثیر شرایط محیطی، عوامل بیرونی و محل زندگی و معاشرت با اطرافیان و دوستان را در وقوع بزهکاری و مجرمیت شخص مؤثر می‌داند به طوری که حتی معتقد است دوست بد، محیط زندگی یا مشکلات خانوادگی، همگی به تنهایی می‌توانند عامل بزهکاری شخص باشند.

۴. نتیجه‌گیری

در بین جرم‌شناسان غربی، برخی به تأثیر صد درصد وراثت قائل هستند مانند سزار لومبروزو که مجرمین مادرزاد را نام‌گذاری کرد؛ یعنی مجرمین از مادر مجرم زاده می‌شوند و مجرمیت نتیجه وراثت از والدین آنهاست. برخی هم به طور کلی منکر اثر وراثت هستند و معتقدند که شرایط محیطی، معاشرت با دوستان، اتهام و برچسب مجرمانه زدن به شخص یا تضادی که در جامعه بین غنی و فقیر وجود دارد مسبب قطعی مجرمیت یک شخص است. برخی از جرم‌شناسان و مکاتب غربی، نظریه‌ای موافق نظریه اسلام داشته و معتقد هستند که هردو عامل وراثتی و محیطی بر بزهکاری شخص تأثیر دارد. اسلام که کامل‌ترین دین آسمانی است در قرآن و روایات به خوبی به این موضوع اشاره کرده است که وراثت یا عوامل ژنتیکی و محیطی، هردو از علل وقوع بزهکاری در فرد است و هیچ‌کدام بیشتر از ایجاد انگیزه در بزهکاری نقش ندارد و این طور نیست که انسان در ارتکاب بزه مجبور باشد؛ زیرا خداوند اختیار اعمال خوب و بد، هردو را به انسان داده است. آموزه‌های اسلام هم‌سویی بسیاری با علوم و پیشرفت‌های امروزی دارد؛ زیرا علوم جدید نیز امروزه به تأثیر ژن در بزهکاری رسیده است، ولی نظریات و مکاتبی که قائل به تأثیر صد درصد وراثت به تنهایی یا عوامل محیطی به تنهایی بودند را نیز به طور کل رد نمی‌کند؛ زیرا هردو تأثیرگذار هستند و نمی‌توان یکی را به تنهایی عامل بزهکاری صد درصد فرد دانست.

فهرست منابع

- * قرآن مجید (۱۳۹۲). الهی قمشه‌ای، مهدی. تهران: انتشارات سرمایه سخن.
۱. باقر پسندی، منصور (۱۳۹۱). نقش محیط خانواده در تکوین بزهکاری. پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی. دانشگاه آزاد اسلامی. تهران.
۲. برنجکار، رضا، و خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰). انسان‌شناسی اسلامی. تهران: نشر معارف.
۳. حاجی ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی جنایی. قم: نشر المصطفی.
۴. حسینی پاسندی، سید صدرالدین، و ارجمندیان، سید بهاره (۱۴۰۲). وراثت، عامل موثر بر ارتکاب بزه از منظر اسلام و جرم‌شناسی. نهمین کنفرانس بین‌المللی و ملی مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوق. دانشگاه تهران.
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۱۰). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. رجبی، محمود (۱۴۰۰). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله علیه.
۷. زراعت، عباس (۱۳۹۱). درآمدی بر علوم جنایی. تهران: نشر جاودانه.
۸. سهرابی‌فر، محمدتقی (۱۳۹۴). چیستی انسان در اسلام. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. شاملو احمدی، محمدحسین (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات و عناوین جزایی. اصفهان: نشر دادیار.
۱۰. صلاحی، جاوید (۱۴۰۲). کلیات جرم‌شناسی و تئوری‌های جدید. تهران: نشر مجد.
۱۱. عباسی، مجتبی (۱۳۹۴). بزهکاری اطفال. تهران: نشر مجد.
۱۲. علیمردانی، آرمین، متولی‌زاده اردکانی، علی، و واحدی، مصطفی (۱۳۹۴). ژنتیک و جرم. تهران: نشر مجد.
۱۳. قیاسی، جلال‌الدین، دهقان، حمید، و خسروشاهی، قدرت‌الله (۱۳۹۱). حقوق جزای عمومی. قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۴. کرمی، علیرضا (۱۴۰۱). تحلیلی بر بزهکاری اطفال و نوجوانان در پرتو نظریه معاشرت ترجیحی و تعامل نمادین. مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، ۵(۵۲)، ۱۳۳-۱۴۶.
۱۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ هـ. ق). بحارالانوار. تهران: نشر مؤسسه الوفاء.
۱۶. محمدی، محمدعلی (۱۴۰۰). تأثیر وراثت بر بزهکاری از منظر آموزه‌های اسلامی. پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی. مؤسسه آموزش عالی علوم انسانی. قم.
۱۷. مرتضوی، سید فاطمه (۱۳۹۹). ریشه‌یابی علل بزهکاری از منظر فقه و حقوق اسلامی. فصلنامه بین‌المللی قانون یار، ۴(۱۴)، ۶۴۵-۶۴۲.
۱۸. مظلومان، رضا (۱۳۵۳). جامعه‌شناسی کیفری. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷). اخلاق در قرآن. قم: نشر امام علی بن ابی‌طالب.
۲۰. موسوی، سید محمود، داوران، مریم، و ستوده، آزاده (۱۳۹۹). نقش و جایگاه وراثت و ژنتیک (زیست‌شناسی جنایی) در ارتکاب جرم از منظر جرم‌شناسی نوین و آموزه‌های دینی. فصلنامه بین‌المللی قانون یار، ۴(۱۳)، ۲۸۳-۳۳۲.
۲۱. نجفی توانا، علی (۱۳۹۸). ناپهنجاری و بزهکاری کودکان و نوجوانان. تهران: نشر میزان.

انواع محجورین و حدود حجر آنها در حقوق ایران و آلمان

سیده هدیه الزهرا صمیمی^۱، تقوی کنانی^۲

چکیده

مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی، باهدف بررسی تطبیقی انواع محجورین و حدود حجر آنها در دو نظام حقوقی ایران و آلمان انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که محجورین در هر دو نظام شامل صغار، مجانین و سفیهان هستند. در حقوق آلمان علاوه بر این موارد، افراد معتاد به مواد مخدر نیز جزو محجورین محسوب می‌شوند. در هر دو سیستم، محجورین یا به طور کامل محدود هستند یا صلاحیت انجام اعمالی را دارند که نافع باشند. اگرچه هر دو نظام نهاد قیمومیت را لازم می‌دانند در حقوق آلمان به استقلال فردی و تصمیم‌گیری‌های شخصی محجوران اهمیت بیشتری داده شده است، در حالی که در حقوق ایران، اختیارات گسترده‌تری به ولی یا قیم واگذار شده است. با وجود اشتراکات فراوان، تفاوت‌های معناداری بین دو نظام وجود دارد که ناشی از مبانی فقهی-شرعی در ایران و اصول سکولار و مدرن در آلمان است. به نظر می‌رسد با مطالعات تطبیقی می‌توان از نقاط قوت هر نظام برای تکمیل و بهبود نظام دیگر بهره برد.

واژگان کلیدی: صغیر، مجنون، غیر رشید، ایران، آلمان، قیم.

۱. مقدمه

حجر، یکی از مفاهیم بنیادین در حقوق مدنی، وضعیتی حقوقی است که براساس آن، فرد به دلیل شرایط خاص جسمی، روانی یا اجتماعی قادر به اعمال حقوقی خود به صورت مستقل

۱. دانش‌پژوه کارشناسی حقوق و معارف اسلامی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. استادیار گروه حقوق، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

و کامل نیست. این وضعیت می‌تواند ناشی از نقصان عقلی، عدم رشد کافی یا نیاز به حمایت در برابر سوءاستفاده‌های احتمالی باشد. از منظر حقوقی، تعریف دقیق محجورین و تعیین حدود حجر آنها اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا به‌طور مستقیم بر توانایی افراد برای مشارکت در فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و حقوقی تأثیر می‌گذارد. نظام‌های حقوقی مختلف با توجه به پیشینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی خود، رویکردهای متفاوتی نسبت به موضوع حجر اتخاذ کرده‌اند. در حقوق ایران که به‌شدت متأثر از اصول و احکام فقه اسلامی است انواع محجورین و حدود حجر آنها براساس معیارهای شرعی تعریف شده است. ازسوی دیگر، حقوق آلمان که یکی از نظام‌های حقوقی پیشرو در اروپاست مبتنی بر اصول سکولار و قواعد مدرن، دیدگاه متفاوتی به این موضوع دارد. تفاوت در مبانی نظری این دو نظام حقوقی باعث شده است که معیارها و آثار حقوقی مربوط به محجورین نیز در آنها متفاوت باشد.

مطالعه تطبیقی موضوع حجر در دو نظام حقوقی ایران و آلمان نه‌تنها به درک بهتر این مفهوم در چارچوب‌های نظری و عملی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند زمینه‌ای برای شناسایی نقاط قوت و ضعف هریک از این نظام‌ها باشد. بررسی چنین موضوعی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا حقوق مدنی در هردو کشور به‌دنبال حفظ تعادل میان حمایت از افراد آسیب‌پذیر و تضمین حقوق و آزادی‌های فردی است. موضوع محجورین و حدود حجر آنها در حقوق ایران و آلمان در قالب انواع کتب و مقالات بررسی شده است، اما مطالعه تطبیقی این دو نظام کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین، بررسی تطبیقی انواع محجورین و حدود حجر آنها در حقوق ایران و آلمان ضروری به‌نظر می‌رسد.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. محجور

محجور از ریشه حجر و به معنی منع و بازداشتن است. (دهخدا، ۱۳۶۸، ص ۳۷۲۸) در اصطلاح حقوقی به کسی گفته می‌شود که از بخشی از تصرفات و اعمال حقوقی منع شده است

(جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۶). حجر عبارت است از: منع شخص به حکم قانون از اینکه بتواند امور خود را به طور مستقل و بدون دخالت دیگری اداره کند و اعمال حقوقی انجام دهد و فاقد اهلیت استیفا باشد (رفیعی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۵).

۲-۲. صغیر

صغیر در لغت به معنای خرد و کوچک است. (دهخدا، ۱۳۶۳، ص ۲۷۸۳) در اصطلاح حقوقی به کسی گفته می شود که به سن بلوغ شرعی نرسیده است.

۲-۳. رشید

رشید در لغت به معنای رشد یافته است. (دهخدا، ۱۳۶۸، ص ۲۳۸۴) براساس ماده ۱۲۰۸ قانون مدنی، در اصطلاح حقوقی، رشید به کسی اطلاق می شود که به سن رشد رسیده باشد، تصرفاتش در اموالش عقلایی باشد و توانایی اداره اموالش را داشته باشد.

۲-۴. قیّم

قیّم در لغت به معنای حمایت و سرپرستی است. (دهخدا، ۱۳۶۸، ص ۲۵۲۳) در اصطلاح به کسی اشاره دارد که از طرف دادگاه به تقاضای دادستان و برای حمایت از محجورین یعنی، برای مواظبت شخص او و اداره اموالش تعیین می شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۳).

۳. انواع محجورین و مسئولیت مدنی آنها در حقوق ایران

۳-۱. انواع محجورین

براساس ماده ۱۲۰۷ قانون مدنی، محجورین شامل صغار، غیررشید و مجانین هستند و در قانون مدنی ایران تنها همین سه دسته رسمیت دارند. این ماده تمرکزش بر افرادی است که به دلیل نیاز به حمایت قانونی، محدودیت هایی در تصرفاتشان دارند. برای تشخیص محجورین باید دلیل کافی وجود داشته باشد. بنابراین، اگر کسی خارج از این گروه ها محدودیتی در اختیاراتش داشته باشد به دلایلی غیر از نقص یا فقدان اراده است.

۳-۱-۱. صغیر

صغیر براساس قانون مدنی به کسی گفته می‌شود که به سن ۱۸ سال نرسیده باشد و توانایی اداره امور مالی خود را به طور مستقل نداشته باشد. این نکته قبل از اصلاح قانون مدنی در سال ۱۳۶۱ بود. باتوجه به تغییرات صورت گرفته، سن بلوغ برای پسران ۱۵ سال تمام قمری و برای دختران ۹ سال تمام قمری در نظر گرفته شده است. (صفایی، ۱۳۸۲) در حقوق ایران، صغیر به فردی اطلاق می‌شود که هنوز به سن قانونی رشد و بلوغ برای اعمال حقوقی و مالی نرسیده است.

اول) صغیر ممیز و صغیر غیرممیز: صغیر به دو دسته صغیر ممیز و غیرممیز تقسیم می‌شود. صغیر غیرممیز، اراده انشایی و توانایی تشخیص سود و زیان و زیبا و زشت را ندارد. صغیر ممیز شخصی است که توانایی تشخیص سود و زیان و مانند آن را دارد و از طرفی قوه درک و تمیز نسبی دارد. قسمت اعظم محتوای مقاله حاضر متمرکز بر صغیر ممیز است. صورت بروز اختلاف، تشخیص آن برعهده دادرس است. (صفایی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰)

دوم) تردید در وصف تمیز: تشخیص ممیز یا غیرممیز بودن صغیر اهمیت زیادی دارد. براساس ادله اثبات دعوا، طرفی که سخنش موافق با اصل است نیاز به دلیل ندارد و دلیل باید توسط کسی ارائه شود که ادعایش خلاف اصل است. به همین دلیل، عدم تمیز در صغیر بر تمیز مقدم است. در صورت شک، حکم به بقای حالت سابقه داده می‌شود. بنابراین، در مورد معامله صغیر، کسی که این معامله را باطل می‌داند نیازی به دلیل و اثبات ادعای خود ندارد، بلکه طرف دیگر که صغیر را ممیز و دارای اراده حقوقی می‌داند باید به دنبال دلیل و اثبات ادعای خود باشد. (ارشدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۶)

سوم) اعمال حقوقی و مسئولیت مدنی صغیر ممیز: اعمال حقوقی به کارهایی مانند عقود و ایقاعات اطلاق می‌شود که افراد برای رسیدن به برخی آثار حقوقی انجام می‌دهند. افراد برای انجام اعمال حقوقی باید قدرت تمیز و اراده داشته باشند تا بتوانند امور مختلف را از یکدیگر تشخیص دهند. صغیر غیرممیز تمام اعمال حقوقی اش باطل است و هیچ اثر حقوقی ندارد؛ زیرا

فاقد اراده حقوقی یا انشایی است. زمانی که صغیر نیروی تمیز داشته باشد، می‌تواند اعمال حقوقی را به‌طور مستقل انجام دهد. در مواردی، صغیر ممیز می‌تواند اعمال حقوقی نافع را به‌طور مستقل انجام دهد و در این باره به اذن ولی یا قیم نیازی ندارد. در مورد اینکه آیا صغیر می‌تواند وکالت بپذیرد یا نه بین حقوق دانان اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای بر این باور هستند که پذیرش وکالت برای صغیر ممیز مشکلی ندارد؛ زیرا این کار هم برای او سودمند است و هم به او امکان می‌دهد که بدون ایجاد تعهدی برای خود، تجربه کسب کند. گروهی دیگر معتقد هستند که ممنوعیت‌های مربوط به صغیر ممیز فقط شامل تصرف در اموال خودش است و نه تصرف در اموال دیگران به شرطی که این اقدام با اجازه صاحب مال باشد. براساس این نظر، صغیر ممیز حتی بدون اجازه ولی خود می‌تواند وکالت شخص دیگری را بپذیرد.

برخی معتقدند که صغیر ممیز می‌تواند عاریه بگیرد؛ زیرا این عمل نافع است و مشابه قبول هبه است. با این حال، این نظر قابل ایراد است؛ زیرا وقتی صغیر مال عاریه‌ای را می‌گیرد، ممکن است نتواند آن را حفظ کند و مسئول شناخته شود. بنابراین، این عمل را نمی‌توان با هبه مقایسه کرد. همچنین، مال عاریه برای استفاده شخصی به صغیر داده می‌شود. بنابراین، اذن ولی در این مورد ضروری است. برخی بر این باور هستند که صغیر ممیز می‌تواند ودیعه قبول کند؛ زیرا تصور می‌شود که این عمل تصرف در اموال خود صغیر نیست. بنابراین، خارج از محدودیت‌های مربوط به حجر قرار دارد، اما این نظر نیز قابل نقد است؛ زیرا قبول ودیعه، صغیر را به نگهداری مال دیگران متعهد می‌کند و این یک عمل نافع نیست؛ زیرا صغیر ممکن است به دلیل قصور در نگهداری مال، مسئول شناخته شود.

همچنین ممکن است نیروی کاری که صغیر صرف حفظ مال می‌کند بدون هیچ منافع عقلایی تلف شود که خود نوعی ضرر به حساب می‌آید. براساس قاعده کلی، قبول ودیعه ازسوی صغیر ممیز بدون اذن ولی باید غیرنافذ باشد. صغیر ممیز بدون اذن ولی نمی‌تواند ازدواج کند. در حقوق امروز، ولی قهری می‌تواند برای صغیر عقد نکاح ببندد، اما برای ازدواج

دختر قبل از ۱۳ و پسر قبل از ۱۵ سال اجازه دادگاه نیز لازم است. در فقه امامیه، برخی عقد صغیر ممیز را غیرنافذ می‌دانند؛ زیرا اراده حقوقی دارد، ولی پس از بلوغ می‌تواند آن را تنفیذ یا رد کند. بنابراین، عقد با اذن ولی برای صغیر ممیز نافذ است. (صفایی، ۱۴۰۰) اگر صغیر، چه ممیز و چه غیرممیز به دیگری زیان وارد کند مسئول خواهد بود. در ماده ۱۲۱۶ قانون مدنی آمده است: «هرگاه صغیر یا مجنون یا غیررشید ضرری به دیگری وارد کند، ضامن است». این ماده از فقه اسلامی گرفته شده و در فقه، مسئولیت مدنی بدون تفاوت بین اتلاف و تسبیب پذیرفته شده است. اگر مسئولیت مدنی مبتنی بر تقصیر باشد این ایراد مطرح می‌شود که صغیر غیرممیز و مجنون چون درک و تمیز ندارند، نمی‌توانند مقصر باشند؛ زیرا تقصیر به درک و تمیز نیاز دارد. به همین دلیل، ماده ۱۲۱۶ که صغیر غیرممیز و مجنون را مسئول می‌داند با قواعد عمومی مسئولیت مدنی تطابق ندارد و حتی می‌توان گفت این تصمیم غیرمنطقی و ناعادلانه است؛ زیرا قانون برای شخص بالغ و عاقل در صورت ارتکاب تقصیر، مسئولیت می‌طلبد و صغیر و مجنون را بدون تقصیر، مسئول می‌داند. این برخورد نسبت به محجورین که نیاز به حمایت بیشتری دارند توجیه‌پذیر نیست. در پاسخ می‌توان گفت که تقصیر در مسئولیت مدنی به معنای رفتار غیرمتعارف است و نیازی به درک و تمیز ندارد. بنابراین، باید رفتار کودک را با رفتار فرد بالغ و عاقل مقایسه کرد نه با رفتار سایر کودکان (کاتوزیان، ۱۳۹۹).

۳-۱-۲. جنون

مجنون به کسی گفته می‌شود که قوه عقل و درک ندارد و به اختلال کامل قوای دماغی مبتلاست. مجنون و سفیه را نباید یکی پنداشت؛ زیرا سفیه، شخص عاقلی است که نمی‌تواند امور مالی خود را اداره کند، ولی به اختلال کامل قوای دماغی مبتلا نیست. در فقه امامیه چنین تفکیکی دیده نمی‌شود و چیزی در قالب مجنون نسبی شناخته نشده است. جنون درجاتی دارد که در برخی از کشورها مانند فرانسه بین درجات جنون تفکیک قائل شده و متناسب با درجه آن قوانینی برای حمایت از محجور برقرار کرده‌اند. در حقوق ایران، قانون‌گذار بدون هیچ توجهی به این درجات، مقرر می‌دارد جنون به هر درجه که باشد موجب حجر

است. این مسئله در مورد کسانی که به بیهوشی یا اغما به طور مستمر یا ادواری مبتلا هستند نیز مطرح می‌شود. در این مورد نیز شاید بتوان آنها را در حکم مجنون قرار داد و به حکم دادگاه، یک رژیم حمایتی برای آنها برقرار کرد، هرچند که قبول این راه حل بدون تصریح قانون‌گذار خالی از اشکال نیست. قابل ذکر است که هرگاه این گونه اشخاص در حال فقدان شعور و اراده، اعمال حقوقی انجام دهند اعمال مزبور در صورت اثبات فقدان قصد، باطل و کأن لم یکن خواهد بود، البته برای ابطال این اعمال به حجر نیازی نیست، بلکه نظریه اراده و قصد کافی است، اما برقراری یک رژیم حمایتی برای اداره امور آنها مانند قیمومت به حجر نیاز دارد. (صفایی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۳)

اول) اقسام جنون: جنون متصل و غیرمتصل به صغر: در این تقسیم‌بندی، مجنون را به اعتبار زمان ابتلایش به جنون به دو گروه تقسیم کرده‌اند: مجنونی که جنون او متصل به دوران صغر است و مجنونی که جنون او متصل به ایام صغر نیست. به این تقسیم‌بندی در بند ۲ و ۳ ماده ۱۲۱۸ ق.م. اشاره شده است. هر دو گروه مجبور هستند و تمام تصرفات و اعمال حقوقی آنها باطل است، اما هرگاه گروه نخست، ولی خاص داشته باشند به قیم احتیاجی ندارند و سرپرستی آنها با ولی خاص است. برای گروه دوم باید قیم نصب شود، هرچند پدر و جد پدری داشته باشند.

جنون دائمی و جنون ادواری: براساس ماده ۱۲۱۳ قانون مدنی، مجنون به اعتبار استمرار جنون و عدم استمرار آن به مجنون دائمی یا اطباقی و مجنون ادواری تقسیم می‌شود. مجنون دائمی، جنون مستمر و مداوم دارد، اما مجنون ادواری، حالات متفاوت دارد. گاهی در حال جنون و گاهی در حال آفاقه به سر می‌برد. (صفایی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۴)

دوم) اعمال حقوقی و مسئولیت مدنی مجنون: مجنون دائمی به دلیل ناتوانی در استفاده از عقل و درک، قادر به انجام اعمال حقوقی نیست و نمی‌تواند قصد یا اراده‌ای برای انجام این اعمال داشته باشد. به همین دلیل، مشابه با صغیر غیرممیز، او در معرض حجر کامل قرار دارد و

هیچ گونه تصرف یا معامله ای از او معتبر نیست. براساس ماده ۱۲۱۳ قانون مدنی، تمام تصرفات و معاملات مجنون دائمی باطل است. افرادی که مجنون ادواری هستند در زمان افاقه می توانند مانند افراد عاقل اقدام به انجام معاملات کنند و این معاملات در صورتی که افاقه آنها قطعی باشد معتبر و نافذ است. در ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی در مورد مسئولیت مدنی مجنون آمده است: «اگر مجنون، ضرری به دیگران وارد کند و نیاز به جبران آن باشد مسئولیت این جبران برعهده کسی است که نگهداری از او را برعهده دارد. در این شرایط باید خسارت از مال مجنون پرداخت شود، اگر موجب تنگدستی مجنون نشود، اما اگر تقصیر از نگهدارنده باشد به دلیل کم توجهی در نگهداری از مجنون، جبران خسارت برعهده اوست» (صفایی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵).

۳-۱-۳. غیررشید (سفیه)

براساس ماده ۱۲۰۸ قانون مدنی، غیررشید یا سفیه کسی است که تصرفات او در اموال و حقوق مالی خود عقلایی نباشد. سفیه را نباید با مجنون اشتباه گرفت. مجنون، فاقد قوه درک و تشخیص و مبتلا به اختلال کامل قوای دماغی است، اما سفیه چنین نیست، بلکه مرحله ای از درک و تشخیص را دارد و حتی ممکن است مدارج علمی و ارزش اجتماعی داشته باشد، ولی به دلیل ضعف قوای دماغی یا ضعف اراده نمی تواند اموال خود را به طور عاقلانه اداره کند. سفیه در مقابل رشید به کار می رود. بنابراین، رشید در حقوق مدنی کسی را گویند که بتواند در اموال خود عاقلانه تصرف کند. در عمل، ۱۸ سال تمام شمسی را سن رشد می دانند و فرد در اداره امور خودش استقلال پیدا می کند، مگر اینکه عدم رشد او به اثبات برسد. غیررشید به کسی گفته می شود که پس از بلوغ، رشد کافی را به دست نیاورده یا پس از تحصیل رشد، آن را از دست داده است. صغیر ممیز کسی است که هنوز به سن بلوغ نرسیده، ولی تاحدی قدرت درک و تشخیص و تمیز سود و زیان در معاملات را به دست آورده است، البته می توان گفت هر غیرممیزی، غیررشید هم هست، ولی هیچ ممیزی پیش از بلوغ، رشید محسوب نمی شود. (صفایی، ۱۴۰۰).

اول) اعمال حقوقی و مسئولیت مدنی غیررشدید: حجر سفیه محدود به امور مالی است و در امور غیرمالی مانند طلاق، سفیه می‌تواند اعمال حقوقی انجام دهد در صورتی که صغیر ممیز، هم در امور مالی و هم در امور غیرمالی محجور است و نمی‌تواند با اراده مستقل خویش عمل حقوقی انجام بدهد مگر در پاره‌ای از موارد که قانون‌گذار به او اجازه داده است. ماده ۱۲۱۴ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «معاملات و تصرفات غیررشدید در اموال خود نافذ نیست مگر با اجازه ولی یا قیم او، اعم از اینکه اجازه قبلاً داده شده باشد یا بعد از انجام عمل داده شود». نقطه اشتراک سفیه با صغیر ممیز این است که اعمال حقوقی سفیه نیز مانند صغیر ممیز به سه گروه تقسیم می‌شود: اعمال صرفاً مضر، اعمال صرفاً نافع و اعمالی که احتمال نفع و ضرر دارد. (صفایی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲)

غیررشدید نیز مانند سایر محجورین، مسئولیت مدنی دارد و قانون‌گذار به دلیل عدم رشد وی در امور مالی، امتیازی در این باره برای او قائل نشده است. ماده ۱۲۱۶ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «هرگاه صغیر یا مجنون یا غیررشدید باعث ضرر شود، ضامن است». این ماده چنان‌که گفته شد مبتنی بر فقه اسلامی است و در فقه درباره ضمان قهری تفاوتی بین رشدید و غیررشدید نیست. فقها حجر را مربوط به اعمال حقوقی و نه افعال و اعمال زیان‌آور می‌دانند. سفیه برخلاف صغیر غیرممیز، قدرت عقل و تمیز دارد، پس مانعی برای مسئولیت مدنی وی وجود ندارد، حتی اگر تقصیر، مبنای مسئولیت تلقی شود و در مفهوم تقصیر براساس نظریه سنتی، درک و تمیز، شرط باشد. (کاتوزیان، ۱۳۹۹)

۳-۲. حمایت از محجورین در حقوق ایران

محجورین به دلیل سن کم و ضعف یا اختلال در قوای روحی، توانایی اداره امور خود را ندارند و نیازمند کمک دیگران هستند. قانون‌گذار برای حمایت از این افراد علاوه بر تعیین حجر که هدفش حفظ حقوق و منافع آنهاست اشخاصی را مسئول اداره امور آنها می‌کند. این افراد باید اهلیت کامل داشته باشند و وظیفه آنها مراقبت شخصی یا مدیریت امور مالی محجورین

است. براساس ماده ۱۱۹۴ این مسئولیت ممکن است به پدر، جد پدری، وصی منصوب ازسوی آنها یا شخصی که دادگاه تعیین می‌کند، واگذار شود. پدر، جد پدری و وصی منصوب، ولی خاص شناخته می‌شوند و فردی که دادگاه او را منصوب می‌کند قیم نامیده می‌شود. گاهی برای حمایت از محجور، نهادهای دیگری مانند امانت‌گذاری یا سرپرستی به‌کار گرفته می‌شود. در حقوق مدنی، ولایت به معنای اختیاری است که قانون برای اداره اموال یا مراقبت از محجور به فردی واجد صلاحیت می‌دهد. ولایت قهری مخصوص پدر و جد پدری است و چون به صورت اجباری و به حکم قانون اعمال می‌شود به آن قهری می‌گویند. ولی قهری نماینده قانونی مولی علیه است و وظیفه دارد با رعایت مصلحت، امور مالی و شخصی محجور را اداره کند. اگر محجور غیررشید باشد ولی قهری تنها مسئولیت اداره اموال او را برعهده دارد. این فرد می‌تواند معاملات مالی برای محجور انجام دهد، مشروط به اینکه این معاملات به سود او باشد و هیچ‌گونه ضرری نرساند. هریک از پدر یا جد پدری به تنهایی می‌تواند اقداماتی مانند فروش، اجاره یا خرید برای محجور انجام دهد و اگر این اقدامات در راستای منافع محجور باشد دیگری حق اعتراض ندارد. (صفایی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۵)

۴. انواع محجورین و حدود حجر و مسئولیت مدنی آنها در حقوق آلمان

حقوق و اعمال محجورین در نظام حقوقی آلمان نیز اهمیت بسیاری دارد. در قانون آلمان، محجورین افرادی هستند که به دلیل سن، وضعیت روانی یا سایر عوامل، توانایی انجام بسیاری از کارهای حقوقی را ندارند یا این توانایی در آنها محدود شده است. محجورین در قانون آلمان عبارتند از: محجورین به دلیل سن کم (کودکان و نوجوانان) (نوری، ۱۴۰۳، ماده ۱۰۴ و ۱۰۶)؛ محجورین به دلیل وضعیت روحی یا جسمی (نوری، ۱۴۰۳، بند ۲ ماده ۱۰۴)؛ و محجورین به دلیل اعتیاد یا رفتار مخرب (نوری، ۱۴۰۳، ماده ۱۸۹۶).

۴-۱. کودکان و نوجوانان (مجبورین به دلیل سن کم)

در بند ۱ ماده ۱۰۴ قانون مدنی آلمان (BGB) آمده است: «افراد زیر ۷ سال اهلیت قانونی ندارند و این به این معناست که این افراد نمی‌توانند به‌تنهایی اعمال حقوقی انجام دهند و اثر عمل حقوقی ایجاد تعهد یا انتقال مال برایشان داشته باشد؛ زیرا کودکان در این سن درکی از پیامدهای قانونی اعمال خود ندارند». می‌توان گفت که کودکان زیر ۷ سال نمی‌توانند قرارداد ببندند و توانایی پذیرش تعهدات قانونی را ندارند و هر عمل حقوقی که توسط آنها انجام شود از نظر قانون باطل است. تنها در صورتی عمل آنها مورد پذیرش است که والدین یا قیم قانونی آنها تأیید کنند، البته در این باره استثنائاتی نیز برای عمل کودک وجود دارد مانند اگر عمل حقوقی به نفع کودک باشد.

۴-۱-۱. حدود حجر کودکان زیر ۷ سال

کودکان زیر ۷ سال نمی‌توانند قراردادهای مالی یا حقوقی منعقد کنند و اگر معامله‌ای نیز منعقد شود از نظر قانونی باطل است و حتی اگر والدین موافقت کنند و اجازه والدین و اطلاع آنها هم وجود داشته باشد خود کودک نمی‌تواند طرف اصلی قرارداد شناخته شود؛ زیرا کودک، اهلیت قانونی ندارد. پس حجر کودک شامل تمام اعمال حقوقی از معاملات مالی، تعهدات قراردادی و انتقال مالکیت است و در امور غیرمالی مانند تصمیمات مرتبط با آموزش یا تربیت نیز بازهم خود کودک اراده‌ای ندارد و والدین یا قیم قانونی مسئولیت دارند. ماده ۱۰۶ BGB مقرر می‌دارد: «نوجوانان بین ۷ تا ۱۸ سال نیز اهلیت حقوقی محدودی دارند که نشان‌دهنده این است که افراد در این بازه سنی می‌توانند اعمال حقوقی انجام دهند، اما این اعمال تنها تحت شرایط خاصی معتبر است. این محدودیت برای حمایت از نوجوانان در برابر تصمیم‌گیری‌های ناپخته و عوامل زیان‌آور است. نوجوانان در این بازه سنی برخلاف کودکان، توانایی انجام برخی اعمال حقوقی را دارند، اما این اختیار و توانایی به شرطی قابل قبول است که همراه با رضایت والدین یا نماینده قانونی باشد. این محدودیت به دلیل عدم بلوغ کامل

عقلی و تجربی نوجوانان و نیازمندی آنها به حمایت مالی و حقوقی است». برای اینکه اعمال حقوقی آنها اعتبار داشته باشد نیاز به وجود شرایطی است که عبارتند از: رضایت قیم: براساس ماده ۱۰۷ BGB تنها در صورتی عمل حقوقی نوجوان قابل قبول است که قیم قبل یا بعد از انعقاد قرارداد آن را تأیید کند. هرچند ماده ۱۱۰ BGB برخی اعمال را بدون نیاز به اجازه قیم معتبر می‌داند مانند معامله جزئی با پول توجیبی که دولت به آنها می‌دهد یا عمل حقوقی که به سود نوجوان است و برای او تعهدی ایجاد نمی‌کند.

۲-۱-۴. حدود حجر نوجوانان

نوجوان نمی‌تواند قراردادهای مالی پیچیده با تعهدات بلندمدت منعقد کند، مگر با تأیید قیم. او می‌تواند قراردادهایی منعقد کند که زیان‌آور نباشند یا ریسک مالی بالایی نداشته باشند. در غیر این صورت، حتی اگر رضایت قیم وجود داشته باشد گاهی توسط دادگاه لغو می‌شود. نوجوان قادر به انجام برخی تصمیمات غیرمالی مانند امور مرتبط با تحصیل یا فعالیت‌های ورزشی با توجه به رضایت ضمنی قیم است. تصمیماتی که بر حقوق اساسی او تأثیر می‌گذارد مانند تغییر نام یا تغییر محل سکونت، نیازمند رضایت صریح قیم و حتی گاهی نیازمند تأیید دادگاه است. از سن ۱۴ سالگی به موجب قوانین کیفری آلمان مسئول شناخته می‌شود که این موضوع اهلیت حقوقی جداگانه‌ای است. اگر نوجوان عمل حقوقی انجام داد که نیاز به تأیید قیم داشته باشد و این تأیید وجود نداشته باشد عمل حقوقی او به طور موقت غیرمعتبر است تا زمانی که تأیید یا رد شود.

۲-۴. محجورین به دلیل وضعیت روحی یا جسمی

افرادی که به دلیل بیماری روانی یا اختلال ذهنی دائمی، توانایی درک ندارند و صلاحیت خود را برای انجام اعمال حقوقی از دست داده‌اند فاقد اهلیت قانونی هستند. بیماری روانی یا اختلال ذهنی باید دائمی باشد نه موقت، البته این وضعیت باید مانع از درک این شود که شخص نتواند پیامدهای حقوقی اعمال خود را متوجه شود. در این صورت، تمام اعمال

حقوقی که این شخص انجام می‌دهد مانند انعقاد قرارداد یا انتقال مالکیت، باطل است، مگر در صورتی که عمل حقوقی که انجام می‌دهد به نفع فرد باشد و تعهدی برای او ایجاد نکند. این افراد فاقد اهلیت قانونی هستند و برای انجام عمل حقوقی نیاز به تعیین نماینده قانونی یا قیم دارند. براساس ماده ۱۰۵ BGB اعمال حقوقی افرادی که در حالت اختلال روانی موقت یا دائم قرار دارند، باطل است. این ماده شامل اختلالات دائمی است و اختلالات موقتی را نیز دربرمی‌گیرد. در این صورت، هر عمل حقوقی که در این حالت انجام می‌شود به طور خودکار باطل است، حتی اگر فردی در زمان توانایی ذهنی اقدام کرده باشد عمل حقوقی انجام شده در زمان اختلال معتبر نخواهد بود. این ماده، اعمال حقوقی را که به طور موقت در زمان اختلال انجام شده است را نیز باطل می‌داند و باید قیم یا نماینده قانونی به جای فرد تصمیم بگیرد.

۴-۲. حدود حجر مجبورین به دلیل وضعیت روحی یا جسمی

افراد فاقد توانایی ذهنی دائمی، فاقد اهلیت قانونی کامل هستند و تمام اعمال حقوقی آنها نیاز به قیم یا نماینده قانونی دارد. در نتیجه، تمام اعمال حقوقی که این افراد انجام می‌دهند همچنین اعمال حقوقی که افراد با اختلالات موقت در حالت اختلال انجام داده‌اند، باطل است، هرچند ممکن است در شرایط عادی اهلیت قانونی داشته باشند.

۴-۳. مجبورین به دلیل اعتیاد یا رفتار مخرب

ماده ۱۸۹۶ BGB به افرادی اشاره دارد که به دلیل اعتیاد یا رفتارهای مخرب توان اداره امور خود را ندارند. این ماده چارچوب قانونی تعیین قیم برای حمایت از این دسته افراد را مشخص می‌کند و تفاوت‌هایی با مجبوری به دلیل روانی یا جسمی دارد. این اشخاص اعتیاد به مواد مخدر، الکل، قمار یا سایر رفتارهایی که به طور جدی، توانایی فرد را در مدیریت امور مالی یا شخصی مختل می‌کند، دارند. همچنین این اشخاص به دلیل رفتارهای مخرب یا اعتیاد، توانایی تصمیم‌گیری آگاهانه یا مدیریت منظم زندگی خود را از دست داده‌اند.

۴-۳-۱. حدود حجر مجبورین به دلیل اعتیاد یا رفتار مخرب

مجبورین می‌توانند در تمام تصمیمات زندگی خود آزادانه عمل کنند به جز تصمیمات مالی مانند مدیریت اموال یا پرداخت بدهی‌ها و همچنین امور بهداشتی مانند تصمیم‌گیری‌های پزشکی و قراردادهای مالی حقوقی پیچیده. تفاوت این دسته با مجبورین به دلیل اختلالات روانی یا جسمی عبارت است از: ناتوانی مجبورین به دلیل اختلالات روانی یا جسمی، بیماری روانی یا ناتوانی جسمی دائمی است که مانع درک حقوقی می‌شود و اهلیت حقوقی این افراد را به طور کامل زائل می‌کند. این افراد اهلیت حقوقی ندارند و برای تمام اعمال خود نیازمند قیم هستند. اراده این افراد می‌تواند به دلیل اختلال دائمی به طور کامل قابل تشخیص نباشد و در تصمیم‌گیری امور روزمره خود نیز نیازمند قیم قانونی باشند. دادگاه بر تمام امور حقوقی و مالی آنها نظارت دارد. در ناتوانی مجبورین به دلیل اعتیاد یا رفتار مخرب، شرایط آنها به تصمیم‌گیری‌هایشان آسیب می‌زند و این محدودیت‌ها تنها در حوزه‌های ضروری اعمال می‌شود. چنانچه فرد توانایی ابراز اراده آگاهانه داشته باشد سرپرست تعیین نمی‌شود و در تصمیمات ساده و روزمره خود استقلال دارند. ازطرفی، تعیین سرپرست باید توسط دادگاه تأیید و به طور محدود اعمال شود. درنهایت می‌توان این نتیجه را گرفت که مجبوریت به دلیل اعتیاد یا رفتار مخرب بر حفظ تعادل بین حمایت از فرد و احترام به استقلال او تمرکز دارد. درحالی‌که افراد مبتلا به اختلالات روانی یا جسمی، فاقد اهلیت قانونی کامل هستند. در مورد افراد با رفتارهای مخرب یا اعتیاد، قانون تلاش می‌کند تا سرپرستی را محدود و متناسب با نیازهای خاص فرد اعمال کند. این رویکرد از یک سو از فرد محافظت می‌کند و ازسوی دیگر به او فرصت بازگشت به زندگی مستقل را می‌دهد.

۴-۴. حمایت از مجبورین در حقوق آلمان

مواد ۱۸۹۶ تا ۱۹۰۸ BGB به تعیین قیم اشاره دارند و بخشی از نظام حقوقی آلمان برای حمایت از اشخاصی هستند که ناتوان ذهنی یا جسمی دارند یا به دلیل شرایط خاص، توانایی مدیریت امور خود را ندارند. این قوانین برای تعادل میان حمایت قانونی از این افراد و حفظ

استقلال آنها تعیین شده است. اگر شخصی که به سن قانونی رسیده است به دلیل بیماری روانی یا ذهنی یا ناتوانی جسمی به طور کامل یا جزئی قادر به اداره امور خود نباشد دادگاه به درخواست او یا به ابتکار خود، برای او سرپرستی در قالب قیم نصب می کند. این درخواست همچنین ممکن است توسط شخصی که قادر به انجام معاملات قانونی نیست، ارائه شود. اگر شخص بالغ به دلیل ناتوانی جسمی نتواند امور خود را مدیریت کند فقط به درخواست شخص بالغ منصوب می شود، مگر اینکه شخص نتواند اراده خود را اعلام کند. همچنین قیم نمی تواند برخلاف اراده آزاد شخص بالغ منصوب شود. قیم تنها برای وظایف مشخصی که سرپرستی در آنها ضروری است، منصوب می شود. سرپرستی تاجایی که امور شخص بالغ می تواند توسط فردی دارای وکالت که از افراد مندرج در ماده ۱۸۹۷ (۳) نیست یا توسط سایر دستیارانی که نیاز به نماینده قانونی ندارند به همان خوبی قیم انجام شود، ضروری نیست. مطالبه حقوق شخص تحت سرپرستی، در برابر شخصی که از سوی او تعیین شده است، ممکن است در قالب گروهی از وظایف تعریف شود.

براساس ماده ۱۸۹۶ BGB تصمیم گیری در مورد ارتباطات تلفنی شخص تحت سرپرستی، دریافت، بازکردن و نگهداری پست های او فقط در صورتی جزو وظایف قیم گنجانده می شود که دادگاه به صراحت این امر را دستور داده باشد.

این ماده چارچوب تعیین قیم را مشخص می کند تا افراد محجور به دلیل ناتوانی خود، قربانی سوءاستفاده یا تصمیم گیری های اشتباه نشوند. وظایف قیم در مدیریت امور مالی و حقوقی فرد محجور، تضمین کننده منافع و دارایی این افراد است. همچنین محدودیت هایی برای قیم وجود دارد که نمونه بارز آن، نظارت دادگاه است که برای جلوگیری از سوءاستفاده قیم از حقوق محجور است. نکته ای مهم این است که حتی اگر قیم تعیین شود قانون تلاش دارد استقلال فرد تحت قیمومیت را در امور روزمره او حفظ کند که این امر نشان دهنده توازن میان حمایت و آزادی است. نکته دیگر اینکه قیم نمی تواند برخلاف اراده فرد تعیین شود، ولی

اگر فرد نتواند اراده خود را به وضوح بیان کند یا تصمیماتی که می‌گیرد به ضرر او باشد دادگاه می‌تواند بدون اذن او قیم تعیین کند. ماده‌های ۱۹۸۷، ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ BGB به ویژگی‌ها و وظایف قیم اشاره کرده است.

در ماده ۱۸۹۷ BGB در مورد انتخاب قیم آمده است:

- بند ۱: قیم باید فردی باشد که برای مدیریت امور محجور مناسب باشد؛
- بند ۴: اگر فرد تحت قیمومت، شخص خاصی را پیشنهاد کند و این پیشنهاد برخلاف منافع وی نباشد دادگاه باید آن شخص را انتخاب کند؛
- بند ۵: اگر نزدیکان فرد توانایی و تمایل به پذیرش قیمومت داشته باشند آنها در اولویت قرار دارند.

براساس ماده ۱۹۰۱ BGB وظایف عمومی قیم عبارت است از:

- بند ۱: قیم باید وظایف خود را به گونه‌ای انجام دهد که منافع فرد تحت قیمومت حفظ شود؛
- بند ۲: قیم باید در تصمیم‌گیری‌ها، خواسته‌ها و ترجیحات فرد تحت قیمومت را تاحد امکان در نظر بگیرد.

در ماده ۱۹۰۲ BGB در مورد نمایندگی قانونی آمده است: «قیم مجاز است در چارچوب وظایفش در قالب نماینده قانونی فرد تحت قیمومت عمل کند». در قانون مدنی آلمان (BGB) چارچوب دقیقی برای تعیین قیم، وظایف، اختیارات و محدودیت‌های او فراهم می‌کند. هدف این قوانین حمایت از محجورین، حفظ حقوق اساسی آنها و جلوگیری از سوءاستفاده است.

۵. تفاوت‌ها و شباهت‌های قوانین محجورین در حقوق ایران و آلمان

۵-۱. شباهت‌های قوانین محجورین در حقوق ایران و آلمان

اگرچه هر دو نظام رویکردها و روش‌های متفاوتی برای وضع قانون دارند، اما نقاط مشترکی باهم دارند که عبارتند از:

- در هردو کشور، هدف ایجاد قاعده حمایت از محجورین و جلوگیری از آسیب مالی یا اجتماعی برای آنهاست،

- نظام حقوقی هردو کشور صغار و مجانین و افراد فاقد توانایی مالی یا ذهنی را تحت حمایت قانونی قرار داده است؛

- هردو نظام برای حمایت از محجورین و برای جلوگیری از ضایع شدن حق آنها و آسیب‌های موجود، قیمومیت را برای مدیریت امور ارائه کرده است.

۲-۵. تفاوت‌های قوانین محجورین در حقوق ایران و آلمان

- در مورد معتادان یا افراد با رفتار مخرب، هیچ نص صریح قانونی در حقوق ایران وجود ندارد، اما در قانون آلمان در ماده ۱۸۹۶ BGB آمده است: «افرادی که به دلیل اعتیاد یا رفتارهای مضر، توانایی مدیریت امور خود را از دست داده‌اند تحت قیمومیت قرار می‌گیرند»؛

- براساس ماده ۱۱۰ BGB در آلمان، معاملات جزئی صغار از محل منابع شخصی مانند پول توجیبی که دولت به آنها می‌دهد در نظر گرفته می‌شود، اما در ایران، تمام معاملات مالی نیاز به اجازه ولی یا قیم دارد؛

- براساس ماده ۱۹۰۱ BGB حقوق آلمان نسبت به محجورین، اراده و خواسته فرد را تا حدود زیادی مورد توجه قرار داده است، اما در نظام حقوقی ایران، توجه به اراده محجور کمتر تأکید شده و ولی یا قیم تصمیم‌گیرنده اصلی هستند و تمام اختیارات به ولی یا قیم داده شده است.

۶. نتیجه‌گیری

مبنای این دو نظام حقوقی ایران و آلمان، حمایت از محجورین است تا این افراد در برابر آسیب‌های اجتماعی و مالی محفوظ بمانند. از طرفی، هردو نظام، رویکرد حمایتی دارند و برای مدیریت امور محجورین، سیستم قیمومیت را تعیین کرده‌اند. محجورین در هردو نظام در بیشتر موارد مشابه هستند، البته حقوق آلمان علاوه بر صغیر، غیررشید و مجنون، محجور به دلیل اعتیاد و رفتار مخرب را نیز مورد بحث قرار داده است. تفاوت‌هایی در برخی حدود

حجر در دو نظام وجود دارد. می‌توان گفت ایران رویکرد سنتی‌تر دارد و مبتنی بر نظارت ولی یا قیم برای حفاظت مستقیم از محجور است. این رویکرد در برخی موارد ممکن است استقلال فردی محجور را محدود کند، اما برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی در فرهنگ‌های سنتی‌تر کارآمد است، اما آلمان رویکردی مدرن‌تر دارد و تأکیدش بیشتر بر مداخله و احترام به اراده محجور است و نه تنها از او حمایت می‌کند، بلکه تلاش می‌کند استقلال فردی او را حتی در شرایط قیمومیت حفظ کند. هردو نظام در راستای اهداف حمایتی خود موفق هستند.

فهرست منابع

۱. ارشدی، علی‌یار (۱۳۸۴). شرح حقوق مدنی ایران: حقوق اشخاص. تهران: سایه روشن.
۲. امامی، حسن (۱۴۰۳). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامی.
۳. باریکلو، علیرضا (۱۴۰۱). اشخاص و حمایت قانونی آنان. تهران: انتشارات مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۱). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.
۵. جلیلی، معصومه (۱۳۸۱). بررسی و مطالعه تطبیقی ماهیت حقوقی قولنامه و آثار آن در حقوق ایران، فرانسه، آلمان، سوئیس، آمریکا، مصر و عراق. مجله کانون، ۴۶(۴۰)، ۴۱-۴۶.
۶. حائری (شاهباغ)، سید علی (۱۳۲۸). شرح قانون مدنی. تهران: گنج دانش.
۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۸). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. رفیعی، محمدتقی (۱۴۰۲). فرهنگ حقوقی مجد. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۹. سهیلی‌نژاد، حسین (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی مسئولیت مدنی محجورین و سرپرستان در حقوق ایران و پیش‌نویس قانون مدنی اتحادیه اروپا. بروجرد: دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی، دانشکده علوم انسانی.
۱۰. شیخ‌الاسلامی، محسن (۱۳۹۸). حقوق اساسی تطبیقی: انگلستان، ایالات متحده آمریکا، فرانسه و آلمان. تهران: گنج دانش.
۱۱. صفائی، سید حسین، و قاسم‌زاده، مرتضی (۱۳۹۴). اشخاص و محجورین. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۱۲. کاتوزیان، ناصر (۱۴۰۳). الزام‌های خارج از قرارداد (مسئولیت مدنی). تهران: گنج دانش.
۱۳. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۶۸). حقوق خانواده. تهران: نشر علوم اسلامی.
۱۴. منصور، جهانگیر (۱۴۰۱). قانون مدنی ایران. قم: نشر دیدآور.
۱۵. نوری، محمدعلی (۱۴۰۳). قانون مدنی آلمان. تهران: گنج دانش.

1. Reinhard, D. (2016). Incapacitated persons' participation rights and the legal concept of the capacity to consent. *Bundesgesundheitsblatt Gesundheitsforschung Gesundheitsschutz*, 59(9), 84.