

دختران سن رشد و مسئولیت کیفری

<?xml encoding="UTF-8?">

چکیده

احراز رشد در مسئولیت کیفری دختران از جمله مباحث نوظهوری است که بررسی فقهی در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد. زیرا بسیاری از دختران و پسرانی که تازه به سن بلوغ جنسی و شرعی رسیده‌اند، از رشد عقلی و فکری لازم در مسائل کیفری برخوردار نیستند. سؤال مهم این است که آیا از دیدگاه فقهی چنین اشخاصی در امور کیفری مانند امور مدنی مورد حمایت حقوقی قرار داشته و فاقد مسئولیت کیفری به شمار می‌روند؟ مقاله حاضر در ابتدا به تبیین مفهوم رشد و رابطه آن با جنون و بلوغ پرداخته و اثبات می‌شود که در اصطلاح روایی، رشد تنها به مفهوم خاص مدنی اختصاص نداشته و قابل تعمیم به مسائل غیر مالی از جمله امور کیفری نیز می‌باشد. در ادامه مقاله مبانی و ادله لزوم احراز رشد از منظر آیات و روایات در مسئولیت کیفری و همچنین ادله عقلی این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است و معلوم می‌شود که معنای کلمه «رشد» و «أشد» نسبی می‌باشد و شواهد و مؤیداتی از آیات و روایات بر این مدعا ذکر شده است. در بررسی ادله عقلی معلوم می‌گردد، مسائل کیفری به مراتب مهم‌تر از امور مالی می‌باشد و به طریق اولی یا حداقل به وحدت ملاک، رشد، در مسئولیت کیفری شرط است. برای این مدعا از قیاس اولویت در مسأله رشد بهره گرفته شده و سپس به تبیین قید «کمال العقل» و واژه «معتوه» که بر اساس روایات فاقد مسئولیت کیفری می‌باشند؛ پرداخته شده است؛ بنابراین بازنگری در سن مسئولیت کیفری دختران ضروری به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی :

بلوغ، رشد کیفری دختران، رشد، أشد، عقل، سفاقت، جنون، قیاس اولویت، قبح عقاب بلابیان.

بررسی مسأله لزوم احراز رشد در مسئولیت کیفری دختران و پسران، از دیدگاه فقهی از جمله مباحثی است که با توجه به مباحث نوظهور در این زمینه ضروری است، چرا که از دیدگاه حقوق موضوعه و قوانین جاری بیشتر کشور های شناخته شده، سن مسئولیت کیفری بین 12-16 سال معین گردیده است. از دیدگاه روانشناسی رشد و بلوغ، همچنین واقعیت و تجربه خارجی، میان سن بلوغ جسمی، شرعی و رشد فکری اطفال، لزوماً رابطه ای متناسب و هماهنگ وجود ندارد، بدین معنی که بسیاری از نوجوانان به ویژه دخترانی که تازه به سن بلوغ جسمی و شرعی رسیده‌اند، از رشد عقلی و فکری لازم در مسائل کیفری برخوردار نیستند. البته هم اکنون در حقوق غرب فرضیه ای از سوی برخی تحلیل گران و دانش پزشکی، علوم اجتماعی و حقوقی مطرح شده است که بر اساس آن کودکان و نوجوانان قرن حاضر با توجه به دسترسی بیشتر به امکانات آموزشی و فن آوری اطلاعات، نسبت به نوجوانان قرن گذشته توانایی درک تفاوت میان اعمال درست از نادرست را بیشتر دارند. اما در مقابل، برخی چنین استدلال نموده‌اند که نوجوانان قرن حاضر به دلیل عدم استقلال، عدم پذیرش مسئولیت و عدم تعهد کاری نسبت به همسالان خود در قرن گذشته، منزوی تر بوده و کمتر می‌توانند کردار درست را از نادرست تشخیص دهند. در خصوص مسأله رشد کیفری، پرسش های اساسی ذیل قابل طرح است :

1) آیا در امور کیفری دخترانی که تازه به سن بلوغ شرعی (9 سال) رسیده اند، همانند امور مدنی و مالی، احراز رشد، شرط تحقق مسئولیت کیفری آنان است؟ به بیان دیگر، وقتی در امور مدنی که از اهمیت کمتری برخوردار است، به منظور حمایت از اطفال علاوه بر بلوغ، رشد نیز شرط است؛ آیا نمی توان به طریق اولی، در امور کیفری رشد را شرط دانست؟

2) از دیدگاه فقهی، آنگاه که طفلی به عنوان ابزار و آلت در ارتکاب جرم به کار گرفته شود، فاقد مسئولیت کیفری است، آیا همین ملاک در صورتی که در بالغ غیر رشید محقق شود، موجب انتفای مسئولیت وی نخواهد بود یا حداقل موجب مسئولیت نقصان یافته نمی باشد؟

3) آیا رشد یک مفهوم نسبی است که به حسب اشخاص، زمان، مکان و شرایط خاص، متغیر خواهد بود یا یک مفهوم مطلق است؟

4) آیا اساساً در لسان آیات و روایات مفهوم رشد اختصاص به امور مدنی دارد یا می توان مفهومی عام از رشد را استفاده نمود که امور کیفری را نیز در بر گیرد؟

5) آیا مفاهیمی مانند «غیر مدرک» در لسان روایات، تنها اختصاص به غیر بالغ دارد یا شامل غیر رشید هم می شود؟

با توجه به پرسش های اساسی تحقیق، فرضیه های ذیل قابل بررسی است :

1) وقتی در مسائل مالی که با توجه به ماهیت، شرایط و احکام خاص خود، از اهمیت کمتری برخوردار است، برای حمایت از اطفال، علاوه بر بلوغ، رشد هم شرط است، به طریق اولی یا با تنقیح مناط، در امور کیفری، رشد باید شرط باشد.

2) رشد یک مفهوم نسبی است و نه مطلق. بدین معنی که به تناسب اشخاص و شرایط زمانی، مکانی و شرایط روحی هر فرد، سن رشد نیز متغیر است.

3) مفهوم رشد در قرآن، روایات و لسان فقها، در معنایی اعم از امور مالی و کیفری به کار رفته است. یعنی در مسائل کیفری نیز سفاهت مصداق دارد و در برخی روایات، سفاهت در امور کیفری موجب انتفای مسئولیت کیفری یا تخفیف مجازات عنوان گردیده است.

4) مفهوم «غیر مدرک» در لسان روایات، به معنای غیر بالغ و غیر رشید به کار رفته است و چون در روایات، شخص غیر مدرک فاقد مسئولیت کیفری عنوان گردیده و مشخص نشده است که مقصود از غیر مدرک، شخص بالغ یا غیر رشید است، بنابراین در موارد شک و عروض شبهه حکمیه، قاعده «درء» جاری می گردد.

5) سن تکلیف عبادی (بلوغ) با سن تکلیف کیفری، ملازمه ای ندارد. از این رو، نمی توان لزوماً و در تمام موارد، آثار سن تکلیف عبادی (بلوغ) را به ویژه در دختران، در مسائل کیفری نیز معیار دانست. به عبارت دیگر سن 9 سال برای دختران، سن تکلیف عبادی است و برای مسائل کیفری، علاوه بر بلوغ، رشد کیفری نیز شرط می باشد.

شایان ذکر است که در این مقاله، اگرچه ادله مورد استناد در برخی موارد مربوط به بلوغ و رشد پسران است ولی باید به این نکته توجه نمود که اگر بتوان با ادله فقهی، لزوم احراز رشد کیفری را برای پسران اثبات نمود، همان ادله با تنقیح مناط و به طریق اولی، برای اثبات لزوم احراز رشد کیفری دختران، قابلیت استناد دارد. بنابراین بررسی این دست از ادله، برای تحقق چنین هدفی است و مقصود اصلی مقاله در مرحله اول، اثبات لزوم احراز رشد برای دخترانی است که به سن بلوغ شرعی (9 سال تمام قمری) رسیده اند که بر اساس ماده 49 ق.م.ا. بلوغ شرعی را موجب مسئولیت کیفری دانسته است، در حالی بیشتر دختران در این گروه سنی، اگر نسبت به برخی مسائل

عبادي، از شعور و توانايي فكري لازم برخوردار باشند، در مسائل كيفري به ويژه جرائم نوپيدا و پيچيده امروزي، رشد و توانايي فكري لازم را ندارند.

تبیین مفهوم رشد

تعريف لغوي

کلمه «رشد» (به ضم راء و سکون شين) يا «رشد» (به فتح راء و شين) به معنای «هدایت» است که در مقابل «غي» (به معنای گمراهي و ضلالت و اعتقاد به امر فاسد) قرار دارد. مطابق این نظريه، «رشد»، «رشد» و «رشد» داراي معنای واحد و در مقابل «غي» قرار دارند. اما برخي ديگر از اهل لغت، بر این عقیده اند که «رشد» و «رشد» با يکديگر متفاوتند؛ زیرا اولي به معنای «صلاح» و دومي به معنای «استقامت در دين» است. به اعتقاد بعضي ديگر از اهل لغت، معنای «رشد» اخص از «رشد» است؛ زیرا «رشد» مربوط به امور دنيوي و اخروي است ولي «رشد» تنها مربوط به امور اخروي است. در قرآن کریم، واژه «رشد» غالباً در مقابل غي و به معنای صلاح و هدايت استعمال شده است و در روايات نیز در موارد متعددي، رشد به معنای هدايت و صلاح استعمال شده است. در اشعار رايج صدر اسلام نیز رشد به همین معنا يا نزديک به آن به کار رفته است :

ان سبيل الرشـد يعـرف في غد و ان نعيم الیوم ليس بدائم

در این شعر، مقصود از «غد» روز قیامت است. بنابراین مقصود از «سبيل الرشـد»، طريق هدايت و رستگاري است.

تعريف اصطلاحی

نظر به اینکه کلیه مباحثي که در بررسی نقش سن رشد در مسئولیت كيفري مطرح گردیده است، مبتني بر شناخت مفهوم اصطلاحی رشد مي باشد، از این رو به تفصیل مفهوم اصطلاحی آن مورد بررسی قرار مي گیرد. این اصطلاح در مواضع متعددي از منابع فقه (کتاب و سنت) و کلام فقها، معانی متفاوت دارد و استعمال کلمه رشد در امور حقوقي با استعمال این کلمه در امور كيفري تا حدودي مغاير با يکديگر است. اگرچه برخي از محققين وصاحب نظران در بررسی مسأله رشد كيفري، از این نکته غافل بوده اند در حالی که با تبیین این مفهوم وتفکیک موارد استعمال آن مي توان شالوده این بحث را پایه ريزي نمود. بدین جهت بررسی مفهوم اصطلاحی رشد را با تفکیک امور حقوقي و كيفري پي مي گیریم.

مفهوم حقوقي

اصطلاح «رشد» در بیشتر موارد به معنای حقوقي (مدني) به کار رفته است؛ اما مي توان کاربرد آن را در امور حقوقي به دو معنای عام و خاص تقسیم نمود :

1) رشد حقوقي به معنای عام؛ منشأ این اصطلاح، آیه شریفه «فان أنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم»، مي باشد. بر اساس روایت منقول از امام صادق (ع)، مقصود از رشد در این آیه شریفه، توانايي شخص بر حفظ و اداره اموال است. که از آن به «عقل معاش» نیز تعبیر مي شود. این تعریف اصطلاحی از رشد، مورد پذیرش مشهور فقهای شیعه قرار گرفته است. بیشتر فقهای اهل سنت از جمله مالکیه و حنفیه نیز این تعریف را

پذیرفته اند. با توجه به این معنا، سفیه به کسی اطلاق می شود که توانایی حفظ اموال خود را ندارد و در نتیجه اموال خود را در جهت اهداف نادرست صرف می نماید.

2) رشد حقوقی به معنای خاص؛ این نوع رشد برای فردی حاصل می شود که علاوه بر توانایی بر حفظ اموال، از نظر اخلاقی نیز از «عدالت» برخوردار باشد. بعضی از فقهای شیعه مانند شیخ طوسی این دیدگاه را مطرح نموده اند و بر مبنای این نظریه، هرگاه شخصی فاقد یکی از این دو شرط باشد، محجوریت مالی او همچنان باقی خواهد بود. استدلال ایشان این است که در آیه شریفه، رشد شرط شده و کسی که فاسق است متصف به «غی» می شود و متصف به چنین صفتی نمی تواند متصف به رشد باشد؛ زیرا رشد و غی دو صفت متنافی با یکدیگر هستند. همچنین ابن عباس در روایتی می فرماید: مقصود از آیه شریفه «فان أنستم منهم رشداً»، این است که شخص صغیر، ضمن بلوغ، از متانت، حلم و عقل برخوردار باشد. البته بر اساس آیه شریفه «لاتؤتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاماً»، شخص فاسق، سفیه محسوب می شود و از دیدگاه شیخ طوسی روایات بسیاری بر این موضوع دلالت دارد. این دیدگاه به عده ای دیگر از فقهای شیعه از جمله قطب راوندی نیز نسبت داده شده، حتی از جانب ابن زهره ادعای اجماع شده است. محقق حلی، نسبت به شرط عدالت، اظهار تردید نموده و علامه حلی مطلق عدالت را شرط نمی داند، بلکه فقط تبذیر و اسراف در اموال را موجب حجر دانسته است. روایاتی نیز بر معنای دوم از رشد، دلالت دارد همچنان که امام صادق (ع) «شارب الخمر» را در زمره سفها دانسته اند. ممکن است گفته شود که چون شرب خمر به مسائل مالی و تبذیر مربوط می شود بدین جهت، نوعی عدم توانایی بر حفظ اموال محسوب می شود. ولی در روایات دیگری علاوه بر تبذیر و شرب خمر، ارتکاب زنا نیز نوعی سفه عنوان شده است. در روایت دیگری از امام صادق (ع) آمده است که هرگاه کسی را دوستدار آل محمد (ع) یافتید، او را ارتقای درجه دهید. مطابق این روایت، عدم حب اهل بیت (ع) نیز که ناشی از عدم آمادگی برای پذیرش حق می باشد، نوعی سفاهت است. شیخ صدوق در توضیح این روایت می فرماید:

«این روایت با آن دسته از روایاتی که رشد را به حفظ المال تفسیر کرده اند منافاتی ندارد؛ زیرا رشد زمانی محقق می شود که توانایی بر حفظ اموال یا آمادگی برای قبول حق باشد. بنابراین آیه در یک مورد خاصی نازل شده ولی در غیر آن مورد جاری شده است». از عبارت فوق معلوم می شود که اجتماع این دو شرط (حفظ مال و آمادگی برای قبول حق) لازم نیست؛ بلکه وجود یکی از این دو برای تحقق رشد کافی است؛ لذا حتی اگر شرط دوم (رشد در آمادگی برای پذیرش حق) قبل از بلوغ هم محقق شد، موجب رفع حجر می گردد. برخی از فقهای اهل سنت از جمله مالکیه و شافعی نیز بر این باورند که برای تحقق رشد علاوه بر توانایی بر حفظ اموال، عدالت هم شرط است.

این دیدگاه از جانب برخی از فقهای شیعه و اهل سنت مورد انتقاد قرار گرفته است. صاحب ریاض به دلیل «تبادر» و «صحت سلب» از کسی که تمام شرایط رشد (به جز شرط عدالت) را دارا باشد، اطلاق سفیه بر شارب خمر را اطلاق مجازی دانسته و روایت منقول از ابن عباس را نیز بر فرض صحت سند، حجت نمی داند مگر از این باب که او از اهل لغت بوده است. ولی این مقدار را هم به دلیل مخالفت با عرف، حجت نمی داند. صاحب جواهر نیز از آنجا که این دیدگاه را مخالف با مشهور بلکه اجماع فقهای شیعه می داند، در صدد توجیه طرفداران این نظریه از جمله توجیه کلام شیخ طوسی برآمده و اظهار می دارد: می توان کلام شیخ و دیگران را بر فسقی که موجب سفاهت است حمل نمود، لذا شامل هر فسقی نمی شود. ایشان همچنین در مورد عدم لزوم عدالت در رشد ادعای نفی خلاف نموده اند. برخی نیز برای این دیدگاه موارد نقضی را که به نظر منطقی نیز می

رسد مطرح کرده اند. مثلاً بر اساس اتفاق نظر فقها، شخص کافر (که شکی در فسق او نیست) در صورت توانایی مالی، صرفاً به دلیل کفر، از اموال خود محجور نیست. پس چگونه شخص مسلمانی که فاسق است تنه‌ابه دلیل فسق محجور باشد، مگر این که فسق او به دلیل تذبذب و تضییع اموال باشد.

مفهوم کیفری رشد

اصطلاح دیگری از رشد وجود دارد که می‌توان از آن به معنای «عقل و توانایی فکری» یاد نمود. این اصطلاح، علاوه بر جنبه حقوقی، شامل مسائل کیفری نیز خواهد شد. اما از آنجا که این اصطلاح در کلام فقها به خوبی منقح نشده است، ضروری است که به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد. این معنا از رشد به دو معنای عام و خاص قابل تقسیم است :

الف) عقل در مقابل جنون

عقل به معنای عام در مقابل جنون قرار دارد. برخی از فقها واژه «رشد» را به معنای عقل استعمال نموده اند و مقصودشان از این قید، عقل در مقابل جنون بوده است. اگرچه همین نکته مورد غفلت بعضی دیگر از محققین و صاحب نظران قرار گرفت. علامه حلی برای مسئولیت کیفری اشخاص، علاوه بر بلوغ، «رشد» را نیز شرط دانسته است و همین موضوع سبب شده تا به ایشان این نظریه را نسبت دهند که مقصود علامه آن است که در مسئولیت کیفری علاوه بر بلوغ، رشد نیز شرط است. اما به نظر می‌رسد با دقت در عبارات علامه حلی در همان صفحه و تمامی کتاب، می‌توان بخوبی دریافت که مقصود ایشان از قید «رشد» در مسائل کیفری، رشد به معنای عقل (در مقابل جنون) می‌باشد و به معنای معروف و مصطلح آن منظور ایشان نبوده است.

ب) عقل در مقابل سفاهت

اصطلاح رشد در معنای دیگر، به معنای عقل به کار رفته است. ولی در این معنا، مفهوم عقل مضیق تر از مفهوم سابق است. زیرا بر مبنای این اصطلاح، عقل نه تنها در معنای مقابل جنون و صغر به کار می‌رود؛ بلکه در مقابل «سفيه» و «أبله» نیز قرار می‌گیرد. این اصطلاح اگر چه برای کسانی که به معنای سنتی رشد (رشد به معنای عقل معاش) آشنایی دارند تا حدودی غریب و نامأنوس جلوه می‌نماید؛ ولی اثبات اعتبار رشد به این معنی، می‌تواند باب جدیدی را در مسئولیت کیفری افراد در فقه، بگشاید. اگر چه شیوه طرح این موضوع جدید است. ولی اصل آن ریشه در منابع فقهی دارد. بدین جهت بعد فقهی این مسأله بیان می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید : «فان كان الذي عليه الحق سفيهاً او ضعيفاً او لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل...»، این آیه اگر چه مربوط به مورد خاص مالی است ولی بر پایه برخی روایات، از ملاک «سفيه او ضعيفاً» می‌توان استفاده عام نمود و به مطلق مسائل مالی تعمیم داد. چنانکه امام صادق (ع) می‌فرماید : «انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام و هو اشد و ان احتلم ولم يؤنس منه رشد و كان سفيهاً او ضعيفاً فليمسك عنه وليه ماله»، محدودیت مالی یتیم با احتلام پایان می‌یابد و این همان رشد او محسوب می‌شود و اگر محتلم شود ولی به حد رشد نرسیده باشد و هنوز سفيه یا ضعيف باشد بر ولی او لازم است تا از دادن اموالش به وی امتناع کند.

در این روایت واژه هایی همچون «الاحتلام»، «اشده»، «رشد»، «سفيه» و «ضعيفاً» به کار رفته است که هر یک از این اصطلاحات در ارتباط با یکدیگرند و برخی مفسر برخی دیگر، مثلاً «واو» در جمله «و كان سفيهاً أو ضعيفاً»

تفسیریه است. یعنی این جمله، تفسیری از کلمه «عدم رشد» است، بنابراین اصطلاح «رشد»، فقط در مقابل «سفه» قرار ندارد، بلکه علاوه بر آن در برابر «ضعف» نیز قرار می‌گیرد. ممکن است ادعا شود که این روایت هیچ گونه دلالتی بر استعمال رشد در «مسائل کیفری» ندارد، اما پاسخ این پرسش را به وضوح می‌توان در روایت دیگری از امام صادق (ع) یافت: «إذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة و دخل في الأربع عشرة وجب عليه ماوجب علي المحتملین، احتلم او لم يحتلم كتب عليه السيئات و كتبت له الحسنات و جاز له كل شيء الا أن يكون ضعيفاً او سفيفاً».

این روایت علاوه بر صحت سند، به صراحت دلالت بر استعمال رشد در مسائل کیفری دارد و از نظر اصطلاحات نیز مانند روایت پیشین، کلماتی همچون «احتلام»، «اشده»، «ضعیفاً» و «سفیفاً» آمده است؛ اما با این تفاوت که اصطلاح «رشد» در روایت به کار نرفته، ولی از آنجا که در روایت سابق، «رشد» به «کان سفیفاً او ضعيفاً» تفسیر شده بود، بنابراین اصطلاح رشد نیز در این روایت مفروغ عنه می‌باشد؛ اگر چه به صراحت این کلمه ذکر نشده است. در ضمن این روایت عباراتی مانند «كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات و جاز له كل شيء»، دلالت بر نقش رشد در امور کیفری دارد. علاوه بر این واژه‌های «كل شيء» به حدی عام است که برای اهل فن هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که این روایت شامل مسائل کیفری نیز می‌شود. البته واژه «كل شيء» شامل مسائل مدنی نیز می‌شود؛ ولی «قدر متیقن» شامل «مسائل کیفری» است؛ زیرا کلمه «سيئات» که در مقابل «حسنات» به کار رفته، عمدتاً در مسائل کیفری مصداق پیدا می‌کند. به ویژه بر مبنای دیدگاه برخی از فقهای شیعه که معتقدند حتی برای ارتکاب گناه می‌توان شخص را تعزیر نمود. به علاوه در این روایت هیچ سخنی در مورد مسائل مالی به میان نیامده است بنابراین فضای روایت در مجموع بیشتر رنگ کیفری دارد.

در روایات دیگری نیز اصطلاح «سفيه» و «ضعيف» در مسائل «کیفری» به کار رفته است. در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «سأله أبي و أنا حاضر عن اليتيم متي يجوز أمره؟ قال: حتي يبلغ أشده قال: و مأشده؟ قال احتلامه. قال قلت قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة او اقل او اكثر و لم يحتلم. قال اذا بلغ و كتب عليه الشيء (و نبت عليه الشعر) جاز عليه أمره الا أن يكون سفيفاً او ضعيفاً». از اطلاق کلمه «أمر» در روایت به قرینه روایات پیشین می‌توان چنین استظهار نمود که این روایت، شامل مسائل کیفری نیز می‌شود. همچنین اگر روایت منقول از کتاب «خصال» جمله «كتب عليه الشيء» صحیح باشد، شاهد دیگری بر مدعا خواهد بود؛ زیرا کلمه «الشيء» نیز مانند کلمه «أمر» دارای اطلاق است. اگر چه شاید بتوان ادعا نمود که حتی به قرینه حذف کلمه «كل» بر عموم نیز دلالت دارد. در روایت دیگری از امام صادق (ع) نیز اصطلاح رشد در مسائل کیفری استعمال شده است:

«إذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة و دخل في الأربع عشرة وجب عليه ماوجب علي المحتملین احتلم او لم يحتلم كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات و جاز له كل شيء الا ان يكون سفيفاً او ضعيفاً». در این روایت اصطلاح «أشد» به معنای «رشد» است و در روایات متعددی، رشد به معنای «عقل» و بلوغ فکری به کار رفته است از جمله می‌توان به چند روایت ذیل استناد نمود:

عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «سأله ابي و انا حاضر عن قول الله عزوجل (حتي اذا بلغ أشده) قال: الاحتلام قال فقال: يحتلم في ست عشرة و سبعة عشر و نحوها فقال: اذا اتت عليه ثلاث عشرة سنة و نحوها فقال: لا اذا اتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات و كتبت عليه السيئات و جاز امره الا ان يكون سفيفاً او ضعيفاً، فقال: و ما السفيف؟ فقال: الذي يشتري الدرهم باضعافه، قال: و ما الضعيف؟ قال: الابله».

اگرچه احمد بن عمر الحلبي که از راویان این روایت است، از اصحاب امام رضا (ع) بود و عصر امام صادق (ع) را درک نکرده است تا روایتی از ایشان نقل کند؛ اما برخی بر این عقیده اند که نقل بعضی روایات از جانب شیخ طوسی که از احمد بن عمر حلبی، بدون واسطه از امام صادق (ع) نقل شده است، علی القاعده باید احمد بن عمر از پدر خود نقل کرده باشد. شاهد بر این مدعا این است که کمتر روایتی از احمد بن عمر حلبی به صورت مستقیم از امام صادق (ع) بدون واسطه پدرش یا دیگر راویان نقل شده است و در روایت حاضر نیز احمد بن عمر با واسطه عبدالله بن سنان نقل نموده است. بنابراین در مورد سند روایت، از این نظر خدشه ای وارد نیست. در این روایت وقتی از امام در مورد «سفیه» سؤال می شود آن را به جنبه مالی تفسیر می نماید. ولی آنگاه که از «ضعیف» سؤال شده، در پاسخ به شخص «أبله» تفسیر می نمایند که أبله در این معنا اعم از امور کیفری و مدنی می باشد. در واقع می توان گفت که طبق این روایت غیر رشید کسی است که سفیه یا ضعیف باشد و چنان که سابقاً نیز بیان گردید، رشد فقط در مقابل سفه نیست. در روایت دیگری از امام صادق (ع) آمده است :

«أنه قال في ولي اليتيم اذا قرأ القرآن و احتلم و أونس منه الرشد دفع اليه ماله و ان احتلم و لم يكن له عقل يوثق به لم يدفع اليه و أنفق منه بالمعروف عليه».

در این روایت نیز از رشد، تعبیر به «لم يكن له عقل يوثق به» شده، یعنی اصطلاح رشد به معنای «عقل» به کار رفته است. در روایت دیگری در مورد «سفیه» نیز تعبیر به «من لا تثق به» شده، یعنی سفیه کسی است که قابل اعتماد نباشد و این معنا بسیار وسیع و قابل انعطاف می باشد. در روایت دیگری نیز از تعبیر «لیس بعقله بأس» و «ان احتلم و لم يكن له عقل» استفاده می شود که رشد به معنای عقل نیز به کار رفته و اختصاص به معنای متعارف حقوقی (عقل معاش) ندارد. از ابن عباس نیز روایت شده است که رشد به معنای وقار، حلم و عقل است.

بنابراین اصطلاح رشد به معنای عقل و بلوغ فکری نیز به کار رفته است و اصطلاح «سفیه» و «ضعیف» اختصاص به مسائل مالی که در قرآن و برخی روایات ذکر شده است ندارد و بر اساس روایاتی که به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت، رشد شامل مسائل کیفری نیز می شود و در واقع آنچه در تفسیر آیه رشد مطرح گردیده و آن را به امور مالی و توانایی بر حفظ مال تعریف نموده اند، فقط بیان و تفسیر مورد آیه می باشد. از این رو رشد یک مفهوم «عام» است و نه یک مفهوم خاص، تا فقط شامل امور مدنی شود، بلکه شامل امور کیفری نیز می شود. بدین معنی که رشد در امور کیفری نیز شرط است. اما اینکه آیا رشد یک مفهوم «نسبی» یا مطلق است در ادامه مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

احراز رشد در مسئولیت کیفری

1) ارزیابی آیات رشد

در ابتدا مبانی و ادله نقلی لزوم احراز رشد به تفصیل مورد بحث قرار می گیرد. برای اثبات نظریه لزوم رشد در مسئولیت کیفری، تفسیر و تبیین معنای «أشد» که در قرآن به کار رفته است، می تواند مبنای قابل توجهی باشد. «أشد» در قرآن به سه گونه سن معین، رشد عقلی و فکری، سن بلوغ و احتلام تفسیر شده است. این سه تفسیر چون با مفهوم رشد مرتبط است، جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد :

الف) تفسیر أشد به 18 سالگی

واژه «أشد» در موارد متعددی از آیات قرآن به کار رفته است، از جمله دو آیه از آیات شریفه قرآن در مورد یتیم، می فرماید : «لاتقربوا مال الیتیم الا بالتي هي أحسن حتي يبلغ أشده». در برخی دیگر از آیات، این واژه درباره اشخاص معینی همچون حضرت یوسف و حضرت موسی استعمال شده است :

«لما بلغ أشده آتیناه حکماً و علماً»، «حتي اذا بلغ أشده و بلغ اربعین سنه قال رب اوزعني...».

در خصوص تفسیر این واژه، دیدگاه های گوناگونی در نزد مفسرین مطرح است. بسیاری از آنان ضمن تعریف «أشد» به توانایی و رشد جسمی و عقلی، آن را به سن معینی تفسیر نموده اند. شیخ طوسی در باره معنای این واژه بیان می کند : «بلغ اشد همان کامل شدن توانایی است و برخی گفته اند که این زمان از سن هجده تا شصت سالگی است و ابن عباس شروع این زمان را از بیست سالگی دانسته و «مجاهد» هم از سن سی و سه سالگی می داند». شیخ طبرسی نیز در خصوص آیه شریفه مربوط به حضرت یوسف، نظرهای مختلفی را نقل نموده است که شروع سن کامل شدن عقل را از سن هجده سالگی و بنابر نقل دیگر از سن سی و سه سالگی و بر پایه نقل دیگر، بیست سالگی دانسته است. همان گونه که ملاحظه گردید، شیخ طبرسی نیز مانند شیخ طوسی، تعیین سن خاص برای اشد را صرفاً به دیگران نسبت داده است.

در روایتی از امام صادق (ع) در تفسیر نور الثقلین، «أشد» به سن هجده سالگی تفسیر شده است. علامه طباطبایی (ع)، در مورد تفسیر این آیه اظهار می دارد : «بلوغ اشد آنگاه محقق می شود که انسان به سنی برسد که قوای بدنی وی استحکام یابد و باز بین رفتن آثار کودکی، ارکان بدن او توانایی پیدا کند و این زمان از سن هجده سالگی شروع شده و تا سن پیری ادامه می یابد که در این زمان عقل انسان به کمال رسیده و رشد او کامل می گردد». در تفسیر دیگری اشد به سن هجده سالگی تفسیر شده است. همچنین فیض کاشانی سن اشد را به هجده سالگی تفسیر نموده اند.

ملا فتح الله کاشانی، در مورد تفسیر این آیه آورده است : «أشد به منتهای اشتداد و جسامت و قوت خود که آن را سن وقوف گویند اطلاق می شود که سی تا چهل است و مراد سن شباب است که مبدأ آن بلوغ که از بیست سالگی شروع و تا سی سالگی ادامه دارد. این نظر به روایت مأثوره از ابن عباس می باشد». بر پایه تفسیر بیان السعاده، مقصود از اشد در آیه مربوط به حضرت یوسف، سن هجده سالگی و انتهای آن سن چهل سالگی است. اما در برخی دیگر از روایات، سن بیست و هشت سالگی به عنوان سن کمال عقل عنوان شده است که البته این به معنای تعیین سن شروع عقل و رشد فکری نیست، بلکه به معنای نهایت و اوج کمال عقل است و در این صورت با آن دسته از روایاتی که هجده سالگی را سن رشد عقلی معرفی نموده است، منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا روایات مربوط به هجده سالگی حمل بر سن شروع رشد می شود. البته اگر روایتی که پیش از این نقل گردید و بر مبنای آن سن رشد به سیزده سالگی تفسیر شده است هم به این دسته از روایات اضافه شود، باید سن شروع اشد پایان سیزده سالگی باشد. شایان ذکر است که بیشتر تفاسیر یاد شده در خصوص تعیین سن خاص برای «أشد»، در ذیل آیه شریفه مربوط به حضرت یوسف آمده است، ولی واژه «أشد» در آیه شریفه مربوط به اموال یتیم که در دو سوره انعام و اسراء به کار رفته، غالباً بدون تعیین سن خاص و صرفاً به معنای بلوغ و رشد عقلی تفسیر شده است.

(ب) تفسیر اشد به رشد عقلی و فکری

مفسرین واژه «أشد» را در ذیل آیات شریفه مربوط به رفع حجریتیم، به سن بلوغ (احتلام) و کمال عقل تفسیر

نموده اند. به عنوان نمونه شیخ طبرسی در این باره می نویسد : «معنای اشد در این آیه (حتی یبلغ اشد) به معنای رسیدن به حد احتلام و کمال عقل است». همچنین ایشان در خصوص معنای «اشد» اظهار می دارد : «اشد که مفرد آن شد است، مانند اشر جمع شرّ ...، عبارت از توانایی و استحکام در نیروی جوانی و سن است». شیخ طوسی در مورد اختلاف نظر در معنای اشد اظهار می دارد :

«در مورد حد اشد اختلاف نظر وجود دارد. «ربیع»، «زید بن اسلم»، «مالک» و «عامر شعبی» حد اشد را رسیدن به سن احتلام دانسته اند و «سدی» این حد را سی سالگی می داند و جمعی هم بر این عقیده اند که سن هجده سالگی حد اشد می باشد؛ زیرا هجده سالگی سنی است که غالباً انسان به بلوغ و کمال عقل می رسد. گروهی دیگر نیز بر این باورند که حد سنی برای آن نمی توان تعیین نمود، بلکه مقصود از اشد این است که شخص یتیم به حد کمال عقل رسیده و از سفاقتی که موجب حرج است، خارج شود». فیض کاشانی هم اشد را به سن احتلام و کمال عقل تفسیر نموده و سپس روایتی را نقل می نماید که بر اساس آن سن اشد رسیدن به حد احتلام و رشد، تعیین گردیده است، بنابراین مقصود از اشد همان سن رشد است.

ج) تفسیر اشد به احتلام و بلوغ

در تفسیر «بیان السعاده» ضمن توجه به رشد عقلی و فکری، به جنبه کیفی آن توجه بیشتری شده است. وی در این باره می نویسد : «حتی یبلغ اشد... مقصود از اشد، اشاره به توانایی تمام قوای بدنی و روحی یعنی همان بلوغ شرعی است که در پی آن تشخیص انسان و فهم خیر و شر بدنی و روحی اش، کامل خواهد شد». در این تعریف رشد عقلی و فکری و درک خیر و شر که جنبه کیفی نیز دارد، با سن بلوغ مترادف بیان شده و در واقع از دیدگاه ایشان اشد مترادف با بلوغ است.

در تفسیر شبر، اشد به معنای رسیدن به حد احتلام و کمال عقل تفسیر شده و سپس به روایتی استناد نموده است که دلالت بر همین مدعا دارد؛ ولی بلافاصله با روایتی دیگر اشد را به سیزده سالگی تفسیر می نماید، البته بر پایه یکی از این روایات، با وجود آن که سائل پس از تفسیر اشد از جانب امام صادق (ع) راجع به سن احتلام سؤال می کند : «قد یكون الغلام ابن ثمان عشره سنه او اقل او اکثر و لا یحتلم»، ولی امام (ع) در تأیید و تکمیل تفسیر سابق از اشد، می فرماید : «اذا بلغ و کتب علیه الشئ جاز امره الا أن یكون سفیهاً او ضعیفاً». اما روایاتی که علاوه بر بلوغ، رشد را نیز شرط دانسته به مراتب بیشتر است. علاوه بر این در روایت فوق نیز قید عدم سفاقت یا ضعف، وجود دارد که با این دو قید و با توضیحی که در مورد معنای سفاقت و ضعف در ابتدای مقاله بیان گردید، می توان دریافت که میان این روایت و روایاتی که اشد را به احتلام و رشد عقلی و فکری تفسیر نموده اند، منافاتی وجود ندارد. افزون بر این در مجموع روایاتی که سن بلوغ و احتلام را در پسران به سیزده سالگی تفسیر نموده اند این اشکال وجود دارد که با دیدگاه فقها منافات دارد؛ زیرا بر مبنای نظر مشهور، سن بلوغ در پسران، پانزده سالگی است و این بدان جهت بوده است که مشهور فقها در تعارض ادله، در مجموع سن پانزده سالگی را ترجیح داده اند.

د) تفسیر رشد و اشد به عام و نسبی بودن

به نظر می رسد معنای دوم از معانی سه گانه اشد که به معنی بلوغ، رشد فکری و عقلی است، صحیح تر از سایر معانی باشد و در واقع آنچه که در مورد تعیین سن خاص در معنای اشد آمده از باب تطبیق بر مصداق و مورد

است و معنای اشد نمی باشد. به عبارت دیگر معنای اشد که مترادف رشد است، یک مفهوم نسبی و به حسب زمان و مکان به تشخیص عرف قابل انعطاف است و یک مفهوم مطلق و منحصر در یک سن خاص نمی باشد. از این رو وقتی واژه اشد در مورد نبوت (حضرت یوسف و حضرت موسی) به کار می رود همان مفهومی است که در مورد یتیم و صغیر به کار می رود و تنها تفاوت در مصداق است. لذا در مورد نبوت که امر مهمی است و از نظر سنی کمیت بیشتری را طلب می نماید؛ در مورد شروع سن اشد، حتی بیش از هجده سالگی هم عنوان می شود که این اختلاف در مصداق به معنای اختلاف در مفهوم نیست. «راغب اصفهانی» در این باره می نویسد: «میان این دو رشد یعنی استیناس رشدی که برای یتیم مقصود است و رشدی که به حضرت ابراهیم (ع) اعطاء شده است، تفاوت بسیاری وجود دارد». اما ظاهراً مقصود ایشان از این تفاوت همان اختلاف در مصداق است و اختلاف در مفهوم نمی باشد.

بنابراین مفهوم رشد و اشد همان گونه که یک مفهوم عام هستند (یعنی اعم از امور حقوقی و کیفری)، علاوه بر این یک مفهوم نسبی هم می باشند. در مورد نسبیت معنای «اشد» بهترین شاهد این است که در تمام موارد استعمال این لفظ در قرآن همواره به «ضمیر» اضافه شده است. یعنی واژه اشد در قرآن هشت مرتبه به کار رفته است که در پنج مورد به ضمیر مفرد اضافه شده است (اشده)، در دو مورد به ضمیر جمع (اشدکم) و در یک مورد هم به ضمیر تثنیه (اشدکما) اضافه شده است.

اضافه این لفظ به ضمیر به معنای نسبیت است، یعنی رشد عقلی و فکری به حسب این که متعلق و مربوط به چه کسی و در چه موردی باشد، متفاوت خواهد بود. مثلاً رشد عقلی که برای اعطای حکم و علم به پیامبر نیاز است غیر از رشد عقلی است که برای اعطای مال به یک یتیم بالغ مورد نظر می باشد. حتی سن رشد فکری که برای یک نفر در امور مالی و امور کیفری مورد نیاز است با یکدیگر متفاوت خواهد بود؛ زیرا چه بسا شخصی از نظر سن رشد کیفری (تشخیص حسن و قبح اعمال) پایین تر از سن رشد مدنی باشد یا برعکس. به همین دلیل لفظ اشد در قرآن در تمام موارد به صورت اضافه به ضمیر متناسب با خود استعمال شده است و این به مفهوم نسبیت و اضافی بودن معنای این واژه می باشد. زیرا اگر اشد مطلق و سن معینی برای آن مورد نظر می بود، بایستی به «حتی یبلغ الاشد» تعبیر می شد و به «اشده» اطلاق نمی شد و دیگر اصرار بر اضافه نمودن این واژه به ضمیر متناسب با خود، توجیه مناسبی نداشت.

شاید در حد یک احتمال بتوان گفت که اختلاف روایات در باره تعیین سن رشد و اشد نیز قرینه ای بر نسبیت باشد. چون در برخی از روایات، سن رشد و اشد حتی به سیزده سالگی تفسیر شده، ممکن است؛ ناشی از همین مفهوم نسبیت باشد. زیرا در آن زمان سیزده سالگی سن غالب برای رشد عقلی و فکری بود از این جهت که ممکن است روایات مختلف در نقاط جغرافیایی مختلف توسط ائمه صادر شده باشد یا سؤال کنندگان از نقاط جغرافیایی متفاوتی بوده اند. یا چنانکه برخی مطرح نموده اند، ممکن است اختلاف روایات به دلیل اختلاف نوع تکالیف باشد. (اگر چه همان گونه که خواهد آمد، صاحب جواهر پس از نقل کلام فاضل کاشانی، به شدت با این دیدگاه مخالفت نموده است.) البته اثبات و بررسی تفصیلی این مسأله مجال بیشتری را می طلبد، به ویژه آن که بررسی و کشف فضایی جغرافیایی صدور روایات و روایان کاری بس دشوار است. اما در خصوص «عام بودن» مفهوم رشد، همان گونه که قبلاً بیان شد، از بعضی روایات می توان دریافت که اصطلاح رشد به امور مدنی و مالی اختصاص ندارد، بلکه شامل مسائل کیفری نیز می شود و در واقع آنچه که فقها و مفسرین در تعریف سفه و رشد در خصوص امور مدنی و به معنای توانایی بر حفظ و اداره اموال، آورده اند از باب تطبیق بر مصداق است. زیرا به

تعبیر «ابن حزم»، در لغت عرب رشد به معنای توانایی بر حفظ مال نیامده است. اما این بدان معنا نیست که تفسیر رشد در خصوص آیه شریفه، به رشد مالی نادرست باشد، زیرا آیه مربوط به موارد مالی است و با توجه به نسبیت معنای رشد، چنین تفسیری با توجه به تناسب آن با امور مالی، صحیح است اما آنچه که ما درصدد نفی آن هستیم، انحصار مفهوم رشد به مسائل مالی و حقوقی است. از این رو «مرحوم نراقی در مورد تفسیر مدنی که فقها از معنای سفه ارائه نموده اند، معتقد است :

«ممکن است مقصود فقها از تفسیری که در مورد سفیه و غیر رشید ارائه نموده اند و روایات نیز دلالت بر آن دارد، خصوص سفیهی باشد که در تصرفات مالی محجور است و در آیه شریفه «لاتؤتوا السفهاء اموالکم» و همچنین آیه «فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم» نیز مورد نظر است. درنتیجه، آنچه که آنان مطرح نموده اند، مربوط به معنای سفیه خاص باشد و مطلق سفیه مورد نظر نباشد و در این صورت اصطلاح رایج میان فقها با معنای رایج در میان اهل لغت مطابق باشد و آن عبارت از تفسیر سفیه به خفیف العقل است». مرحوم صاحب جواهر نیز بر عرفی بودن مفهوم رشد که می تواند به معنای عام بودن آن باشد، تأکید دارد و معتقد است که برای رشد حقیقت شرعی وجود ندارد. بنابراین باید به عرف مراجعه نمود و در مورد تفسیر فقها و تعریفی که اهل لغت از رشد ارائه نموده اند، چنین اظهار می دارد که این تعریف منافاتی با مفهوم عرفی آن ندارد زیرا تعریف آنان مربوط به خصوص مال است و گویا وجه اشتراک همه این تعاریف از رشد، همان صدق عرفی مفهوم رشد است. حتی بر فرض تعارض مفهوم لغوی رشد با مفهوم عرفی، مفهوم عرفی را مقدم می داند. بر این اساس صاحب جواهر با وجود آن که به تعریف فقها در مورد سفه توجه دارد؛ ولی در یک بحث ابتکاری در مسأله شرایط طلاق، نوعی سفاهت در طلاق را با استفاده از روایات مطرح می نماید که می تواند شاهدهی بر عام بودن مفهوم رشد باشد. زیرا بر مبنای دیدگاه ایشان، در سفه که مقابل رشد است، مفهوم عرفی معیار می باشد و در این صورت اختصاصی به سفاهت در امور مالی و حقوقی نخواهد داشت، بلکه می تواند مسائل کیفری را نیز دربرگیرد.

حتی رشد در امور مالی نیز تنها به عقل معاش بستگی ندارد، بلکه در مواردی از امور مالی نیز تشخیص حسن و قبح مهمتر از عقل معاش و مهارت تجاری است. مثلاً همان گونه که امام خمینی (ره) فرموده اند : رشد در معاملات غیر از رشد در مسائل مربوط به اهدای هدایا و جوایز است زیرا این گونه موارد که مربوط به روحیه ایثار و انفاق است و نه مهارت های تجاری که احتیاج به تشخیص حسن و قبح دارد. بنابراین مفهوم رشد و اشد، از دیدگاه عرفی یک مفهوم نسبی و عام است و مفهومی مطلق نیست و دلیلی برای مطلق و خاص بودن این مفهوم وجود ندارد و ذکر سن خاص یا موارد مالی در لسان روایات، صرفاً تطبیق حکم عام بر مورد و مصداق خاص است و به معنای انحصار مفهوم رشد در آن مورد نیست.

2) بررسی و ارزیابی روایات رشد

سؤال مهم این است که علاوه بر آنکه مفهوم رشد فی نفسه قابلیت شمول نسبت به مسائل کیفری را دارد، بر اساس کدام دلیل، رشد کیفری دارای «آثار فقهی» خواهد بود؟ برای پاسخ به این پرسش بررسی روایات ضروری است.

در بعضی از روایات سن تکلیف برای پسران پانزده سال یا احتلام و برای دختران نه سال یا حیض عنوان شده است و نظر مشهور فقهای امامیه نیز بر همین دسته از روایات استوار می باشد. اما در روایت صحیح دیگری

حماد بن عیسی از امام صادق (ع) نقل نموده است : « لا حد علی مجنون حتی یفیک و لا علی صبی حتی یدرک و لا علی النائم حتی یتقیظ ».

در این روایت، پرسش اساسی این است که آیا مقصود از «حتی یدرک» که شرط استحقاق حد برای اطفال اعلام گردیده، «رشد» یا «بلوغ» است؟ زیرا در روایات و لسان فقها، «حتی یدرک» به معنای بلوغ و رشد استعمال شده است. مسأله اساسی دیگر این که آیا با توجه به اختلاف روایات در زمینه تعیین سن مسئولیت کیفری، در مقام جمع میان روایات می توان مدعی شد که سن تکلیف به تناسب نوع تکلیف متفاوت خواهد بود. مثلاً سنی که برای تکالیف عبادی مقرر گردیده متفاوت با سنی است که برای مسائل کیفری در نظر گرفته شده است؟ در بررسی روایات، باید معنای «حتی یدرک» در روایت صحیح مزبور، تبیین گردد. زیرا در صورتی که این واژه به معنای رشد باشد، برای استدلال نظریه لزوم رشد در مسئولیت کیفری بسیار کارایی خواهد داشت.

معنی واژه «حتی یدرک»

واژه «یدرک» از نظر لغوی مترادف معنای بلوغ و احتلام استعمال شده است. «جوهری» در مورد معنای بلوغ می نویسد : «بلغ الغلام، أدرك...»، همچنین در «تاج العروس» نیز عبارتی به همین مضمون آمده است و ابن منظور در این باره می نویسد :

«فقال يقول : قد احتلم و ادرك و يحلف علي ذلك و قائل يقول : غير مدرک و يحلف علي قوله». از کتب لغت چنین استنباط می شود که «أدرک» به معنای «احتلام» است؛ زیرا در صدر جمله عبارت «احتلم و ادرك» آمده است و در ذیل جمله، کلمه «غیر مدرک» آمده. از این تقابل می توان دریافت که مقصود از «واو» که پس از «أدرک» واقع شده به معنی «واو تفسیری» می باشد. یعنی «أدرک» تفسیر کلمه «احتلم» و مترادف با آن است. اما کلمه «یدرک» در روایات، به معنای بلوغ و رشد استعمال شده است. بررسی این دو دسته از روایات برای اثبات این ادعا ضروری به نظر می رسد. علاوه بر این در بسیاری از روایات، این واژه استعمال شده است؛ ولی قرینه ای موجود نیست که مقصود از «ادراک»، رشد است یا بلوغ. بنابراین باید به این پرسش نیز پاسخ داد که در صورت شک، بر رشد یا بلوغ حمل می شود؟

ادراک به معنای بلوغ

در روایات متعددی «ادراک» به معنای بلوغ به کار رفته است. به عنوان نمونه در روایتی «حمران» از امام صادق (ع) نقل نموده :

قال : «سألت أبا جعفر (ع) قلت له : متي يجب علي الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة و تقام عليه و يؤخذ بها؟ فقال : اذا خرج عنه اليتيم و أدرك. قلت فلذلك حد يعرف به؟ فقال : اذا احتلم او بلغ خمسة عشر سنة او أشعر او أنبت قبل ذلك اقيمت عليه الحدود التامة و أخذ بها و اخذت له. قلت : فالجارية متي تجب عليها الحدود التامة و تؤخذ لها و يؤخذ بها؟ قال : ان الجارية ليست مثل الغلام ان الجارية اذا تزوجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتيم و دفع اليها مالها و جاز امرها في الشراء و البيع و اقيمت عليها الحدود التامة و اخذ لها بها قال : و الغلام لا يجوز امره في الشراء و البيع و لا يخرج من اليتيم حتي يبلغ خمسة عشر سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك». روایت یادشده از نظر سند صحیح بوده و از این حیث خدشه ای مطرح نیست. ولی از نظر دلالت نکاتی در مورد آن قابل توجه است :

الف) مساوی بودن سن بلوغ با سن رشد؛ یعنی همان سنی که برای بلوغ و سن مسئولیت کیفری معین گردیده، به عنوان سن رشد در مسائل حقوقی و مدنی مقرر شده است. در حالی که فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که سن بلوغ لزوماً مساوی با سن رشد نیست؛ زیرا در غیر این صورت طرح مسأله رشد پس از بلوغ شرعی بی معنی خواهد بود. چراکه غالباً سن رشد پس از بلوغ محقق می شود، اگر چه ممکن است مقارن با بلوغ یا حتی پیش از آن نیز، رشد محقق شود.

ب) 9 سال سن بلوغ برای دختران؛ البته این سن به همراه قید «اذا تزوجت و دخل بها» آمده است. در صورت قائل شدن به این که قید مزبور احترازی باشد، طبعاً سن 9 سال برای دختران دیگر مطلق نخواهد بود؛ بلکه سن 9 سال مقید به این شرط می شود یعنی با این شرط که علاوه بر رسیدن به سن 9 سالگی، ازدواج کرده و توانایی بر روابط زناشویی را داشته باشد. شاید این قید بدان جهت باشد که دختری با این شرایط و ویژگی ها توانایی دخول را دارد (چنان که دختران 9 سال زمان صدر اسلام با ویژگی آب و هوایی کشورهای مانند عربستان نوعاً چنین توانایی را دارا بودند) و طبیعتاً به سن بلوغ ورشد رسیده است. در روایت دیگری از ابی بصیر به نقل از امام صادق (ع) آمده است: «سئل عن غلام لم یدرک و امرأه قتلا رجلا خطاء فقال: ان خطاء المرأة والغلام عمد. فان احب اولياء المقتول ان یقتلوهما قتلوهما و یؤدوا الي اولياء الغلام خمسة آلاف درهم...». شیخ طوسی در مورد عبارت «غلام لم یدرک» می نویسد: «المراد به لم یدرک حد الکمال لأننا قد بینا أنه اذا بلغ خمسة اشبار اقتص منه». علامه حلی نیز در مورد این عبارت توجیهی مشابه با مطلب فوق ارائه نموده است؛ ایشان «لم یدرک» را به معنای عدم کمال دانسته و صراحتاً معین نکرده است که مقصود از عدم کمال عدم بلوغ یا اعم از بلوغ و رشد است ولی به قرینه جملات بعد «او بلغ عشر سنین...» می توان دریافت که مقصود ایشان رشد نیست؛ بلکه بلوغ است.

اما از آنجا که فقهای شیعه بر این مسأله اجماع نموده اند که شخص غیر بالغ، قصاص نمی شود، شاید همین اجماع شاهدهی باشد بر این که مقصود از «غلام لم یدرک» در روایت یاد شده، شخصی است که به بلوغ سنی رسیده ولی به رشد عقلی و فکری (رشد کیفری) نرسیده است. شاهد دیگر این که «حتی یدرک» در روایت منقول از حضرت علی (ع) که در ابتدای مقاله آمده به معنای بلوغ بوده و اعم از بلوغ و رشد نمی باشد، لذا در روایت نبوی آمده است:

«رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتي یحتلم و عن المجنون حتي یفیک و عن النائم حتي ینتبه». یعنی تکلیف از سه دسته برداشته شده است: از کودکان تا زمانی که به سن احتلام برسند و از مجنون تا وقتی که برای آنان هوشیاری و آفاقه حاصل شود و از شخص خوابیده تا زمانی که بیدار شود. مضمون این روایت از طرق اهل سنت نیز مکرراً نقل شده است. اما به جای عبارت «حتی یحتلم» تعبیر گوناگون دیگری از قبیل «حتی یعقل»، «حتی یشب»، «حتی یکبر» و «حتی یبلغ» نیز به کار رفته است که این امر موجب خدشه بر روایت خواهد بود. حدیث نبوی مزبور، ظاهراً از طریق شیعه با سند معتبری نقل نشده است. منشأ این حدیث در کتب حدیثی معتبر شیعه، کتاب خصال شیخ صدوق است که ایشان فقط در دو موضع از این کتاب، روایت یاد شده را آن هم از «غیر امام معصوم» نقل نموده و در هر دو مورد در ذیل آن بیان نموده: «قال مصنف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا و الاصل في هذا قول اهل البيت عليهم السلام المجنون اذاني حد...». این عبارت به صراحت دلالت دارد که از دیدگاه شیخ صدوق روایت منقول، به دلیل عدم نقل از امام معصوم (ع) فی نفسه چندان معتبر نیست. البته صاحب جواهر در باره نبوی مزبور چنین معتقد است:

«النبوي الذي رواه المخالف و المؤلف بل عن ابن ادریس أنه مجمع علي روايته رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتي يحتلم و عن المجنون حتي يفیق و عن النائم حتي ینتبه». این که صاحب جواهر فرموده : «عن ابن ادریس أنه مجمع علي روايته»، ظاهراً از کتاب «سرائر» چنین ادعایی به صراحت نیامده است، زیرا ابن ادریس در جلد دوم از این کتاب، در مورد مخالفت با نظریه جواز طلاق صبی آورده است : «الاولي ترك العمل بهذه الرواية لانها مخالفه لاصول المذهب و الادله المتظافره و لقول الرسول عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتي يحتلم». در چند موضع دیگر نیز به این روایت استناد نموده است، بدون آن که تصریحی بر اجماعی بودن آن کرده باشد. مگر از این باب که ایشان خبر واحد را حجت نمی دانستند. از این رو استناد مکرر به این حدیث به صورت ضمنی دلیل بر این است که خبر مزبور از دیدگاه وی حداقل در زمره اخبار آحاد نیست؛ بلکه از اخبار مستفیضه محفوف به قراین قطعیه یا متواتره می باشد. البته فقهای دیگر شیعه نیز این روایت را از امام معصوم نقل نکرده اند، بلکه به عنوان یک روایت نبوی آن را در ضمن مباحث و استدلال های خود مورد استناد قرار داده اند. بنابراین همچنان روایت صحیح حماد بن عیسی از امام صادق (ع) که در آن قید «لم یدرک» آمده است مبنا و اصل می باشد.

«ادراک» به معنای رشد

در برخی روایات، قید «حتی یدرک» به معنای رشد است. مثلاً در روایتی از ابی بصیر به نقل از امام صادق (ع) آمده است : «لیس علی مال الیتیم زکاه و ان بلغ الیتیم فلیس علیه لما مضی و لاعلیه فیما بقی حتی یدرک فاذا ادرك فانما علیه زکاه واحده...». یعنی به اموال طفل یتیم زکات تعلق نمی گیرد و هر گاه به سن بلوغ رسید، نسبت به گذشته و باقی مانده بر او زکات واجب نیست تا اینکه به حد شعور (ادراک) برسد که در این صورت تنها یک زکات بر او واجب می شود. این روایت از نظر سند صحیح است و با توجه به قید «و ان بلغ الیتیم» می توان دریافت که مقصود از «حتی یدرک» رسیدن به حد رشد است. یعنی تا زمانی که صغیر به حد رشد نرسیده باشد، زکات بر او واجب نیست؛ اگر چه به حد بلوغ هم رسیده باشد. اما با وجود این صراحت، برخی از فقهای امامیه بر این عقیده اند روایت فوق از این نظر که دلالت بر رشد یا بلوغ دارد، مجمل است. اما بعضی دیگر از فقهای امامیه از روایت مزبور، چنین استنباط نموده اند که مقصود از «حتی یدرک» در این روایت رسیدن به حد بلوغ است. در روایت دیگری با سند صحیح از حلبی به نقل از امام صادق (ع) «حتی یدرک» در دوفراز از روایت به کار رفته است که در فراز اول روایت، «حتی یدرک» باید به معنای رشد باشد، چرا که در فراز دوم که مربوط به امور مالی (ارث) است، قطعاً به معنای رشد است. زیرا نمی توان در یک روایت «حتی یدرک» را بدون وجود هیچ قرینه ای به دو معنی به کار برد. علاوه بر این برخی از فقها نیز از عبارت «حتی یدرک» در فراز اول، مفهوم رشد را استنباط نموده اند. اما مشهور فقهای شیعه در شرایط طلاق، فقط بلوغ را شرط دانسته و به رشد اشاره ای نکرده اند و حتی نسبت به این که آیا صبی ممیز هم حق طلاق همسر خود را دارد یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها حتی در این فرض نیز قائل به صحت طلاق می باشند. گویا از دیدگاه این گروه، حفظ و اداره اموال بیشتر از همسر داری، نیاز به رشد فکری و عقلی دارد!

روایاتی که در رابطه با رشد است به سه قسم مجمل، معارض و مطلق تقسیم می شوند که در ادامه مقاله مورد بررسی قرار می گیرد.

الف) اجمال در روایات

در بعضی روایات تعبیراتی مانند «لم یدرک» و «لم یدرکا» به چشم می خورد که از نظر دلالت بر رشد یا بلوغ مجمل است. مثلاً در روایتی صحیح بیان شده است: «عن ابی عبدالله (ع) فی رجل مات و ترک امرأه و معها منه ولد فألقته علی خادم لها فارضعته ثم جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصي؟ فقال لها أجز مثلها و لیس للوصي أن یخرجه من حجرها حتی یدرک و یدفع الیه ماله»، در این روایت معلوم نیست مقصود از حتی یدرک رشد یا بلوغ است؛ زیرا از طرفی بحث در مورد زمان خروج فرزند از حضانت است که با سن بلوغ تناسب دارد و از طرفی در ذیل روایت آمده است: «یدفع الیه ماله» و این تعبیر با سن رشد تناسب دارد. این قبیل تعبیر در روایات، در خصوص مسائل کیفری نیز به کار رفته است که نمی توان از این روایات به خوبی دریافت، مقصود از «ادراک»، رشد یا بلوغ است؟ به عنوان نمونه در روایت «یزید الكناسی» از امام صادق (ع) این تعبیر بیان شده است. این روایت از نظر سلسله راویان مشکلی ندارد مگر در خصوص یزید کناسی که در وسائل الشیعه، از برید الكناسی نقل شده است. در مورد یزید کناسی دیدگاه های مختلفی مطرح شده است، ولی بیشتر اهل نظر، وی را توثیق نموده اند. شاید به همین دلیل باشد که صاحب جواهر این روایت را «حسن» یا «صحیح» دانسته است. اما از نظر دلالت، در خصوص حدیث یادشده، توجه به چند نکته ضروری است:

الف) شیخ طوسی در استبصار، این حدیث را به صورت «... اذا أدرك أو بلغ خمس عشر سنه...» نقل نموده اند و در تهذیب و وسائل الشیعه به صورت «... اذا ادرك و بلغ...» آمده است. در صورتی که این حدیث با لفظ «أو» روایت شده، یعنی «ادراک» و «بلوغ» هر یک به تنهایی کافی خواهد بود. ولی اگر با لفظ «واو» روایت شده باشد، جمله «بلغ خمس عشر سنه» تفسیر «ادرك» خواهد بود که در این صورت ادراک به معنای بلوغ است و دیگر اجمالی در معنای «ادراک» نخواهد بود. اما در فرض اول، معنای «ادرك» چون در عرض معنای «بلغ» قرار می گیرد، مجمل خواهد بود.

ب) در خصوص جاریه، برای استحقاق حد، دو شرط با هم ذکر شده است: «دخلت علی زوجها و لها تسع سنين»، یعنی علاوه بر سن نه سالگی، باید ازدواج هم کرده باشد. ممکن است قید «دخلت علی زوجها» در این روایت قرینه ای باشد بر این که مقصود از «ادركت مدرک النساء» این باشد که به حد رشد هم رسیده باشد و صرف بلوغ و رسیدن به سن نه سالگی مهم نیست. البته در این روایت سن رشد حقوقی و رشد کیفری مساوی تلقی شده است، زیرا در روایت آمده: «ذهب عنها الیتیم و دفع الیها مالها و اقيمت الحدود التامه علیها و لها». با توجه به این که دفع مال به صغیر مشروط به سن رشد است، بنابراین در اقامه حد تام نیز که در عرض و به موازات آن ذکر می شود، باید سن رشد معیار باشد و نه سن بلوغ. روایت دیگری که از نظر مضمون مشابه روایت پیشین است به سند صحیح از امام صادق (ع) رسیده است.

در این روایت در خصوص جاریه تعبیر به «غیر مدرک» نشده است؛ زیرا کلام امام بدون پرسش اولیه، آغاز شده است. ولی در مورد غلام، چون در سؤال، عبارت «غیر مدرک» آمده در جواب امام (ع) نیز حد کامل که «رجال» مستحق آن هستند از شخص غیر مدرک نفی شده است. حال سؤال این است که آیا می توان به شخص بالغی که مثلاً چند روز از بلوغ او گذشته و مرتکب جرم مستوجب حد شده، قید «رجل» را اطلاق نمود؟ بنابراین مفهوم عبارت «لم یدرک» در روایات فی نفسه دارای اجمال است و در مسائل کیفری به ویژه حدود، صرف اجمال، برای عروض «شبهه حکمیه» کافی است و در فرض شبهه حکمیه نیز «قاعده درء» حاکم است؛ زیرا این قاعده مختص به شبهات موضوعیه نیست. در نتیجه، هرگاه در امور کیفری در مورد معنای «لم یدرک» تردید شود که آیا مقصود بلوغ یا رشد است، به حکم قاعده درء و لزوم احتیاط، باید احراز رشد را شرط دانست. البته در صورتی که رشد

(ادراک) معیار مسئولیت کیفری باشد، همان گونه که در روایت پیشین نیز بدان تصریح شد، لازمه چنین اشتراطی این است که حتی اگر پیش از بلوغ هم به سن رشد برسد؛ اگر چه حد تام در حق او اجرا نمی شود ولی بدون مجازات نیز نخواهد بود. روایات دیگری نیز بدین نکته تصریح نموده اند. به عنوان مثال در روایت حلبی به طریق صحیح از امام صادق (ع) آمده است که سیره حضرت علی (ع) بر این بود که هرگاه شخص غیرمدرکی را که مرتکب جرمی شده بود نزد ایشان می آوردند، اگرچه حد تام را بر آنان جاری نمی کردند، ولی بدون مجازات آنان را رها نمی کرد و حداقل مستحق تعزیر می دانست. البته برخی از فقها نیز اشاره نموده اند که اطلاق حد بر مجازات غیر مدرک ممکن است از باب اطلاق تعزیر بر حد باشد.

این روایت در کتب متعدد روایی با اندک اختلافی در متن، نقل شده است، البته مقصود از «لم یدرک» این نیست که لزوماً از سن بلوغ گذشته و به سن رشد نرسیده باشند؛ بلکه اعم از آن می باشد. بنابراین حتی در فرض نرسیدن به سن بلوغ هم قابل مجازات هستند و روایات دیگری نیز مؤید همین نظریه است. به عنوان نمونه در روایتی موثق ابن بکیر از امام صادق (ع) نقل کرده است: «... غلام لم یبلغ الحلم وقع علی امرأه او فجر بامرأه...؟ قال یضرب الغلام دون الحد... قلت جاریه لم تبلغ وجدت مع رجل یفجر بها؟ قال : تضرب جاریه دون الحد...». در روایت دیگری بدین نکته تصریح شده است که شخص غیر مدرک با فرض رسیدن به سن ده سالگی در صورت ارتکاب زنا، مجازات خواهد شد.

این روایت که صحیح ابو بصیر نام گرفته است، در بیشتر کتب روایی معتبر شیعه، باندک اختلافی در متن یا سلسله سند، نقل شده است. اما نکته درخور توجه این است که شاید مسأله «زنا» در این روایت خصوصیتی داشته باشد بنابراین در سایر جرایم نمی توان شخص غیربالغ را اگر چه به سن رشد رسیده باشد، مجازات نمود؛ زیرا با حدیث رفع که تکلیف را از صبی ساقط نموده در تعارض است و در صورت شک و عروض شبهه، باید حدیث رفع را که به احتیاط نزدیکتر است حاکم دانست. در ضمن مجازات غیر بالغ خلاف اصل است از این رو باید به قدر متیقن اکتفا نمود.

ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا موافقت با احتیاط از مرجحات است؟ مشهور فقها در بحث اصولی، احتیاط را از مرجحات ندانسته اند و فقط عده ای اندک از آنان صریحاً موافقت با احتیاط را از مرجحات باب تعارض دانسته اند. مانند مرحوم محقق بحرانی که بیان می کند: «مضافاً ذلک الی الاحتیاط فی الدین الذی هو أحد المرجحات الشرعیة فی مقام اختلاف الاخبار کما دلت علیہ روایہ زرارہ فی طرق الترجیح». همچنین عبارات برخی دیگر از فقها و سیره عملی آنان در باب ترجیح این است که بر اساس مرفوعه زراره به احتیاط به عنوان یک مرجح عمل می کردند.

(ب) تعارض در روایات

روایاتی که برای تعیین سن بلوغ وارد شده، با یکدیگر در تعارض می باشند؛ زیرا در این روایات سن نه، ده، سیزده، چهارده و پانزده سالگی برای بلوغ تعیین شده است. مشهور فقها برای دختر سن نه سالگی و برای پسر پانزده سالگی را مقرر نموده اند حتی سن هشت سالگی یا هجده سالگی نیز نقل شده است که با توجه به واحد بودن سلسله سند، سن هشت سالگی صحیح به نظر می رسد و هجده سالگی درست نمی باشد؛ در میان کتب روایی و فقهی شیعه، تنها در «ایضاح الفوائد»، سن هجده سالگی مطرح شده و در بقیه هشت سالگی آمده است. حال با

توجه به اختلاف روایات، این پرسش مطرح است که آیا می توان در مقام جمع میان این اخبار متعارض، چنین مدعی شد که سن تکلیف به تناسب نوع تکلیف، متفاوت است. مثلاً سن معین برای بلوغ در مسائل عبادی با سن بلوغ در مسائل کیفری متفاوت است؟ صاحب جواهر در مقام رد این نظر می نویسد :

«مخفی نماند که تعیین حد بلوغ از طریق سن خاص مانند سایر نشانه های بلوغ، نسبت به انواع تکالیف، یکسان بوده و متفاوت نمی باشد.. بنابراین، آنچه که فاضل کاشانی در یک نظر انفرادی بدان قائل شده است مبنی بر اینکه، تعیین سن بلوغ نسبت به انواع تکالیف، مختلف بوده و سن تکلیف در هر موردی از موارد تکلیف با توجه به همان مورد تعیین می شود با این گمان که جمع بین روایات رسیده در باب تعیین سن بلوغ تنها از این طریق ممکن است، دیدگاهی است که نادرستی آن آشکار می باشد؛ زیرا با اجماع امامیه بلکه اجماع تمام مسلمین مخالف است؛ چرا که علمای اسلام با وجود اختلاف در تعیین حد بلوغ از طریق نشانه سنی، بر این مسأله اتفاق نظر دارند که بلوغ رافع حجر، همان بلوغی است که بوسیله آن در سایر موارد، تکلیف ثابت می شود و در این خصوص، فرقی میان نماز و سایر عبادات نیست... و از هیچ فقیهی شنیده نشده است که اطفال را به حسب اختلاف مراتب سن دسته بندی کرده باشد و برخی از آنها را مثلاً در نماز بالغ دانسته باشد و در زکات، غیر بالغ یا برخی را در عبادات بالغ دانسته و در معاملات خیر، یا در معاملات بالغ دانسته و در حدود (و مسائل کیفری) خیر؛ این تنها بدان جهت است که سن بلوغ یک امر واحد و غیر قابل تجزیه و تکثر است. افزون بر این در روایات این باب، دو روایت از مروزی و ابن راشد نقل شده است که در این دو روایت تصریح شده است که واجبات و حدود بر پسری که 8 سالگی را به پایان رسانده باشد واجب است و جمع بین این دو روایت و سایر روایات مربوط به تعیین سن بلوغ، اساساً غیر ممکن است.

شیخ انصاری نیز در رد نظر مزبور بیان می کند : «ان التحدید بالسن لایختلف فی الاحکام المنوطه بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به فی المصابیح علی ماحکی». اما آیا اختلاف احادیث و تعارض آنها موجب عروض شبهه حکمیه نخواهد شد؟ واضح است که عروض شبهه در مسائل کیفری (حداقل در حدود)، موجب حاکمیت قاعده درء می شود. به عبارت دیگر مثلاً وقتی که در یک روایت سن بلوغ دختران نه سال عنوان شده است و در روایت دیگر، سیزده سال، معیار دانستن سن نه سالگی اگر چه در عبادات موافق با احتیاط است ولی در حدود و قصاص، به ویژه در جرایم مربوط به حق الله، خلاف احتیاط خواهد بود. توجه به این نکته ضروری است که از دیدگاه فقهای شیعه، علامت بلوغ منحصر در سن نیست بلکه علامت های دیگری مانند احتلام و انبات شعر نیز مشخص شده است. از دیدگاه صاحب جواهر تعیین بلوغ از طریق تحدید سن یک تحدید شرعی است و نه یک تحدید عرفی، اما در سایر علامت های بلوغ مانند احتلام، تشخیص موضوع آنها یک امر عرفی می باشد. البته صاحب جواهر در خصوص تعیین علامت بلوغ از طریق احتلام، به آیات رشد نیز تمسک نموده است، هیچ فقیهی سن بلوغ را مساوی با سن رشد نمی داند. همچنان که هیچ کدام فتوا نداده اند که صرف رسیدن به سن بلوغ که یکی از راه های تحقق احتلام است، یتیم از محجوریت خارج می شود؛ بلکه برای خروج از حجر، علاوه بر بلوغ، رشد را نیز شرط دانسته اند و همه فقها برای اثبات این نظر به آیات رشد استناد نموده اند. پس چگونه می توان یک فراز از آیه را هم دلیل بر یکی از علامت های بلوغ (احتلام) و هم دلیل بر لزوم احراز رشد دانست؟ لذا معلوم نیست که چرا شخصی مانند صاحب جواهر بر این عقیده است که بلوغ رافع حجر می باشد!

بنابراین می توان به خوبی دریافت که مسأله بلوغ فی نفسه و رابطه آن با رشد تا چه میزان در روایات و کلام فقها دارای اضطراب است و اگر برای یک فقیه همین مقدار شک و تردید حاصل شود که آیا در سن مسئولیت کیفری،

بلوغ شرط است یا علاوه بر آن احراز رشد نیز لازم است؟ با عروض شبهه حکمیه، قاعده درء و احتیاط در امر قضاء به ویژه احتیاط در دماء و نفوس ایجاب می کند که احراز رشد نیز شرط باشد. از این رو دیدگاه فاضل کاشانی اگر چه مخالف دیدگاه سایر فقهاست ولی جای تأمل و تعمق بسیار دارد.

ج) اطلاق در روایات

اطلاق برخی از روایات مربوط به محجوریت سفیه، شامل مسائل کیفری نیز می شود. همان گونه که برخی از فقها از اطلاق این دسته روایات برای محجوریت سفیه در مسائل غیر مالی استدلال نموده اند. به عنوان نمونه مرحوم خوئی در عدم جواز مسأله اجاره ابدان برای شخص سفیه، به اطلاق روایات مربوط به محجوریت سفیه استفاده نموده است :

ایشان از روایات متعددی که در مسأله محجوریت سفیه وارد شده، استفاده اطلاق نموده و اطلاق کلمه «أمر» را به محجوریت غیر مالی نیزسرایت داده است. حال چه منعی دارد که اطلاق کلمه «أمر» مسائل کیفری را نیز شامل شود؛ مگر این که ادعا شود اطلاق آن با روایاتی که تکلیف در مسائل کیفری را به بلوغ محدود نموده، مقید گردد. استضعاف فکری

در مورد تفسیر «مستضعفین» در روایتی، زراره از امام صادق (ع) چنین بیان می کند : از امام (ع) در باره «مستضعف» سؤال کردم، در پاسخ فرمود : مستضعف کسی است که راه کفر، پیش روی او گشوده نباشد تا به سوی آن گراید و به راه ایمان هم رهنمون نمی شود. پس این دسته عبارتند از کودکان، مردان و زنانی که عقل آنان مانند عقل کودکان است که در این صورت، تکلیف از آنان برداشته شده است.

اگر چه اصل این روایت مربوط به مسأله ایمان و کفر است؛ اما تعلیلی که در بخش پایانی روایت آمده است یعنی «و من كان من الرجال و النساء علي مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم» تعلیلی عام است و ملاک موجود در آن شامل رشد کیفری هم خواهد شد؛ از این رو هرگاه شخصی به دلیل عدم رشد کیفری، تشخیصی در حد تشخیص کودکان داشته باشد، بر اساس این روایت، مسئولیت کیفری نخواهد داشت. علاوه بر این مسأله کفر و ایمان نیز واجد آثار کیفری است و در فرض روایت، کسانی که استضعاف فکری دارند و به تعبیر دیگر، در مسائل اعتقادی، از رشد لازم برخوردار نیستند، مانند کودکان از مجازات معاف گردیده اند؛ زیرا از نظر عقلی و فکری بینشی در حد کودکان دارند.

3) ادله عقلی

الف) تنقیح مناط و قیاس اولویت

به توجه به این که امور کیفری نسبت به امور مدنی از اهمیت بیشتری برخوردار می باشد، چگونه ممکن است شارع مقدس در امور مدنی عدم رشد را مانع تصرفات مالی بداند و در واقع از این طریق نوعی حمایت حقوقی از سفیه به عمل آورد؛ ولی در امور کیفری که مربوط به دماء و نفوس می باشد و از حساسیت و اهمیت بیشتری برخوردار است، شخص غیر رشید مورد حمایت حقوقی قرار نگرفته باشد؟ آیا ملاک و معیاری را که موجب حمایت حقوقی از سفیه در امور مدنی گردیده، نمی توان در شخص غیر رشید در مسائل کیفری نیز همان ملاک بلکه قوی تر از آن را یافت چنانکه برخی ادعا نموده اند :

«شخصي که نمي تواند تشخيص دهد عمل وي جرم است با ديوانه که او نيز نمي تواند تشخيص دهد عملش جرم است؛ تفاوتی ندارد و اگر چنین شخصي را که قدرت تشخيص ندارد، بتوان مجازات نمود لازم است که شخص ديوانه را نيز بتوان مجازات نمود؛ زیرا ملاک در مجازات، تشخيص مجرم است و با عدم تشخيص نبايد او را مجازات کرد و جنون تنها موضوعيت براي رفع مسئوليت کيفري ندارد؛ بلکه هر چيزي که مانند جنون باشد هرچند بر حسب درجه، در درجه جنون نباشد اما در عدم تشخيص مانند جنون باشد حکم جنون را خواهد داشت».

ب) نظاير فقهی قیاس اولويت

براي اصل قیاس اولويت در مسأله رشد، مي توان نظاير فقهی نيز برشمرد. به عنوان نمونه مرحوم شهيد ثاني در مسأله شرايط قصاص بيان مي کند : «از جمله شرايط قصاص، کمال عقل است؛ زیرا صبي و مجنون مکلف به عبادات بدني نيستند پس به طريق اولي مجازات بدني نخواهند شد». همان گونه که عقوبات بدني از عبادات اولي است، نسبت به معاملات و امور مدني نيز اولي است؛ زیرا اساساً از دیدگاه فقهی مسأله دماء و نفوس با توجه به احکام خاص خود، از اموال، مهم تر است.

مرحوم خويي براي سرايت محجوريت سفیه به مسائل غيرمالي از تنقيح مناط استفاده نموده است. حال سؤال اين است که آیا مي توان از اين تنقيح مناط درمسائل کيفري نيز بهره گرفت؟ به نظر مي رسد مي توان از تنقيح مناط بهره برد؛ چون مسائل کيفري از نظر حفظ و رعايت مصالح شخص سفیه (البته سفیه در مسائل کيفري) از اهميت بيشتري برخوردار است به ويژه در دنياي کنوني که با توجه به پيشرفت تکنولوژي و پيچيدگي جرايم، اگر کسي به دليل نقصان عقل، در معاملات روزمره خود ناتوان باشد، قطعاً در جرايم پيچيده آگاهی لازم را نخواهد داشت و هيچ تضميني براي سوء استفاده از اين افراد نخواهد بود.

به عنوان يک مؤيد مي توان گفت که امروزه متخصصين معتقدند، ميان «ناپختگی رواني» و نحوه ارتکاب جرم از ناحیه اطفال و نوجوانان رابطه اي خاص وجود دارد بدین بيان که مثلاً مجرمين شانزده ساله امروزي غالباً نظير اطفال کم سن و سال دوران گذشته رفتار مي کنند فقط به خواسته هاي خود توجه داشته و به هيچ وجه حقوق ديگران را رعايت نمي کنند و تحمل شکست و عدم موفقيت نيز در آنها کم شده است. روانکاوان و روانشناسان به آزمایش هاي علمي متعددي در اين زمينه دست زده و به اين نتيجه رسيده اند که امواج مغناطيسي مغز مجرمين شانزده تا هفده ساله (که بوسيله دستگاه ويژه اي ضبط مي شود) مشابه امواج الکتریکي مغز کودکان شش تا هفت ساله قبل از جنگ جهاني دوم است. لذا چه تضميني وجود دارد که اطفال بالغ ولي سفیه، در جرايم پيچيده به دستور وحيله تبهکاران حرفه اي همچون آلتی مرتکب جرم نشوند. در حالي که از دیدگاه فقهی نيز آنگاه که شخص مجرم، شعور و آگاهی کافي ندارد و مانند «آلت جرم» تلقي شود، مسئوليت کيفري نخواهد داشت. بسياري از فقها، صبي و مجنون را مانند آلت جرم دانسته اند که هيچگونه مسئوليتي ندارند؛ اگر اين حالت در سفیه هم تحقق يابد به دليل وحدت ملاک، سفیه نيز فاقد مسئوليت کيفري خواهد بود. در نمونه فقهی ديگر، محجوريت مالي به محجوريت در نکاح سفیه، نيزسرايت داده شده است : «عن الصادق (ع) أنه سئل عن قول الله تعالى : فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم، قال : ايناس الرشده حفظ المال و نقل في كتاب مجمع البيان عن الباقر (ع) تفسيره بالعقل و اصلاح المال... و هذه الاخبار و ان كان موردها ولاية المال الا أنه لافرق بين المال و النكاح في ذلك و لا قائل بالفرق فيما أعلم».

در این استدلال از طریق تنقیح مناط، روایاتی که مربوط به محجوریت سفیه در امور مالی است در مسأله نکاح نیز مورد استناد قرار گرفته است. مرحوم نراقی، با وجود آن که فقدان مسئولیت کیفری را برای سفیه نپذیرفته در تعریفی که از مصادیق سفاهت ارائه نموده در باره مراتب سفاهت می نویسد: «ثم لهذا النقص ايضاً مراتب غير محصوره و انواع متکثره فمن ضعفاء العقول من يضحك كثيراً في غير موقعة و منهم من يتكلم بكلمات مستهجنه و منهم من ينظر بانظار غير مرغوبه و هكذا و منهم من يصرف المال في مصارف غيرلايقه بحاله من غير درک عدم لياقته و فساد و ليست له ملكه اصلاح المال في حفظه...». یعنی نقصان سفاهت نیز دارای مراتبی است که غیر محدود بوده و گونه های بسیار دارد. از جمله این گروه، می توان کسانی را نام برد که به دلیل سستی خرد، بیش از حد و بی مورد می خندند و یا کسانی که واژه های مستهجن و زشت به کار می برند یا کسانی که به اشیاء نامطلوب می نگرند یا کسانی که اموال خود را در جهات نامربوط هزینه می کنند، بدون اینکه به نامربوط بودن و نادرست بودن آن آگاهی داشته باشند و از ملکه و توانایی حفظ و اداره اموال برخوردار نیستند. حال پرسش اساسی این است که با توجه به عبارت «منهم من يتكلم بكلمات مستهجنه»، اگر شخص سفیهی به دلیل همین سفاهت مرتکب اهانت یا قذف شود آیا مانند شخص غیر سفیه مستحق مجازات است؟ به نظر می رسد با تنقیح مناط می توان همان مصلحتی که شارع را برآن داشته است تا از سفیه، حمایت حقوقی نماید همان مصلحت به طریق اولی ایجاب می نماید که از وی حمایت کیفری نماید. ممکن است چنین ادعا شود که قیاس یاد شده، مع الفارق است از این جهت که در مقابل حق حمایت از سفیه، حق الناس (حق مجنی علیه) قرار دارد، به خلاف امور مالی که این گونه نیست. در پاسخ باید گفت اولاً: در مواردی که جرایم کیفری سفیه تنها مربوط به جرایم حق الهی است، این قیاس صحیح می باشد. ثانیاً: این اشکال صرفاً وجود مانع است و فقدان مقتضی مورد نظر نیست؛ بنابراین برای حمایت از سفیه در امور کیفری در صورت تزامم حقوق باید به دنبال ترجیح ملاک ها و اهم و مهم بود. ثالثاً: در مسائل مالی هم که سفیه مورد حمایت قرار گرفته است، این احتمال وجود دارد که بعضاً حق حمایت از سفیه با حق الناس دیگری در تزامم باشد.

ج) وحدت ملاک

ارتباط رشد با کمال العقل

در موارد متعددی فقها از تعبیر «کمال العقل» استفاده کرده اند که غالباً مقصود آنان از این قید تنها اخراج صغیر و مجنون می باشد، یعنی مقصود از این اصطلاح بلوغ و عدم جنون می باشد. کمال عقل به این معنی ارتباطی با مسأله رشد ندارد.

قید کمال عقل در مواردی به معنای اعم از بلوغ، عدم جنون و عدم سفه به کار رفته است. یعنی افراد سفیه و ابله در کنار مجنون و صغیر قرار گرفته اند که با توجه به تعبیرات آنان این معنی تقویت می شود که ملاک واحدی در این سه گروه وجود دارد. یعنی سفاهت اگر چه همان جنون نیست ولی با توجه به وحدت ملاک، حداقل در برخی آثار، در حکم جنون است. به عنوان نمونه علامه حلی پس از آن که رشد را در ازدواج دختر شرط نمی داند در باره دیدگاه قائلین به لزوم رشد اظهار می دارد:

«قال الجويني اقرار السفیهه بأنها منكوحه فلان كاقرار الرشیده اذ لا اثر للسفه في النكاح من جانب المرأة قال و

فيه احتمال من جهة ضعف قولها و خبل عقلها لانها غير تام الرشد و لاکامل العقل فاشبه المجنون». جويني معتقد است : اقرار زن سفیه به این مسأله که با فلان شخص ازدواج کرده، مانند اقرار زن رشید پذیرفته است؛ زیرا سفاقت از سوي زن أثري در نکاح ندارد. سپس مي گوید : ممکن است اقرار در این مورد، مورد قبول نباشد از این جهت که سخن شخص سفیه سست و خردش نارساست زیرا چنین شخصی از رشد و عقل کامل برخوردار نیست بنابراین همانند شخص دیوانه است.

محقق حلي قيد کمال العقل را به هر دو معني به کار برده است و در باره شرایط امامت جمعه مي نويسد : «يعتبر في امام الجمعة کمال العقل و الايمان و العدالة و...». در کلام ایشان صراحتي وجود ندارد که مقصودشان از کمال العقل چیست، ولي آیا مي توان پذيرفت که امام جمعه مي تواند شخصي سفیه باشد؟ به نظر مي رسد که فقها با این قيد در مواردی مشابه مورد یاد شده، از کمال العقل معنایی را اراده کرده اند که شامل رشد هم باشد. قرينه دیگر بر این مدعا آن است که ایشان در باره شرایط حاکم اسلامي مي نويسد :

«يراعي في الحاكم کمال العقل و الاسلام و العدالة و هل يراعي الذکوره و الحرية؟ قيل نعم و فيه تردد». با این بيان آیا مي توان تصديق نمود که حاکم اسلامي مي تواند سفیه باشد؟ آیا کسی که به دليل نقصان عقل از تصرف در اموال خود محجور است، مي تواند به عنوان حاکم اسلامي بر جان و مال مسلمين ولايت داشته باشد؟ بسياري از فقها در مورد شرایط قاضي هيچگونه اشاره اي به شرط رشد نکرده اند. آیا از دیدگاه آنان قاضي که بر جان و مال (به ويژه در دعاوي مالي) مردم سلطه دارد، مي تواند شخصي سفیه، أبله و ناقص العقل باشد؟ به نظر مي رسد عدم تصريح فقها به شرط رشد در این قبيل موارد به این دليل بوده است که آنان شرط رشد را مفروغ عنه دانسته اند يا چنانکه گذشت، با قيد کمال العقل، سفیه رانيز خارج کرده اند. در غير این صورت چگونه مي توان عدم تصريح آنان را توجيه نمود. شهيد ثاني در باره شرایط شاهد در دعاوي معتقد است :

«الثاني کمال العقل فلا تقبل شهادة المجنون و کذا من يعرض له السهو غالباً... و کذا المغفل الذي في جبلته أبله فربما استغلط لعدم تفتنه و هو وهم». شخص «أبله» که از شهادت ممنوع شده، از مصاديق «سفیه» به شمار مي رود، درحالي که شهادت در دعاوي لزوماً ارتباطي با مسائل مالي ندارد. شيخ طوسي نيز شخص «أبله» را فاقد تکليف دانسته، چنانکه در باره شرایط وجوب صوم مي نويسد : «و من شرط وجوبه کمال العقل و الطاقه و البلوغ... و اما کمال العقل فانه شرط في وجوبه عليه لأن من ليس كذلك لا يكون مکلفاً من المجانين و أبله». مسلم است که شخص أبله، مجنون به حساب نمي آيد، پس بايد از مصاديق و از مراتب سفاقت باشد چرا که میان سفاقت و جنون واسطه اي نيست. اصطلاح «کمال العقل» توسط برخي از فقها در مفهوم صوم به معنای رشد عقلي و فکري به عنوان يکي از علائم بلوغ در عرض ساير علائم، به کار رفته است. مرحوم شيخ طوسي در مورد رواياتي که امامت جماعت را براي شخصي که به حد احتلام نرسيده اند جايز دانسته و معتقد است : «لأن البلوغ يعتبر باشيء منها الاحتلام فمن تأخر احتلامه اعتبر بما سوي ذلك من الاشعار و الانبات و ما جري مجراها و کمال العقل و ان خلا من جميع ذلك».

البته ذيل کلام شيخ از این نظر ابهام دارد که آیا در صورت کمال عقل، حتي اگر به سن مشخص بلوغ يا احتلام نرسيده باشد، باز هم بالغ و مکلف محسوب مي شود؟ علاوه بر این شيخ اشاره اي به سن بلوغ نکرده است، اگر چه در ديگر آثار خود بدین موضوع تصريح نموده است. اما این تصريح، ابهام ياد شده را مرتفع نمي کند؛ زیرا شايد مقصود شيخ از جمله «و ان خلا من جميع ذلك» این باشد که کمال العقل علامت بلوغ است اگر چه حتي به سن بلوغ نرسيده باشد يا ساير علايم بلوغ را نداشته باشد.

قاضي ابن براج نیز کمال عقل را از علائم بلوغ دانسته و معتقد است : «وحد بلوغ الغلام احتلامه او کمال عقله او أن يشعر وحد بلوغ المرأة تسع سنين فاذا حصل الغلام علي أحدهذه الوجوه فقد حصل في حد الكمال و وجب علي وليه تسليم ماله اليه و تمكينه منه و من التصرف فيه».

تبیین واژه «معتوه» و «مبرسم»

دو واژه معتوه و مبرسم چون در روایات متعددی، در عرض جنون به کار رفته است، موجب این پرسش می شود که معنای لغوی و اصطلاحی این دو واژه چیست؟ پس از روشن شدن مفهوم این دو، می توان به ارتباط آنها با مسأله رشد و تنقیح مناط پی برد.

الف) معنای لغوی

واژه «مبرسم» در لغت به معنای بروز نوعی بیماری است که موجب می شود، شخص هذیان گفته و کلام غیر معقول به زبان آورد. در مجمع البحرین، درباره معنای این واژه آمده : «برسم ... هو من البرسام بالكسر عله معروفه يهذي فيها». یعنی برسم از برسام، به کسر باء، عبارت است از نوعی بیماری معروف که شخص در اثر دچار شدن به این بیماری هذیان می گوید. در «تاج العروس» درباره منشأ این بیماری مغزی آمده : «البرسام بالكسر عله يهذي فيها نعوذ بالله منها و هو ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد و الامعاء ثم يتصل الي الدماغ». سایر اهل لغت نیز همین معنا را مورد تأیید قرار داده اند.

اما واژه «معتوه» بیشتر اهل لغت آن را به گونه ای معنا کرده اند که می توان آن را از مراتب سفاهت برشمرد و از مصادیق جنون نمی باشد، چنانکه در مجمع البحرین آمده است : «المعتوه الناقص العقل و في الحديث المعتوه الاحمق الذاهب العقل و قد عته عتها من باب تعب و عتاها بالفتح نقص عقله من غير جنون او دهش». بنابراین با وجود آنکه از دیدگاه طریحی، معتوه در برخی از روایات به معنای «ذاهب العقل» هم آمده است (البته با قید «الاحمق» که ظهور در سفه دارد نه جنون) ولی در معنای لغوی چنین دیدگاهی ندارد و آن را به «ناقص العقل» معنا می کند. در معنای سفاهت نیز همین تعریف ارائه شده بود. جوهری نیز درباره معنای این واژه معتقد است :

«المعتوه الناقص العقل... قال الاخفش : رجل عتاهيه و هو الاحمق». بنابراین نقصان عقل و حماقت با سفاهت بیشتر تناسب دارد تا جنون که به معنای فقدان عقل و فساد عقل است. ولی در لسان العرب از این واژه تعریف عام تری ارائه شده است : «المعتوه المدهوش من غير مس جنون و المعتوه و المخفوق المجنون و قيل المعتوه الناقص العقل... و في الحديث رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي و النائم و المعتوه قال هو المجنون المصاب بعقله». این معنا از «معتوه» به مفهوم جنون نزدیک تر می باشد، ولی همان گونه که گذشت بیشتر اهل لغت آن را به ناقص العقل تفسیر نموده و به ذاهب العقل تفسیر نمی نمایند.

ب) معنای اصطلاحی و نظر فقها

در روایات متعددی، مبرسم و معتوه در کنار شخص مجنون، دارای آثار حقوقی یا فاقد مسئولیت کیفری دانسته شده اند. به عنوان نمونه در روایت صحیح از امام صادق (ع) آمده است : «كان امير المؤمنين (ع) يجعل جنابه المعتوه علي عاقلته خطاء او عمداً». البته در روایتی که از طریق اهل سنت نقل شده است، کلمه «معتوه» در پاره

اي موارد به جاي كلمه «مجنون» به عنوان اختلاف در نقل، آمده است.

در روايت ديگري، سکوني از امام صادق (ع) روايت کرده است: «کل طلاق جائز الا طلاق المعتوه او الصبي او مبرسم او مجنون او مکره». اين که دو واژه معتوه و مبرسم در عرض جنون قرار گرفته است اين معنا را بيشتر تقويت مي کند که مقصود از اين دو واژه غير از جنون بوده و به معنای نقصان عقل و سفاکت و بله است و به معنی فساد و فقدان عقل نیست.

در روايت ديگري که شخص معتوه و مجنون واجد مسئوليت کيفري دانسته شده اند، بسياري از فقها معتقدند مقصود از مجنون و معتوه، ناقص العقل است؛ زیرا فاسد العقل قطعاً داراي مسئوليت کيفري نیست. اما بسياري از فقها، در سند اين روايت خدشه نموده اند. در روايت ديگري حلي از امام صادق (ع) چنين روايت نموده است: «سألته عن طلاق المعتوه الزائل العقل أيجوز؟ فقال لا...». شيخ طوسي در مقام توجيه اين روايت که مضمون آن متعارض با روايت فوق است مي نويسد: «عن ابي عبد الله (ع) أنه سئل عن المعتوه يجوز طلاقه فقال: ماهو؟ فقلت الاحقق الذاهب العقل فقال: نعم. فالوجه في هذا الخبر احد شيئين، احدهما: أن يكون محمولا علي الناقص العقل لا فاقده بالكلية فان من ذلك صفة و يكون ممن يفرق بين الامور كثيراً فان طلاقه واقع. و انما لا يقع طلاق من لا يعرف شيئاً اصلاً لفقد عقله...». يعني از حضرت امام صادق (ع) پرسيدند که آیا طلاق معتوه جايز و نافذ است؟ فرمود: مقصود از معتوه کيست؟ گفته شد که مقصود شخص احمقي است که عقل خود را از دست داده باشد. امام در پاسخ فرمود: آري طلاقش نافذ است. پس در اين روايت دو وجه احتمال دارد، احتمال اول اينکه معتوه حمل شود بر شخص ناقص العقل و نه کسي که به کلي فاقد شعور باشد، زیرا کسي که چنين صفتي داشته باشد و بتواند بين مسائل فرق بگذارد، طلاقش نيز نافذ است و تنها کسي طلاقش نافذ نیست که به دليل فقدان عقل، چيزي نمي داند. احتمال دوم اينکه وقتي امام از لغت معتوه سؤال مي کند، معلوم مي شود در نزد عرف دو معنا داشته و معنای دوم آن فاقد العقل است که با جنون تناسب دارد.

بر اساس توجيه شيخ، «ذاهب العقل» به معنای «ناقص العقل» خواهد بود و به معنای فقدان و فساد عقل نیست. صاحب حدائق در اين باره مي نويسد: «ظاهر هذه الاخبار أن المعتوه هو المجنون الذاهب العقل و ظاهر كلام جملة من اهل اللغة أنه الناقص العقل... و الظاهر من سؤالهم (ع) السائل في بعض هذه الاخبار بعد ذكر المعتوه «ما هو» هو أنه يطلق علي كل من الامرين اعني فاقد العقل و ناقصه فاذا اجاب بأنه فاقد العقل، منع (ع) من جواز وقوع تلك الامور منه. و مفهومه أنه لو لم يكن كذلك جاز وقوعها». يعني: ظاهر برخي از اين روايات چنين دلالت دارد که معتوه همان مجنون و فاقد عقل است و ظاهر كلام برخي از اهل لغت اين است که مقصود از معتوه، ناقص العقل است... و اينکه در برخي از اين روايات امام (ع) از سؤال کننده مي پرسد که مقصود شما از معتوه کيست، خود ظهور در اين معنی دارد که اين واژه در هر دو معنا يعني فاقد عقل و ناقص العقل. به کار مي رود و آن گاه که سؤال کننده پاسخ مي دهد مقصودم از معتوه، فاقد العقل است، امام (ع) در پاسخ از نافذ بودن طلاق و امثال آن منع نموده است و مفهوم اين كلام امام (ع) آن است که اگر معتوه به کلي فاقد العقل نباشد، نافذ است.

بنابراين از پرسش امام در مورد مقصود سائل از معنای «معتوه»، مي توان دريافت که معتوه در عرف متشرعه داراي دو معنای ناقص العقل و فاقد العقل است. اگر چه در ميان اهل لغت بيشتر به ناقص العقل اطلاق مي شود. در روايت ديگري آمده: «لا تؤخذ الجزية من المعتوه و لا من المغلوب علي عقله». صاحب جواهر در توضيح و تفسير واژه «معتوه» مي نويسد: «و لعل المراد من المعتوه فيه ما عن المبسوط و

النهايه و الوسيله و السرائر من زياده الإبلّة و ان كان قد فسرهنّا بمن لا عقل له الا أن المراد به كما صرح به آخر، ضعيف العقل بل هو المراد مما في محكي الوسيله من التعبير بالسفيه الذي هو في العرف عبارته عن الاحمق لا السفه الشرعي الذي لا أجد خلافاً في عدم سقوط الجزيه عنه لعدم الاولى. اما الاول فلا يبعد سقوطها عنه باعتبار كونه في الحقيقه قسماً من الجنون الذي هو فنون لعدم جواز قتله بسبب ضعف عقله فتسقط عنه الجزيه لما سمعته من التعليل و قد ذكرنا في كتاب الطلاق ما يؤكد ذلك فلاحظ و تأمل». از اين عبارت به خوبي مي توان دريافت كه از ديدگاه ايشان در واقع ضعف عقل هم نوعي جنون بوده و موجب انتفاي مسئوليت كيفري از جمله كيفر قصاص مي شود. همچنين ايشان در كتاب طلاق پس از ذكر نظر اهل لغت در باره واژه «معتوه» در باره روايت مربوط به طلاق معتوه مي گويد : «و حينئذ لا يبعد أن يكون المراد عنه من لا عقل له كامل و مثله يصح مباشرته للطلاق لكن باذن الولي لانه من السفيه فيه كالسفيه في المال و علي هذا لا يكون اشكال في النصوص المزبوره بل ربما يكون ذلك جمعاً بين مادل علي أنه لا طلاق له... و بين ما دل علي جواز طلاقه...». از كلام صاحب جواهر مي توان به نكات مهمي دست يافت از جمله اينكه سفاهت اختصاص به امور مالي ندارد؛ بلكه در موارد ديگري از جمله طلاق نيز نوعي سفاهت قابل طرح است و با توجه به اين كه معتوه به ناقص العقل معنا شده است، مي توان گفت كه سفاهت در مسائل كيفري نيز قابل طرح مي باشد و به همان ملاكي كه سفيه در امور مالي، از طرف شارع مورد حمايت قرار گرفته است، در ديگر مسائل از جمله مسائل كيفري نيز مورد حمايت حقوقي قرار مي گيرد. چنانكه صاحب رياض هم بدین مسئله اشاره نموده كه شايد مقصود از معتوه در روايات نقصان عقل باشد. مرحوم كاشف الغطاء نيز پس از آنكه «معتوه» را از شمول عقد ذمه خارج نموده است، در معنای اين واژه مي نويسد : «و لا المعتوه و هو الواسطه بين العاقل و المجنون». معلوم مي شود معتوه كه در برخي روايات فاقد مسئوليت كيفري عنوان گرديده است، از مراتب جنون محسوب نمي شود؛ بلكه از مراتب سفاهت بوده و از نظر ميزان تميز كيفري، در حدي بين عاقل و مجنون است. از اين رو برخي از فقها، مبرسم و معتوه را در حكم مجنون دانسته اند.

بنابراين واژه معتوه اگر در روايات بدون كلمه مجنون ذكر شود، ممكن است موجب ابهام در معنای آن باشد؛ ولي هرگاه در عرض مجنون بيايد، اصل اقتضا مي كند كه مقصود از آن ناقص العقل، سفيه و ابله باشد و فاسد العقل و ديوانه منظور نيست. زيرا در عبارت شخص حكيم، در صورت شك، اصل بر عدم ترادف مي باشد، يعني اصل بر اين است كه شخص حكيم با آوردن كلمه جديد، قصد افاده معنایي جديد را دارد و صرف ترادف به ويژه در كلماتي كه داراي دو معنا باشند؛ مورد نظر نيست و كلمه معتوه از اين قبيل است. از مجموع آنچه در باره معنای مبرسم و معتوه گفته شد مي توان دريافت كه آنچه موجب انتفاي مسئوليت كيفري است؛ تنها فساد عقل نيست، بلكه «عدم كمال عقل» است. خواه به دليل نقصان عقل باشد، مانند مبرسم، معتوه و سفيه و خواه به دليل فساد عقل باشد كه از آن به جنون تعبير شده است. البته چون جنون داراي مراتب مي باشد، بعيد نيست همان گونه كه برخي از فقها مطرح نموده اند، اين موارد (مبرسم و معتوه و...) از مصاديق خفيف جنون باشد. اما به طور قطع اين موارد حداقل در حكم جنون است و موجب انتفاي مسئوليت كيفري مي شود؛ زيرا همان ملاك و مناطي كه موجب انتفاي مسئوليت كيفري مجنون است، در شخص مبرسم و معتوه نيز وجود دارد و همان گونه كه گذشت، معتوه كه به معنای نقصان عقل است يا مترادف با سفيه يا حداقل در ملاك، همسان با سفيه است؛ زيرا سفاهت نيز به نقصان عقل تعريف شده، پس از وحدت ملاك برخوردار مي باشند.

برخی مسئولیت کیفری را مشروط به رشد جزائی می دانند، زیرا کسی که رشد کیفری ندارد، در واقع «آگاهی» لازم برای ارتکاب عمل مجرمانه نخواهد داشت و چنین اظهار نموده اند: «رشد جزایی عبارت است از آن که عقل به مرتبه ای از کمال برسد که بتواند مسئولیت کیفری را تشخیص بدهد اما اگر کسی عاقل باشد ولی نتوانسته باشد به مسئولیت کیفری خود درمقابل عملی که انجام می دهد آگاهی داشته باشد، رشد جزایی ندارد». پس با عدم آگاهی و عدم تشخیص، در واقع شخص علم به حکم شرعی ندارد و ازدیدگاه فقهی در صورت عدم علم به حکم یا موضوع، مسئولیت کیفری نیز منتفی می شود؛ زیرا دراین فرض مشمول قاعده قبح عقاب بلابیان خواهد بود و در این حال عمد و قصد که لازمه هر جرمی است منتفی می گردد. به بیان دیگر همان گونه که عمد صبی در حکم خطاست، در این موارد نیز، فعل عمدی در حکم خطا می باشد. به خلاف امور مدنی که قصد و عمد در مسئولیت مدنی نقشی ندارد.

فقهها در این بحث به قواعدی مانند قاعده درء که در موارد شبهات حکمیه و موضوعیه جاری می شود، استناد می کنند. اگر چه این قاعده دارای مستند روایی است ولی در واقع بازگشت به یک قاعده عقلی دارد ازاین رو حتی کسانی که مستند روایی قاعده درء را نپذیرفته اند در اصل قاعده قبح عقاب بلابیان به عنوان یک قاعده عقلی تردیدی نکرده اند. از این رو برخی از فقهها بر این عقیده اند که با وجود عروض شبهه هیچگونه مجازاتی مشروعیت ندارد، خواه مجازات معین (حدود) باشد یا غیر معین (تعزیر) باشد. در مقابل برخی از فقهها بر این باورند که با وجود شبهه، بر اساس قاعده درء حد منتفی می گردد و تبدیل به شلاق می شود. با توجه به مسأله قبح عقاب بلابیان و قاعده درء، بعضی از فقهها چنین اظهار می نمایند: «سن قانونی پسر و دختر از نظر اسلام همان است که در رساله ها آمده است. منتها برای شمول قوانین جزایی نسبت به نوجوانان کم سن و سال باید حد نصاب رشد عقلی در زمینه مسائل جزایی احراز شود و اگر در مواردی، مشکوک باشد حدود و قصاص مشمول قاعده درء می گردد.» یکی دیگر از فقهها در پاسخ به این پرسش، می نویسد: «در اجرای حدود، اضافه بر بلوغ سنی، رشد عقلی و علم به حرمت هم لازم است».

نتیجه گیری

با توجه به مباحث مطرح شده، نتایج ذیل به دست می آید:

- 1) اصطلاح «رشد» در قرآن و روایات در معنایی اعم از امور مالی و غیر مالی (از جمله امور کیفری) به کار رفته است. یعنی در مسائل کیفری نیز سفاقت و بلاغت مصداق دارد و بر اساس برخی از روایات، سفاقت و بلاغت در امور کیفری موجب انتفای مسئولیت کیفری یا تخفیف مجازات عنوان شده است.
- 2) رشد یک مفهوم نسبی است، بدین معنا که اصطلاح «أشد» که مربوط به رشد است، در مواضع مختلف قرآن، به گونه های متفاوت تفسیر شده است. تفسیر اشد به معنای بلوغ و رشد فکری و عقلی صحیح تر به نظر می رسد و آنچه که در مورد تعیین سن خاص در مورد معنای اشد آمده از باب تطبیق بر مصداق است. بنابراین معنای اشد که مترادف با رشد است، یک مفهوم نسبی و به حسب زمان و مکان و شرایط خاص هر فرد، قابل انعطاف است و دارای مفهوم مطلق و منحصر به سن خاص نمی باشد. بهترین شاهد بر نسبیت معنای اشد این است که در تمام مواردی که این واژه درقرآن به کار رفته است، به ضمیر متناسب با خود اضافه شده است. اگر این واژه دارای مفهومی مطلق و سن معینی مورد نظر بود، باید «حتی یبلغ الاشد» تعبیر می شد و به ضمیر متناسب با خود اضافه نمی گردید.

3) اختلاف روایات در باره تعیین سن رشد و اشد نیز قرینه ای بر نسبیت می باشد. یعنی ممکن است روایات گوناگون در این باره در نقاط جغرافیایی مختلف توسط ائمه صادر شده باشد، یا سؤال کنندگان از نقاط جغرافیایی متفاوتی بوده اند.

4) رشد، یک مفهوم عام است، یعنی علاوه بر امور مالی و مدنی، شامل امور کیفری نیز می شود و در واقع آنچه که فقها و مفسرین در تعریف سفه و رشد آورده و آن را به مسائل مالی اختصاص داده اند، تنها از باب تطبیق بر مورد و مصداق آیه بوده است و حصر معنای رشد در امور مالی درست نمی باشد.

5) واژه «حتی یدرک» که در روایات ذکر شده، در لسان فقها به هر دو معنای بلوغ و رشد به کار رفته است. در برخی از روایات، این واژه دارای اجمال است. از قبیل حدیث رفع در مورد معنای حتی یدرک که اگر شک داشته باشیم مقصود، بلوغ یا رشد است، این اجمال و شک موجب عروض شبهه حکمیه می شود و در این فرض، قاعده درء و احتیاط در امر قضاء به ویژه امور کیفری (حدود) که بنا بر تخفیف است، موجب انتفای مسئولیت تام کیفری غیر رشید می شود.

6) عدم ملازمه بین سن تکلیف عبادی (بلوغ) با سن تکلیف کیفری. لذا نمی توان لزوماً و در تمام موارد، آثار سن تکلیف عبادی را در مسائل کیفری معیار دانست. در روایات مربوط به تعیین سن تکلیف، برای پسر سنین مختلف و متعارضی بیان شده است؛ از این رو با توجه به اختلاف روایات، در مقام جمع میان روایات شاید بتوان گفت که به تناسب نوع تکلیف (عبادی یا کیفری)، سن تکلیف نیز متفاوت خواهد بود. این نظریه که از طرف برخی از فقها نیز، در مقام جمع میان روایات ارائه گردیده، اگرچه با مخالفت قریب به اتفاق فقها مواجه شده است، اما محل تأمل بسیار می باشد.

7) قیاس اولویت و تنقیح مناط از جمله ادله عقلی مربوط به لزوم رشد در مسئولیت کیفری اطفال است. بدین بیان که در مسائل کیفری با توجه به ماهیت و شرایط و احکام مربوطه، مهمتر از امور مالی است، به طریق اولی یا حداقل به تنقیح مناط، همان ملاکی که موجب حمایت از سفيه در امور مالی گردیده است، همان ملاک موجب حمایت از وی در امور کیفری می گردد و شخص سفيه نیز نوعاً این قابلیت را دارد که مانند صغیر و مجنون در ارتکاب جرایم، مورد سوء استفاده قرار گیرد.

8) قید «کمال العقل» در کلام فقها، غالباً برای اخراج صغیر و مجنون است. ولی این قید در مواردی به معنای بلوغ، عدم جنون و عدم سفه نیز به کار رفته است از اینکه افراد سفيه و ابله در کنار مجنون و صغیر قرار گرفته اند معلوم می شود که این سه از ملاک واحدی برخوردار هستند. از این رو فقها در مواردی که ارتباطی با امور مالی ندارد رشد را شرط دانسته اند و در مواردی نیز عدم تصریح آنان به شرط رشد در برخی از ابواب فقهی مانند قضاء، یا به دلیل مفروغ عنه دانستن آن بوده یا به این دلیل که با قید «کمال عقل» سفه خارج می شود.

9) واژه «معتوه» که در برخی از روایات، فاقد مسئولیت کیفری عنوان شده است، نزد بیشتر اهل لغت به معنای فساد عقل نمی باشد، بلکه به معنای نقصان عقل است. اگرچه در روایات به هر دو معنی به کار رفته است. اما از کنار هم قرار گرفتن دو واژه معتوه و مبرسم در عرض جنون در روایات معلوم می شود که مقصود از این دو واژه غیر از جنون بوده و به معنای نقصان عقل، سفاهت و بلاهت است و فساد عقل مورد نظر نبوده. بنابراین معتوه از مراتب سفاهت به شمار می رود و از مصادیق و مراتب جنون نیست. به همین دلیل برخی از فقها، مبرسم و معتوه را در حکم مجنون دانسته اند. از این رو هرگاه واژه معتوه در روایات بدون کلمه مجنون ذکر شود، به معنای ناقص العقل و سفيه است.

10) از دیدگاه فقهی، در صورت عدم علم به حکم یا موضوع، مسئولیت کیفری منتفی است؛ زیرا در این فرض شامل قاعده قبح عقاب بلابیان خواهد بود و درخصوص اطفالی که تازه به سن بلوغ رسیده اند، به ویژه دختران، در صورت عدم بلوغ عقلی و فکری لازم برای ارتکاب جرم، عمد و قصد که لازمه هر جرمی است، منتفی می شود به همین دلیل، جرایم عمدی صغیر و مجنون در حکم خطاست. با توجه به مسأله قبح عقاب بلابیان و قاعده درء، می توان گفت که شخص غیررشد در امور کیفری، با توجه به این که قدرت تشخیص وی به مراتب پایین تر از اشخاص عادی است، عمد و قصدی را که افراد عادی از آن برخوردارند، دارا نیست، به همین دلیل در جرایمی که توان تشخیص قباح آنها را ندارد یا توان تشخیص و پیش بینی مجازات مربوطه را ندارد، مشمول قاعده قبح عقاب بلابیان خواهد شد. این موضوع در خصوص دخترانی که تازه به سن بلوغ شرعی (9 سال) رسیده اند؛ ولی هنوز از رشد کیفری لازم برای تشخیص قباح جرم برخوردار نیستند، بیشتر مصداق دارد.

سن مسئولیت کیفری در حقوق کشورها

در پایان توجه به این نکته ضروری است که بحث لزوم احراز رشد در مسئولیت کیفری دختران و پسران تنها از منظر فقهی و با روش فقهی و بر اساس حقوق اسلام مورد بررسی قرار گرفته است و هدف از این بررسی، انتقاد خصمانه به قانون اسلام یا حل مشکل بر پایه تقلید از حقوق غرب آن گونه که در سال های اخیر در دستور کار برخی از غرب زدگان قرار گرفته، نیست؛ بلکه هدف حل مشکل حقوقی در این زمینه به ویژه برای دختران است. زیرا پیش از آنکه در این زمینه انتقادی به حقوق ایران وارد باشد، برخی از کشورهای پیشرفته نیز در قوانین خود از این موضوع یعنی مقرر نمودن مسئولیت کیفری برای اطفال در سنین پایین رنج می برند و کسانی که به تقلید از حقوق غرب به حقوق اسلام می تازند، دست کم بدانند برخی از کشورهای غربی نیز این مشکل را در قانون خود هنوز مرتفع نکرده اند و به همین دلیل حقوق این کشورها نیز نمی تواند الگوی مناسبی باشد. لذا نه تنها در کشورهای اسلامی بلکه بر اساس گزارش سازمان یونسف، در بسیاری از کشورها از جمله تعداد قابل ملاحظه ای از کشورهای پیشرفته جهان، با وجود آن که برای انتخابات، سن 18 سال را مقرر نموده اند ولی برای مسئولیت کیفری، سن پایین تر از 18 سال را به رسمیت شناخته اند و حتی در بسیاری از کشورها پایین تر از سن مسئولیت کیفری شناخته شده در ایران را پذیرفته اند. به عنوان نمونه، سن مسئولیت کیفری در بعضی کشورها بیان می گردد :

سن مسئولیت کیفری در برخی کشورها

البته در بعضی از ایالت های امریکا حتی «سن 6 سالگی به عنوان سن مسئولیت کیفری تعیین شده است! اگرچه در بیشتر ایالت ها از قانون «کامن لا» تبعیت می شود که بر اساس آن کودکان از 7-14 سالگی مسئولیت کیفری ندارند، ولی در شرایطی دادگاه می تواند برای این دسته از اطفال نیز مسئولیت کیفری قائل شده و حکم به محکومیت آنان دهد».

بنابراین به نظر می رسد تعیین سن 9 سال برای مسئولیت کیفری دختران و 15 سال برای پسران در ایران، آن گونه که برخی وانمود می کنند؛ چندان هم در مقایسه با قوانین کشورهای دنیا، بی سابقه به نظر نمی رسد، اگرچه کمتر کشوری مانند ایران درخصوص مسئولیت کیفری میان پسران و دختران تفاوتی قائل شده است؛ ولی

بسیاری از کشورها در تعیین سن قانونی ازدواج، برای دختران سن کمتری را مقرر نموده اند. همچنین در بیشتر موارد میان سن قانونی برای ازدواج و سن مسئولیت کیفری در کشورهای مختلف تناسبی وجود ندارد. به عنوان نمونه در کشور سوئیس و استرالیا با وجود اینکه سن مسئولیت کیفری 7 سال می باشد، ولی سن ازدواج در این دو کشور به ترتیب 18 و 16 سال مقرر شده است! آنچه که با قوانین کشورهای دیگر، بیگانه و ناهمگون می نماید، سن انتخابات است که به جز ایران هیچ کشوری در جهان به نوجوان 15 ساله، حق شرکت در تعیین سرنوشت اساسی کشور را نداده است! در حالی که متأسفانه آنچه در مطبوعات و سخنرانی ها به چشم می خورد تنها اعتراض به سن مسئولیت کیفری در ایران است و به سن حق شرکت در انتخابات اعتراض نمی شود.

بازنگری در سن مسئولیت کیفری

با توجه به مبانی نظری فقهی که در این مقاله بیان شد، شایسته است در قوانین کیفری ایران نیز در مورد سن مسئولیت کیفری دختران و پسران بازنگری صورت گیرد. به عنوان نمونه می توان سن 9 سال برای مسئولیت کیفری دختران را که سن بلوغ شرعی است به سن رشد کیفری افزایش داد و مانند امور مدنی که سن 18 سال معین شده است؛ سن معینی را به عنوان حداقل و حداکثر اماره رشد کیفری تعیین نمود. البته تعیین دقیق تر آن با توجه به میزان شعور و رشد فکری و نیز جرم ارتكابی و سایر عوامل، می تواند به تشخیص قاضی واگذار شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن ابی جمهور الاحسائی : «عوالي اللئالي»، مطبعة سيد الشهداء، قم، چ اول، 1403.
- ابن ابی المجد الیوسفی (فاضل آبی)، زین الدین : «كشف الرموز في شرح المختصر النافع»، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چ سوم، 1417.
- ابن ادريس، محمد : «السرائر»، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چ دوم، 1411.
- ابن براج، عبد العزيز : «المهذب البارع في شرح المختصر النافع»، انتشارات جامعه مدرسين، قم، 1406.
- ابن حزم اندلسی : «...».
- ابن قدامه المقدسی، عبد الرحمن بن أبي عمر : «المغني»، دار الكتاب العربي، بیروت، (بی تا).
- ابن منظور، محمد بن مکرم؛ «لسان العرب»، نشر ادب الحوزه، قم، 1405.
- احمد بن حنبل : «مستند احمد»، دار صادر بیروت، بی تا.
- البرقي، ابوجعفر احمد بن ابی عبدالله محمد بن خالد : «الاشكال والقرائن من المحاسن»، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- الجنابذي، حاج سلطان محمد : «بيان السعادة في مقامات العبادة»، نشر دانشگاه تهران، چ دوم، 1344.
- الطريحي، فخر الدين : «مجمع البحرين»، (بی تا)، (بی تا).
- العروسي الحونيري، عبد علي بن جمعه : «تفسير نور الثقلين»، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چ چهارم، 1412.
- العسكري، ابو هلال، «الفروق اللغویه»، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، 1412.
- المزني، اسماعيل بن يحيي : «مختصر المزني»، دار الفكر، بیروت، 1403.

- امام خميني (ره)، سيد روح الله : «كتاب البيع»، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم، چ چهارم، 1410.
- انصاري، مرتضي : «كتاب الطهارة»، مؤسسه آل البيت، قم، بي تا.
- بيهقي، احمد بن الحسين : «السنن الكبرى»، دار الفكر، بيروت، (بي تا).
- ترمذي، ابوعيسي : «سنن الترمذي»، دار الفكر، بيروت، چ دوم، 1403.
- جبعي، زين الدين (شهيد ثاني) : «مسالك الافهام»، مؤسسه معارف اسلامي، قم، چ اول، 1413.
- جوهري، اسماعيل بن حماد : «الصحاح»، دار العلم للملايين، بيروت، چ چهارم، 1407.
- حاکم نيشابوري، محمد بن محمد : «مستدرک الحاکم»، دار المعرفة، بيروت، 1406.
- حر عاملي، محمد بن الحسن : «وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة»، داراحياء التراث العربي، بيروت، (بي تا).
- حسن بن زين الدين : «منتقى الجمان في الاحاديث الصحاح و الحسان»، انتشارات جامعه مدرسين، قم، 1403.
- حكيم، سيد محسن : «مستمسک العروة»، کتابخانه آيت الله مرعشي، قم، 1404.
- حلي (فخر المحققين)، ابي طالب محمد بن الحسن : «ايضاح الفوائد في شرح اشکالات القواعد»، مؤسسه اسماعيليان، قم، 1389.
- خوانساري، سيد احمد : «جامع المدارک في شرح المختصر النافع»، مكتبة الصدوق، چ دوم، 1355.
- خويي، سيد ابوالقاسم : «مستند العروه الوثقي»، كتاب الاجاره، مدرسه دار العلم، قم، 1365.
- خويي، سيد ابوالقاسم : «كتاب النکاح»، دار الهادي، قم، 1407.
- خويي، سيد ابوالقاسم : «مباني تکلمة المنهاج»، دارالزهراء، بيروت، بي تا.
- خويي، سيد ابوالقاسم : «مصباح الاصول»، منشورات مكتبة الداوري، قم، 1409.
- خويي، سيد ابوالقاسم : «مصباح الفقاهه»، تقرير محمدعلي توحيدى، مكتبة الداوري، قم، بي تا.
- خويي، سيد ابوالقاسم : «معجم رجال الحديث»، مركز نشر فرهنگ اسلامي، چ پنجم، 1413.
- راغب اصفهاني، ابو القاسم الحسين بن محمد : «المفردات في غريب القرآن»، دفتر نشر كتاب، چ دوم، 1404.
- راوندي، قطب الدين : «فقه القرآن»، بي تا، بي نا.
- زبيدي، محمد مرتضي : «تاج العروس»، مكتبة الحياه، بيروت، (بي تا).
- سجستاني، سليمان بن اشعث : «سنن ابي داود»، دار الفكر، بيروت، 1410.
- سيد عبد الكريم، موسوي اردبيلي : «گروه استفتاي مركز تحقيقات فقهی امام خميني (ع)».
- سيوطي، جلال الدين : «الجامع الصغير»، دار الفكر، بيروت، 1401.
- شبر، سيد عبدالله : «الجواهر الثمين في تفسير الكتاب المبين»، مكتبة الالفين، كويت، 1407.
- شيخ محمد عبده : «شرح نهج البلاغه»، دار المعرفة، بيروت، (بي تا).
- صدوق، ابن بابويه «من لايحضره الفقيه»، انتشارات جامعه مدرسين، قم، چ دوم، 1404.
- صدوق، ابن بابويه : «الخصال»، (تحقيق علي اكبر غفاري)، انتشارات جامعه مدرسين، قم، (بي تا).
- صلاحى، جاويد : «بزهكاري اطفال و نوجوانان»، (بي تا)، (بي نا).
- طبرسي، امين الدين ابوعلي : «مجمع البيان في تفسير القرآن»، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1379.
- طباطبايي، سيد علي : «رياض المسائل في تحرير الاحكام بالدلائل»، مؤسسه آل البيت، قم، 1404.
- طباطبايي، سيد محمد حسين : «الميزان»، مؤسسه نشر الاسلامي، قم، بي تا.

- طبرسي، امين الدين ابو علي : «تفسير جوامع الجامع»، انتشارات دانشگاه تهران، چ سوم، 1412.
- طوسي، ابن حمزه : «الوسيلة الي نيل الفضيلة»، كتابخانه آيت الله مرعشي، قم، 1408.
- طوسي، شيخ ابو جعفر : «الخلافة»، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، 1407.
- طوسي، ابو جعفر : «تهذيب الاحكام»، دار الكتب الاسلاميه، تهران، 1390.
- طوسي، ابو جعفر : «التبيان في تفسير القرآن»، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، چ اول، 1409.
- طوسي، ابو جعفر : «المبسوط في فقه الاماميه»، المكتبة المرتضويه، تهران، 1387.
- طوسي، ابو جعفر : «الاستبصار»، دار الكتب الاسلاميه، تهران، چ چهارم، 1363.
- طوسي، «تهذيب الاحكام»، بي تا، بي نا.
- عراقي، آقا ضياء : «نهايه الافكار»، مؤسسه النشر الاسلامي.
- علامه حلي، حسن بن يوسف : «مختلف الشيعه في احكام الشريعه»، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، چ اول، 1412.
- علامه حلي، حسن بن يوسف : «تذكرة الفقهاء»، (چاپ قديم).
- علامه حلي، يوسف بن مطهر : «ارشاد الازهان الي احكام الايمان»، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، چ اول، 1410.
- علامه حلي، جمال الدين، «قواعد الاحكام في معرفه الحلال و الحرام»، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، چ اول، 1413.
- علامه حلي، حسن بن يوسف : «تحرير الاحكام»، مؤسسه آل البيت للطباعة و النشر، (بي تا).
- فراهيدي، خليل : «كتاب العين»، مؤسسه دارالهجرة، چ دوم، 1409.
- فيض كاشاني، ملا محسن : «التفسير الصافي»، مكتبه الصدر، تهران، چ دوم، 1416.
- كاشاني، ملا فتح الله : «تفسير منهج الصادقين في الزام المخالفين»، كتابفروشي اسلاميه، چ دوم، 1344.
- كاشف الغطاء، شيخ جعفر : «كشف الغطاء عن مبهمات شريعه الغراء»، انتشارات مهدي، اصفهان، (بي تا).
- كليني، يعقوب : «اصول كافي»، دار الكتب الاسلاميه، 1365.
- مجلسي، محمد باقر : «بحار الانوار»، مؤسسه آل البيت.
- محقق اردبيلي، ملا احمد : «مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الازهان»، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، 1416.
- محقق بحراني، شيخ يوسف : «الحدائق الناضره في احكام العتره الطاهره»، تحقيق محمد تقى ايرواني، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، (بي تا).
- محقق حلي، شيخ جعفر : «المختصر النافع»، مؤسسه البعثه، تهران، 1410.
- محقق حلي، شيخ جعفر : «شرايع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام»، انتشارات استقلال، تهران، چ دوم، 1403.
- محقق نراقي : «مستند الشيعه»، مؤسسه آل البيت، مشهد، بي تا.
- مرعشي، سيد محمد حسن : «نظرات فقهي و حقوقي در خصوص بلوغ و رشد»، ماهنامه دادرسي، مرداد و شهريور 1379.
- موسوي، سيد فخار بن سعد : «ايمان ابي طالب»، انتشارات سيد الشهداء، قم، 1410.
- موسوي گلپايگاني، سيد محمدرضا : «افاضة الفوائد»، دار القرآن، قم، بي تا.
- ميرزاي قمي، ابوالقاسم : «غنائم الايام في مسائل الحلال و الحرام»، مكتب الاعلام الاسلامي، خراسان، چ اول،

- مكارم شيرازي : «گروه استفتاي مركز تحقيقات فقهي امام خميني (ره)».
- نجفي، محمد حسن : «جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام»، دار الكتب الاسلاميه، تهران، 1392.
- نراقي، ملا احمد : «عوائد الايام»، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، چ سوم، 1408.
- نوري طبرسي، حسين : «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل»، مؤسسه آل البيت، قم، چ دوم، 1408.
- نووي، ابو زكريا محي الدين بن شرف : «المجموع في شرح المهذب»، دار الفكر، بيروت، (بي تا).
- هاشمي، سيد حسين : «سرمقاله»، ماهنامه رواق اندیشه، دي 1382.
- همداني، حاج آقارضا : «مصباح الفقيه»، مكتبة الصدر، بي تا، بي جا.
- www.unicf.org/pon97, old enough to be a criminal.
- www.lawlink.nsw.gov.au/clrd1.nsf. A review of the law on the age of criminal responsibility of children.
- www.right-to-education.org