

بررسی شرط رشد در مسئولیت کیفری

○ عذرا مرادی



چکیده

اساس و مبنای مسئولیت پذیری انسان عقل است. آدمی به لحاظ بهره مندی از عنصر عقل، شایسته خطاب الهی و مستوجب پاداش و کیفر است. در تعلق احکام و واجبات شرعی و مسئولیتهای کیفری علاوه بر عقل، شرط بلوغ نیز لحاظ شده است. ادله بسیاری گواه این مطلب است؛ از جمله حدیث رفع قلم که به موجب آن کودکان در صورت ارتکاب هر جرمی مبرا از مسئولیت جزایی هستند تا زمانی که به بلوغ برسند. بنابر این در مسئولیت کیفری فقط بلوغ و عقل شرط است و از شرط رشد سخنی در منابع معتبر فقهی نیست.

کلیدواژگان: رشد، بلوغ شرعی، عقل، جنون، سفاهت، مسئولیت کیفری، حدیث

رفع قلم.

در سالهای اخیر در آثار برخی از محققان و نویسندگان با اصطلاح «رشد کیفری» که در حقوق جزا به کار می رود و به خصیصه تکامل پذیری عقل مربوط است، مواجه می شویم که بر پایه آن لزوم نوعی رشد در مسئولیت کیفری را مطرح ساخته اند. اگر مقصود ایشان از «رشد کیفری»، خواه به معنای مصطلح فقه شیعه که ناظر به مسائل حقوقی است و رافع محجوریت سفیه است و خواه به معنایی دیگر، که در «مسئولیت کیفری» شرط مستقلی افزون بر بلوغ و عقل معتبر است، باید گفت چنین دیدگاهی مدرک قرآنی یا روایی ندارد و در میان فقیهان بدون پیشینه است. بنابراین در فقه شیعه که زیر بنای قانون گذاری در حکومت اسلامی است، جایگاهی ندارد. پژوهش حاضر با نگاهی منتقدانه به این نظریه، به بررسی مستندات آن می پردازد.

گفتار نخست

حقیقتی به نام تکلیف و پذیرش مسئولیت دوشادوش حیات پایدار انسانی از آغاز آفرینش همراه وی بوده است. تکلیف پذیری بنیادی ترین خصیصه انسان و وسیله ای برای غنا بخشیدن به زندگی و نادیده گرفتن آن به مفهوم کتمان و سرپوش نهادن بر اساسی ترین ویژگی آدمی است.

اساس مسئولیت پذیری عقل است. در کلیه اعمال و رفتارهای ارادی انسان، عقل مشغول اصلی است. عقل بزرگ ترین نعمت الهی و مهم ترین ابزار شناخت و حجت باطنی است که دست آفرینش در وجود هر انسانی به ودیعت نهاده است.

تکلیف و مسئولیت بر پایه وجود و میزان عقل به انسانها تعلق می گیرد و به همان میزان نیز فرد، مشمول پاداش و کیفر الهی است؛ یعنی به مجردی که کسی عاقل باشد، در دایره تکلیف قرار می گیرد، ولی دشواری و آسانی تکلیف مرتبط با اندازه و درجه عقلی اوست. بدین رو، هر که از عقل بیشتر و نیروی ادراک قوی تری

برخوردار باشد، در حسابرسی اش با دقت و امعان نظر بیشتری انجام خواهد گرفت. امام باقر(ع) می فرماید:

خداوند در روز رستاخیز به اندازه عقلی که به بندگان بخشیده، در حسابرسی شان موشکافی می کند.^۱
در روایتی دیگر آمده است:

خداوند خطاب به عقل فرمود: به عزت و جلالم، سوگند هیچ مخلوقی را گرامی تر از تو نیافریدم، تنها تو را امر و نهی می کنم و تو را پاداش می دهم و تو را عقاب می کنم.^۲

بلوغ شرعی

در تعلق احکام و واجبات شرعی^۳ و مسئولیت های جزایی به مکلف علاوه بر عقل، بلوغ نیز شرط شده است. بلوغ در اصطلاح شرع به معنای پایان یافتن دوران کودکی و راه یافتن به دایره تکلیف است؛ چنان که در تعریف آن گفته اند:

البلوغ اصطلاحاً الدّخولُ إلى سن التّكليف أي انتهاء حدّ الصّغر و الوصول إلى بدء التّكليف.^۴

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۷: «إِنَّمَا يُدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا.»

۲. «... قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك إياك أمر وإياك أنهى وإياك أثيب وإياك أهاقب»، (همان، ص ۲۶).

۳. بلوغ تنها شرط تکلیف در واجبات شرعی است و واجبات عقلی مشروط و وابسته به بلوغ شرعی نمی باشند. علما در نوشتارهای کلامی خود به این مسئله تصریح کرده اند. ر. ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تشریح الاعتقاد، ص ۴۲۲؛ سید مرتضی، الشافی فی الامامة، ج ۲، ص ۲۵۵؛ شهید ثانی، حقائق الايمان، ص ۱۳۵.

۴. احمد فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۸۹.

نشانه شرعی و قانونی بلوغ، رسیدن به سن معین است. اگر چه شارع نشانه های طبیعی این پدیده را نیز بیان داشته، ولی برای پیشگیری از بروز عسر و حرج، مکلفان را ملزم به تعبد بر سن خاص کرده است و کودک را هنگامی که به این سن رسید، بالغ شمرده و احکام بالغ را بر او مترتب ساخته است. بنابراین حتی اگر نشانه های طبیعی بلوغ ظاهر نشده باشد، رسیدن به آن سن را دلیل بلوغ می داند و با توجه به اختلافهای مزاجی و روحی افراد و شرایط جغرافیایی مختلف و از طرفی ضرورت ثبات احکام و آگاهی از آثار زیان بار عدم ثبات در یک حکم عمومی و نیز علم به ملاک های ویژه تغییر احکام که مکلفان از آن بی بهره اند، حکمی فراگیر را بیان فرموده است.

رابطه تنگاتنگ عقل و بلوغ

انسان به هنگام بلوغ، از نیروی ادراک امور پسندیده و ناپسند برخوردار می شود و از دوران بی مسئولیتی کودکی خارج می گردد. بلوغ زمانی است که او دارای حداقل رشد عقلی، برای درک مسئولیت است. با افزایش سن و رشد جسمی، عقل نیز رشد قابل توجهی می یابد. مفاد برخی روایات نیز بر این مطلب دلالت دارد. امام علی (ع) در حدیثی از حضرت رسول (ص) نقل می کند: «انسان به هنگام بلوغ از نیروی عقل بهره مند می شود و توانایی تشخیص خوب و بد را دارد».^۵ از سویی دیگر احادیث بسیاری وجود دارد که سن بلوغ را زمان تکلیف و حسابرسی و پاداش و کیفر می داند.^۶ بنابراین باید گفت ضابطه و ملاک

۵. «علی کل وجه ستر ملقی لایکشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتی یولد هذا المولود ویبلغ حد الرجال والنساء فإذا بلغ قُشف ذلک الستر و یقع فی قلب الإنسان نورٌ فیکفهم الفریضة و السنّة و الجید و الردي» . (شیخ صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۹۸).

۶. وسائل الشیعه، ج ۱، باب اشتراط التکلیف بالوجوب و التحريم بالاحتمال او الإنبات مطلقا او بلوغ الذکر خمس عشرة سنة و الأنثی تسع سنین، ص ۴۲ - ۴۶.

اصلی برای پذیرش مسئولیت، عقل است. اما عقل امری باطنی است و حصول تدریجی و نامحسوس دارد و از این رو، هیچ معیار مشخصی برای تعیین میزان آن به ویژه در مورد دیگران وجود ندارد. بدین روی، شرع مقدس از زمان رشد عقلی پرده برداشته و نشانه و ضابطه‌ای معین را به عنوان بلوغ شرعی در نظر گرفته است تا حکم کاشفیت را داشته باشد و با آن میزان عقل و زمان تکلیف مشخص شود.

مشهور فقیهان شیعه بر پایه روایات بسیاری که سن بلوغ شرعی را بیان می‌دارند، آغاز سال دهم برای دختران و پایان پانزده سالگی را برای پسران به عنوان زمان بلوغ اعلام کرده‌اند. این سن زمان انجام تکالیف و واجبات شرعی است و شخص در برابر رفتار و اعمالش مسئول است و مورد عقاب و عتاب قرار می‌گیرد و در صورت ارتکاب جرم، حدود الهی بر او جاری می‌شود.

از منظر فقه اسلامی، تنها در انجام امور مالی و حقوقی، علاوه بر عقل و بلوغ، «رشد» نیز شرط شده و کسی که به حد «رشد» نرسیده و به اصطلاح «سفییه» است، اگر چه بالغ و عاقل باشد، محجور و ممنوع از انجام اعمال حقوقی است. با این حال، برخی از محققان و نویسندگان معاصر نظریه لزوم رشد در مسائل جزایی و کیفری را مطرح کرده‌اند و بر پایه آن، رشد کیفری که امر علی حده و مستقلی علاوه بر بلوغ و عقل است در مجازاتها و اجرای حدود و تعزیرات باید آن را احراز کرد و از این رهگذر خواهان بازنگری در سن مسئولیت کیفری هستند. البته این گروه خود نیز نظریات یکسانی ارائه نکرده‌اند: برخی با رد موضوعیت داشتن بلوغ در سن نه و پانزده سالگی، نظریه بلوغ تکوینی را مطرح ساخته‌اند و برخی دیگر با پذیرش تعبدی و شرعی بودن بلوغ، این سنین را مخصوص اعمال عبادی دانسته‌اند. برخی از عبارات ایشان از نظر خوانندگان می‌گذرد:

رشد گاهی در مسائل مدنی و گاهی در مسائل جزایی به کار می رود
 رشد جزایی کمتر در مباحث فقهی مطرح گردیده، لذا عده بسیاری از فقها
 که آن را به معنای رشد مدنی دانسته اند، فرموده اند: رشد در مسائل کیفری
 لازم نیست، با اینکه رشد جزایی در مقابل سفه که رشد مدنی است،
 نمی باشد؛ زیرا رشد جزایی عبارت است از آنکه 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 در مقابل عملی که انجام
 می دهد آگاهی داشته باشد، رشد جزایی ندارد؛ مثلاً اگر شخصی دیگری را
 به قتل برساند و خیال کند کشتن یک انسان مانند کشتن یک حیوان است و
 نتوانسته باشد بفهمد که انسان یا حیوان متفاوت است، چنین شخصی را
 نمی توان قصاص کرد. دلیل این مطلب آن است که شخصی که نمی تواند
 تشخیص دهد عمل وی جرم است، با دیوانه که او نیز نمی تواند تشخیص
 دهد عملش جرم است، تفاوتی ندارد.^۷

* مقصود از بلوغ در اسلام بلوغ جنسی است ... لازم است برای رسیدن
 پسران و دختران به حد رشد، سن دیگری تعیین کرد؛ زیرا چنان که خواهیم
 گفت، بلوغ نه در پسران و نه در دختران اماره رشد نیست و حساب هر کدام
 از بلوغ و رشد از یکدیگر جدا می باشد.^۸

* در تحقق مسئولیت کیفری دو شرط لازم است: رسیدن به حد بلوغ، و
 رسیدن به رشد و بلوغ فکری، در غیر این صورت شخص، مسئولیت

۷. سید محمد حسن مرعشی، نظرات فقهی حقوقی، ص ۵۴ و ۵۵.

۸. مهریزی، بلوغ دختران، مقاله تحقیقی در باره سن بلوغ، اثر سید محمد حسن مرعشی،

کیفری نداشته و نمی توان او را در مقابل اعمالش مسئول دانست و مجازات نمود.^۹

* سن نه سال برای دختران، سن تکلیف عبادی است و برای مسائل کیفری، علاوه بر بلوغ، رشد کیفری نیز شرط است.^{۱۰}

حدیث رفع قلم

به موجب این حدیث شخصی که به بلوغ شرعی رسیده، واجد مسئولیت کیفری است. این حدیث از مهم ترین ادله ای است که عوامل رافع مسئولیت کیفری را صغر (عدم بلوغ) و جنون می داند. اطفال و مجانین در صورت ارتکاب هر جرمی میرا از مسئولیت جزایی هستند تا زمانی که به بلوغ برسند یا از جنون بهبودی یابند. بنا بر این کودکان با رسیدن به بلوغ در برابر رفتارهای خود مسئول اند و در صورت مخالفت با امر و نهی الهی مستحق مجازات می شوند:

إن القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ؛^{۱۱}

قلم تکلیف از سه کس برداشته شده: کودک تا هنگام احتلام، دیوانه تا هنگام بهبودی و شخص خواب تا بیدار گردد.

برای روشن شدن معنای حدیث به تبیین دو واژه عقل و جنون می پردازیم:

مفهوم عقل

عقل از نظر لغوی به معنای مهار، کنترل و جلوگیری کردن آمده است.

۹. اصغری، سن مسئولیت کیفری در حقوق اسلام، ص ۹۳.

۱۰. هاشمی، دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۴۶.

۱۱. شیخ صدوق، الخصال، ص ۹۴، ۱۷۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۵؛ «وفي الخصال عن الحسن بن محمد السكوني عن الحضرمي عن إبراهيم بن أبي معاوية عن أبيه عن الأعمش عن ابن ظبيان. في المصدر: أبي ظبيان».

جوهری گوید: «العقل: الحجرُ والنهي»^{۱۲}، و به وسیله ای که شتر را با آن می بندند، «عقال» گفته می شود؛ چون شتر را از حرکت باز می دارد.^{۱۳} و نیز عقل به معنای تعقل و فهم اشیا است. در تعریف دیگری از عقل آمده است:

العقل ما يكون به التفكير والاستدلال وما به يتميز الحسن من القبيح والخير من الشر والحق من الباطل؛^{۱۴}

عقل نیرویی است که درك و فهم اشیا به وسیله آن است و به کمک آن حسن از قبیح و نیکی از بدی و حق از باطل تشخیص داده می شود.

راغب اصفهانی عقل را چنین تفسیر می کند:

القدرة المتهيئة لقبول العلم وقدورها يرفع التكليف الشرعية؛^{۱۵}

نیرویی است که آماده پذیرش علم است و نبودن آن تکالیف شرعی را از انسان برمی دارد.

مرحوم مجلسی گوید:

عقل در اصل لغت به معنای تعقل و فهم است و در اصطلاح بر اموری چون نیروی ادراک خیر و شر، و تمیز میان این دو، و توانایی شناخت اسباب و علل امور و آنچه باعث پیدایش امور و یا مانع از ایجاد آن است، اطلاق می شود. عقل به این معنا مناط تکلیف و پاداش و کیفر است و نیز بر ملکه و حالتی در نفس انسان اطلاق می شود که او را بر انتخاب نیکیها و منافع و پرهیز از بدیها و

۱۲. جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۶۹.

۱۳. همان، ص ۱۷۷۱: «عقلتُ البعير اعقله عقلاً و هو أن تثني وظيفه مع ذراعه فتشدهما جميعاً في وسط الذراع و ذلك الحبل هو العقال».

۱۴. سعدی ابوجیب، القاموس الفقهي، ص ۲۵۹؛ احمد فتح الله، معجم الفاظ الفقهاء الجعفری، ص ۲۹۴؛ ابراهیم انیس و دیگران، المعجم الوسيط، ص ۶۱۷.

۱۵. المفردات في غريب القرآن، ص ۲۴۱.

مضرات و امی دارد و به وسیله آن انسان توانایی پیدا می کند تا انگیزه های

شهوایی و غضب و وسوس شیطانی را از خود دور کند و ... ۱۶.

ایشان همچنین می گوید: بر پایه روایات هر مکلفی نیروی ادراک امور سودمند و زیان آور را دارد و برخورداری از کمترین اندازه این نیرو ملاک تکلیف است که انسان را از دیوانگان جدا می کند. ۱۷ نظیر همین تعابیر را در عبارات دیگران می توان یافت. ۱۸.

اگر چه عقل انسانها مراتب و درجات مختلفی دارد، اما این اختلاف باعث نمی شود که تکالیف و احکام شرعی که به عموم مردم تعلق می گیرد، متفاوت گردد؛ زیرا ملاک تکلیف، وجود قوه عاقله در شخص است که دچار اختلال و تباهی نباشد؛ هر چند این میزان عقل او نسبت به فرد عاقل تر اندک باشد. ۱۹.

در حقوق جزا عقل به یکی از این دو معنا آمده است:

۱. فعالیت طبیعی قوای ادراکی: یعنی قوه عاقله شخص، روند عادی و

۱۶. بحارالانوار، ج ۱، ص ۹۹: «العقل هو تعقلُ الاشياء و فهمها في أصل اللغة و اصطلاح إطلاقة على أمور: الأول: هو قوّة إدراك الخیر و الشرّ و التمييز بينهما و التمكن من معرفة أسباب الامور و ذوات الاسباب و ما يؤدي إليها و ما يمنع منها، و العقل بهذا المعنى مناطُ التكليف و الثواب و العقاب. الثاني: ملكة و حالة في النفس تدعو إلى اختيار الخیر و النفع و اجتناب الشرور و المضارّ و بها تقوي النفس علي زجر الدواعي الشهوانية و الغضبية و الوسوس الشيطانية ...».

۱۷. همان، ص ۱۰۰.

۱۸. ابو هلال عسکری، معجم الفروق اللغویه، ص ۵۲۰: «احدها الطبیعة التي خصّ بها الإنسان يميز بها بين الخیر و الشرّ و يقابلها الجنون و أدنى مراتبه مناط التكليف و هو موجود في المؤمن و الكافر و ثانيها الطبیعة التي بها مناط السعادة الاخریة و هي القوّة الداعية إلى الخیرات الصارفة عن اكتساب السيئات و إليه أشار الصادق (ع) بقوله: من كان عاقلاً كان له دين و من كان له دين دخل الجنة و ...».

۱۹. ر. ك: محقق نراقی، عوائد الايام، ص ۵۲۰.

طبیعی خود را طی کند. این معنی در تقابل با جنون بلکه مطلق امراض روانی است که به نحوی از اختلال در کنش و عملکرد این قوه خبر می دهند.

۲. ادراك و تمیز: در این تعریف انسان عاقل کسی است که تفاوت حسن و قبح را از هم باز شناسد و نتایج و آثار رفتارهای خویش را درك کند. نقطه مقابل آن، فقدان ادراك و تمیز است که غالباً یا ریشه در جنون دارد و یا نارسایی عقلی و عقب ماندگی ذهنی. مطابق این تعریف جنون نه فی نفسه بلکه تنها به عنوان یکی از طرق و امارات زوال ادراك و تمیز در رفع مسئولیت کیفی اهمیت پیدا می کند. ۲۰

مفهوم جنون

جنون مفهومی مقابل عقل است و مجنون کسی است که فاقد قوه عاقله است. به عبارت دیگر، قوای دماغی وی دچار اختلال و فساد است. علامه حلی در تحریر آورده است: «الجنون هو فساد العقل»^{۲۱}.

شهید ثانی می نویسد:

الجنون فنون و الجامع لها فساد العقل علی ای وجه كان؛^{۲۲}

جنون اقسامی دارد که جامع بین آنها فساد عقل است، به هر کیفیتی که باشد.

محقق نراقی در تعریف مجنون می گوید: «مجنون کسی است که مبتلا به بیماری جنون است». سپس می افزاید:

بر پایه گفته ها و نوشته های پزشکان جنون عنوان بیماری خاصی نیست،

بلکه نامی است مشترك برای تمام بیماریهای دماغی که باعث اختلال و

تباهی عقل می شوند و از آن به فساد عقل تعبیر شده است.^{۲۳}

۲۰. ر. ک: میر سعیدی، مسئولیت کیفی- قلمرو و ارکان، ص ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۳۱.

۲۱. علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۳، ص ۵۱۱.

۲۲. شهید ثانی، الروضة البهیه، ج ۵، ص ۳۸۵.

۲۳. محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۱۳.

برخی از حقوق دانان نیز نظیر این تعاریف را برای دو مفهوم عقل و جنون آورده اند. از نظر ایشان مجنون کسی است که فعالیت قوای ادراکی او روند طبیعی ندارد و دچار اختلال و نابسامانی است و به اصطلاح مختل المشاعر است. در مقابل، قوای ادراکی عاقل روند عادی و طبیعی دارد و مبتلا به اختلال و نابسامانی نیست.^{۲۴}

در عرف روان پزشکیان، جنون^{۲۵} معنای وسیعی دارد که شامل هر گونه اختلال در قوه تمیز و اراده می شود؛ مثلاً جنون ممکن است به حالتی از بیماریهای روان پریشی یعنی نابسامانی کامل حیات روانی و اختلال قوه شعور مانند پارانوئیا^{۲۶} یا شیزوفرنی^{۲۷} در آید. بنابر این منشأ آن چه جنون یا دیوانگی نامیده می شود متفاوت است.^{۲۸}

از نظر فقها ملاك در صدق مجنون فهم عرفی است، به این معنا که فساد و تباهی عقل چنان اندك باشد، که به روشنی ظاهر نشود و از نظر عرف مورد توجه قرار نگیرد. بنابراین اگر اختلال در قوای ادراکی شخص به قدری باشد که بر عرف نمایان گردد، چنین شخصی شرعاً مجنون است و احکام جنون بر وی مترتب می شود و در صورت شک در جنون یک فرد، به عموماًتی از قبیل: «لله على الناس حج البيت ...»^{۲۹} و «یا ایها الناس اعبدوا ربکم ...»^{۳۰} رجوع می کنیم^{۳۱} و یا

۲۴. ر. ک: صفایی و قاسم زاده، حقوق مدنی اشخاص و مجبورین، ص ۲۱۴؛ مسؤلیت کیفری: قلمرو و ارکان، ص ۱۱۴.

25. Psychoses

26. Paranoia

27. Schizophrenia

۲۸. ر. ک: محمد علی اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۸۱ و ۸۱.

۲۹. آل عمران، آیه ۹۷.

۳۰. بقره آیه ۲۱.

۳۱. ر. ک: عوائد الایام، ص ۵۱۸.

اصالت عدم عیب را جریان می دهیم؛ زیرا غالباً قوای عاقله انسانها از سلامت برخوردار است. ۳۲

با توجه به تعاریف ذکر شده و بر پایه حدیث رفع قلم، انسان در برابر تکالیف و مسئولیتها یا عاقل است یا مجنون، و اگر از ناحیه شرع و عرف در زمره عقلا قرار گیرد، تکلیف و مسئولیت خواهد داشت. در غیر این صورت، مسئولیت از او برداشته شده است. بنابراین آنچه برخی از محققان^{۳۳} در اثبات نظریه «رشد جزایی»^{۳۴} بدان استناد جسته اند، پذیرفته نیست. کسی که از درك امور بدیهی و فطری چون: مفهوم ظلم و ستم، عدالت، ارزشمندی جان انسان و قبح قتل نفس که همگان در سن بلوغ و حتی پیش از آن و در سنین تمیز آن را درك می کنند، عاجز باشد و تفاوت میان کشتن انسان با حیوان را تشخیص ندهد، در زمره عاقلان قرار نمی گیرد و نمی توان وی را به عنوان انسان عاقل و بالغ آزاد نام گذارد و چون مجنون می بایست محدودیتهایی را برای رفتارهایش در نظر گرفت؛ زیرا یقیناً قوای ادراکی وی دچار اختلال است. به عبارت دیگر، از نظر شرع و عرف زمان بلوغ برای کسی که قوای

۳۲. حسین مراغی، المناوین الفقهیه، ج ۲، ص ۷۳۲: «العقل والجنون موضوعان معروفان و لو شك في كون شخص مجنوناً او عاقلاً فالاصل ان يكون عاقلاً لاصالة عدم العيب و كون الغالب ذلك».

۳۳. مرعشی، همان، ص ۵.

۳۴. اصطلاح رشد جزایی (Penal majority) در حقوق جزا به خصیصه تکامل پذیری عقل مربوط است و به مقطعی از فرایند تکامل جسمی و عقلی انسان اطلاق می شود که از آن مقطع به بعد شخص در برابر جرائم ارتكابی دارای مسئولیت جزایی و بر خوردار از اهلیت جزایی می گردد؛ اما چون سرعت رشد و نضج قوای جسمی و عقلی در افراد مختلف یکسان نیست، قانون گذار برای اجرای یکسان و هماهنگ مقررات جزایی، ناگزیر به استفاده از ملاکی است که از یک سو سهل الوصول و برای همگان قابل فهم بوده و از سوی دیگر بیشترین مطابقت را با درجه لازم از رشد ادراکی و جسمی داشته باشد. این ملاک و عامل چیزی جز «سن» نیست. از این رو، نظامهای مختلف حقوقی سن خاصی را با عنوان «سن رشد» یا «سن قانونی» و یا «سن کبر» بیان کرده اند: (ر. ک: مسئولیت کیفری: قلمرو و ارکان، ص ۱۱۴).

ادراکی وی روند طبیعی دارد و دچار اختلال و نارسایی نباشد، کافی است؛ یعنی شخص در سن بلوغ از نیروی درک این امور برخوردار است و همین نیرو ملاک تکلیف اوست، حتی بنا بر تفسیر «عقل» به «ادراک و تمیز» نیز این نکته لحاظ شده است که مقصود از ادراک و تمیز امکان و قابلیت آن است، نه فعلیت آن:

آنچه در مفهوم جزایی ادراک و تمیز گفته شده، مقصود نه ادراک بالفعل بلکه امکان و قدرت بر ادراک است؛ هر چند به مرحله فعلیت و تحقق نرسیده باشد. بنابراین هر گاه کسی بر اثر اشتباه و غفلت زیان و خسارتی را که از ناحیه رفتار مجرمانه به بار می‌آید، در نیابد، اما از نظر قوای عقلی و ذهنی طوری باشد که قابلیت و ظرفیت فهم و درک آن را دارا باشد، می‌توان او را واجد عنصر تمیز و برخوردار از ادراک در مفهوم جزایی دانست.^{۳۵}

مفهوم عتّه و معنوه

در برخی اسناد حدیث رفع قلم به جای واژه «مجنون» واژه «معنوه» آمده است.^{۳۶} در برخی روایات دیگر نیز این واژه مشمول آثار کیفری مشابه با جنون است. در این روایات گاه «معنوه» در کنار مجنون و گاه مستقل از آن ذکر شده است.^{۳۷} در روایتی از امام صادق (ع) قتل عمدی که معنوه مرتکب آن شده، در حکم خطای محض قرار گرفته است که دیه آن به عهده عاقله است.^{۳۸}

معنوه اگر چه از حکمی یکسان با مجنون برخوردار است، اما از نظر مفهوم و مصداق متفاوت با آن است. این واژه در لغت به «ناقص العقل» و «ذاهب العقل»

۳۵. مسئولیت کیفری: قلمرو وارکان، ص ۱۲۱.

۳۶. ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۱۸: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن المعنوه او عن المجنون حتى يعقل و عن الصبي حتى يحتلم، نیز ر. ك: الغدير في الكتاب و السنة و الادب، ج ۶، ص ۱۴۵.

۳۷. ر. ك: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۸۸؛ ج ۱۹، ص ۳۰۷.

۳۸. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۴۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۳۰۷.

تفسیر و تصریح شده که این اختلال عقلی از نوع جنون نیست. خلیل فراهیدی گوید: «مَعْتَوُهُ أَي مدهوش من غیر مسّ و جنون». ۳۹ و در مصباح المنیر آمده است: «عته عتهاً من باب تعب و (عناها) بالفتح نقص عقله من غیر جنون او دهش». ۴۰ در جایی دیگر از واژه «خلفه» (عقب ماندگی) به «عته» تعبیر شده است. ۴۱ در فرهنگنامه های معاصر نیز تعاریف مشابه آمده است: «عته» به مفهوم عقب ماندگی ذهنی ۴۲ است و حالتی را گویند که دستگاه عقلی فرد از رشد باز مانده و یا دچار نقصان شده که این حالت خاستگاه سرشتی دارد، با عوارض و علائم جسمی و ظاهری محسوس همراه است و فرد از نظر گفتاری آشفته و پریشان است و بر امور خود مدیریت و کنترل ندارد. البته این بیماری از نوع جنون نیست و افراد مبتلا به آن غالباً بی آزارند.

بنابراین ۴۳ «عته» و عقب ماندگی ذهنی ناظر به وقفه در رشد طبیعی قوای ادراکی است، بر خلاف جنون که نوعی بیماری روانی حاکی از اختلال در فعالیت

۳۹. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۱۰۴.

۴۰. فیومی، مصباح المنیر، ص ۳۹۲.

۴۱. زبیدی، تاج العروس، ج ۶، ص ۹۷: «الخلفه: العیب و الفساد و الحمق، الخلفه ایضاً العته».

42. Mental retardation

۴۳. ر. ک: محمد رواس قلعه جی، معجم لغة الفقهاء، ص ۴۳۹: «المَعْتَوُهُ: ناقص العقل، مختلط الكلام، فاسد التدبیر دون مسّ الجنون»؛ حارث سلیمان فاروقی، المعجم القانوني، ص ۱۸۳: «العته توقف القوى العقلية عن النمو أو نقصها بشكل يصحبه تشويه أو عيب في الجسم أو وقف ظاهر في نموه»؛ معجم المصطلحات، ج ۲، ص ۴۷۴: «العته لغة نقصان العقل من غیر جنون او دهش و اصطلاحاً قال الشریف الجرجانی: عبارة عن آفة ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط العقل»؛ القاموس الفقهي، ص ۲۴۲: «عند الحنفية: آفة توجب الاختلال بالعقل بحيث يصير المصاب بها مختلط الكلام، فاسد التدبیر إلا أنه لا يضرب و لا يشتم».

طبیعی قوای ادراکی است، بی آن که در رشد طبیعی قوای مزبور توقفی روی داده باشد.^{۴۴}

برخی عوامل ژنتیکی و وراثتی و یا عوامل محیطی از قبیل خطرات مربوط به دوره قبل از تولد، عفونت های مادر زادی، مصرف دارو ها و ... ، هم به قوای ادراکی و سیستم عصبی فرد در حال رشد آسیب وارد می کند و هم منجر به عقب ماندگی ذهنی می شود.^{۴۵} برای تشخیص عقب ماندگی ذهنی سه شاخصه مهم زیر از سوی روان پزشکان معرفی شده است:

۱. افرادی که از نظر عملکرد هوشی دارای^{۴۶} هفتاد یا زیر هفتاد هستند.

۲. مبتلا به نوعی نقص عضو همراه با یک آسیب اجتماعی اند که باعث شده فاقد استاندارد های مورد انتظاری باشند که همسالانشان از آن برخوردارند؛ از قبیل: برقراری ارتباط با دیگران، مراقبت از خود، مهارت های اجتماعی و به عنوان مثال، نمی توانند پیام یا خبری را به دیگری منتقل کنند یا در صورت بیمار شدن قادر نیستند تشخیص دهند که بیمارند و یا به دیگران تفهیم کنند که نیاز به مراقبتهای پزشکی دارند.

۳. ظهور و شروع عقب ماندگی ذهنی لزوماً پیش از هجده سالگی است.^{۴۷} با توجه به تعاریف ذکر شده، می توان دریافت مقصود از معتوه در روایات افراد عقب مانده ذهنی هستند که به دلیل وقفه در رشد طبیعی قوای ادراکی شان،

۴۴. میر سعیدی، همان، ص ۱۳۴. اگر چه برخی با توسعه ای که برای مفهوم جنون قائل شده اند تمام اقسام بیماریها و عارضه های روانی را تحت عنوان جنون قرار داده اند: (ر. ک: محمد باهری و علی اکبر داور، نگرشی بر حقوق جزای عمومی، ص ۳۱۴).

۴۵. برای مطالعه تفصیلی این عوامل ر. ک: نانسی ام. رایبسون و هالبرت بی. رایبسون، کودک عقب مانده ذهنی، ترجمه فرهاد ماهر، ص ۸۳-۳۶۵.

46. Intelligence quotient

47. <http://scf.mhmrctc.org>

قادر به درك تكليف نمى باشند. اين افراد اگر چه با مجانين متفاوت اند و لذا در
برخی روايات به هر دو گروه اشاره و مسئوليت كيفرى از ايشان سلب شده است،
اما اين بدان معنى نيست كه «معتوه» از مراتب «سفیه شرعى» به شمار آيد. ۴۸
شخص سفیه تنها در امور مالى و حقوقى مورد حمايت شارع قرار گرفته است، اما
به آن دليل كه از مقدار عقل لازم براى درك تكليف برخوردار است، چون غير سفیه
مشمول تمام احكام شرعى از جمله مسئوليتهاى كيفرى است. در مباحث بعد
مفهوم سفاقت شرعى بيان خواهد شد.

بررسی سند حدیث رفع قلم

اصل اين حديث در كتاب خصال شيخ صدوق كه از متون معتبر روايى شيعه
است، از حضرت على (ع) نقل شده است:

عن ابي ظبيان: قال: اتى عمر بامرأة مجنونة قد فجرت فامر برجمها فمروا
بها على علي بن ابي طالب (ع)، فقال: ماهذه؟ قالوا: مجنونة فجرت فامر
بها عمر ان ترجم. فقال: لا تعجلوا. فأتى عمر، فقال له: اما علمت ان
القلم رفع عن ثلاثة: عن الصبى حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن
النائم حتى يستيقظ؟ ۴۹

ابى ظبيان مى گوید: زنى ديوانه را كه زنا کرده بود، نزد خليفه دوم آوردند و
او فرمان رجم او را صادر كرد. پس او را نزد على بن ابى طالب (ع) بردند.
آن حضرت فرمود: كيست؟ گفتند: زنى ديوانه است كه زنا کرده و خليفه
فرمان داده تا او را رجم كنند. فرمود: شتاب نكنيد. پس نزد خليفه دوم آمد
و (به حالت عتاب) به وى فرمود: آيا نمى دانى كه قلم تكليف از سه كس
برداشته شده ... ؟

۴۸. ر. ك: دختران: سن رشد و مسئوليت كيفرى، ص ۲۸۵.

۴۹. الخصال، ص ۱۷۵ و ۹۴.

شیخ طوسی نیز در کتاب مبسوط خود این حدیث را از امام علی (ع) از قول پیامبر اکرم (ص) نقل می کند:

لاقصاص علی الصبی و المجنون إذا قتلما رواه علی علیه السلام عن النبی (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) انه قال: رفع القلم عن ثلاثة عن الصبی حتی یحتلم. ۵۰

وی در جای دیگر از همین کتاب و نیز در خلاف خود این حدیث را با لفظ «حتی یبلغ» از حضرت علی (ع) نقل می کند. ۵۱

شیخ حر عاملی نیز روایت منقول در خصال را از حضرت علی (ع) می داند: «... فأمر برجمها فقال علی علیه السلام: أما علمت أن القلم ...؟» ۵۲ شیخ انصاری نیز به مناسبتی به این حدیث استناد می جوید: «سَيِّمًا بملاحظة ماورد أن عمر همَّ برجم مجنونة زنت، فقال له علي (ع): أما علمت أنه رفع القلم ...؟» ۵۳

امام خمینی (رحمة الله عليه) در کتاب بیع خود به این روایت استدلال می کند: «فغن الخصال بإسناده ... فقال علی (ع): أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة؟» ۵۴ و نیز به ذکر روایتی در دعائم الاسلام اشاره می کند که با اندک تفاوتی در آن کتاب نقل شده است: «و عن دعائم الاسلام قريب منها إلا أن فيها أما علمت أن الله رفع القلم ...؟» ۵۵

این تنها چند نمونه از کلام فقهای شیعه است که در مناسبتهای مختلف به سخن آن حضرت استناد جسته اند. در صدور آن از امام معصوم هیچ شبهه ای

۵۰. طوسی، المبسوط في فقه الامامية، ج ۷، ص ۱۵.

۵۱. همان، ج ۸، ص ۲۱؛ الخلاف ج ۲، ص ۲۱۹.

۵۲. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۵.

۵۳. شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ص ۵۸۹، چاپ حجری.

۵۴. امام خمینی، کتاب بیع، ج ۲، ص ۲۲.

۵۵. تمیمی مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۵۶.

وجود ندارد و فقهای شیعه نیز در موارد بسیاری در استنباط های خود از آن استفاده کرده اند. البته به عقیده برخی، این حدیث در اسناد معتبر از «غیر امام معصوم» نقل شده و فقها نیز آن را از «امام معصوم» نقل نکرده اند و تنها به عنوان روایت نبوی مورد استناد ایشان قرار گرفته است؛^{۵۶} گرچه صاحب این ادعا نیز در موردی به این حدیث استدلال می کند و شخص غیر بالغ را که به سن رشد رسیده، در مورد جرائم غیر زنا مستحق مجازات نمی داند و روایات ذکر شده را با حدیث رفع در تعارض می بیند.^{۵۷} بدیهی است رجوع به مرجحات باب تعارض چون احتیاط و غیر آن زمانی صحیح است که دو حدیث از هر نظر معتبر باشند. در غیر این صورت جایگاهی برای تعارض باقی نمی ماند.

در باره حدیث «رفع قلم» باید گفت: این حدیث از جمله قواعد کلی فقهی است که نبی گرامی اسلام (ص) برای پاسخ دادن به معضلات عینی عصر و رفع نیازهای فراگیر فقه آن را بیان فرموده و امامان معصوم نیز به گونه ای جدی و برجسته در مواضع مختلف سخن آن حضرت را منعکس می کردند.^{۵۸}

فقها نیز آن را تلقی به قبول کرده اند و در اصل حکم آن هیچ تردیدی ندارند. تعبیر «اما علمت» نشان می دهد که این مسئله در عرف آن زمان شناخته شده و رایج بوده^{۵۹} و اگرچه در منابع مختلف با الفاظ متفاوت نقل شده است، اما فقها این اختلاف را دلیل بر ضعف آن ندانسته اند و در موارد بسیار با همین الفاظ «حتی یحتلم» و «حتی یبلغ» و دیگر تعبیرات برای اثبات شرط بلوغ در بسیاری از احکام بدان استناد جسته اند. صاحب جواهر این حدیث را با تعبیرهایی چون «حدیث

۵۶. ر. ک: دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۶۹-۲۷۰.

۵۷. ر. ک: همان، ص ۲۷۵.

۵۸. ر. ک: مبلغی، قواعد فقهی نبوی، ص ۱۷۸، ۱۷۳-۱۷۴.

۵۹. آیت الله خامنه ای، فصلنامه اندیشه نو، دعوی القتل بالاقرار، ص ۳۳.

مشهور رواه الفریقان»^{۶۰} و «المقطوع به نصاً»^{۶۱} مورد تأیید قرار می دهد و در جای دیگر به ادعای ابن ادریس مبنی بر اجماعی بودن آن اشاره می کند.^{۶۲}

ابن ادریس در موارد بسیاری به این حدیث استناد جسته و گاهی به اجماعی بودن آن تصریح کرده است؛ چنان که هنگام بیان شرایط حکم قصاص در قتل عمد می گوید:

و منها ان يكون القاتل بالغاً كامل العقل فان حكم عمد من ليست هذه حالة حكم الخطأ لقوله (عليه السلام) المجمع عليه: رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يتبته.

در جای دیگر در مورد مخالفت با نظریه جواز عتق و صدقه صبی، این حدیث را در شمار ادله خود قرار می دهد و به اجماعی بودن آن تصریح می کند:

وقد روی انه إذا أتى على الغلام عشر سنين كان عتقه و صدقته جازياً إذا كان على جهة المعروف أوردها في نهائته شيخنا إيراداً لا اعتقاداً لأنه لا دليل على صحة العمل بها لأنها مخالفة لأصول المذهب لكونها لا دليل عليها من كتاب و لا سنة مقطوع بها و لا إجماع منعقد و الاصل نفى الاحكام الشرعية و ثبوتها يحتاج إلى أدلة شرعية و قول الرسول (عليه السلام) المجمع عليه يؤيد ما قلناه: و هو رفع القلم عن ثلاث و ذكر الصبي من جملة الثلاث.

بنابر این تعابیر مختلف در روایت، خدشه ای در آن وارد نمی کند؛ زیرا همگی به معنای واحد و حاکی از امر واحد یعنی بلوغ است.

این حدیث در منابع اهل سنت نیز به طرق مختلف از پیامبر (ص) نقل شده

۶۰. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰.

۶۱. همان، ج ۳۸، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۶۲. همان، ج ۲۶، ص ۱۰.

است. ۶۳ در برخی منابع به جای لفظ «صبی» واژه صغیر یا غلام آمده است.

ذکر یک نکته لازم است و آن تبیین عبارت شیخ صدوق در پی این حدیث است که پنداشته شده وی با این عبارت به عدم اعتبار حدیث به دلیل «نقل از غیر معصوم» اشاره دارد. متن عبارت کتاب خصال این است:

قال مصنف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا و الاصل في هذا قول

اهل البيت (عليهم السلام): المجنون إذا زنى حدّ.

چنان که بیان شد اولاً، روایت در کتاب خصال از حضرت علی (ع) نقل شده است، ثانیاً، اگر روایت از نظر شیخ صدوق از اعتبار برخوردار نبود، ایشان از الفاظی که دلالت بر ردّ حدیث داشت، استفاده می کرد. بنابراین ممکن است این بیان ایشان شرح و تفسیری برای روایت و یا بیان مخصص آن باشد، با توجه به این که مورد روایت «زنا» و درباره «مجنونه» به لفظ مؤنث است و امام اشاره به رفع مسئولیت «مجنون» به صورت اسم جنس به طور کلی می کند. بنابراین به دلیل آگاهی صدوق از دیگر سخنان اهل بیت (ع) که به طور خاص حکم این جرم را درباره «مجنون» و «مجنونه» بیان فرموده اند، شاید سخن او اشاره به این نکته داشته باشد. از این رو، مرحوم مجلسی می گوید ممکن است مقصود ایشان، روایت «ابان بن تغلب» از امام صادق (ع) باشد:

قال أبو عبد الله: إذا زنى المجنون أو المَعْتَوَةُ جَلْدُ الحَدِّ و إن كان محصناً رجم،

قلت: و ما الفرق بين المجنون و المَجْنُونَةُ و المَعْتَوَةُ و المَعْتَوَةُ؟ قال: المرأة

إنما تؤتى و الرجل يأتى وإنما يزني إذا عقل كيف يأتى اللذة و إن المرأة إنما

تستكره و يفعل بها و هي لاتعقل ما يفعل بها. ۶۴

۶۳. همان، ص ۱۸.

۶۴. بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۸۸.

مفهوم رشد و سفاقت

افراد برای انجام امور مالی و حقوقی علاوه بر عقل و بلوغ می‌بایست به حد «رشد» برسند و کسی که به حد «رشد» نرسیده و به اصطلاح «سفيه» است، اگر چه بالغ و عاقل باشد، مجاز به تصرف در اموال خود نیست. مدرک فقها برای لزوم احراز رشد در مسائل مالی و حقوقی، شماری از آیات و روایات است؛ از جمله آیه ۵ و ۶ سوره نساء و آیه ۲۸۲ سوره بقره. در آیه ۶ سوره مبارکه نساء آمده است:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ، فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ؛

یتیمان را بیازمایید تا آن زمان که به مرحله ازدواج برسند. در آن هنگام اگر رشدی در آنان یافتید، اموالشان را به آنها برگردانید.

بر اساس روایتی از امام صادق (ع) منظور از رشد در آیه شریفه توانایی شخص بر حفظ مال است: ۶۵

عن الصادق (ع) انه سئل عن قول الله عزَّ و جلَّ: «فان آنستم منهم رشدًا فادفعوا إليهم أموالهم» قال: ايتاس الرشد حفظ المال.

در روایت دیگر از عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) چنین آمده:

سأله أبي وأنا حاضر عن اليتيم متى يجوز امره؟ قال: حتى يبلغ أشده، قال: وما أشده؟ قال: إحتمامه. قال: قلت: قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر ولم يحتلم. قال: إذا بلغ وكتب عليه الشيء (و نبت عليه الشعر) جاز عليه امره إلا أن يكون سفياً أو ضعيفاً. ۶۶

روایت دیگر روایت حسن بن وشاء از عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) است:

۶۵. ر. ك: فيض كاشاني، تفسير الصافي، ج ۱، ص ۴۲۲؛ عياشي، تفسير العياشي، ج ۱، ص ۲۲۱.

۶۶. وسائل الشيعه، ج ۱۳، ص ۱۴۳، ح ۵.

إذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة و دخل في الأربع عشرة و جب عليه ما و جب

على المحتلمين إحتلم او لم يحتلم كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات و

جاز له كل شيء إلا أن يكون ضعيفاً أو سفياً.^{۶۷}

همچنین عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) می پرسد: «متی یدفع إلى الغلام

ماله؟» پاسخ می شنود: «إذا بلغ و اونس منه رشد و لم يكن سفياً»^{۶۸}.

مقصود از رشد در اصطلاح فقیهان آن است که شخص بتواند اداره اموالش را

به نحو عقلایی به عهده بگیرد؛ چنان که در تعریف آن گفته اند:

رشد، ملکه و کیفیتی نفسانی است که بهره مندی از آن شخص را بر اداره

اموالش به نحو عقلایی توانا می کند.^{۶۹}

ملکه رشد چون ملکه عدالت، شجاعت، کرم و ... است که از طریق آثارشان

شناخته می شوند. بنا براین اگر کسی یک بار به طور اتفاقی کار رشیدانه ای انجام داد،

رشید شناخته نمی شود، بلکه باید چند بار تکرار شود تا ظن قوی به رشد پیدا شود.^{۷۰}

مفهوم مقابل رشد، «سفاهت» است.^{۷۱} معنای لغوی سفاهت، سستی خرد و

نقصان آن است. سفیه کسی است که نسبت به دیگران بهره هوشی پایین تری دارد.

در نهایت آمده: «السفه في الاصل الخفه»^{۷۲}. در قاموس المحيط گوید: «السفه خفه

الحلم»^{۷۳}.

۶۷. الكافي، ج ۷، ص ۶۹، ح ۷.

۶۸. وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۳۷۱.

۶۹. شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۴، ص ۱۴۸.

۷۰. حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۵ ص ۲۴۳.

۷۱. برای تفصیل در معنای رشد و سفاهت ر. ک: عوائد الایام، ص ۵۱۳ تا ۵۲۷؛

حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۵، ص ۲۴۳ تا ۲۴۶.

۷۲. ابن اثیر، النهاية في غريب الحديث و الاثر، ج ۲، ص ۳۷۶.

۷۳. القاموس المحيط، ج ۴، ص ۲۸۴.

مفسران نیز به تبیین مفهوم سفاهت پرداخته اند. در تفسیر آیه «سیقول السفهاء من الناس»^{۷۴} آمده: «الذین خفت أحلامهم»^{۷۵}؛ یعنی سفها، کم خردان اند. جصاص سفها را در این آیه به «الجهل و الخفه» معنی کرده.^{۷۶} برخی در تفسیر آیه «أنؤمن كما آمن السفهاء»^{۷۷} گفته اند: «السفيه: الضعيف الرأي الجاهل وقيل: السفه خفه الحلم و كثرة الجهل»^{۷۸} «سفاخت، سستی رأی و جهل است و گفته اند: سفاهت کوتاه فکری و بسیاری جهل است. «نیز در توضیح آیه «فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً...»^{۷۹}، سفیه به «خفه»^{۸۰} تفسیر شده است.

محقق نراقی می گوید:

سفاخت انواع و مراتب مختلفی دارد؛ چنان که جنون دارای مراتب و انواعی است. جنون، تباهی و اختلال عقل است، اما سفاخت کم عقلی است که در شکل‌های مختلفی خود را نشان می دهد: برخی سفیهان بی موقع می خندند، برخی دیگر در سخنان خود الفاظ ناشایست به کار می برند، برخی اموال خود را در راههای نادرست مصرف می کنند، برخی دیگر از مدیریت صحیح بر خانواده و فرزندان ناتوان اند و برخی به شایستگی دارایی خود را مدیریت می کنند، اما از جهت دیگری گرفتار سفاخت اند.^{۸۱}

سپس می افزاید:

۷۴. بقره، آیه ۱۴۲.

۷۵. مشهدی قمی، تفسیر کنز الدقایق، ج ۱، ص ۳۵۶.

۷۶. جصاص، احکام القرآن، ج ۱، ص ۵۹۱.

۷۷. بقره، آیه ۱۳.

۷۸. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۰۵.

۷۹. بقره، آیه ۲۸۲.

۸۰. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۷۲.

۸۱. محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۲۲ نقل با تلخیص.

احکام شرعی تمام اقسام سفیهان را در بر می گیرد و همگی در برابر آن یکسان اند، جز سفیهی که نمی تواند به نحو عاقلانه ای اموالش را اداره کند و حکم چنین فردی در شریعت، ممنوعیت از تصرفات مالی است و عقود و ایقاعاتی را که به امور مالی مربوط است، بدون اذن ولی نمی تواند انجام دهد و نیز اقراریر مربوط به مال از او پذیرفته نیست. دلیل این بیان اجماع فقیهان، روایات و آیه شریفه^{۸۲} است.

بنابر این حکم ممنوعیت از تصرفات مالی به این نوع از سفاهت اختصاص یافته است و لذا فقیهان، سفیهی را که در باب حجر مطرح شده، به این معنی تفسیر کرده اند^{۸۳} و رشد را ملکه اصلاح مال دانسته اند.^{۸۴} امام (ع) نیز سفیه را چنین تفسیر کرده است.^{۸۵}

پس روایات و فقها در واقع تفسیر سفاهت خاص را ارائه داده اند، نه معنای کلی

۸۲. نساء، آیه ۶.

۸۳. ر. ک: محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۱۰۲: «اما السفیه فهو الذی یصرف امواله فیغیر الاغراض الصحیحة»؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۱۶۹، چاپ حجری: «اما السفیه فهو الذی یصرف امواله علی غیر الوجه الملائم لافعال العقلاء»؛ شیخ طوسی، الخلاف، ج ۲، ص ۷۳: «المبذّر سفیه».

۸۴. در تعریف رشد گفته اند: «والضابط فی بیانہ ان الرشد ملکہ نفسانیة تقتضی اصلاح المال و تمنع من إفساده و صرفه فی غیر الوجوه اللائقة بحال العقلاء و مجرد الإصلاح لا یکفی فیہ و السفه ما یقابله بمعنی عدم تلك الملکة و الإفساد فی بعض الاحیان مع وجود الملکة لا یعدّ سفهاً. حسینی مراغی، العناوین الفقهیة، ج ۲، ص ۷۳۸؛ «السفیه یقابل الرشید فلماً عرف المصنّف الرشید بانه المصلح لماله عرف السفیه بانه الذی یصرف ماله فی غیر الاغراض الصحیحة و قد عرفت ان الرشد لا یکفی فیہ ذلك فلا یدّ من ملاحظه إصلاح الموجود و تحصیل المعدوم» شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۴، ص ۱۵۱؛ «السفه هو ما یقابل الرشد» محقق بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۰، ص ۳۶۳.

۸۵. و جاز امره إلا ان ینکون سفیهاً او ضعیفاً، فقال: و ما السفیه؟ فقال: الذی یشتری الدرهم باضعافه، قال: ما الضعیف؟ قال: الأبله: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۸۲، ح ۷۳۱.

سفیه را ؛ یعنی همان سفیهی که در آیه «ولا توتوا السفهاء اموالهم» و آیه «فإن آنستم
 رشداً» آمده است. بر این اساس، اصطلاح ائمه (ع) و فقها در تفسیر معنای کلی
 سفاهت، با اصطلاح لغویان مطابق است که سفیه را به ناقص العقل معنی کرده اند.
 این احتمال نیز وجود دارد که بگوییم این تفسیر برای سفاهت و رشد (مرتبط دانستن آن
 با امور مالی) اصطلاحی است مخصوص فقها و روایات. کثرت استعمال سفیه در
 این معنا باعث شده که اصطلاحی خاص برای ایشان در مورد این واژه به وجود آید.^{۸۶}
 صاحب عناوین در این باره می گوید:

در احکام وضعی و در مجموعه تکالیف چنان که بلوغ و عقل لازم است،
 رسیدن به حد رشد شرط نیست، بلکه عموم خطابات شرعی شخص «سفیه»
 (غیر رشید) را نیز در بر می گیرد، بدون آن که مخصصی داشته باشد؛ زیرا
 چنین شخصی بالغ و عاقل است. هیچ اختلافی در این مسئله وجود
 ندارد... البته در تصرفات مالی، «رشد» لازم است و مقصود از اینکه گفته
 شده: «سفیه در امور مالی محجور است»، همین معنا است.^{۸۷}

از مستندات نظریه لزوم رشد در مسئولیت کیفری، استدلال به روایات رشد
 است. مستدل بر این باور است که اصطلاح دیگری از «رشد» وجود دارد که به
 معنای «عقل و توانایی فکری» است و این اصطلاح شامل مسائل کیفری می شود،
 با این بیان که واژه «عقل» در منابع فقه و کلام فقیهان، علاوه بر معنای مقابل جنون،
 در معنای مقابل سفاهت و بلاهت نیز قرار می گیرد. بنابراین عقل در مفهومی

۸۶. ر. ک: محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۲۲ و ۵۲۳ و ۵۲۵ نقل با تلخیص.

۸۷. حسینی مراغی، العناوین الفقهیه، ج ۲، ص ۶۸۶: «لیس الرشید شرطاً فی الوضعیات
 علی نحو البلوغ و العقل و الوجه ما مرّ و لا شرطاً فی التکالیف بل السفیه ایضاً داخل فی عموم
 الخطابات من دون مخصص؛ لانه بالغ عاقل و لا خلاف فیه... نعم هو شرط فی التصرفات
 المالیه و هو ما یقال ان السفیه محجور علیه فی مالیات».

مضیق تر از جنون، در معنای رشد نیز به کار می‌رود. وی با طرح مباحثی می‌کوشد تا دو اصطلاح سفیه و ضعیف را که در روایات آمده و شرط رفع محجوریت سفیه است، از اختصاص به امور مالی خارج سازد و به امور کیفری سرایت دهد و در نتیجه این فرضیه را به اثبات رساند که اصطلاح رشد در روایات به معنای عقل نیز به کار رفته و قابلیت شمول امور کیفری را دارد.^{۸۸}

اما روایات مورد نظر هیچ یک دلالت بر استعمال رشد به معنای عدم سفاقت در امور کیفری ندارد. عمده روایتی که مورد استناد قرار گرفته و دلالت دیگر روایات نیز به قرینه آن کامل دانسته شده، روایت حسن بن وشاء از عبداللّه بن سنان از امام صادق (ع) است:

إذا بلغ اشدّه ثلاث عشرة سنة و دخل في الأربع عشرة و جب عليه ما و جب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات و جاز له كل شيء إلا أن يكون ضعيفاً أو سفيفاً؛^{۸۹}

هرگاه به مرحله استواری و رشد در پایان سیزده سالگی برسد، آنچه بر محتلم واجب است، بر او واجب می‌گردد، کارهای ناپسند و پسندیده او ثبت می‌شود و هرکاری که انجام دهد، نافذ است، مگر آنکه ضعیف یا سفیه باشد.

مستدل در باره محتوای این روایت می‌گوید:

این روایت علاوه بر صحت سند، به صراحت دلالت بر استعمال رشد در مسائل کیفری دارد و مانند روایت پیشین^{۹۰} در آن اصطلاحاتی چون:

۸۸. ر. ک: دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۵۵.

۸۹. الکافی، ج ۷، ص ۶۹، ح ۷.

۹۰. مقصود این روایت امام صادق (ع) است: «انقطاع يتم اليتيم بالإحتلام و هو اشدّه و إن

احتلم و لم يؤنس منه رشد و كان سفيفاً أو ضعيفاً فليمسك عنه وليّه ماله»، (الکافی، ج ۷، ص ۶۸، ح ۲).

«احتلام»، «اشده»، «ضعیفاً» و «سفیهاً» آمده است، با این تفاوت که اصطلاح رشد در روایت به کار نرفته، ولی از آنجا که در روایت سابق رشد به «کان سفیهاً او ضعیفاً» تفسیر شده بود، بنابراین اصطلاح رشد نیز مفروغ عنه است.^{۹۱}

در این روایت بر شخصی که به حد «اشد» رسیده، سه حکم مترتب شده است: اول، وجوب تکالیف شرعی (وجب علیه ما وجب علی المحتلمین)؛ دوم، نوشته شدن کار نیک و بد (کتبت علیه السیئات و کتبت له الحسنات) و سوم، نافذ بودن تصرفاتش (جاز له کل شیء). جمله «إلا أن یکون ضعیفاً او سفیهاً» از حکم سوم استثنا است؛ یعنی تصرفات شخص در صورتی که ضعیف و سفیه باشد، نافذ نیست؛ اگرچه به حد اشد و زمان وجوب تکلیف رسیده باشد. بنابراین «عدم سفاهت» در این روایت به معنای نداشتن عقل معاش و رشد اقتصادی است و ارتباطی به امور کیفری ندارد. مستدل درباره ترکیب «کل شیء» در روایت می گوید:

ترکیب: «کل شیء» به حدی عام است که برای اهل فن هیچ تردیدی باقی نمی ماند که این روایت شامل مسائل کیفری نیز می شود. البته ترکیب: «کل شیء» شامل مسائل مدنی هم می شود، ولی قدر متیقن مسائل کیفری است؛ زیرا کلمه سیئات که در مقابل حسنات به کار رفته، عمدتاً در مسائل کیفری مصداق پیدا می کند... در این روایت هیچ سخنی در مورد مسائل مالی به میان نیامده است؛ بنا بر این فضای روایت در مجموع رنگ کیفری دارد.

برای روشن^{۹۲} شدن مطلب باید گفت: ترکیب: «کل شیء» اگرچه عام است،

۹۱. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۵۶.

۹۲. همان.

اما مقصود عمومیت در تصرفات است، به قرینه اسناد فعل «جاز» به آن، که معنای لغوی آن «روا بودن»، «مجاز بودن»، و «ایاحه» و مرادف با فعل «ساغ»^{۹۳} در زبان عربی است. در ذیل، بعضی از عبارات لغویان را که مشتقات فعل «جاز» در آن به کار رفته، ذکر می‌کنیم:

جوهری گوید: «جَوَّزَ لَهُ مَا صَنَعَ وَاجْزَلَهُ أَي سَوَّغَ لَهُ ذَلِكَ» و نیز گوید: «أَجَزْتَهُ، أَنْفَذْتَهُ»^{۹۴}. در نهایه آمده است: «و في حديث القيامة والحساب إني لا أجزى اليوم على نفسي شاهداً إلا مني أي لا أنفذ وأمضى» من «أجاز أمره يجيزه إذا أمضاه و جعله جازياً»^{۹۵}. صاحب لسان العرب می‌گوید: «المُعْجِز: القيم بأمر اليتيم» و المعجيز: العبد المأذون في التجارة»^{۹۶}.

در روایات اهل بیت (ع) نیز این واژه در معنای لغوی خود به کار رفته است؛ از جمله در روایت حمران از امام صادق (ع) که دو ترکیب: «جاز امرها في الشراء و البيع» و «لا يجوز امره في الشراء و البيع» در مورد دختر و پسر به کار رفته است.^{۹۷} جواز امر به این معنی است که خرید و فروش آن دو که از جمله تصرفات است، جایز است. تصریح به بیع و شراء در روایت از آن رواست که این دو از مصادیق بارز تصرفات اند.

در روایت دیگر از عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) چنین آمده است:

قال: ساله أبي و أنا حاضر عن اليتيم متى يجوز امره؟ قال: حتى يبلغ أشده.

قال: و ما أشده؟ قال: احتلامه. قال: قلت: قديكون الغلام ابن ثمان عشرة

۹۳. معلوف، لوتيس، المنجد في اللغة و الاعلام، ص ۱۱۰: «جاز له أن يفعل كذا أي ساغ و

امكن و أبيع له، جَوَّزَ الامر: إباحه و سَوَّغَهُ».

۹۴. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۸۷۱ و ۸۷۰.

۹۵. ابن اثیر، النهاية في غريب الحديث، ج ۱، ص ۳۰۳.

۹۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۳۲۷.

۹۷. کلینی، کافی، ج ۷، صص ۱۹۸-۱۹۷.

سنة او اقل او اكثر و لم يحتلم، قال: إذا بلغ و كتب عليه الشيء (و نبت عليه
الشعر) جاز عليه أمره إلا أن يكون سفياً او ضعيفاً.^{۹۸}

در باره این روایت گفته شده است:

از اطلاق کلمه «امر» در روایت به قرینه روایات پیشین می توان چنین
برداشت کرد که این روایت، شامل مسائل کیفری نیز می شود.^{۹۹}
اما چنین برداشتی نادرست است و فقها از این روایت در مسائل باب حجر
بهره جسته اند. محقق بحرانی به هنگام اثبات «عدم نفوذ تصرفات صبی حتی با
اذن پدر» واژه «امر» را در روایت چنین تبیین می کند:

المراد بجواز أمره هو التصرف في ماله بالبيع و الشراء و نحوهما كما أفصح عنه
في حديث حمران المتقدم^{۱۰۰} و قد أناط (عليه السلام) ذلك بالبلوغ و هو ظاهر
في انه مالم يبلغ فانه لا يجوز أمره و لا تصرفه فيه بوجه من الوجوه؛^{۱۰۱}
مقصود از جواز امر آن است که شخص می تواند در مال خود به هر نحو که
بخواهد، تصرف کند؛ چنان که امام (ع) در روایت حمران این تصرف را
منوط به بلوغ ساخته، بدین معنی که مادام که بالغ نشده، هیچ گونه تصرفی
(حتی تصرفاتی که به اذن ولی صورت می گیرد) از سوی او جایز نیست.
بحرانی در ادامه می گوید: «الخبر المذكور دلّ علی عدم جواز أمره، یعنی
تصرفه بجمیع انواع التصرفات.»^{۱۰۲}

ایشان در باره روایت عبداللّه بن سنان که در آن عبارت «جاز له کلّ شيء»

آمده، می گوید:

۹۸. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۴۳، ح ۵، چاپ داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۹۹. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۵۶.
۱۰۰. مقصود روایتی است از حمران از امام صادق (ع) که در این صفحه بدان اشاره شد.
۱۰۱. محقق بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱۸، ص ۳۷۰.
۱۰۲. همان.

التقريب في الخبر المذكور: دلالتہ بمفهوم الشرط - الذی هو حجة عند المحققين و دلت عليه الاخبار التي قدمناها في مقدمات كتاب الطهارة - على انه ما لم يبلغ اشدّه (السنين المذكورة) فإنه لا يجوز له شيء، یعنی من التصرفات؛^{۱۰۳}

روایت به مفهوم شرط، دلیل بر این است که شخص تا زمانی که به این سن نرسیده، هیچ یک از گونه های تصرف برایش جایز نیست. مفهوم شرط را محققان حجت می دانند و روایاتی را که در مقدمات کتاب طهارت آوردیم نیز بر حجیت آن دلالت دارد.^{۱۰۴}

صاحب عناوین نیز این روایات را در شمار ادله محجوریت سفیه می آورد، سپس برای مشخص شدن محدوده حجر اقسام تصرفات و در مورد هریک دیدگاه خود را بیان می کند:

تردید نیست که سفیه در تصرفات مالی محض چون بیع و اجاره محجور است و نیز در تصرفات شبه مالی چون: صلح بر مال یا بر حق مالی چون شفعه و خيار و هبه، که در این موارد نیز محجوریت سفیه ثابت است، اما تصرفات غیر مالی او از قبیل طلاق، ظهار، لعان و ... ممضی و نافذ است.^{۱۰۵}

بنابر این اگر در مواردی، فقها اطلاق امر در روایت را به اموری چون: نکاح، طلاق، اجاره ابدان^{۱۰۶} و ... سرایت داده اند، از این روست که اینها از جمله

۱۰۳. همان، ص ۳۷۱.

۱۰۴. ایشان از میان مفاهیم حصر، وصف و شرط، تنها مفهوم شرط را حجت می داند و به روایاتی نیز استناد می جوید: ر. ک: محقق بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۵۴.

۱۰۵. ر. ک: حسینی مراغی، العناوین الفقهیه، عنوان ۸۷، ج ۲، ص ۶۸۹-۶۹۰. ذکر سخنان این دو فقیه تنها از باب نمونه است و بدین معنی نیست که دیگر فقیهان برداشت متفاوتی دارند. اندک تبعی در میان کتب فقها این مطلب را به اثبات می رساند.

۱۰۶. ر. ک: دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۷۸-۲۸۱.

تصرفات اشخاص است و لفظ «امر» فی نفسه به قرینه اسناد واژه «جواز» به آن قابلیت شمول این امور را دارد.

قرینه دیگر بر اینکه عبارت: «جواز له کلّ شیء» در مورد امور مالی و تصرفات صبی است، آن است که در برخی اسناد معتبر در ادامه این جمله ترکیب: «من ماله»^{۱۰۷} آمده است.

باتوجه به شواهد ذکر شده، هیچ تردیدی باقی نمی ماند که مقصود از عبارت: «جواز له کلّ شیء» در روایت امور مالی و تصرفات است و عبارت: «إلا أن یکون ضعيفاً أو سفیهاً» که در پی این جمله آمده، استثنا از همین حکم است؛ یعنی رشد مالی و اقتصادی (عدم سفاهت) تنها در تصرفات مالی یا حد اقل در تصرفات صبی اعم از مالی و غیر مالی شرط است. دلیل این بیان آن است که:

۱. بازگشت استثنا به تمامی جملات بدین مفهوم است که رشد به معنای عدم سفاهت، برای اجرای تمام احکام ذکر شده در حدیث از جمله واجبات و تکالیف شرعی (و جب علیه ما و جب علی المحتملین) لازم باشد؛ در حالی که هیچ کس حتی صاحب این نظریه نیز قائل به آن نیست و تمامی ادله این احتمال را نفی می کند.

۲. از عبارت: «کتبت علیه السیئات و کتبت له الحسنات» نیز نمی توان اعتبار عدم سفاهت در مسئولیت کیفری را استفاده کرد؛ زیرا با توجه به تغایر مفهومی این عبارت با جمله «جواز له کلّ شیء» مشروط بودن آن به عدم سفاهت به این معنی است که جمله استثنا یا فقط به این عبارت بازگشت کند و یا شرط برای این جمله و جمله آخر: «جواز له کلّ شیء»، باشد که هر دو احتمال برخلاف

۱۰۷. عن الحسن بن علي الوشاء عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله، قال: إذا بلغ أشده... جاز له کلّ شیء من ماله إلا أن یکون ضعيفاً أو سفیهاً (الخصال، ص ۴۹۵).

قواعد اصولی^{۱۰۸} و خلاف ظاهر کلام است گرچه اساساً «کتابت» به معنای ثبت کردارهای نیک و بد در نامه عمل شخص است و ظهور در پاداش و کیفر آن جهانی دارد و مسائل کیفری این جهانی، عموماً با الفاظی چون: «مؤاخذه» و «اقامه حدود تامه» در روایت بیان می شود. علاوه براین، براساس روایت دیگری که از عبدالله بن سنان ذکر شد، عبارت: «کتب علیه الشيء»^{۱۰۹} (به نقل از کتاب خصال) در عرض واژه «بلغ» آمده و عبارت: «جاز علیه امره» در آن روایت جواب شرط است؛ به عبارت دیگر، جواز تصرفات یتیم منوط به بلوغ و کتابت حسنات و سیئات است. به عبارت دیگر هنگامی که شخص بالغ می شود و تمامی نیکیها و بدیهایش ثبت می گردد، تصرفاتش نافذ است، مگر آن که سفیه یا ضعیف باشد.

تفاوت اشد و رشد

مطلب دیگری که از این روایات به دست می آید، تغایر مفهومی دو واژه «اشد» و «رشد» (در معنای عدم سفاقت) است؛ در حالی که مفهوم این دو واژه یکسان فرض شده است. اگر واژه «اشد» مشتمل بر معنایی باشد که «سفاقت» یا «ضعف» را نیز خارج کند، نیازی به ذکر استثنا نخواهد بود.^{۱۱۰}

بنابراین «اشد» به معنای استحکام بدنی و رشد جسمی و فکری است که همزمان با بلوغ حاصل می شود و شخص وارد مرحله دیگری از حیات خود می گردد. در این هنگام از حداقل رشد عقلی لازم برای فهم تکلیف و نیک و بد اشیا برخوردار و آماده پذیرش مسئولیت است. نشانه بارز رسیدن به این حد احتلام

۱۰۸. هرگاه که جمله استثنائیه در پی چند جمله بیاید، اختلاف اصولیان در این است که استثنا به تمامی جملات سابق بر می گردد یا تنها قید جمله اخیر است: ر. ک: میرزای قمی، قوانین الاصول، ص ۲۸۳، نیز: مظفر، اصول الفقه، ص ۱۶۰-۱۶۱.

۱۰۹. خصال، ص ۴۹۵.

۱۱۰. «إذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتملين إلا أن يكون ضعيفاً أو سفياً».

است که در روایات به آن اشاره شده است .

«عن قول الله عزوجل : حتى إذا بلغ أشده، قال : الاحتلام» .^{۱۱۱} حال اگر احتلام از زمان معمول به تأخیر افتاد، امام می فرماید : «اگر سیزده بهار از عمرش گذشت، نیکی ها و بدیهایش ثبت می گردد»^{۱۱۲} . در روایت دیگر می فرماید : اگر در پایان سیزده سالگی به حد «اشد» رسید، دارای تکلیف می شود .^{۱۱۳} در این زمان، مقتضی برای تصرف یتیم در اموالش حاصل می شود؛ چنان که می فرماید : «انقطاع یتیم الیتیم بالاحتلام و هو اشد» .^{۱۱۴}

اما «رشد» و «عدم سفاهت در این روایات دارای مفهوم خاصی است و بر توانایی بر حفظ اموال دلالت دارد که ممکن است برخی اشخاص به هنگام بلوغ از آن بهره مند نباشند . این نوع رشد موجب حصول «علت تامه» برای تصرف شخص در اموال خود می گردد : «وإن احتلم ولم يؤنس منه رشد و كان سفیهاً أو ضعيفاً فليمسك عنه وليه ماله»^{۱۱۵} .

تفسیر «اشد» به این معنی اگرچه مخالف با نظر برخی مفسران است؛^{۱۱۶} اما با دیدگاه بسیاری دیگر، چه آن دسته که «اشد» را به بلوغ تفسیر^{۱۱۷} کرده اند یا گروهی

۱۱۱ . طوسی ، تهذیب الاحکام ، ج ۹ ، ص ۱۸۲ . نانی و مطامعات فرنگی
۱۱۲ . همان .

۱۱۳ . کلینی ، الکافی ، ج ۷ ، ص ۶۹ ، ح ۷ . برخی از فقها این دو روایت را به همراه روایت سومی از عبد الله بن سنان که در آن هم به سیزده سالگی به عنوان سن بلوغ اشاره شده ، به منزله یک روایت می دانند که با اسناد مختلف نقل شده است : (ر . ک : شیخ انصاری ، کتاب الطهاره ، ص ۵۸۸ ، چاپ حجری) .

۱۱۴ . همان ، ص ۶۸ ، ح ۲ .

۱۱۵ . همان .

۱۱۶ . طوسی ، التبیان فی تفسیر القرآن ، ج ۴ ، ص ۳۱۸ .

۱۱۷ . الشیخ عبد علی بن جمعة العروسی ، حویزی ، تفسیر نورالثقلین ، ج ۱ ، ص ۷۷۸ و نیز جنابذی ، بیان السعادة فی مقامات العبادة ، ج ۲ ، ص ۱۶۰ .

که این واژه را به معنای مجموع کمال عقل و احتلام^{۱۱۸} می دانند، همخوانی دارد، حتی سخن بعضی از مفسران به صراحت دلالت دارد که مفهوم رشد را نمی توان از آیات بلوغ اشد دریافت. جصاص گوید:

لَمَّا قَالَ فِي آيَةِ «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ»: اقْتَضَى ذَلِكَ دَفْعَ الْمَالِ إِلَيْهِ عِنْدَ بُلُوغِ الْأَشُدِّ مِنْ غَيْرِ إِيْنَسِ الرَّشْدِ وَ لَمَّا قَالَ فِي آيَةِ أُخْرَى: «إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» شَرْطٌ فِيهَا بَعْدَ بُلُوغِ النِّكَاحِ، إِيْنَسِ الرَّشْدِ وَ لَمْ يَشْرَطْ ذَلِكَ فِي بُلُوغِ حَدِّ الْكَبِيرِ فِي قَوْلِهِ: «لَا تَأْكُلُوها إِسْرَافًا وَ بَدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا».^{۱۱۹}

طبری نیز در تفسیر خود لفظ اشد را دارای قابلیت برای شمول مفهوم رشد نمی داند و معتقد است که کلمه رشد در آیه به قرینه ظاهر کلام، حذف شده:

و ذلك ان معنى الكلام: «و لا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده» فإذا بلغ أشده فإن أنتم منه رشداً فادفعوا إليه ماله.^{۱۲۰}

مفسر دیگر حتی در این حد هم دلالت آیه را نمی پذیرد و در مقام رد نظریه طبری می گوید:

اگر مقصود از ظهور، ظاهر همین آیه است، سخن ایشان نادرست است؛ زیرا ایناس رشد و اسلام از آیه دیگری به دست می آید و در حقیقت آنچه در آیه دیگر مقید به ایناس رشد شده، در این آیه به طور مطلق آمده؛ پس مطلق حمل بر مقید می شود.^{۱۲۱}

۱۱۸. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۱۷۰: «... حتى يبلغ أشده قوته وهو بلوغ الحلم وكمال العقل» و نیز طبرسی، جوامع الجامع، ج ۱، ص ۶۳۰: «وهو بلوغ الحلم وكمال العقل».

۱۱۹. احکام القرآن، ج ۳، ص ۲۶۳.

۱۲۰. طبری، جامع البیان، ج ۸، ص ۱۱۳.

۱۲۱. ابن جوزی، زادالمسیر فی علم التفسیر، ج ۳، ص ۱۰۲.

از مجموع مطالب مطرح شده به دست می‌آید که اصطلاح رشد در قرآن و روایات مربوط به امور مالی است؛ اگرچه ممکن است «رشد» در روایات، معنایی وسیع‌تر از امور مالی و اقتصادی داشته باشد؛ چنان‌که در برخی روایات که در آن تعبیر «ضعیفاً» به کار رفته، «ضعیف» به «ابله» تفسیر شده است،^{۱۲۲} اما اشتراط رشد به این معنا نیز، در روایات تنها برای رفع محجوریت لحاظ شده است و در هیچ روایتی دیده نمی‌شود که امور کیفری یا تکالیف عبادی منوط به این نوع رشد باشد. بنابراین اعتبار رشد در امور کیفری نیاز به دلیل دارد و هیچ ملازمه‌ای میان «وجود مفهوم عام برای رشد» و «استعمال آن در امور کیفری» وجود ندارد.

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۶ سوره نساء، پس از آن‌که اشاره می‌کند لزوم رشد از تصرفات مالی به حکم عقل و برای جلوگیری از ایجاد اختلال در نظام حیات اجتماعی امثال یتیم است، تصریح می‌کند در امر عبادات و نیز حدود و دیات نیازی به رشد نیست؛ زیرا درک این معنی که جنایت و معصیت ناپسند و زشت است و باید از آن خودداری کرد، نیازی به رشد ندارد و هر انسانی قبل از رسیدن به رشد، توانایی تشخیص آن را دارد و درک این امور، پیش از رسیدن به سن رشد یا پس از آن، امکان‌پذیر است.^{۱۲۳}

روایاتی دیگر نیز وجود دارد که از رشد به «عقل یوثق به»^{۱۲۴} تعبیر شده. در باره این روایات باید گفت: اولاً برخلاف تصور صاحب این نظریه، رشد به معنای مطلق عقل به کار نرفته، بلکه به عقلی که قابل اعتماد باشد، تفسیر شده است.

۱۲۲. تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۷۳.

۱۲۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۷۳.

۱۲۴. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۱۳، صص ۴۲۷-۲۴۰: «انه قال في ولي اليتيم إذا قرأ القرآن واحتلم و أونس منه الرشد دفع إليه ماله و إن احتلم و لم يكن له عقل يوثق به لم يدفع إليه و انفق [منه] بالمعروف عليه».

بنابراین اصل وجود عقل در مورد شخص نفی نمی شود و مقصود از عقل در روایتی که امام می فرماید: «وإن احتلم و لم یکن له عقل»^{۱۲۵}، عقلی است که قابل اعتنا نباشد، ثانیاً، در این روایات نیز «عقل» در امور مالی به کار رفته و اعتبار این نوع عقل نیز برای دادن مال یتیم به وی در نظر گرفته شده است.

مفهوم ادراک در روایات

یکی دیگر از روایات مورد بحث، روایت «حمادبن عیسی» از امام صادق (ع) است که بر پایه آن کودک با رسیدن به بلوغ واجد مسئولیت کیفری می گردد: «لا حد علی مجنون حتی یفیک و لا علی صبّی حتی یدرک و لا علی النائم حتی یستیقظ»^{۱۲۶}.

واژه «ادراک» در لغت به معنای «بلوغ»^{۱۲۷} و «احتلام»^{۱۲۸} است. این سه واژه در لغت مترادف یکدیگرند. در کتاب صحاح آمده است:

بلغتُ المكانَ بلوغاً: وصلتُ إلیه و كذلك إذا شارفت علیه و منه قوله تعالى:

«فإذا بلغن أجلهنّ» ای قاربنه و بلغ الغلامُ: ادرك.^{۱۲۹}

ابن منظور گوید: «بَلَّغَ الغلامُ: احتلم كأنه بلغ وقت الكتاب علیه و التكلیف و كذلك بلغت الجارية». و از تهذیب اللغه^{۱۳۰} چنین نقل می کند: «بلغ الصبّی و الجارية إذا ادركا و هما بالغان.»

زیبیدی نیز گوید: تعبیر «حتى یدرک» به معنای «بلوغ» است. بنابراین روایت به روشنی دلالت دارد بر این که شرط اجرای حد، رسیدن به بلوغ است، نه رشد. با

۱۲۵. الكافي، ج ۷، ص ۶۸، ح ۳.

۱۲۶. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۲۲.

۱۲۷. الصحاح، ج ۴، ص ۱۳۱۶.

۱۲۸. لسان العرب، ج ۹، ص ۵۵.

۱۲۹. الصحاح، ج ۴، ص ۱۳۱۶.

۱۳۰. لسان العرب، ج ۸، ص ۴۲۰.

این حال گمان رفته است که روایت از جهت دلالت بر بلوغ یا رشد مجمل است و به عنوان مؤید، روایات دیگری نیز مورد استناد قرار گرفته است که پنداشته شده در برخی از آن‌ها واژه «ادراك» به معنای «رشد» است و برخی دیگر از این جهت که دلالت بر «بلوغ» یا «رشد» دارند، مجمل اند. ۱۳۱

ذیلاً چند مورد از این روایات را بررسی می‌کنیم:

روایت اوّل: ابو بصیر از امام صادق (ع) روایت می‌کند:

سئل عن غلام لم يدرك وامرأة قتلا رجلاً خطأ فقال: إن خطأ المرأة والغلام عمد فإن أحبّ أولياء المقتول أن يقتلوهما قتلوهما (و یردّوا علی) أولیاء الغلام خمسة آلاف درهم وإن أحبوا أن یقتلوا الغلام قتلوه و ترد المرأة علی أولیاء الغلام ربع الدية (و ان أحبّ أولیاء المقتول أن یقتلوا المرأة قتلوها و یرد الغلام علی أولیاء المرأة ربع الدية)، قال: و إن أحبّ أولیاء المقتول أن یأخذوا الدية كان علی الغلام نصف الدية و علی المرأة نصف الدية. ۱۳۲

مستدلّ می‌گوید:

از آن جا که فقهای شیعه بر این مسئله اجماع کرده‌اند که شخص نابالغ قصاص نمی‌شود، شاید همین اجماع شاهی باشد بر این که مقصود از «غلام لم يدرك» در روایت یاد شده شخصی است که به بلوغ سنی رسیده، ولی به حد رشد عقلی و فکری (رشد کیفری) نرسیده است. ۱۳۳

این روایت از منظر فقها مشتمل بر احکامی است که مخالف دیگر روایات و آیات قرآن کریم است.

۱۳۱. ر. ک: دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۶۷.

۱۳۲. وسایل الشیعه، ج ۲۹، ص ۸۸.

۱۳۳. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۶۹.

اولاً: «خطای» زن و نیز نوجوانی که به سن بلوغ نرسیده، چون «عمد» دانسته شده که موجب قصاص است؛ در حالی که قرآن می‌فرماید: «من قتل مؤمناً خطاً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله». ۱۳۴ همچنین با روایاتی که عمده صبی را در حکم خطا می‌داند، در تعارض است.

ثانیاً: اجرای قصاص بر غیر بالغ است؛ در حالی که مشهور علما قصاص را مشروط به بلوغ می‌دانند.

ثالثاً: در روایت آمده است: در صورتی که اولیای مقتول خواستند مرد را (غلام) به قتل برسانند، زن ربع دیه (نصف دیه زن) (تروء المرأة علی اولیاء الغلام ربع الدیة) را به اولیای مرد بدهد؛ در حالی که مقتضای قواعد آن است که زن نصف دیه کامل را بدهد؛ چون او نیز نیمی از جنایت را مرتکب شده. از این روست که اگر اولیای مقتول برگرفتن دیه مصالحه کردند، زن و مرد هریک نصف دیه را باید بپردازند. ۱۳۵

به دلیل وجود همین نقاط مجمل در روایت، برخی احتمال داده‌اند که مورد روایت قتل عمده است و غلام هم بالغ بوده است، اما سؤال کننده خلاف آن را گمان می‌برده و از عبارات شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و مرحوم کلینی در کافی چنین توهم می‌شود که به ظاهر روایت عمل شده است. ۱۳۶

برخی تصریح داشته‌اند: این روایت از جمله روایاتی است که با وجود صحت سند، مخالف قرآن و سنت قطعی است. ۱۳۷ برخی دیگر در باره آن تعبیر «شاذّ

۱۳۴. نساء، آیه ۹۱.

۱۳۵. ر. ک: ابن ابی جمهور احسایی، عوالی اللثالی، ج ۳، ص ۵۹۱ و نیز ابن فهد حلی، المهذب البارع، ج ۵، ص ۱۹۱.

۱۳۶. فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۵۶.

۱۳۷. غفاری، دراسات فی علم الدرایه، ص ۲۴۴.

مخالف الإجماع»^{۱۳۸} یا «مختلّ المتن من وجوه»^{۱۳۹} را به کار می‌برند. صاحب جواهر آن را از قبیل مواردی می‌داند که ماجرای در مورد خاص اتفاق افتاده و تنها امام(ع) از واقع آن آگاه است و می‌گوید غلام در روایت به بلوغ رسیده و قتل نیز عمدی بوده است.^{۱۴۰} برخی محققان دیگر درباره این روایت می‌گویند: وجود ابن محبوب (از اصحاب اجماع) در سلسله سند این حدیث و از طرفی اعراض فقها از روایت باعث شده که مسئله «اجماع» در مورد این اشخاص دچار خدشه گردد.^{۱۴۱} شایان ذکر، آن که اگر «لم يدرك» در روایت به معنای رشد باشد، مفاد روایت خلاف مدعای مستدل را (که مسئولیت کیفری منوط به رشد است) به اثبات می‌رساند.

روایت دوم: در روایت ابو بصیر از امام صادق (ع) آمده است:

ليس على مال اليتيم زكاة و إن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة و لا عليه فيما بقى حتى يدرك فإذا أدرك فأئنا عليه زكاة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس.^{۱۴۲}

شیخ کلینی به همین کیفیت روایت را نقل کرده است، اما آن چه در دو کتاب تهذیب^{۱۴۳} و استبصار^{۱۴۴} آمده، بدین صورت است:

ليس في مال اليتيم زكاة و لا عليه صلوة و ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكاة و إن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة و لا عليه لما يستقبل حتى يدرك.

۱۳۸. طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۵۱۳.

۱۳۹. همان، ص ۵۰۴ و نیز: کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۲۷.

۱۴۰. جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۱۸۲.

۱۴۱. صدوق، من لا يحضره الفقيه، تحقیق: علی اکبر غفاری، ج ۴، ص ۱۱۳.

۱۴۲. الکافی، ج ۳، ص ۵۴۱.

۱۴۳. تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۳۰.

۱۴۴. الاستبصار، ج ۲، ص ۳۱.

در باره این روایت گفته شده است:

با توجه به قید «وإن 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 اگرچه به حد بلوغ هم رسیده باشد. اما با وجود این صراحت، بعضی از فقهای امامیه بر این عقیده اند که 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 کرده اند که مقصود از «حتی یدرک» در این روایت رسیدن به حد بلوغ است. ۱۴۵

از جمله شرایط وجوب زکات، گذشت «حول» (سال) است. فقها عمدتاً پس از ذکر شرط بلوغ برای اثبات این مطلب که در آغاز سال باید بلوغ محقق شود، به این روایت استناد جسته اند. صدر روایت چون دیگر روایات، وجوب زکات را از یتیم (غیر بالغ) نفی می کند، اما ذیل روایت دارای اجمال است و در آن چند احتمال وجود دارد. صاحب مصباح الفقیه چهار احتمال را در روایت مطرح کرده و تنها بنابر یک احتمال ادراک را به معنای رشد یعنی حدی که محجوریت یتیم از بین می رود به کار برده و بلافاصله این احتمال را به دلیل وجود اجماع بر عدم اعتبار رشد رد می کند. ۱۴۶

دقت در این کلام نشان می دهد که از منظر ایشان اجمال در روایت به دلیل وجود احتمالات چهارگانه است، نه فقط آن چه برای دفاع از نظریه لزوم رشد در مسئولیت کیفری بیان شده است.

مرحوم خوانساری، صاحب جامع المدارک، نیز سه احتمال را در روایت مطرح می کند و بنابر یک احتمال، ادراک را به معنای رشد می گیرد. ۱۴۷

۱۴۵. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۷۱.

۱۴۶. همدانی، مصباح الفقیه، ج ۳، ص ۳.

۱۴۷. خوانساری، جامع المدارک، ج ۲، ص ۳.

صاحب جواهر این روایت را در شمار ادله ای می داند که دلالت بر اعتبار «حول» دارد و می گوید: سیاق این ادله چنین است که در آغاز سال، بلوغ محقق شده باشد. بنابراین زکات به سالهای قبل و نیز سالی که در آخر آن بالغ شده باشد، تعلق نمی گیرد. ایشان مفعول «ادراك» را در روایات، مدلول «ما مضی» و «ما بقی» می داند؛ یعنی تا زمانی که «سال» را درك کند و در بیان علت این تفسیر می گوید: در غیر این صورت معنای ابتدا (إن بلغ الیتیم) و غایت (حتى یدرك) یکسان می گردد و در باره این احتمال اضافه می کند: اگر ادراك به معنای رشد بود، در آن صورت نفی اوّل (لیس علیه) برای بیان این معنی کفایت می کرد و نیازی به ذکر مجدد نفی (و لا علیه) نبود. ۱۴۸

محقق بحرانی پس از آن که اشاره می کند که سال زکوی از حین بلوغ حساب می شود، در مقام مخالفت با نظریه محقق سبزواری - که باورمند است اثبات این مدعی از طریق ادله با اشکال مواجه است - می گوید:

ظاهر سخن امام(ع) (و ان بلغ فلیس) آن است که خطاب و جوب زکات به شخص به اموالی که پیش از بلوغ مالک شده، تعلق نمی گیرد، اعم از آن که چند سال بر آن گذشته باشد و یا حتی یک سال که از مقدار لازم تنها چند روزی کاستی دارد و لفظ «ما مضی» همه را شامل می شود و ظاهراً فقها هم همین برداشت را از روایت داشته اند و بر اساس آن حکم لزوم بلوغ در تمام سال» را بنا نهاده اند، اما دیگر سخن امام(ع): (و لا علیه) اگر عطف بر جزا (فلیس ...) باشد که ظاهر کلام هم چنین است، در این صورت (حتى یدرك) باید بر معنایی غیر از بلوغ حمل شود تا کلام نظم خود را باز یابد؛ زیرا کلام در ابتدا مترتب بر شرط بلوغ است و معنا ندارد که همین شرط مجدداً «غایت» قرار گیرد و اگر با ما بعد خود جمله مستقلی باشد، در این

صورت ادراك به معنای بلوغ است، به این معنا که نسبت به آینده زکات واجب نیست؛ هر چند که سال بر اموالش بگذرد تا زمانی که هر دو شرط بلوغ و گذشت سال توأمأ حاصل باشد. ۱۴۹

دیگر فقها چون صاحب ریاض^{۱۵۰} و شیخ انصاری نیز^{۱۵۱} نظیر چنین استدلالی را در کتابهای خود آورده اند. محقق اردبیلی این روایت را صحیح نمی داند، بلکه در شمار روایات موثق نیز به حساب نمی آورد. ۱۵۲

بدیهی است با توجه به نکات ذکر شده، این دو روایت نمی تواند برای اثبات نظریه لزوم رشد در مسئولیت کیفری مورد استفاده قرار گیرد. علاوه بر این در روایت دوم، بنابه نظر مستدل، وجوب زکات مشروط به رشد است؛ در حالی که زکات واجب عبادی است و ایشان در واجبات عبادی رسیدن به رشد را لازم نمی داند.

روایت سوم: ابن سنان از امام صادق (ع) نقل می کند: «عن أبي عبد الله في رجل مات وترك امرأة... حتى يدرك و يدفع إليه ماله»^{۱۵۳}.

در این روایت نیز «حتى يدرك» به معنی بلوغ است و روایت در مقام بیان شرط رفع محجوریت یتیم نیست. این شرط به قرینه روایات دیگر و همچنین آیه قرآن: «و ابتلوا الیتامی حتی إذا بلغوا النکاح فإن آنستم منهم رشداً...»^{۱۵۴} مفروع عنه است؛ چنان که اگر پیامبر (ص) می فرماید: «لا یتیم بعد احتلام»^{۱۵۵} مقصود این نیست که به محض احتلام و بدون احراز رشد محجوریت از بین می رود. به

۱۴۹. الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۲۰-۲۱.

۱۵۰. ریاض المسائل، ج ۵، ص ۳۹.

۱۵۱. انصاری، کتاب الزکاة، ص ۸۲.

۱۵۲. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۴، ص ۱۱.

۱۵۳. الکافی، ج ۶، ص ۴۱.

۱۵۴. نساء، آیه ۶.

۱۵۵. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۵.

عبارت دیگر، چنان که در صفحات پیشین اشاره شد، این قبیل روایات مقتضی برای دادن مال به شخص صغیر را بیان می کند و معلوم است که «علت تامه» با حصول رشد محقق می شود و این رشد ممکن است در زمان بلوغ و یا پیش و یا پس از بلوغ تحقق یابد و به هر حال احراز آن شرط است. به دیگر بیان، این روایت از جهت بیان شرط رشد، اطلاق دارد. بنابراین باید بر روایات مقید حمل شود.

روایت چهارم: روایت دیگر روایت یزید کناسی از امام صادق (ع) است^{۱۵۵} که پنداشته شده واژه ادراك در این روایت نیز مجمل است.^{۱۵۷} در باره این روایت نیز باید گفت: حتی اگر با لفظ «او» نقل شده باشد، باز هم ادراك به معنای بلوغ است و اجمالی وجود نخواهد داشت؛ زیرا پس از این واژه، تعبیر «بلوغ» به تنهایی نیامده، بلکه یکی از نشانه های بلوغ یعنی رسیدن به پانزده سالگی در روایت ذکر شده بنابراین «ادراك» در عرض «بلغ» قرار نگرفته یعنی «ادراك» به معنای «احتلام» و «بلوغ» و یا «رسیدن به سن پانزده سالگی» هریک به تنهایی ملاك حکم خواهد بود.

نکته دیگر در این روایت در خصوص «جاریه» است که شرط استحقاق حد درباره او رسیدن به نُه سالگی است و «ازدواج» دخالتی در اجرای حد ندارد و این امر از لوازم اکمال نه سالگی است. از آن جا که در سؤال سائل این فرض آمده (فان زوجها أبوها و لم تبلغ تسع سنين)، امام نیز در پاسخ به آن اشاره فرموده است. قرینه این ادعا روایت دیگر است که در آن جواز ازدواج را منوط به رسیدن به نه سالگی می داند.^{۱۵۸} در روایت دیگر نیز که حلبی از امام صادق (ع)^{۱۵۹} نقل

۱۵۶. همان، ج ۲۰، ص ۲۷۸.

۱۵۷. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

۱۵۸. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۲۰: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها الیتيم و زوجت و اقيمت عليها الحدود التامة».

۱۵۹. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۱۰.

می‌کند، «حتی یدرك» به همین معنا است. در باره این روایت گمان مستدل نسبت به صاحب جواهر بر این است که از تعبیر «حتی یدرك» مفهوم «رشد» را استنباط نموده است،^{۱۶۰} در حالی که چنین نسبتی نادرست است. متن عبارت «جواهر الکلام» چنین است:

وكذا (لو زوج الأب أو الجد الصغير لزمه العقد، ولا خيار له مع بلوغه و
 رُشده على الأشهر) بل المشهور للأصل و غيره، بل ربما استدل عليه
 بصحيح الحلبي.^{۱۶۱}

چنان که ملاحظه می‌شود، ایشان روایت حلبی را پس از ذکر سخن صاحب شرایع که به دو شرط بلوغ و رشد اشاره کرده است، می‌آورد و ظاهر کلام صراحتی در استنباط «رشد» از روایت ندارد. علاوه بر این، ایشان در جای دیگر از کتاب خود همین روایت را برای اثبات شرط بلوغ، به کار می‌برد.^{۱۶۲} تفسیر «حتی یدرك» در این روایت به «رشد» به این معنی خواهد بود که شرط بلوغ در تصرفات مالی مهمل گذارده شده باشد؛ یعنی غایت عدم جواز تصرف «رشد» باشد، حتی اگر پیش از بلوغ محقق شود؛ در حالی که این تفسیر مخالف قرآن و روایات دیگر است. مستدل در جای دیگر نیز در باره نظر صاحب جواهر دچار خطا شده و باورمند است که ایشان بلوغ را رافع حجر می‌داند:

صاحب جواهر در خصوص تعیین علامت بلوغ از طریق احتلام به آیات رشد نیز تمسک جسته است. هیچ فقیهی سن بلوغ را مساوی سن رشد نمی‌داند؛ همچنان که هیچ کدام فتوا نداده‌اند که با صرف رسیدن به سن بلوغ که یکی از راههای تحقق احتلام است، یتیم از محجوریت خارج می‌شود، بلکه برای

۱۶۰. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۳۸.

۱۶۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۷۳.

۱۶۲. همان، ج ۲۶، ص ۳۸.

خروج از حجر علاوه بر بلوغ، رشد را نیز شرط دانسته اند و همه فقها برای اثبات این نظریه به آیات رشد استناد کرده اند. پس چگونه می توان یک فراز از آیه را، هم دلیل بر یکی از علامتهای بلوغ (احتلام) و هم دلیل بر لزوم احراز رشد دانست؟ بنابر این معلوم نیست که چرا شخصی مانند صاحب جواهر بر این عقیده است که بلوغ رافع حجر است! ۱۶۳

در پاسخ این اشکال باید گفت: اولاً، صاحب جواهر در خصوص تعیین علامت بلوغ به آیات بلوغ یعنی آیه ۵۹ سوره نور: «إِذَا بَلَغَ الْإِنْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ» و آیه ۶ سوره نساء: «وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» (که تنها این بخش آیه را که نشانه بلوغ رایبان می کند، آورده است) و نیز آیه ۱۵۲ سوره انعام: «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ»، استناد می جوید و در پی آیه سوم، روایتی را از امام صادق (ع) بیان می کند که احتلام و اشد را مرادف می داند. ۱۶۴ ثانیاً، ایشان در ابتدای کتاب حجر به دو شرط بلوغ و رشد صریحاً اشاره می کند:

(أما الصغير فمحمجور عليه مالم يحصل به و صفان: البلوغ و الرشد) بلاخلاف
اجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل الكتاب و السنة دالان عليه أيضاً. ۱۶۵

و در جای دیگر می گوید:

(الوصف الثاني) الذي يتوقف عليه رفع الحجر (الرشد) في المال بلاخلاف

اجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل الكتاب و السنة دالّة عليه أيضاً ۱۶۶

ایشان در عبارت مورد نظر مستدل (ان البلوغ الرافع للحجر) ۱۶۷ به بلوغ به

۱۶۳. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۷۱.

۱۶۴. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰.

۱۶۵. همان، ص ۴.

۱۶۶. همان، ص ۴۸.

۱۶۷. همان، ص ۴۲.

عنوان شرط لازم برای رفع حجر اشاره می‌کند و ظاهر این عبارت به هیچ وجه لزوم شرط دیگری در رفع حجر را نفی نمی‌کند.

استدلال به قیاس اولویت

از دیگر ادله‌ای که طرف داران این نظریه بدان استناد جسته‌اند، استدلال به قیاس اولویت و استفاده از تنقیح مناط برای سرایت محجوریت سفیه به مسائل کیفی است؛ چنان که گفته‌اند:

قیاس اولویت و تنقیح مناط از جمله ادله عقلی مربوط به لزوم رشد در مسئولیت کیفی است، بدین بیان که در مسائل کیفی که با توجه به ماهیت و شرایط و احکام مربوط، مهم‌تر از امور مالی است، به طریق اولی یا حد اقل به تنقیح مناط همان ملاکی که موجب حمایت از سفیه در امور مالی شده، موجب حمایت از وی در امور کیفی نیز می‌شود و شخص سفیه نیز نوعاً این قابلیت را دارد که مانند صغیر و مجنون در ارتکاب جرائم مورد سوء استفاده قرار گیرد. ۱۶۸

ضعف این استدلال از ظاهر آن آشکار است:

اولاً: استدلال به قیاس در جایی مورد استفاده قرار می‌گیرد که حکم شرعی (مقیس) بیان نشده و مجهول باشد^{۱۶۹}، در حالی که در مورد بحث ادله صریح بر کفایت بلوغ و عدم اعتبار رشد وجود دارد.

ثانیاً: حجر به معنای ممنوعیت از تصرف است. معنای حمایت حقوقی و به اصطلاح حجر حمایتی که در باره صغیر، مجنون و سفیه به کار می‌رود، آن است

۱۶۸. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفی، ص ۲۸۰-۲۸۲.

۱۶۹. «القیاس عملیه من المستدل (ای القایس) لغرض استنتاج حکم شرعی لمحل لم یرد فیہ نص بحکمه الشرعی»: (اصول الفقه، ج ۳-۴، ص ۱۸۳).

که قانون گذار این اشخاص را از آن جهت که دچار اختلال یا نقص در قوای دماغی اند و نمی توانند امور خود را چنان که باید اداره کنند، از انجام اعمال حقوقی به نحو استقلال و بدون دخالت دیگری محجور و ممنوع کرده است.^{۱۷۰} به عبارت دیگر شرع مقدس در باره شخص سفیه (از نظر حقوقی) راهکاری ارائه کرده و به منظور پیشگیری از ضرری که به خود یا دیگران وارد می کند، وی را محجور اعلام کرده و از دخالت در امور مالی و حقوقی باز داشته است. علاوه بر آن، نهادهایی را به حمایت از ایشان برای اداره امورشان پیش بینی کرده است. در باره شخص سفیه در امور کیفری (با فرض تحقق چنین مفهومی) مقتضای قیاس آن است که پیش از هر اقدامی چاره ای اندیشیده و نوعی ممنوعیت برای این اشخاص انجام پذیرد تا از رفتارهای غیر مسئولانه و ناشایست آنان جلوگیری و الزاماتی قانونی برای مراقبت و نظارت بر ایشان در نظر گرفته شود؛ چنان که شخص مجنون را به جهت خطر ناك بودنش آزاد نمی گذارند.

ثالثاً: اعمال شخص سفیه در صورت انجام عمل حقوقی، غیر نافذ و معاملاتش را که انجام داده است باطل و بی اثر است. اما سفیه کیفری را هرگز نمی توان از این نظر با سفیه حقوقی قیاس کرد؛ زیرا فعل چنین شخصی خواه از روی درك و آگاهی یا عدم آن باشد، مشمول احکام وضعی است و دارای اثر است؛ یعنی ضرری که از ناحیه عمل این شخص وارد شده است می بایست به هر طریق ممکن جبران شود و اگر خسارت مالی وارد آمده باشد، از اموال خود شخص باید جبران گردد.

رابعاً: ممنوعیت سفیه حقوقی، با رسیدن به رشد رفع می شود و دوران حجر به پایان می رسد. اما حال سفیه کیفری نسبت به ارتکاب جرائم پیش از رسیدن به رشد یا پس از آن یکسان است و ارتکاب جرم فی نفسه قبیح و حرام است.

۱۷۰. ر. ک: صفایی و قاسم زاده، حقوق مدنی اشخاص و محجورین، ص ۱۶۲-۱۶۳.

باید یاد آوری کرد که توجه به این مسئله که جرمی اتفاق افتاده و طبعاً شارع مقدس اهتمام بیشتری به این امر دارد ما را از مقایسه امور کیفری با حقوقی باز می‌دارد، اموری چون اجرای عدالت، تشقی خاطر ستم‌دیده، دفاع از مصالح جامعه و حفظ نظم اخلاقی و قانونی، تأمین امنیت فردی و اجتماعی، تادیب و اصلاح بزه‌کار و بازداشتن دیگران از ارتکاب جرم و از همه مهم‌تر اجرای حدود الهی، به قدری از اهمیت برخوردار است که قابل مقایسه با امور حقوقی نیست؛ اموری که ممکن است در موارد نادر حق مالی شخص در مقابل حق حمایت سفیه قرار گیرد. همچنین مجازات مجرم به نوعی حمایت از خود اوست و رعایت مصلحت جامعه، مصلحت او را نیز در بر می‌گیرد.

ملاحظه می‌شود که عمده ادله مورد استناد این نظریه، قابل‌خداشه است. روایات بسیاری در باره سن بلوغ به ویژه بلوغ دختران و زمان اجرای حدود بر آنان وارد شده که ذکر آن از حوصله این نوشتار خارج است. در این روایات تفاوتی میان تکالیف عبادی و کیفری وجود ندارد. علاوه بر این، در برخی از روایات تصریح به تفاوت میان دختر و پسر شده است. تعبیر: «الجارية لیست مثل الغلام»^{۱۷۱} بسیار قابل توجه است. ابتدا امام (ع) این نکته را برای جهت رفع هرگونه ابهامی به سؤال کننده گوشزد می‌کند و پس از آن سن بلوغ دختر بیان می‌شود. این بدان معنی است که از منظر شارع این سن در دختران برای درک امور نیک و بد کافی است.

نیز در میان فقها کسی چنین نظریه‌ای را ارائه نداده است، حتی فاضل کاشانی که در این مورد به مخالفت با مشهور معروف است، سن اجرای حدود درباره دختران را پایان نُه سالگی دانسته، دلالت روایات را در این زمینه کامل می‌داند. از منظر ایشان زمان اجرای حدود بر دختر چهار سال پیش از زمان وجوب روزه که

تکلیفی عبادی است، فرا می‌رسد:

۱۷۱. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۲۱.

و التوفيق بين الاخبار يقتضى اختلاف معنى البلوغ بحسب السن بالإضافة إلى انواع التكاليف كما يظهر مما روى في باب الصيام: انه لايجب على الأثنى قبل إكمالها الثلاث عشرة سنة إلا إذا حاضت قبل ذلك و ما روى في باب الحدود: « ان الأثنى تؤاخذ بها و هى تؤخذ لها تامة اذا اكملت تسع سنين » إلى غير ذلك مما ورد في الوصية و العتق و نحوهما انما يصح من ذى العشر^{١٧٢}.

سخن پایانی

با توجه به این که درصد بالایی از جمعیت کشور ما را نوجوانان تشکیل می دهند^{١٧٣}، تأخیر سن مسئولیت کیفری، معضلات و مشکلات جامعه را بیشتر خواهد کرد و پس از گذشت دوران نه چندان طولانی پیامدهای ناهنجار خود را نمایان خواهد ساخت. بنابراین لازم است تمهیداتی برای مسئولیت پذیری بیشتر، مقاوم شدن در برابر بزهکاری و پیشگیری از خطا کار شدن ایشان اندیشیده شود.

جنبه پیشگیرانه و بازدارندگی قوانین بسیار اهمیت دارد. چه بسا تأخیر سن مسئولیت کیفری انگیزه ای برای ارتکاب جرم گردد و گونه ای مصنوعیت و احساس امنیت ایجاد کند و یا موجبات سوء استفاده بیشتر از آنها را فراهم آورد و اگر روند بدین منوال ادامه یابد، مجدداً ناچار به بالا بردن سن مسئولیت کیفری خواهیم شد. این مطلب که نوجوانان نمی دانند آن چه مرتکب می شوند بسیار قبیح است، پذیرفته نیست. ممکن است از ماهیت غیر قانونی عمل خود آگاه نباشند، اما به هر حال می دانند آن چه انجام می دهند خطاست. به همین دلیل که قدرت تمیز نیک و بد را دارند و با اراده و اختیار نسبی به انجام عمل مبادرت می ورزند، حتی در مواردی که به

١٧٢. فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ١، المفتاح الثانی، ص ١٤.

١٧٣. حدود ٣٦ درصد جمعیت ایران کمتر از چهارده سال دارند. ر. ک: نسرين مهرا، قوانین و مقررات کیفری ایران در قبال اطفال و نوجوانان بزهکار: حال و آینده، ص ٥١.

سن بلوغ نرسیده اند نیز مجازات هایی برای آنان در نظر گرفته شده است. اگر آنان حقیقتاً عاجز از درك و تمیز باشند، تعزیر ایشان عملی لغو و غیر عقلانی خواهد بود. بر اساس برخی روایات، معصومان (علیهم السلام) حتی پیش از بلوغ برای پیشگیری از تعطیل ماندن حقوق الهی و حق مردم، به فراخور سن و میزان تشخیص، آن ها را مجازات می نمودند. مستدل این روایات^{۱۷۴} را بر موردی حمل کرده که شخص دارای رشد باشد^{۱۷۵}. اگر مقصود ایشان از «رشد» سن «تمیز» است، یعنی زمانی که عقل به درجه ای می رسد که توان تشخیص امور نیک و بد را دارد، بر پایه منابع اسلامی رسیدن به این سن قبل از بلوغ است^{۱۷۶} و اساساً ملاك تکلیف، عقل است و اگر بلوغ به عنوان «ملاك» معرفی شده، به علت رابطه نزدیک آن با میزان تعقل شخص است و اگر مقصود از «رشد» امر دیگری است، اثبات آن بر عهده صاحبان این نظریه است. تشخیص قبح اموری چون: قتل، سرقت و اهانت، نیاز به رشد خاصی ندارد. بی تردید در عصر کنونی که کودکان در سنین نسبتاً پایین قابلیت و تواناییهای بسیاری در آموزشهای مختلف دارند، به راحتی خواهند توانست امور ناپسند را از پسندیده تشخیص دهند.

البته باید توجه داشت در نظام اسلامی، فقه و اخلاق پیوندی ناگسستنی دارند. نمی توان فقط به احکام فقهی عمل کرد و ادعا داشت که به تکلیف عمل شده، اما از دستورهای اخلاقی غافل ماند. نظام فقهی - حقوقی اسلام در کنار نظام اخلاقی آن معنا می یابد. گاه توجه صرف به احکام فقهی بدون عنایت به زیر ساختهای اخلاقی، اسلام را به نظامی خشک و بی روح تبدیل می سازد و تمامیت و زیبایی شریعت را از بین می برد و چهره ای ناقص از دین ارائه می دهد.

۱۷۴. ر. ك: وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۱۱: «لا یبطل حداً من حدود الله عزّ و جلّ» و نیز

همان، ص ۲۰: «لا تبطل حدود الله في خلقه ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم».

۱۷۵. دختران: سن رشد و مسئولیت کیفری، ص ۲۷۴.

۱۷۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۷۳.

ادله معتبری در باره وظایف والدین در آگاه کردن فرزندان به عمل به وظایف و شرایع دینی وجود دارد که احتیاجی به نقل آنها نیست. پدران و مادران باید مفهوم امر و نهی و معنای جنایت، بزه و خیانت را به کودکان آموزش دهند و تلخی بدیها را از کودکی به آنان بیچشانند و آنها را با روحیه تعهد و تقید به ارزشها، آداب اخلاقی، هنجارهای معتدل جامعه و اطاعت از قانون و احترام به مقررات اجتماعی پرورش دهند. طفل باید پیش از ارتکاب بزه، زیر نظر مربی خانواده و مربیان دیگر جامعه باشد تا رشد شخصیت او روند طبیعی خود را طی کند. ارتکاب زشتیها و جرائم عملی است بر خلاف فطرت الهی و انسانی بشر. بنابراین کار مربیان تنها بیدار کردن و پرورش فطرت پاک کودکان است. اگر کودکان و نوجوانان در محیط سالم پرورش یابند، هرگز به سراغ بزه نخواهند رفت.

نمی توان ارتباط میان رفتار مجرمانه نوجوانان و تربیت نامناسب و ضعیف آنان را انکار کرد. بزهکاری نوجوانان معلول کوتاهیهای نهادهای تربیتی است. غفلت و اهمال در تربیت، تأثیر بسزایی در عدم رشد و تکامل شخصیت نوجوانان دارد. آزادی های مطلق و بی حد و حصر که در برخی خانواده ها به فرزندان داده می شود، بسیاری از نابسامانیها و ناهماهنگی ها را در رشد شخصیتی و روانی و تربیت اخلاقی آنان به وجود می آورد و منجر به خودخواهی و خودمحوری توجه صرف به خواسته های خود، عدم احترام و توجه به منافع و حقوق دیگران و در نهایت فقدان احساس مسئولیت در آنان می شود. اما نباید از نظر دور داشت که اینها در حقیقت از ویژگیهای نوجوانانی است که مرتکب جرم می شوند و ممکن است هر مجرمی حتی در سنین میانسالی دارای این اوصاف باشد. بررسی پرونده نوبالغان و جرائمی که به سبب ارتکاب آن مستحق مجازات گردیده اند از سوی متولیان امور فرهنگی و برنامه ریزان، هر چند برای مجرمان فعلی چاره ساز نباشد، کمک شایانی را برای یافتن راهکارها برای پیشگیری از وقوع جرم خواهد کرد.

منابع

١. ابن ابى جمهور احسائى، محمد بن على: عوالي اللثالى العزیزة فی الاحادیث الدینیة، انتشارات سید الشهداء، قم، چاپ اول، ١٤٠٣.
٢. ابن اثیر، مبارك بن محمد: النهایة فی غریب الحدیث، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ١٣٦٤.
٣. ابن ادریس، محمد: السرائر، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم، ١٤١١.
٤. ابن جوزی، عبد الرحمن بن على: زادالمسیر فی علم التفسیر، دار الفکر، بیروت، ١٤٠٧.
٥. ابن حنبل، احمد: مسند ابن حنبل، دار الفکر، بیجا، یتا.
٦. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد: المهدّب البارع، انتشارات جامعه المدرسین، قم، ١٤١٣.
٧. ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، نشر ادب حوزه، قم، ١٤٠٥.
٨. ابوجیب، سعدی: القاموس الفقهی، دارالفکر، دمشق، چاپ دوم، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م، تصویر ١٩٩٣م، ص ٢٥٩.
٩. اردبیلی، محمد علی: حقوق جزای عمومی، نشر میزان، تهران، چاپ چهارم، ١٣٨١.
١٠. اصغری، عبدالرضا «سن مسئولیت کیفری در حقوق اسلام»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (الهیات و حقوق)، سال اول، شماره ٢، زمستان ١٣٨٠.
١١. امینی، عبد الحسین احمد: الغدیر فی الكتاب والسنة والادب، تحقیق مرکز مطالعات اسلامی غدیر، ناشر: محقق، قم، بی تا.

- ۱۲ . شیخ انصاری، مرتضی: کتاب الطهاره، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، بی تا.
- ۱۳ . کتاب الزکاة، انتشارات باقری، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ .
- ۱۴ . انیس، ابراهیم و دیگران: المعجم الوسیط، مجمع اللغة العربیة، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ دوم، بی تا.
- ۱۵ . باهری، محمد و علی اکبر داور: نگرشی بر حقوق جزای عمومی، انتشارات مجد، تهران، ۱۳۸۰ .
- ۱۶ . تمیمی مغربی، نعمان بن محمد: دعائم الاسلام، دارالمعارف، قاهره، ۱۳۸۳ .
- ۱۷ . جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق: محمد کلانتر، انتشارات داوری، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ .
- ۱۸ . جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین: حقائق الایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة، تحقیق: مهدی رجائی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ .
- ۱۹ . مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، مؤسسة المعارف الاسلامیة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ .
- ۲۰ . جصاص، احمد بن علی: احکام القرآن، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ .
- ۲۱ . جنابذی، سلطان محمد: بیان السعادة فی مقامات العبادة، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۴ .
- ۲۲ . جوهری، اسماعیل بن عباد: الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ .
- ۲۳ . حر عاملی، محمد بن حسن: تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل

الشریعة، تحقیق: شیخ محمد راضی، داراحیاء التراث العربی، قم،
۱۴۱۴.

۲۴. حسینی مراغی، میر عبد الفتاح: العناوین الفقهیه، مؤسسه نشر اسلامی،
قم، چاپ اول، ۱۴۱۷.

۲۵. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف بن مطهر: تحریر الاحکام الشرعیة علی
مذهب الامامیه، تحقیق: ابراهیم بهادری، مؤسسه امام صادق، قم، چاپ
اول، ۱۴۲۰.

۲۶. قواعد الاحکام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳.

۲۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی،
مؤسسه النشر التابعه لجماعة المدرسین، قم، ۱۴۰۷.

۲۸. حلی (محقق حلی)، ابو القاسم نجم الدین جعفر بن حسن: شرایع الاسلام
فی مسائل الحلال والحرام، تعلیق صادق شیرازی، انتشارات استقلال،
تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۹.

۲۹. خامنه ای، سید علی: «دعوی القتل بالاقرار»، فصلنامه انديشه نو، ش ۱،
تابستان ۱۳۸۳.

۳۰. خمینی، روح الله: کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم،
۱۴۱۰.

۳۱. خوانساری، سید احمد: جامع المدارک، تحقیق: علی اکبر غفاری، مکتبه
الصدوق، تهران، ۱۴۰۵.

۳۲. نانسی ام. رابینسون و هالبرت بی. رابینسون: کودک عقب مانده ذهنی،
ترجمه فرهاد ماهر، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ پنجم،
۱۳۷۷.

۳۳. راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن،

دفتر نشر کتاب، بی جا، ۱۴۰۴.

۳۴. زبیدی، محمد مرتضی: تاج العروس من جواهر القاموس، انتشارات مكتبة الحياة، بیروت، بی تا.

۳۵. شریف مرتضی علم الهدی (سید مرتضی)، علی بن الحسین، الشافعي في الإمامة، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰.

۳۶. صدوق، ابن بابویه: الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.

۳۷. من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴.

۳۸. علل الشرایع، مكتبة الحیدریه، نجف، ۱۳۸۶.

۳۹. صفایی، حسین؛ قاسم زاده، مرتضی: حقوق مدنی اشخاص و محجورین، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، تهران، ۱۳۷۷.

۴۰. طباطبائی، محمد حسین: المیزان في تفسیر القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم، بی تا.

۴۱. طباطبائی، سید علی: ریاض المسائل، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۴.

۴۲. طبرسی، فضل بن حسن: تفسیر جوامع الجامع، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸.

۴۳. طبرسی، فضل بن حسن: مجمع البیان في تفسیر القرآن، تحقیق گروهی از علما و محققین، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵.

۴۴. طبری، محمد بن جریر: جامع البیان عن تأویل آی القرآن، انتشارات دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵.

٤٥. طوسی، محمد بن حسن: التبیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹.
٤٦. المبسوط فی فقه الامامیه، المکتبة المرتضویه، تهران، ۱۳۸۷.
٤٧. تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰.
٤٨. الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، بی تا.
٤٩. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه: نور الثقلین، مطبعة العلمیه، قم، چاپ دوم، بی تا.
٥٠. عسکری، ابوهلال: معجم الفروق اللغویه، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲.
٥١. عیاشی، محمد بن مسعود: تفسیر العیاشی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، مکتبة العلمیه الاسلامیه، تهران، بی تا.
٥٢. غفاری، علی اکبر: دراسات فی علم الدرایه، تلخیص مقباس الهدایه، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، چاپ اول، ۱۳۶۹.
٥٣. فاضل هندی، محمد بن حسن: کشف اللثام، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵.
٥٤. فتح الله، احمد: معجم الفاظ الفقه الجعفری، بی تا، بی جا، چاپ اول، ۱۴۱۵.
٥٥. فراهیدی، خلیل بن احمد: کتاب العین، تحقیق: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرای، مؤسسه دارالهجره، بی تا، ۱۴۰۹.
٥٦. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب: القاموس المحيط، بی تا، بیروت، بی تا.
٥٧. فیض کاشانی، محمد محسن: تفسیر الصافی(التفسیر الصافی)، انتشارات مکتبة الصدر، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۶.
٥٨. فیض کاشانی، مولی محسن: مفاتیح الشرایع، تحقیق: مهدی رجایی،

- انتشارات مجمع الذخائر الاسلامی، قم، ۱۴۰۱.
۵۹. قمی، میرزا ابوالقاسم: قوانین الاصول، بی نا، بی تا.
۶۰. کلینی، محمد بن یعقوب: الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
۶۱. مبلغی، احمد: «قواعد فقهی نبوی»، فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، ۱۳۸۱، ش ۴۰-۳۹.
۶۲. مجلسی، محمد باقر: بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۶۳. محقق اردبیلی، مولی احمد: مجمع الفائدة والبرهان، انتشارات جامعه مدرسين، قم، ۱۴۰۵.
۶۴. محقق بحرانی، شیخ یوسف: الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، تحقیق: محمد تقی ایروانی، مؤسسة نشر اسلامي، قم، بی تا.
۶۵. محقق نراقی، احمد بن محمد مهدی: عوائد الايام، تحقیق: مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامي، دفتر تبلیغات اسلامي، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۶۶. مرعشی، محمدحسن، «نظرات فقهی حقوقی در خصوص قضاوت زن از دیدگاه اسلام - بلوغ و رشد» ماهنامه دادرسی، سال چهارم، مرداد و شهریور ۱۳۷۹، ش ۲۱.
۶۷. مشهدی قمی، میرزا محمد: تفسیر کنز الدقائق، تحقیق: مجتبی عراقی، مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ اول، ۱۴۰۷.
۶۸. مظفر، محمد رضا: اصول الفقه، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸.
۶۹. معلوف، لوییس: المنجد في اللغة والاعلام، انتشارات اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۶۲.

۷۰. مهرا، نسرین: «قوانین و مقررات کیفری ایران در قبال اطفال و نوجوانان بزهکار: حال و آینده» مجله تخصصی الهیات و حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال ششم، تابستان ۱۳۸۵، ش ۲۰.
۷۱. مهریزی، مهدی: بلوغ دختران، مقاله «تحقیقی درباره سن بلوغ» اثر سید محمد حسن مرعشی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۷۲. میر سعیدی، سید منصور: مسئولیت کیفری - قلمرو و ارکان، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۳.
۷۳. نجفی، محمد حسن: جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷.
۷۴. نوری طبرسی، حسین: مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۷۵. هاشمی، سیدحسین: «دختران؛ سن رشد و مسئولیت کیفری»، کتاب زنان، سال ششم، شماره ۲۳.
۷۶. همدانی، آقارضا: مصباح الفقیه، مکتبه الصدر، بی نا، بی جا