

چالش مجازات اعدام و مصالح کودک در حقوق اسلام

واسناد بین الملل

سید میرآغا کاظمی^۱

چکیده

تنبیه بدنی و مجازات‌های سالب حیات، در اسناد بین‌المللی و نظام‌های حقوقی اکثر کشورها نسبت به افراد زیر ۱۸ سال کنار گذاشته شده است؛ اما در مقابل، با توجه به منابع فقه اسلامی که سن اهلیت کیفری را ۹ و دوازده سال بیان کرده است؛ شهروندان زیر ۱۸ سال در صورت وجود سایر شرایط می‌توانند مورد حکم اعدام و سایر احکام کیفری قرار گیرد. صرف نظر از عبرت‌انگیزی این نوع مجازات‌ها در کاهش جرایم، تبعات این نوع مجازات برای جامعه دینی، در مواردی می‌تواند بسیار سنگین باشد، لذا سعی شده است در این نوشتار، از رهگذر مصلحت که جایگاه مهمی در منابع فقه اسلام دارد به حل این چالش بنگرد و به این سؤال پاسخ دهد که آیا می‌شود از اعدام این دست از شهروندان صرف نظر کرد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که پاسخ به این پرسش مثبت است؛ دلایل استنادی این پیشنهاد موارد از قبیل ملاک نبودن سن در اهلیت کیفری، ناسازگاری مجازات‌های سالب حیات با مصالح اطفال و درنهایت ناسازگاری آن با مصالح کلی اسلام و جامعه اسلامی ذکر شده است.

کلیدواژه: مجازات‌های سالب حیات، مصالح عالی، اطفال، فقه اسلامی، اسناد بین‌الملل.

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی - اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه.



درآمد

سیاست جنایی بین‌المللی اعمال مجازات‌های سالب حیات و تنبیه بدنی بر افراد زیر ۱۸ سال را با توجه به پیامدهای زیانبار آن کنار گذاشته است. برای نخستین بار از رهگذر بند ۵ ماده میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶ م.) این کنار گذاری انجام پذیرفت به موجب این بند مقرر شد که حکم اعدام در مورد جرائم ارتكابی اشخاص کمتر از ۱۸ سال صادر نمی‌شود. مطابق ماده ۱۷ قواعد حداقل سازمان ملل متحد در زمینه عدالت کیفری اطفال و نوجوانان (۱۹۸۵ م.)، حذف پاسخ‌های بدنی در قبال بزهکاری اطفال مورد تأکید قرار گرفته است. این ماده تصریح می‌کند که «مجازات اعدام برای هیچ جرمی از سوی اطفال و نوجوانان مقرر نخواهد شد و این گروه در معرض تنبیه بدنی قرار نخواهند گرفت». همچنین، پیمان حقوق کودک (۱۹۸۹ م.) حذف پاسخ‌های بدنی را به عنوان یکی از ابعاد اصلی سیاست جنایی ناظر به اطفال بزهکار معرفی کرده است. بر اساس بند الف ماده ۳۷ این پیمان: «هیچ کودکی نباید تحت شکنجه یا سایر رفتارهای بی رحمانه، غیر انسانی یا مغایر شئون انسانی قرار گیرد. اعمال مجازات اعدام یا حبس ابد بدون امکان بخشودگی برای کودکان زیر ۱۸ سال ممنوع است». این اسناد بین‌المللی با رویکرد منفی نسبت به اعمال پاسخ‌های کیفری بدنی علیه اطفال، دولت‌ها را از طریق اسناد الزام‌آور و ارشادی به حذف این پاسخ‌ها ترغیب می‌کنند. از سوی دیگر، در فقه اسلامی و سیاست کیفری اسلام، دختران ۹ ساله و پسران ۱۵ ساله (سنین بلوغ شرعی) همسان بزرگسالان تلقی شده و مشمول دریافت پاسخ‌های کیفری بدنی، از جمله مجازات اعدام، قرار می‌گیرند.

سیاست جنایی ایران در این زمینه در تقاطعی میان دو نظام کیفری متفاوت قرار دارد: از یک سو تلاش می‌کند اصول و مقررات شرعی را به طور کامل رعایت کند و از سوی دیگر می‌کوشد به تعهدات بین‌المللی خود در قبال حقوق کودک پایبند باشد. این وضعیت منجر به چالشی اساسی برای سیاست‌گذاران کیفری ایران شده است. لذا این مسئله مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بین این دو نظام کیفری متعارض سازگاری ایجاد کرد؟

این چالش، به ویژه در زمینه پذیرش اسناد الزام‌آور بین‌المللی، به نحوی که با اصول شرعی در تعارض نباشد، برجسته‌تر می‌شود. نوشتار حاضر با تحلیل این مسئله، بر آن است که با



بهره‌گیری از ظرفیت‌های درون فقهی اسلام، راه‌حلی برای کنار گذاری مجازات‌های بدنی و سالب حیات در قبال اطفال بزه‌کار ارائه کند. هدف نهایی، یافتن دیدگاهی است که ضمن سازگاری با چارچوب شرعی، بتواند الزامات بین‌المللی را نیز پاسخ‌گو باشد.

۱. مفهوم شناسی

قبل از آن‌که به بررسی امکان کنار گذاشتن مجازات‌های بدنی در خصوص کودکان در فقه و اسناد بین‌المللی بپردازیم، لازم است، برخی گزاره‌ها و واژه‌های کلیدی پژوهش حاضر را تبیین نماییم.

۱-۱. طفل

نظام حقوقی ایران مانند اکثریت نظام‌های حقوقی دنیا تعریفی از طفل و کودک ارائه نکرده است و فقط به تعیین میزان سن مسئولیت کیفری پرداخته است (شاملو، ۱۳۸۹: ۷۶). اولین بار در ایران، سن مسئولیت کیفری اطفال در مواد ۳۴ تا ۳۹ قانون مجازات عمومی ۱۳۰۴ تعیین شد، (عباسی، ۱۳۹۴: ۸۲). اما در قانون مجازات اسلامی ۹۲ تغییری در اماره قانونی سن بلوغ داده نشده و طبق ماده ۱۴۷ این قانون سن بلوغ در دختران و پسران به ترتیب نه و پانزده سال تمام قمری است. اما حداقل دو تغییری قابل توجه در این حوزه رخ داده است تغییر نخست آن‌که دو نظام متفاوت برای تعزیرات و سایر مجازات‌ها در نظر گرفته شده است و دیگر آن‌که در حوزه جرائم تعزیری بر اساس نوع جرم ارتكابی و گروه سنی مرتکبان، واکنش‌های متفاوتی در نظر گرفته شده است (صبوری پور، علوی صدر، ۱۳۹۴: ۱۸۱). براین اساس، قطع نظر از اتخاذ سیاست کیفری نسبی، نسبت به اطفال بزه‌کار، اماره قانونی سن مسئولیت کیفری همان ۹ و ۱۵ سال در دختران و پسران ابقاء شده است.

اما بر اساس معاهده حقوق کودک، «منظور از کودک افراد انسانی زیر ۱۸ سال است مگر این‌که طبق قانون قابل اجرا در مورد کودک سن بلوغ کمتر تشخیص داده شود (معاهده حقوق کودک، ۱۹۸۵: ماده ۱). این موافقت‌نامه که تنها سند الزام‌آور بین‌المللی است و تنها در کمتر از چهار سال ۱۵۰ کشور آن را به‌عنوان حداقل استاندارد موافقت‌نامه بین‌المللی درباره رفتار با کودکان پذیرفته‌اند. اما با بررسی مقررات بین‌المللی مربوط به کودک،

درمی‌یابیم که سن رسمی کیفری اطفال از منظر اسناد بین‌الملل ۱۸ سال است و اسناد بین‌المللی چه الزامی و چه ارشادی شامل افرادی بیش از ۱۸ سال نمی‌گردد (عباچی، ۱۳۹۲: ۳۱).

اما در اصطلاح فقهی صغیر کسی است که به حد بلوغ نرسیده باشد، این شخص از تصرفات در اموال خود ممنوع خواهد بود. هرچند که در کمال تمیز و رشد باشد و تصرفاتش در نهایت سود و صلاح صورت گیرد (خمینی، ۱۴۳۴، ۱۲/۲). چنین شخصی از نظر فقها کودک تلقی می‌گردد. بلوغ در لغت به معنی «رسیدن» است و در اصطلاح به معنای بلوغ جنسی است که گاه از آن به‌عنوان «سن احتلام»، «سن نکاح» یا «سنه مراهقه» نیز یاد می‌شود. این مفهوم نوعاً در دختران بین ۹ تا ۱۵ سالگی و در پسران بین ۱۳ تا ۱۸ سالگی ظاهر می‌شود و با علائمی تدریجی همراه است. در این میان، پرسش اساسی مطرح می‌شود که می‌تواند بسیاری از مسائل حقوقی در نظام حقوقی اسلامی را روشن کند: آیا بلوغ، حقیقت شرعی است یا امری طبیعی و خارجی؟

چنانچه بلوغ حقیقت شرعی باشد، باید آن را مطابق با جعل و تعیین شارع مقدس از نظر سن و علائم آن پذیرفت؛ اما اگر بلوغ یک واقعیت طبیعی و خارجی باشد، لازم است به شناسایی و تحلیل این واقعیت بر اساس شرایط طبیعی و اجتماعی پرداخت. در قرآن کریم، بلوغ با اصطلاحاتی همچون «بلوغ الحلم» یا «بلوغ النکاح» بیان شده است. به‌موجب آیات قرآن، فرد تا زمانی که به سن احتلام یا نکاح نرسیده باشد، همچنان صغیر و یتیم محسوب می‌شود. احتلام و نکاح، همان‌گونه که از این عبارات برمی‌آید، پدیده‌هایی کاملاً طبیعی، جسمانی و خارج از وضع شرع هستند.

در روایات اسلامی نیز بلوغ به معنای بلوغ جنسی و احتلام تبیین شده است. برای نمونه، در صحیح‌ه هشام از امام صادق^(ع) آمده است: «إِنْ قَطَّاعُ يَتِمُّ الْيَتِيمُ بِالْإِحْتِلَامِ وَهُوَ أَشَدُّ...»، یعنی پایان دوره یتیمی با وقوع احتلام همراه است. همچنین در صحیح‌ه علی بن جعفر از امام موسی کاظم^(ع) نقل شده است: «سَأَلْتُهُ: مَتَى يَنْقَطِعُ يَتْمُهُ؟ قَالَ: إِذَا احْتَلَمَ وَعَرَفَ الْأَخْذَ وَالْعَطَاءَ...» (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱/۳۱). بر اساس این روایت پایان یتیمی هنگامی است که فرد محتمل شود و توانایی تشخیص و دادوستد پیدا کند. فقهای امامیه نیز بلوغ را به‌عنوان



یک امر طبیعی و وابسته به علائم جسمانی، نظیر احتلام، حیض یا حاملگی، پذیرفته‌اند. این علائم نشانه‌های قطعی بلوغ به شمار می‌روند، اما امور مقارن مانند تغییر صدا یا رویش موی صورت لزوماً دلالت قطعی بر بلوغ ندارند.

بر این اساس، بلوغ به‌عنوان یک پدیده طبیعی، تحت تأثیر عوامل اقلیمی و نژادی است که با رشد جسمانی کودک به تدریج آشکار می‌شود. در فقه اسلامی، قاعده‌ای مسلم وجود دارد که احکام شرعی مبتنی بر موضوعات طبیعی، مستلزم احراز و اثبات آن موضوعات در عالم واقع هستند. در زمینه پژوهش حاضر که به اعمال مجازات‌های حدی و قصاص، به‌ویژه مجازات‌های سالب حیات می‌پردازد، احراز و اثبات بلوغ به‌عنوان شرط اساسی برای اعمال این مجازات‌ها، ضروری است. از این رو، بلوغ باید در چارچوب یک پدیده طبیعی، پیش از صدور احکام کیفری، به‌دقت شناسایی و تأیید شود.

۱-۲. مصالح عالیه

مصلحت در لغت عربی به معنای به‌خیر و صلاح (فیومی، ۱۴۰۵: ۳۴۵) و در فارسی خیرخواهی و نیک‌اندیشی معنا شده است؛ اما بیشتر امور معنوی نظیر مقاصد شرعی مراد است. مصلحت آنچه مطابق هدف انسان باشد اعم از جلب منفعت یا دفع مفسده و اعم از امور دنیایی و غیر آن است (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۲۲۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ۲/۲۸۶). از نظر بسیاری از علمای شیعه سیاست تشریعی اسلام مبتنی بر مصلحت است (نائینی، ۱۳۷۶، ۳/۳۳). یعنی هر حکمی که از طرف خدای متعال جعل شده است به خاطر مصلحتی است که در آن فعل نهفته است و هر نهی که وجود دارد به دلیل مفسده‌ای بوده که انجام فعل منهی به دنبال داشته است. با تتبع در متون فقهی و نیز روایی، به این نتیجه می‌رسیم که عبارت مصالح عالیه بکار نرفته است جز حضرت امام در «کتاب الخلل فی الصلاة» که آن را در مقابل مصلحت ناقصه بکار برده است (خمینی، ۱۴۳۴، ۱۸۵). بنابراین مصلحت عالیه یعنی جلب عالی و تمام خیر، منفعت و دفع ضرر دنیوی و اخروی. این واژه در قوانین جمهوری اسلامی ایران نیامده است فقط در تبصره ۲ ماده ۴ آیین‌نامه قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست و بدسرپرست به‌کار برده شده است.

۲. جایگاه مصلحت در فقه

فقه‌های مذاهب اسلامی عموماً بر این باورند که احکام شرعی اسلام بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی بنا شده‌اند. شواهد این دیدگاه در آیات قرآن کریم و روایات پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) قابل مشاهده است. از منظر فقه شیعه، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند، به گونه‌ای که این تبعیت به دقت شبیه قوانین وضعی بشری توصیف شده است (مؤمنی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲).

در فقه مالکی، مفاهیمی چون «مصلحت»، «استحسان» و «عرف» به صورت گسترده و پررنگ مطرح شده‌اند. تا حدی که «مصلحت مرسله» به عنوان یکی از ارکان اصلی فقه مالکی شناخته می‌شود. این مکتب فقهی با استناد به مصلحت در قالب‌های مختلف، انعطاف‌پذیری در مواجهه با مسائل جدید را ممکن ساخته است.

در مذهب حنفی، اگرچه مصلحت در کاربرد کاملاً استقلالی جایگاهی ندارد، اما حضور مفاهیمی مانند «عرف»، «استحسان» و «قیاس» به طور ضمنی نشانگر اهمیت مصلحت است. حنفی‌ها در مواردی که بین عرف و روایت تعارض وجود داشته باشد، عرف را مقدم می‌دانند و دلیل این تقدم رافع عسر و حرج و رعایت مصلحت مکلفان ذکر می‌کنند (علیدوست، ۱۳۹۰: ۲۳). شافعی و پیروان او رویکردی متفاوت اتخاذ کرده‌اند و از مصلحت به طور مستقیم برای استنباط حکم استفاده نمی‌کنند.

در مذهب حنبلی نیز که به پابندی شدید به ظاهر نصوص شرعی معروف است، استفاده از مصلحت در نگاه اول کمتر مورد پذیرش به نظر می‌رسد. با این حال، گزارش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد مصلحت به عنوان یکی از منابع اجتهادی در این مذهب حضور دارد. به طور کلی، مذاهب اسلامی، با وجود تفاوت‌های روش‌شناختی، به درجات مختلف از مفهوم مصلحت در استنباط احکام بهره می‌گیرند. این تفاوت‌ها ریشه در دیدگاه‌های آن‌ها درباره جایگاه نصوص شرعی، عرف و اقتضائات اجتماعی دارد، اما همگی به نوعی نشان‌دهنده توجه به مصلحت و تأثیر آن در فرآیند اجتهاد هستند.

در فقه امامیه، مفهوم مصلحت به صورت استقلالی در استنباط احکام جایگاهی ندارد و به همان شیوه‌ای که قرآن، سنت معصومین (ع)، اجماع و عقل به عنوان ادله اجتهاد



پذیرفته شده‌اند، مورد استناد قرار نمی‌گیرد (علیدوست، ۱۳۹۰: ۲۷). با این حال، فقه امامیه بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی تأکید داشته و نقش مصلحت در استنباط احکام شرعی به صورت غیرمستقیم و در چارچوب قواعد کلی مورد توجه قرار گرفته است. توجه به مقاصد کلان شریعت، مصلحت بندگان و قواعدی نظیر «لا ضرر» و «لا حرج» در فقه امامیه نشان‌دهنده حضور جدی عنصر مصلحت در فرآیند اجتهاد است. همچنین، فقه امامیه به طور ضمنی به اهمیت تقدیم اهم بر مهم و رعایت ملاک‌های مصلحت در تزامم احکام تأکید دارد (علیدوست، ۱۳۹۰: ۲۸)؛ بنابراین، مجازات‌های سالب حیات نظیر قصاص و حدود نیز نمی‌توانند از این قاعده مستثنی باشند.

در این راستا، سؤال مهمی که مطرح می‌شود این است که قانون‌گذار اسلامی و نهادهای مجری قانون تا چه حد مصالح کودکان را در مرحله پاسخ‌گذاری کیفری مورد توجه قرار داده‌اند. بررسی این موضوع نیازمند پرداختن به چند پرسش اساسی است: آیا در طول تاریخ ۱۴۰۰ ساله نظام کیفری اسلام، به ویژه در دوران صدر اسلام و حکومت امام علی^(ع)، افراد زیر ۱۸ سال تحت مجازات‌های سالب حیات قرار گرفته‌اند؟ آیا اعمال این نوع مجازات‌ها برای افراد زیر ۱۸ سال در عصر حاضر با مصالح عالی‌ه کودکان منافات دارد؟ این مسئله از دو جنبه قابل بررسی است: آیا چنین مجازات‌هایی باعث انزوای اجتماعی و اختلال در فرایند جامعه‌پذیری کودکان و نوجوانان نمی‌شود؟ آیا اجرای این مجازات‌ها در شرایطی که نظام حقوقی اسلام تحت هجمه‌های فرهنگی و رسانه‌ای غرب قرار دارد، موجب تخریب چهره اسلام و تقویت اتهاماتی نظیر خشونت و غیرانسانی بودن احکام شرعی نخواهد شد؟ اگر پاسخ به پرسش‌های فوق مثبت باشد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در آموزه‌های فقه امامیه دلیلی وجود دارد که بتوان بر اساس آن، در شرایط کنونی اقدام به تعدیل مجازات‌های سالب حیات برای افراد زیر ۱۸ سال کرد؟ این پژوهش در پی پاسخ به این سؤالات است تا ضمن بررسی فقهی، راهکاری برای سازگاری احکام شرعی با مصالح اجتماعی و مقتضیات عصر کنونی ارائه دهد.



۳. گذار از مجازات سالب حیات در خصوص افراد زیر ۱۸ سال

کنارگذاری مجازات‌های سالب حیات برای افراد زیر ۱۸ سال به دلایل متعددی قابل توجیه است. نخست، از منظر حقوق بین‌الملل، این نوع مجازات‌ها با اصول انسانی و مفاد کنوانسیون حقوق کودک که ممنوعیت اعدام کودکان را تصریح کرده است، تعارض دارد. دوم، از منظر روان‌شناسی، بلوغ عقلی و احساسی افراد زیر ۱۸ سال هنوز کامل نشده و توانایی آنان در درک کامل پیامدهای رفتارهای خود محدود است. سوم، از دیدگاه اجتماعی، اعمال مجازات‌های سنگین ممکن است به انزوای اجتماعی و اختلال در فرایند بازپروری و جامعه‌پذیری این افراد منجر شود. چهارم، در چارچوب مقاصد شریعت اسلامی، حفظ کرامت انسانی و دفع مفاسد اولویت دارد و در موارد تراحم، مصالح کودک می‌تواند به تعویق یا تعدیل مجازات‌ها منجر شود. نهایتاً، در شرایط کنونی که نظام‌های حقوقی اسلامی تحت فشارهای رسانه‌ای و فرهنگی بین‌المللی هستند، چنین احکامی می‌تواند به تخریب وجهه اسلام و تقویت برداشت‌های منفی از آن بیانجامد.

۳-۱. عدم اجرای مجازات سالب حیات در مورد افراد زیر ۱۸ سال

در بدو نظر همچنان که بین حقوق‌دانان مشهور است به نظر می‌رسد که سن کیفری در فقه اسلامی مخصوصاً از منظر فقه امامیه ۹ سال در دختران و ۱۵ سال در پسران است ولی با تدقیق در کلمات فقهای عظام و بررسی دلائل علائم بلوغ که همان سن و برخی امارات دیگر نظیر احتلام، حیض و رویدن موی زبر است به این نتیجه می‌رسیم که اساساً مسئله به این سادگی نیست؛ یعنی صرف این که دختری که ۹ سال قمری را تمام کرد و پسر که ۱۵ سال قمری را سپری نمود، با فرد بالغ همسان پنداشته نمی‌شود؛ در ادامه دلائل این ادعا را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) عدم ملاک بودن سن

مشهور فقهای امامیه سن ۹ سال برای دختران و ۱۵ سال برای پسران را به عنوان معیاری قطعی برای بلوغ پذیرفته‌اند و حتی برخی در این خصوص ادعای اجماع کرده‌اند؛ اما این اجماع با چالش‌های متعددی مواجه است که شایسته بررسی دقیق است: اولاً بررسی



روایات نشان می‌دهد که این احادیث تنها به سن خاصی محدود نیستند و بلوغ را با معیارهای متنوعی مانند سنین مختلف (۱۳، ۱۴ و ۱۵ سال) یا علائمی همچون احتلام، حیض و رشد جسمانی مرتبط دانسته‌اند. در نتیجه، انحصار اجماع به سن ۹ و ۱۵ سال با تنوع این روایات سازگار نیست. ثانیاً اجماع فقها مبتنی بر روایات معصومین^(ع) بوده و از نوع اجماع مدرکی است که در اصول فقه، حجیت مستقلی ندارد. افزون بر این، در فقه شیعه، اجماع اساساً به عنوان دلیل مستقل پذیرفته نمی‌شود و نمی‌تواند مبنای استنباط موضوعات خارجی باشد. ثالثاً شواهد تجربی نشان می‌دهد که بلوغ جنسی وابسته به عوامل محیطی و ژنتیکی است و در برخی موارد قبل یا بعد از سنین مذکور رخ می‌دهد. به عنوان مثال، تحقیقات نشان می‌دهد که تنها ۲۰٪ دختران تا سن ۹ سالگی به بلوغ می‌رسند و بسیاری دیگر پس از ۱۴ سالگی علائم بلوغ را نشان می‌دهند.

از سوی دیگر، بلوغ امر طبیعی و خارجی است و تعیین آن به عنوان موضوعی برای تکلیف شرعی، نیازمند احراز علائم واقعی است. از این رو، استناد به اجماع در موضوعات خارجی، نه احکام شرعی، جایگاهی ندارد. بسیاری از روایات، ملاک بلوغ را به علائمی مانند حیض و احتلام مشروط کرده‌اند، نه صرفاً سن. بر اساس قواعد اصولی، علت تصریح شده در این روایات، معیار اصلی است و نمی‌توان آن را صرفاً به سن خاصی محدود کرد. در نتیجه، از منظر فقه امامیه نمی‌توان به صرف رسیدن به سن ۹ و ۱۵ سالگی حکم به بلوغ و اعمال مجازات‌های سالب حیات داد. بلوغ وابسته به عوامل طبیعی و متغیر است و باید با احراز دقیق علائم واقعی، تصمیم‌گیری‌های کیفری صورت گیرد.

ب) رشد شرط اهلیت کیفری

دلیل دیگری که می‌توان در مورد عدم تام بودن ملاک سن ۹ و ۱۵ سالگی در مورد اهلیت کیفری از منظر فقه ارائه کرد، شرطیت رشد است. بدین توضیح که هیچ ملازمه‌ای بین بلوغ که یک امر طبیعی است با رشد وجود ندارد. هرچند در خارج نوعاً تکامل قوای جسمی تکامل قوای دماغی را در پی دارد؛ اما همواره این دو، توأمان به مرحله تکامل نمی‌رسند. چه این که این دو پدیده از دو جنس کاملاً متفاوت و با معیار سنجش و اندازه‌گیری متفاوت می‌باشند؛ به عبارت دیگر نمی‌توان هر دو را با یک معیار متر کرد. از این رو به صرف تحقق بلوغ



جنسی نمی‌توان رشد عقلی و تکامل قوای دماغی را نیز محقق دانست؛ چه بسا افرادی که به سن بلوغ جنسی برسند ولی قوه تشخیص و تمیز آنان سیر تکاملی خویش را نپیموده باشد. هم‌چنان‌که عکس مسئله نیز صادق است (البته به‌صورت نادر). از آنجاکه توجه خطابات شارع مقدس و قانون‌گذار اسلامی متوجه شخصی است که قوه تمیز و درک سره از ناسره را داشته باشد نه صرف بلوغ جنسی و جسمی؛ لذا مخاطب خطاب شرع قرار دادن افرادی فاقد این قوه، برخلاف عقل و عدالت خواهد بود. پس تحمیل مجازات و عقوبت او نیز ناصحیح بوده و خلاف عقل و عدالت است و دامن کبريائی شارع مقدس منزله از هر خلاف عدالتی است. برای شرطیت رشد، نسبت به اهلیت کیفری می‌توان به دلایل زیر تمسک نمود؛

۱- لزوم اشتراط رشد در امور کیفری بر مبنای عقل و قوه تمیز: در فقه اسلامی، عقل یکی از شرایط عمومی تکلیف محسوب می‌شود، به‌طوری‌که افراد فاقد عقل، مشمول هیچ‌گونه تکلیفی نیستند. برای اشخاصی که دارای نقصان عقلی‌اند نیز شارع مقدس یا تکلیفی تعیین نکرده یا در احکام آن‌ها تخفیف قائل شده و تدابیر حمایتی ویژه‌ای در نظر گرفته است. عقل به‌عنوان قوه تمیز و تشخیص حسن و قبح افعال و درک ضرر و زیان آن‌ها، اساسی‌ترین معیار برای پذیرش مسئولیت‌های فردی به شمار می‌رود. همان‌طور که در فقه آمده است، رفع حجر از کودک مشروط به احراز «رشد» است و تا زمانی که رشد محقق نشود، حمایت شارع مقدس شامل حال کودکان خواهد بود (خمینی، ۱۴۳۴، ۱۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ق، ۴۷/۲۶). سؤال اصلی این است که چرا شارع مقدس در امور مالی که از اهمیت کمتری نسبت به امور کیفری برخوردار است، حمایت از افراد فاقد رشد را ضروری می‌داند اما در امور کیفری که پیچیده‌تر و حساس‌تر هستند، این حمایت اعمال نشود؟

مطابق قواعد فقهی، همان ملاکی که موجب سلب تکلیف از افراد فاقد یا ناقص عقل در امور مدنی می‌شود، به‌طریق اولی در امور کیفری نیز می‌تواند به حمایت آن‌ها بیانجامد. این نکته مورد تأیید فقهای برجسته نیز قرار گرفته است. برای نمونه، شهید ثانی در بحث قصاص بیان می‌کند که یکی از شرایط اجرای قصاص، «کمال عقل» است؛ زیرا صغیر و مجنون به دلیل عدم تکلیف در عبادات بدنی، به‌طریق اولی مشمول مجازات‌های بدنی نیز نخواهند شد (عاملی، ۱۴۱۳، ۱۶۱/۱۵).



در امور مدنی، بلوغ جنسی به تنهایی کافی نیست و شرط احراز قوه تمیز برای تمیز سود و زیان الزامی است. این معیار از سوی فقها مورد تأکید قرار گرفته است. حال، این سؤال مطرح می شود که اگر در امور مدنی که از اهمیت کمتری نسبت به جان انسان برخوردارند، احراز رشد شرط شده است، آیا با تنقیح مناط و اولویت بندی نمی توان به این نتیجه رسید که در امور کیفری نیز شرط رشد ضروری باشد؟ بر این اساس، اشتراط رشد در امور کیفری نه تنها با فقه سازگار است، بلکه می تواند به عنوان معیاری مهم برای حمایت از افراد فاقد رشد و قوه تمیز مورد استفاده قرار گیرد.

۲- شرطیت رشد در تکالیف از منظر روایات: برخی از روایات به صراحت بر این نکته تأکید دارند که تکلیف و احکام شرعی مشروط به احراز «رشد» است، به گونه ای که در صورت عدم تحقق رشد، حجر فرد در امور مدنی باقی می ماند. این دسته از روایات، تعلیل کلی ارائه می دهند که شمول آن به امور کیفری نیز قابل استنتاج است. به عنوان نمونه، در روایت ابن سنان از امام صادق^(ع) آمده است: «اذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة و دخل فی الاربع عشرة و جب علیه ما و جب علی المحتلمین، احتلم او لم یحتلم کتبت علیه السیئات و کتب له الحسنات و جاز له کل شیء الا ان یكون ضعیفاً او سفیهاً؛ زمانی که کودک ۱۳ سال را تمام کند و وارد ۱۴ سال شود، هر چیزی که بر شخص محتلم واجب است بر او نیز واجب می شود، چه محتلم شود و چه نشود. اعمال خوب و بد او ثبت می شود و هر عملی که انجام دهد نافذ است، مگر آنکه ضعیف یا سفیه باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ۶۹/۷).

این روایت که از نظر سند «صحیح» است. حاوی نکات مهمی در رابطه با نقش رشد در تکالیف است: نخست اینکه امام در این روایت، صراحتاً ملاک خطاب شرعی را رشد فرد می داند. دوم اینکه برخلاف تصور عمومی که بلوغ جنسی به تنهایی برای تکلیف کافی است، این روایت نشان می دهد که احتلام به عنوان یکی از اماره های بلوغ، شرط لازم برای رفع حجر نیست. سوم اینکه از عبارت «جاز له کل شیء» می توان عمومیت حکم را استنتاج کرد، به طوری که تکالیف کیفری را نیز در بر می گیرد. ضمن اینکه از استثناء پایانی روایت «الا ان یكون ضعیفاً او سفیهاً» می توان نتیجه گرفت که حتی در صورت بلوغ جسمی یا جنسی، اگر فرد به مرحله رشد نرسیده باشد، هیچ تکلیفی متوجه او نخواهد بود؛ بنابراین،



این روایت به‌روشنی بر شرطیت رشد برای تکالیف، اعم از مدنی و کیفری، دلالت دارد و نشان می‌دهد که رشد عاملی اساسی در تعیین مسئولیت و رفع حجر است.

۳- شرطیت بلوغ و رشد در اجرای مجازات‌ها و تطابق آن با قوانین مدنی و کیفری ایران: اکثر فقهای معاصر، بلوغ و عقل را از شرایط اساسی اجرای حدود و قصاص معرفی کرده‌اند (خمینی، ۱۴۳۴، ۵۲۲/۲)، بااین حال، برخی از آنان در شروط قصاص به‌ویژه به دو شرط بلوغ و کمال عقل اشاره کرده و بر آن ادعای اجماع کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ق، ۱۷۷/۴۲). برخی دیگر همچون علامه حلی در آثار خود علاوه بر بلوغ، به‌صراحت به شرط رشد نیز اشاره کرده‌اند و در این زمینه می‌فرماید: «الصبي كالمجنون في سقوط القود عنه... والاقرب انّ عمده خطاء يلزم العاقله ارش جنایته حتی یبلغ خمس عشره سنة ان كان ذكرا و تسعا ان كان انثی یشرط الرشد فیهما» (علامه حلی، ۱۴۲۰، ۴۶۵/۵). این نظر بیانگر آن است که در کنار بلوغ، رشد نیز به‌عنوان شرط اجرای قصاص مطرح است، هرچند برخی فقیهان همچون صاحب جواهر این شرط را بی‌وجه و غیرقابل پذیرش می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴، ق: ۱۸۳).

بااین حال، قانون مدنی ایران در ماده ۱۲۱۰ بلوغ را به‌طور مطلق به‌عنوان علامت رشد در نظر گرفته است، به‌طوری‌که هر فرد بالغی را رشید فرض می‌کند، مگر آن‌که خلاف آن اثبات شود؛ اما این رویکرد با تبصره ۲ ماده مذکور که برای امور مالی نیازمند اثبات رشد است، تناقض دارد. در راستای اصلاح این نقص، دیوان عالی کشور در سال ۱۳۶۴ رأی وحدت رویه‌ای صادر کرد که در آن تصریح شد رسیدن به سن بلوغ لزوماً به معنی رشد نیست و اثبات رشد برای دخالت در امور مالی ضروری است. با تصویب قانون مجازات اسلامی جدید و ماده ۹۱ آن، تحول قابل توجهی در واکنش کیفری به بزهکاری نوجوانان ایجاد شد. این ماده سه وضعیت را به‌عنوان عوامل سقوط حد یا قصاص معرفی کرده است که عبارتند از: الف) عدم درک ماهیت جرم ارتكابی؛ ب) عدم درک حرمت جرم ارتكابی؛ ج) شبهه در رشد یا کمال عقل مرتکب. قانون‌گذار در این رویکرد نوین، صرف رسیدن به سن ۹ و ۱۵ سالگی را ملاک اعمال مجازات‌های حدی و قصاصی قرار نداده است، بلکه به‌طور هوشمندانه رشد و درک ماهیت جرم توسط نوجوانان را به‌عنوان شرط اصلی برای



اجرای مجازات‌های کیفری در نظر گرفته است. این رویکرد نشان‌دهنده درک قانون‌گذار از شرایط اجتماعی و نیازهای زمان و مکان است که به حق قابل ستایش است. هرچند این تغییر گامی مهم در همسان‌سازی مقررات فقهی با مقتضیات زمان و مکان است، اما همچنان ابهامات بسیاری در پی دارد که نیازمند توجه بیشتر در آینده از سوی پاسخ‌گذاران کیفری است (صبوری پور و علوی صدر، ۱۳۹۴: ۱۷۷-۱۷۹).

۲-۳. مصلحت

برفرض این‌که استدلال مشهور را تمام بدانیم و خود را متعبد به نظریه ایشان کنیم، باز می‌گوییم در شرایط کنونی نمی‌توانیم این نوع مجازات را علیه افرادی زیر ۱۸ سال اعمال کنیم. در ادامه به اثبات این ادعا می‌پردازیم:

الف) ناسازگاری اعمال مجازات با مصالح اسلام

به نظر می‌رسد بتوان مستند به برخی از دلایلی که در ذیل می‌آید قائل به تعدیل مجازات سالب حیات در مورد افراد زیر ۱۸ سال شد که در ادامه به این ادله اشاره می‌شود:

حدود و قصاص اگرچه از احکام ثابت و پایدار اسلامی است اما سیره جزائی رسول مکرم اسلام (ص) و ائمه معصومین نشان می‌دهد که این ثبات و عدم تغییر نمی‌تواند از تأثیر شرایط زمانی و مکان بدور باشد؛ بلکه برعکس، در موارد نه چندان اندک، این نوع مجازات به دلیل شرایط زمانی و مکانی خاص، اجرای آن به تأخیر افتاده یا کلاً مسکوت گذاشته شده است. یکی از احکام پرتأکید اسلام حدود است. مصالحی که ورای اجرای حدود، وجود دارد سبب شده است که شفاعت یا تأخیر در این حکم روا نباشد؛ باوجوداین، ممکن است در شرایط خاص، زمینه اجرای آن از بین برود و حدّ به تعطیلی بکشد؛ گاهی اعلام یا اجرای یک حکم در دو زمان یا دو مکان مختلف، آثار و عواقب متفاوتی خواهد داشت. مسلماً در صورت انتفای تأثیر حکم و در نتیجه تحقق نیافتن اهداف قانون‌گذاری در یک زمان و مکان خاص، از نظر منطقی، توجیهی برای اجرای حکم یا تداوم اجرای آن باقی نخواهد ماند. به عبارتی، احکام الهی با قیود و شرایطی بر موضوعات خاصی استوار است و هرگاه آن شرایط و قیود و ویژگی‌ها تغییر نماید چه بسا حکم هم دگرگون شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۰). به‌عنوان نمونه در زمان پیامبر بزرگوار اسلام (ص) وقتی در غزوه بنی المصطلق



پیامبر اکرم^(ص) از کشتن عبدالله بن ابی به دلیل ایجاد شکاف در میان صفوف رزمندگان خودداری نمود و در پاسخ افرادی که تأکید بر اعدام عبدالله داشتند، فرمودند: اگر به قتل او دستور دهم، آنگاه خواهند گفت: محمد وقتی از جنگ فارغ شود، سربازان را می‌کشد؛ به همین دلیل در موردی دیگر، ایشان فرمودند اگر به خاطر تبلیغات دیگران نبود که می‌گفتند محمد^(ص) از مردم برای غلبه بر دشمن کمک می‌گیرد، ولی به مجرد اینکه بر دشمن پیروز شد، نیروهای خود را به قتل می‌رساند، بسیاری از اطرافیانم را گردن می‌زد (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۵۵۱/۱۸). با دید علت شناسانه وقتی به این رفتار پیامبر^(ص) می‌نگریم می‌بینیم که علت صرف نظر کردن پیامبر از اعدام منافقین چون ابن ابی، خدشه دار نشدن چهره اسلام در نزد جامعه غیر مسلمان آن روز (که عمدتاً یهودیان مدینه و مشرکان اطراف بود) می‌تواند باشد، زیرا آن‌ها با پخش خبر اعدام این افراد که به ظاهر جزء سپاه اسلام بودند، موجب وهن اسلام و مانع گرویدن سائر افراد به اسلام می‌شدند. بدون شک اعدام افرادی که پیامبر^(ص) از آن سخن گفته است از باب حد است که این نشان می‌دهد هر جا مصلحت اسلام و جامه اسلامی اقتضا نماید می‌شود از اجرای حد دست برداشت و آن را تعدیل کرد. نمونه دیگر اجرای حد در سرزمین دشمن است؛ «لا اقیم علی رجل حداً بأرض العدو حتی یخرج منها مخافه أن تحمله الحمیه فیلحق بالعدو» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۲۴/۱۸-۲۵). برخی این روایت را به نام معتبره اسحاق ابن عمار می‌شناسد (تبریزی، ۱۴۱۷: ۱۳۶). در تحلیل حدیث مذکور، چند نکته اساسی قابل توجه است:

نخست آنکه، سرزمین دشمن از نظر فقهی خصوصیتی ندارد و با الغای خصوصیت از عبارت «ارض عدو» و توجه به تعلیل موجود در حدیث، می‌توان استنباط کرد که ملاک عدم اجرای حد، «خوف الحاق به دشمن» است. این تعلیل بیانگر آن است که در شرایط خاص، خوف از پیوستن به دشمن، دلیلی بر عدم اجرای مجازات می‌شود (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ۲۰۵/۸۷). دوم آنکه، نباید خوف الحاق را تنها به خوف الحاق مجرم به دشمن محدود کرد و همچنین تفسیر این مفهوم باید فراتر از حدّ جلد باشد. تعلیل و ملاک عدم اجرای حدّ به طور عمومی و مطلق در نظر گرفته شده است، به این معنا که هرگونه مجازاتی که منجر به چنین خوفی شود، قابل اجرا نخواهد بود. این نکته نشان می‌دهد که حفظ امنیت



و یکپارچگی مسلمانان مهم‌تر از اجرای احکام کیفری است (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ۲۰۶).

بدین ترتیب، تعلیل حضرت نشان‌دهنده این است که در اجرای هر حکم، مصلحتی نهفته است که در همان حکم وجود دارد. این مصلحت به‌طور خاص در ذات تکلیف و در نتیجه آن نهفته است و انسان را به مصلحت واقعی خود می‌رساند، نه به‌عنوان تکلیف آزمایشی. به عبارت دیگر، شریعت از تعبد محض در اجرای احکام پرهیز دارد و در هر حکم باید مصلحت عمومی جامعه و افراد لحاظ گردد (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۰-۱۶۹). در شرایط کنونی که جهان اسلام با شدیدترین حملات رسانه‌ای و فرهنگی از سوی غرب مواجه است، تحمیل کیفرهای بدنی بر مجرمان، به‌ویژه افراد زیر ۱۸ سال، می‌تواند تأثیر منفی زیادی بر تصویر اسلام در سطح جهانی داشته باشد. این امر به‌هیچ‌وجه به صلاح اسلام نیست، زیرا در حال حاضر بسیاری از افراد در اقصی نقاط جهان در جستجوی حقیقت هستند و شاهد گرایش روزافزون افراد به دین اسلام می‌باشیم. طبق گزارش مرکز تحقیقاتی «پیو» (PEW)، اسلام در حال حاضر بیشترین رشد را در مقایسه با سایر ادیان جهان دارد. به‌طور مثال، در فرانسه حدود ۳۰ تا ۵۰ هزار نفر به اسلام گرویده‌اند و اسلام دومین دین بزرگ در این کشور است. همچنین در انگلستان، شمار افرادی که به اسلام می‌گروند در چند دهه اخیر دو برابر شده است، به‌طوری که سالانه حدود ۵ هزار نفر به دین اسلام می‌پیوندند (تسنیم، ۱۳۹۹). این رشد قابل توجه نشان می‌دهد که اقدامات نادرست در خصوص اجرای مجازات‌های بدنی نه تنها مصلحتی نخواهد داشت، بلکه ممکن است به تخریب تصویر اسلام در سطح جهانی منجر شود.

با این وجود آیا به‌جاست که با اجرای چند کیفر بر افراد کمتر از ۱۸ سال بهانه به دست اسلام‌ستیزها بدهیم و برای آن‌ها خوراک اسلام‌ستیزی فراهم نماییم. لذا برخی از فقهای عظام با درک زمان‌شناسانه و سنجش پیامد شناسانه، این موضوع را مورد توجه قرار داده و در خصوص تأثیر شرایط کنونی و نقش مصلحت در اجرای کیفرهای اسلامی بیان می‌دارند که در حدودی که حق خداوند یا آدمیان باشد، حاکم می‌تواند در یکی از سه صورت ذیل از اجرای حد امتناع کند:

۱ - حالت تزاحم، هرگاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حدّ مفسده و ضرری را در پی دارد که شارع به آن راضی نیست، همچون روی گرداندن مردم از اصل اسلام. امتناع از اجرای این حکم مطابق قاعده است و در همه موارد تزاحم این گونه است.

۲ - در صورتی که اجرای حدّ شرعی باعث از بین رفتن هدف و غرض آن گردد؛ زیرا مقصود از کیفر، اصلاح بزهکار و بازداشتن وی و دیگران از چنین کارهایی است، حال اگر اجرای حدّ سبب فساد بزهکار و دوری بیش از پیش وی از دین شود و به همین سبب از اسلام برگشته و به دشمنان و مخالفان پیوندد. در این موارد می توان گفت که حاکم می تواند از اجرای حدّ جلوگیری کند یا آن را به تأخیر اندازد.

۳ - در مواردی که اجرای حدود ناممکن یا دشوار باشد، هرچند این امر ناشی از این باشد که مردم نیازمند به اجرای آرام و گام به گام احکام اسلامی در میان جامعه باشند. خلاصه آنکه حاکم اسلامی مسئول برپاداشتن حکم خدا در جامعه است به گونه ای که پایداری و استواری و دوام آن را نیز تضمین نماید. پس به ناچار باید سیاست های مناسب را در اجرا فراهم کند (شاهرودی، ۱۳۷۸: ۲۰۳-۲۰۴). بسیاری از مواردی پیش گفته در مورد کیفرهای بدنی افراد زیر ۱۸ سال مهیا است. از یک طرف اجرای آن باعث به خطر افتاد اصل اسلام و باعث وهن آن در انظار جهانیان می گردد، همچنان که برخی از فقهای معاصر به نظایر آن اشاره کرده و بیان می دارند: «اجرای مجازات رجم در بعضی از شرایط و زمان ها ممکن نیست و دارای مفاسد عظیمی می گردد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/۳۷۴). از سوی دیگر باعث از بین رفتن اصل هدف آن که باز پروری افراد بزهکار است می گردد زیرا امروزه ثابت شده است که کیفرهای سخت گیرانه بدنی مخصوصاً در مورد اطفال باعث ابقاء دائمی آن ها در باتلاق بزهکاری می شود؛ اما در حقوق الناس مانند حق قصاص در دو مورد، حاکم حق جلوگیری از اجرای آن را دارد.

نخست جایی که اجرای قصاص با مفسده مهم تری در تزاحم باشد، مثل اینکه اجرای قصاص بر بزهکار موجب فتنه و جنگ با دولتی شود که از آن بیمناک باشند و قاتل تبعه آن کشور باشد. دوم اینکه حاکم تشخیص دهد که در بخشیدن بزهکار مصلحتی است (شاهرودی، ۱۳۷۸، ۲۰۵). حتی از فقهی دیگر نقل شده است که اجرای چنین حکمی



(حکم سنگسار) نه تنها به مصلحت نیست، بلکه در وضعیت فعلی اجرای آن حرام است، زیرا اجرای هر حکمی که موجب وهن اسلام شود حرام است.

بنابراین در شرایط کنونی نیز زمینه اجرای برخی از مجازات حدی نسبت به افراد بزرگسال مهیا نیست (مرعشی شوشتری، ۱۳۸۱: ۶). چه برسد به اجرای مجازات‌های سالب حیات برای افراد زیر ۱۸ سال. هدف از اجرای مجازات‌ها نیز مهم است؛ امام خمینی^(ع) نیز در پاسخ به پرسشی در خصوص مجازات سنگسار بیان می‌دارد که اجرای سنگسار فعلاً صلاح نیست. ما دشمنان زیادی داریم که علیه ما تبلیغات می‌کنند و با عمل خود نباید موجبات تبلیغات دشمن را فراهم کنیم. اصلاً در دادگاه اقدامی انجام نگیرد تا جرایمی که حدود الهی در آن معین شده است ثابت گردد. زیرا در چنین مواردی در واقع تراحم بین مصلحت اصل دین و اجرای حکم خاص است که در این‌گونه موارد بدون هیچ شک و شبهه‌ای مصلحت دین بر غیر آن تقدم پیدا می‌کند. یکی از فقهای متأخر پس از پاسخگویی به شبهات پیرامون رجم که قابل تعمیم به سایر حدود نیز هستند، می‌گوید: «مخفی نماند، آنچه پیرامون رجم گفته شده، به لحاظ حکم اولی آن است؛ ولی اگر شرایطی پدیدار گشت و در پی آن اجرای حکم رجم محذوری مانند موهون شدن چهره اسلام و تنفر عمومی نسبت به دین و احکام آن را به دنبال داشت، به‌ناچار باید از اجرای آن حکم مطابق روایات باب ۱۱ از ابواب مقدمات الحدود وسائل الشیعه خودداری شود... بعید نیست از تعلیل ذیل روایت فهمیده شود، در هر موردی اگر اجرای حدی موجب محذوری شود که بر خلاف مصالح اسلام و مسلمانان است، باید متوقف شود؛ ولی این به معنای نسخ حکم رجم در شریعت و مرحله قانون‌گذاری و تشریع حکم نیست؛ بلکه به معنای به فعلیت نرسیدن آن حکم در مرحله اجرا به لحاظ شرایط اجتماعی و رعایت مصالح برتر و ترجیح اهم بر مهم در موارد تراحم بین ملاکات احکام شریعت و احتمال تأثیر شرایط در نرسیدن آن حکم به فعلیت است» (منتظری، ۱۴۰۰: ۱۵۷).

ب) ناسازگاری با مصلحت فرد مرتکب

افزون بر این‌که پاسخ گذاری کیفری بدنی در مورد افراد زیر ۱۸ سال با مصالح علیای اسلام در شرایط کنونی ناسازگار و ناهمگون است و وفق یافته‌های جرم‌شناسانه با مصلحت



خود جامعه هدف نیز سرسازش ندارد؛ چراکه اساسی‌ترین هدف از تحمیل کیفر در مورد مجازات‌ها باز اجتماعی کردن مرتکبین و بازپروری بزهکاران در خارج از فرایند کیفری است. با این‌که طبق اصل اولی هیچ‌گونه تأخیر و تعطیلی در مورد مجازات حدی، راه ندارد، اما مواردی وجود دارد که تأخیر و حتی تعطیلی حدود را نشان می‌دهد مثل تأخیر اجرای حد بر شخص مریض تا زمان بهبودی (عاملی، ۱۴۱۰، ۱۱۳/۹). یا اگر مرتکب جرم حدی، پناهنده حرم مکه شود تا زمان خروج از محدوده حرم، اعمال مجازات بر وی به تأخیر می‌افتد (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۵۹/۲۸) و یا موقع گرم و سرد بودن هوا و یا در عادت ماهیانه بودن زن (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۹). در همه این موارد اجرای حد به تأخیر می‌افتد.

موارد فوق نشان می‌دهد که حاکم اسلامی می‌تواند با تغییر اوضاع و شرایط، اجرای حد را به تأخیر بیندازد؛ یعنی هر جا مجازات به نحوی به مصلحت خود فرد مرتکب نباشد و شارع مقدس اعمال آن را به صلاح وی نداند، باید از اعمال مجازات خودداری شود. در مورد افراد زیر ۱۸ سال که موضوع این پژوهش است نیز اجرای حد به مصلحت فرد مرتکب نیست. یعنی، اجرای مجازات سالب حیات خصوصاً و تنبیه بدنی افراد زیر ۱۸ سال عموماً، به‌نوعی تهدیدکننده آن‌ها است. مهم‌ترین تهدید که اینجا متوجه شخص فرد مرتکب است این است که باعث جامعه‌گریزی فرد مرتکب می‌شود درحالی‌که هدف اولی از اجرای مجازات اسلامی هنجارمند کردن افراد است نه صرف اجرای تعبدی مجازات‌ها. چنانکه قانون‌گذار قانون مجازات ۱۳۹۲ ایران تدابیر بازپرورانه را نسبت به این دسته از شهروندان مطمئن نظر قرار داده است (رستمی و موسوی، ۱۳۹۹: ۱۶۰). ازاین‌رو، در این قانون شاهد اتخاذ سیاست کیفری تدریجی نسبت به این قسم از شهروندان هستیم که تا حد زیادی کوشیده است از خط مستقیم سیاست‌های بازپرورانه خارج نشود؛ هرچند بازهم در پاره‌ای از موارد مورد انتقاد اندیشه‌وران حقوقی قرار دارد.

قانون‌گذار درخصوص نوع و میزان پاسخ به بزهکاری اطفال و نوجوانان محور پاسخ‌گذاری را دایرمدار سن قرار داده و از گذر تقسیم‌بندی آن به ۹ الی ۱۲، ۱۲ الی ۱۵ و ۱۵ الی ۱۸ سال در مواد ۸۸ و ۸۹ قانون مجازات اسلامی پاسخ‌ها و ماهیت آن‌ها را وضع نموده است؛ لذا مطابق مواد فوق افراد ۹ تا ۱۲ سال شمسی فارغ از جرم ارتكابی و بدون



توجه به جنسیت در صورت وجود دو شرط عدم علم به ماهیت جرم ارتكابی و عدم علم به حرمت آن، مطلقاً از هر نوع مجازاتی، معاف دانسته شده و صرفاً تحت تدابیر بازپرورانه قرار می‌گیرند حتی اگر جرم ارتكابی پاسخ‌های کیفری سالب حیات را به دنبال داشته باشد. در مورد افراد ۱۲ الی ۱۵ سال نیز وفق قاعده و بنا بر ظاهر نصوص قانونی موجود، کیفرهای بدنی به‌طورکلی ملغی شده است و تنها نگهداری در کانون اصلاح و تربیت پیش‌بینی شده است. دسته‌ای دیگر از شهروندان که بر مبنای سن ۱۵ الی ۱۸ سال دسته‌بندی گردیده‌اند پاسخ‌های متفاوتی از سوی نظام عدالت کیفری نسبت به دو دسته پیش‌گفته دریافت خواهند کرد؛ که در امتداد رعایت مصالح عالیه اطفال و نوجوانان است؛ زیرا این دسته از افراد در مرحله گذار از کودکی به بزرگسالی هستند و رعایت تدبیر متناسب، همسو با شخصیت آنان حسب مورد می‌تواند در پایداری بزهکاری یا همنوایی با هنجارهای پذیرفته شده جامعه را به همراه داشته باشد.

همان‌طوری که پیداست در رویه قضائی ایران نیز پاسخ‌دهندگان کیفری به مصالح عالیه کودک توجه داشته. نه تنها از صدور آرای که باعث به اجرا درآمدن مجازات بدنی می‌شود خودداری کرده است بلکه از صدور مجازاتی که باعث سلب آزادی آن‌ها نظیر حبس می‌شود نیز خودداری کرده است.

نتیجه‌گیری

موضوع مسئولیت کیفری و اجرای مجازات‌های سالب حیات برای افراد زیر ۱۸ سال، به‌ویژه در نظام‌های حقوقی اسلامی، یکی از چالش‌های پیچیده و حساس به شمار می‌رود. در این مقاله، تلاش شد تا با توجه به منابع فقه اسلامی و مبانی مصلحت، به تحلیل این موضوع پرداخته شود. نتایج به‌دست‌آمده از این تحقیق نشان می‌دهد که امکان تجدیدنظر در برخی از احکام فقهی مرتبط با این مسئله وجود دارد.

یکی از یافته‌های اصلی این پژوهش، تأکید بر این نکته است که سن، ملاک قطعی برای تعیین اهلیت کیفری در فقه اسلامی محسوب نمی‌شود؛ بلکه سایر عوامل نظیر بلوغ عقلی، رشد و قدرت تمیز نیز باید مورد توجه قرار گیرند. از سوی دیگر، اجرای مجازات‌های سالب حیات برای اطفال و نوجوانان با اصول عدالت، رحمت و مصلحت که از ارکان



اساسی شریعت اسلام هستند، ناسازگار به نظر می‌رسد. همچنین، بررسی مصالح کلی جامعه اسلامی نشان می‌دهد که اجرای چنین مجازات‌هایی ممکن است نه تنها تأثیر مثبتی بر کاهش جرایم نداشته باشد، بلکه با پیامدهای سنگین اجتماعی و فرهنگی، مانند خدشه دار شدن چهره دین و کاهش اعتماد عمومی به نظام قضایی، همراه باشد. این موضوع به‌ویژه در شرایط کنونی که جوامع اسلامی با چالش‌های متعددی در عرصه بین‌المللی مواجه‌اند، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

مهم‌تر از همه، مصلحت به‌عنوان یکی از مبانی پویا و تطبیق‌پذیر فقه اسلامی، می‌تواند راهکاری برای بازنگری در این دسته از احکام ارائه دهد. از منظر مصلحت، حفظ جان اطفال و نوجوانان، به‌عنوان اعضای آینده‌ساز جامعه، در اولویت قرار دارد و جایگزینی مجازات‌های بازپرورانه به‌جای مجازات‌های سالب حیات، نه تنها با روح کلی شریعت اسلام هماهنگ‌تر است، بلکه امکان اصلاح و بازگشت این افراد به جامعه را نیز فراهم می‌آورد. درنهایت، یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که کنار گذاشتن مجازات اعدام برای افراد زیر ۱۸ سال نه تنها با اصول و مبانی فقه اسلامی تعارضی ندارد، بلکه در راستای مصالح عالیه دین و جامعه است. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود که نظام‌های حقوقی اسلامی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در منابع فقهی، در راستای اصلاح و تطبیق این احکام گام بردارند و رویکردهای انسانی‌تر و بازپرورانه‌تری را در مواجهه با اطفال و نوجوانان مجرم اتخاذ کنند.

فهرست منابع

۱. تبریزی، جواد، (۱۴۱۷ ق)، *اسس الحدود و التعزیرات*، قم: مهر.
۲. حرّعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ ق)، *وسائل الشیعه*، تهران: کتابفروشی اسلامیّه.
۳. حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۰۹ ق)، *الفقه*، ج ۸۷، چ ۳، بیروت: دارالعلوم.
۴. خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۴۳۴ ق)، *تحریر الوسیله*، ج ۲، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. رستمی، هادی و موسوی، سیدپوریا، (۱۳۹۹)، «*مصلح عالیّه کودکان و نوجوانان بزهکار در حقوق کیفری ایران با تأکید بر پاسخ‌های تعزیرمدار*»، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۸۴، شماره ۱۱۲.
۶. شاملو، باقر، (۱۳۸۹)، *عدالت کیفری و اطفال (شخصیت طفل، بزهاری، دادرسی، پاسخ‌ها)*، تهران: جنگل جاویدانه.
۷. شاهرودی، سید محمود، (۱۳۷۸)، *بایسته‌های فقه جزا*، تهران: میزان نشر دادگستر.
۸. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۰۵ ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، قم: دار القرآن الکریم.
۹. صبور پور مهدی، علوی صدر، فاطمه، (۱۳۹۴)، «*سن مسولیت کیفری کودکان و نوجوانان در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲*»، پژوهشنامه حقوق کیفری، سال ششم، شماره اول.
۱۰. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، (۱۴۰۳)، *القواعد والفوائد*، ج ۱، قم: کتابفروشی مفید.
۱۱. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ ق)، *مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۱۳. عباچی، مریم، (۱۳۹۲) *حقوق کیفری اطفال در اسناد سازمان ملل*، تهران: مجد.
۱۴. عباسی، مجتبی، (۱۳۹۴)، *بزهکاری اطفال*، تهران: مجد.





۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، *تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیه*، ج ۵، قم: مؤسسه امام صادق^(ع).
۱۶. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۰)، *فقه و مصلحت*، تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵ ق)، *المصباح المنیر*، قم: دارالحجره.
۱۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، ج ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۳ ق)، *الاجتهاد و التقليد (معارج الاصول)*، قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
۲۰. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، (۱۳۸۱)، *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*، تهران: میزان.
۲۱. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۷)، *ولایت فقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷)، *انوار الفقاهه (کتاب الحدود و التعزیرات)*، ج، قم: مدرسه امام علی ابن ابی طالب^(ع).
۲۳. منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۰)، *کتاب الحدود*، قم: دارالفکر.
۲۴. مؤمنی، عابدین و رستمی نجف آبادی، حامد، (۱۳۹۴)، «نقش مصلحت در اجرای مجازاتهای حدی»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی فقه مقارن*، سال سوم، شماره ۵.
۲۵. نائینی، محمد حسن، (۱۳۷۶)، *فوائد الاصول*، ج ۳، قم: جامعه مدرسین.
۲۶. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.