

امکان‌سنجی فلسفی سببیت ترک فعل در حدوث نتیجه مجرمانه

جواد ریاحی*

مهدی معظمی گودرزی**

چکیده

یکی از موضوعات بحث‌انگیزی که ذیل مسئله رابطه سببیت در حقوق کیفری مطرح می‌شود، امکان علیت ترک فعل مجرمانه در حدوث نتایج زیان‌بار است. در مجموع، دیدگاه‌های مختلفی که در این زمینه مطرح شده به دو گروه موافقان و مخالفان تقسیم می‌شود و این پرسش را فراروی محققان قرار داده که از میان دیدگاه‌های گوناگون، کدام یک از قوت و استحکام بیشتری برخوردار است و می‌تواند مبنای توجیه مسئولیت کیفری تارک در جرائم مقید به نتیجه واقع شود؟ با توجه به نقش مهمی که انتخاب هر یک از دیدگاه‌ها در تشخیص اصل مسئولیت تارک یا حدود مسئولیت وی دارد، پژوهش حاضر با اتخاذ روش توصیفی تحلیلی و با یک نگرش فلسفی، کوشش کرده تا با اثبات صغرای یک قیاس اقترانی - «هر سببی یا وجود است و یا ماهیت؛ هر عدمی نه وجود است و نه ماهیت؛ پس هر سببی عدم نیست»، به شناسایی دیدگاه صحیح‌تر بپردازد. نتایج تحقیق نشان‌دهنده اثبات قیاس یادشده و در نتیجه برتری دیدگاه مخالفان بر دیدگاه رقیب است؛ بنابراین، ترک فعل مجرمانه که از سنخ معدومات است، نمی‌تواند سبب تلقی شده و منشأ آثار وجودی باشد و منطقاً نمی‌توان میان ترک فعل و نتایج مجرمانه رابطه‌ای با عنوان سببیت احراز کرد.

واژگان کلیدی: ترک فعل، سببیت، عدم، ماهیت، وجود.

* استایار گروه حقوق دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی (ره)، بروجرد، ایران (نویسنده مسئول)

سرآغاز

وجود شکاف‌های عمیق و گسترده میان دیدگاه‌های فقهی-حقوقی و پراکندگی و تشتت آراء قضائی در زمینه رابطه سببیت میان رفتار مرتکب جرم و نتایج مجرمانه، نشان‌دهنده این واقعیت است که به رغم پژوهش‌های صورت گرفته تاکنون، رابطه سببیت در حقوق کیفری همچنان یکی از حوزه‌های چالش‌برانگیز این رشته از حقوق بوده و حل مسائل مرتبط با آن مستلزم پژوهش بیشتر در این زمینه است.

یکی از موضوعات بحث‌انگیزی که ذیل مسئله رابطه سببیت در حقوق کیفری مطرح می‌شود، امکان علیت ترک فعل مجرمانه در حدوث نتایج زیان‌بار یا به عبارت دیگر، وجود یا عدم رابطه سببیت میان ترک فعل مجرم با نتایج مجرمانه است. هرچند فقها و حقوق‌دانان در صدور نتایج زیان‌بار از افعال مجرمانه و امکان احراز رابطه سببیت میان افعال و نتایج تردیدی ندارند، اما درباره اینکه آیا رابطه سببیت میان نتیجه مجرمانه با ترک فعل قابل احراز است یا خیر و یا اینکه آیا اساساً ترک فعل شایستگی صدور نتیجه زیان‌بار را دارد و می‌توان بین آن دو رابطه سببیتی تصور کرد یا خیر، اختلاف نظر گسترده‌ای میان صاحب‌نظران و نویسندگان وجود دارد. دیدگاه‌های مختلفی را که در این زمینه وجود دارد می‌توان در قالب دو گروه موافقان (میر محمدصادقی، ۱۳۹۸: ۴۷-۵۵؛ شامبیاتی، ۱۳۹۵: ۴۹-۵۸؛ نجیب حسنی، ۱۳۸۵: ۴۱۴-۴۸۹؛ فلچر، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۴۶؛ کلارکسون، ۱۳۹۵: ۷۳-۷۹) و مخالفان شناسایی کرد (موسوی خوئی، ۱۴۲۲: ۲۳۷؛ صادقی، ۱۳۹۴: ۷۹-۸۳؛ طاهری نسب، ۱۳۸۹: ۲۰۰-۲۳۲).

به باور موافقان، در جرائم مقید به نتیجه، همچنان که در صورت ارتکاب رفتار مثبت و فعل، احراز رابطه سببیت هم ضروری و هم امکان‌پذیر است در صورت ترک فعل نیز علی‌رغم دشواری آن، رابطه سببیت میان ترک فعل و نتیجه مجرمانه را باید احراز کرد و البته این امر شدنی است (آقائی نیا، ۱۳۹۵: ۶۳؛ میر محمدصادقی، ۱۳۹۷: ۷۴). از دیدگاه موافقان امکان برقراری رابطه سببیت میان ترک و نتیجه، «اشخاص برای صرف انفعال مجازات نمی‌شوند؛ بلکه شخص به خاطر ترک فعلی مجازات می‌شود که سبب شده واقعه‌ای زیان‌بار و نوعاً مرگ انسانی مظطر به وقوع بپیوندد؛ بنابراین، جرم ترک

فعل خود را در دنیای بیرون به صورت یک واقعه ناگوار نمایان می‌سازد» (فلچر، ۱۳۹۵: ۱۱۶). بنابراین، کسانی که به طور مستقیم شخص دیگری را می‌کشند و کسانی که می‌گذارند دیگری بمیرد، هر دو «علت» مرگ محسوب می‌شوند، هرچند توضیح تفاوت میان این دو دشوار است (فلچر، ۱۳۹۵: ۱۴۴).

در مقابل، مخالفان، تحقق جرائم مقید به نتیجه را در اثر ترک فعل رد کرده (استفانی و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۱۲) و بر این عقیده‌اند «خودداری به خودی خود نمی‌تواند سبب نتیجه مجرمانه باشد، زیرا فعالیتی ندارد که بتواند آن را قادر به ایجاد نتیجه کند. پیروان این نظریه، وجود جرائم امتناعی دارای نتیجه را قاعده‌ای کلی نمی‌دانند و... وجود این جرائم را استثناء بر اصل می‌دانند، زیرا می‌گویند امتناع، عدم و فقدان است... یعنی امتناع نمی‌تواند سبب پدیده مجرمانه‌ای باشد که به ضرورت به صورت تغییری در عالم بیرونی یعنی به گونه پدیده ایجابی نمود می‌یابد. پس منطبق نمی‌پذیرد که پدیده‌ای سلبی را سبب پدیده‌ای ایجابی بداند» (نجیب حسنی، ۱۳۸۵: ۴۲۳-۴۲۴).

از نگاه مخالفان، مفهوم سببیت، تداعی‌کننده مسائل وجودی است و به‌طورکلی منصرف از موضوع ترک فعل در جرائم مقید به نتیجه است و از این رو می‌توان گفت که اثر علی بر ترک فعل مترتب نبوده و تنها می‌توان آن را به منزله نوعی «اجازه وقوع دادن به امری» توصیف کرد (طاهری نسب، ۱۳۸۹: ۲۰۳). بر این اساس، با توجه به اینکه در جرائم مقید به نتیجه نمی‌توان نتیجه مجرمانه را به ترک فعل منتسب ساخته آن را علت جنایت دانست، ترک فعل نه از جهت مباشرت و نه تسبیب و نه افعالی که شرعاً بر آن‌ها ضمان مترتب است، مقتضی جنایات (به عنوان مصداق بارز جرائم مقید) نیست (صادقی، ۱۳۹۴: ۸۳). به دیگر سخن، وجود تنها از یک امر وجودی دیگر ناشی می‌شود و هیچ‌گاه وجود از عدم حاصل نمی‌شود (موسوی خوئی، ۱۴۲۲: ۲۳۷). به این ترتیب، از نگاه مخالفان وجود رابطه سببیت میان ترک فعل و نتیجه مجرمانه، هرگاه پزشک از بخیه زدن به محل جراحت بیمار خودداری کند و بیمار تلف شود، مقتضی تلف جراحت و مانع آن بخیه زدن است که پزشک مانع را ایجاد نکرده است، ولی تلف همیشه مستند به وجود مقتضی است نه عدم مانع (به نقل از میر محمدصادقی، ۱۳۹۸: ۵۷).

با این وصف، این مسئله درخور بررسی و تحقیق است که از میان دیدگاه‌های یادشده کدام‌یک از قوت و استحکام بیشتری برخوردار است و می‌تواند مبنای توجیه مسئولیت کیفری تارک در جرائم مقید به نتیجه واقع شود. بدیهی است که یافتن پاسخ این پرسش نقش مهمی در تشخیص عامل مسئول در جرائم مقید به‌ویژه جنایات دارد، به خصوص در مواردی که جرم یا جنایت متعاقب اجتماع چندین عامل با رفتارهای مختلف مثبت و منفی رخ داده است. با توجه به اینکه بحث رابطه سببیت از اساس ریشه در مباحث فلسفی دارد، انتظار می‌رود که بررسی مسئله سببیت یا عدم سببیت ترک فعل با یک نگرش فلسفی، با زدودن زنگار ابهام و تصورات نادرست در این زمینه و ارائه تبیین‌های منطقی و منطبق بر واقع، بتواند به حل تناقضات موجود و دستیابی به دیدگاه صحیح‌تر کمک شایانی کند.

از این رو، در ادامه بعد از تبیین ارتباط بحث فلسفی با بحث حقوقی و شناسایی مفاهیم عدم، وجود و ماهیت، صغرای قیاس موضوع این مقاله بررسی می‌شود. پس از آن، به منظور اثبات فرضیه تحقیق، چند موضوع دیگر شامل حکم به علیت در اعدام، محال بودن صدفه و اتفاق، وجودی بودن مرگ و امور مسبوق به ترک فعل مورد تحقیق قرار می‌گیرد و سپس، با بهره‌گیری از مباحث پیشین، دیدگاه‌های موافقان سببیت ترک فعل بررسی می‌شود.

۱. تبیین ارتباط بحث فلسفی با بحث حقوقی

از نقطه نظر حقوقی صرف داشتن اندیشه، عقیده و حتی قصد ارتکاب جرم، بدون اینکه به رفتاری در عالم خارج بیانجامد، قابل تعقیب و مجازات نیست؛ بنابراین جرم زمانی محقق می‌شود که مظهر خارجی اراده مجرمانه به صورت رفتاری نمایان شود (گلدوزیان، ۱۳۹۸: ۳۵؛ نوربها، ۱۳۸۴: ۱۸۸). حقوق دانان در یک تقسیم مشهور، افراد و مصادیق رفتار مجرمانه را به طور کلی در قالب دو عنوان «فعل» و «ترک فعل» قابل بررسی می‌دانند.

در بسیاری از آثار جزایی، می‌توان توصیف‌های مشابهی درباره فعل مجرمانه

مشاهده کرد. چنانکه گفته‌اند که اغلب اوقات عنصر مادی جرم عبارت است از یک عمل مادی مثبت و آن «انجام دادن» کاری است که قانون آن را منع کرده است (استفانی و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۱۰). به بیان دیگر، فعل جنبش و حرکتی از طرف فاعل است (اردبیلی، ۱۳۹۸: ۲۳۱؛ کلارکسون، ۱۳۹۵: ۵۹)، البته تکان و حرکتی جسمانی که توسط فاعل خواسته یا هدایت شده و مورد نظر حقوق کیفری باشد (طاهری نسب، ۱۳۸۹: ۲۰۰). به دیگر سخن، فعل مجرمانه که از آن به رفتار مجرمانه مثبت نیز تعبیر می‌شود، یعنی «ارتکاب» رفتاری که قانون آن را ممنوع و مستوجب مجازات اعلام کرده است (الهام و برهانی، ۱۳۹۵: ۲۱۸؛ گلدوزیان، ۱۳۹۵: ۳۰۳) و چون جرم به صورت «اقدام» به عمل ممنوع تحقق یافته، جرم فعل نامیده می‌شود (شمس ناتری و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۴). از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که فعل مجرمانه مستلزم حرکت ارادی بخش یا بخش‌هایی از بدن انسان است که نمود خارجی داشته و به وسیله حواس قابل احراز است.

از سوی دیگر، ترک فعل که به نسبت کمتر موضوع قوانین جزائی است (استفانی و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۱۰؛ نوربها، ۱۳۸۴: ۱۸۸) عبارت است از یک عمل منفی و آن انجام ندادن چیزی است که قانون دستور انجام آن را داده است (صانعی، ۱۳۷۶: ۲۵۴؛ گلدوزیان، ۱۳۹۸ الف: ۱۷۸؛ طاهری نسب، ۱۳۸۹: ۲۰۰؛ نجیب حسنی، ۱۳۸۵: ۴۱۴). پس در شرایط خاص ممکن است قصور در ارتکاب فعل، رفتار لازم برای تحقق یک جرم باشد (کلارکسون، ۱۳۹۵: ۷۳). به عبارت دیگر، ترک فعل در صورتی رفتار مجرمانه است که شخص از ایفای وظیفه قانونی خود امتناع کند و قانون‌گذار برای آن ترک وظیفه، مجازات تعیین کرده باشد (باهری، ۱۳۹۴: ۲۱۸؛ اردبیلی، ۱۳۹۸: ۲۳۱).

بر این اساس، ترک فعل در مواردی است که ابتدا یک دستور ایجابی از قانون‌گذار صادر شده و شخص برخلاف آن دستور، رفتار لازم (مأمور به) را ترک کند (الهام و برهانی، ۱۳۹۵: ۲۱۹؛ شمس ناتری و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۴). بنابراین، وقوع جرم در فرض ترک فعل، چیزی جز ترک مسئولیت قانونی نبوده و رفتار مجرمانه که ماهیتی غیر ایجابی دارد، به مجرد خودداری از عمل تحقق می‌یابد (قیاسی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

از توجه به مفاهیم یادشده آشکار می‌شود که ترک فعل به عنوان یکی از مصادیق

رفتار مجرمانه، وجود خارجی ندارد. ترک فعل چیزی جز عدم رفتار مادی مثبت و نبودن فعل در عالم واقعیت نیست. به دیگر سخن، آنچه حسب دستور قانون‌گذار می‌بایست در عالم خارج رخ می‌داد، همان فعل مورد نظر مقنن است که با سرپیچی مجرم، محقق نمی‌شود و زمانی که انسان این دو وضعیت (حالت اتیان امر و امر و حالت امتناع و عدم اجرای امر) را مقایسه می‌کند، مفهومی را به نام ترک فعل در نظر می‌گیرد بدون اینکه ترک دستور در واقعیت وجود داشته باشد. از این رو، ترک فعل که انتزاع ذهن ماست، چیزی جز عدم نبوده و در عالم خارج ما به ازا واقعی ندارد.

بنابراین، جرم ترک انفاق (موضوع قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱)، در واقع عدم پرداخت نفقه توسط شخص منفق به افراد واجب النفقه است؛ و یا اعلام نکردن سرقت یا مفقود شدن وسیله موتوری یا پلاک آن (موضوع ماده ۷۲۲ قانون مجازات اسلامی کتاب پنجم تعزیرات مصوب ۱۳۷۵) ناظر به یک عمل مثبت نیست بلکه به عکس، به مفهوم عدم اجرای تکلیف قانونی و عدم تحقق فعل و اقدامی در عالم واقعیت است.

درست با توجه به این مفهوم است که ارتباط بحث فلسفی با بحث حقوقی در موضوع رابطه سببیت قابل فهم می‌شود. در واقع مفهوم یادشده از ترک فعل، نقطه تلاقی حقوق و فلسفه در بحث رابطه سببیت است، زیرا «ترک فعل» در حقوق کیفری، در حقیقت یکی از افراد و مصادیق «عدم» در فلسفه است. «عدم»، «وجود» و «ماهیت» هر سه از موضوعات مهم فلسفه هستند که درک ارتباط میان آن سه و نیز ارتباط میان آنها با مفهوم «سببیت»، در حل مسئله تحقیق حاضر نقش کلیدی دارد.

۲. عدم، وجود و ماهیت

مکتب سوفسطایی که در مقابل مکتب فلاسفه است خود به سه درون مکتب منشعب می‌شود که عبارت‌اند از ۱. لادریه: طایفه‌ای که در همه چیز شک می‌کنند، لذا در همه چیز توقف می‌کنند؛ ۲. عنادیه: طایفه‌ای که می‌گویند یقین داریم هیچ چیز در خارج نیست؛ و ۳. عندییه: طایفه‌ای که می‌گویند در خارج هیچ حقیقتی نداریم، بلکه

حقیقت پیش ماست (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۶۳-۳۷). وجه مشترک سه درون مکتب مزبور نفی واقعیت است. در مقابل مکتب سوفسطایی، مکتب فلاسفه قرار دارد، یعنی مکتبی که به دنبال اثبات واقعیت و خواص آن است تا واقعیت از غیر واقعیت تشخیص داده شود (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۹).

بر اساس مکتب فلاسفه، از واقعیت یعنی همان چیزی که متن خارج را پر می‌کند دو حیثیت متباین انتزاع می‌شود که یکی را وجود و دیگری را ماهیت می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۷). فلاسفه درباره اینکه کدام یک از این دو حیثیت اصیل است که بتواند متن خارج را پر کند، اختلاف کرده‌اند و در این خصوص چهار صورت را متصور دانسته‌اند: ۱. وجود اصیل باشد؛ ۲. ماهیت اصیل باشد؛ ۳. هر دو اصیل باشند؛ ۴. هیچ کدام اصیل نباشند (مطهری، ۱۳۹۱: ۶۶-۶۷).

قائلین به قول اول، طرفداران مکتب حکمت متعالیه هستند. صدرا که اصالت را با وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹) در کتاب‌های مختلف خود از جمله مشاعر (ملاصدرا، بی‌تا: ۹-۲۶)، استدلال‌هایی برای مدعای خویش مطرح کرده چنانکه در مشاعر وی هشت دلیل به طور مستقیم و هشت دلیل دیگر از طریق جواب به شبهت خصم ارائه کند (ملاصدرا، بی‌تا: ۹-۲۶). وی با بنیان‌گذاری این دیدگاه توانسته است حدود چهارصد سال اغلب فلاسفه بعد از خود را تابع نظر خود گرداند؛ چنانکه ملاهادی سبزواری در شعر منظومه می‌نویسد: «الوجود عندنا اصیل... دلیل من خالفنا علیل» (سبزواری، ۱۳۹۲: ۱۸۲).

البته این قول در لابه‌لای گفته‌های مکتب مشاء هم تلویحاً مطرح شده، چنانکه بوعلی در مقاله اول از شفا، موضوع فلسفه را موجود به ما هو موجود دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۲۱) یا تبیین انواع قوه و فعل (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۱۸۶-۱۸۲) را در راستای وجود لحاظ کرده است؛ و یا در فصل هفدهم نمط چهارم شرح اشارات، خواجه طوسی می‌نویسد: «و الفرق بین الوجود و بین سائر الصفات هاهنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهیه و الماهیه توجد بسب الوجود...» یعنی فرق بین وجود و سائر صفات در این بحث این است که صفات به سبب ماهیت به وجود می‌آیند و ماهیت به سبب وجود (طوسی، ۱۳۹۴: ۵۷۰-۵۷۱).

قائلین به قول دوم طرفداران مکتب اشراق‌اند. شیخ اشراق در کتب فلسفی‌اش که از جمله آن‌ها حکمت اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲: ۶۴)، مطارحات (سهروردی، ۱۳۵۵ الف: ۲۰۴)، تلویحات (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۲۲) به صراحت قائل به اصالت الماهیت شده است. وی در حکمت اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲: ۶۴-۶۷) و مطارحات (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۰۴) سه دلیل برای اثبات مدعای خود می‌آورد. سهروردی چند استدلال بر اعتباری بودن وجود ذکر می‌کند که با اثبات این مدعا، خلاف آن یعنی اصالت ماهیت به اثبات می‌رسد. دلایل وی عبارت است از:

اگر وجود در عالم خارج تحقق داشته باشد ناچار موجود خواهد بود. از طرف دیگر مسلم است که آنچه موجود است دارای وجود است و آن وجود هم موجود است و دارای وجود دیگری است و این موجب تسلسل خواهد بود که تا بی‌نهایت ادامه دارد و چنین امری نادرست است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳)؛

وجود بر امور مختلف حمل می‌شود و آنچه بر امور گوناگون قابل حمل باشد عین هیچ‌یک از آن امور نخواهد بود. پس وجود، یک وصف اعتباری است که زائد بر امور است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۹).

اگر وجود و رای ماهیت باشد نسبتی با ماهیت خواهد داشت اما آن نسبت باید وجود داشته باشد و بنابراین دوباره نسبتی میان نسبت و وجود برقرار است و به این ترتیب تسلسل می‌شود، زیرا هر نسبت به نوبه خود باید نسبتی با وجود داشته باشد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۹).^۱

قائل قول سوم نیز متعلق به محقق دوانی که یکی از متکلمین است در کتابی که بر تجرید الاعتقاد خواجه شرح زده، این دیدگاه را مطرح می‌کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴: ۱۴۵). بالاخره، قول چهارم مبنی بر اینکه هیچ‌یک از وجود و ماهیت اصالت ندارند، همان گفته سوفسطایی‌ها است که نتیجه پذیرش آن این است که وجود و ماهیت، هر

۱. آنچه در اینجا از کتاب شیخ اشراق آمد، در همه کتب حکمت متعالیه یعنی بدایه الحکمه، نهایه الحکمه، شرح منظومه و غیره نیز با همین مضمون آمده و البته همه آنها مورد نقد قرار گرفته است. خوانندگان محترم می‌توانند برای آگاهی از تحلیل و چرایی این ادله، به جلد نخست از کتاب حکمت اشراق تألیف استاد یزدان پناه مراجعه کنند.

دو حیثیت اعتباری دارند. همان‌گونه که در مطالب پیشین از زبان بوعلی سینا در الهیات شفا گفته شد، سوفسطائی‌ها سه گروه هستند و وجه مشترک هر سه گروه این است که واقعیت را نفی می‌کنند. در حقیقت، همین نفی واقعیت، دلیل عمده سوفسطائیان است، زیرا واقعیت یا وجود است یا ماهیت و در نتیجه عدم قبول هیچ واقعیتی، در حقیقت به این معناست که در عالم خارج، نه (اصالت) ماهیت را پذیرفته شود و نه (اصالت) وجود.

از میان چهار دیدگاه یادشده، تنها دیدگاه اول و دوم این شایستگی را داشته‌اند که توجه اغلب فلاسفه را به خود جلب کنند، زیرا با توجه به اینکه هر یک از اشیاء خارجی یک واقعیت بیشتر ندارند، بی‌تردید دیدگاه سوم سست و بی‌پایه است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۲)؛ دیدگاه چهارم نیز مردود است، زیرا دیدگاه چهارم همان دیدگاه سوفسطایی‌ها است که بطلان آن آشکار و بی‌نیاز از دلیل است.

با در نظر گرفتن این مقدمات که نخست، واقعیتی در خارج هست؛ دوم، در این واقعیت دو حیثیت یافت می‌شود که یکی وجود و دیگری ماهیت است؛ سوم، این دو حیثیت مغایرند و چهارم، این دو حیثیت هر دو اصیل یا هر دو اعتباری نیستند؛ به این نتیجه می‌رسیم که بنا بر اختلاف مبانی، یا ماهیت اصیل است و یا وجود. حال در این نوشتار، خواه ما قائل به اصالت ماهیت باشیم و خواه قائل به اصالت وجود، تأثیری در نتیجه بحث (نفی علیت برای عدم) نخواهد داشت؛^۱ زیرا در این میان «عدم» هیچ حیثیتی ندارد؛ به این معنا که از یک سو عدم نه ماهیت است و نه وجود و از سوی دیگر برای آن (عدم) حیثیتی در عرض آن دو (وجود و ماهیت) نمی‌توان قائل شد، زیرا چنانکه گذشت عدم به معنای لاشیء است و عقلاً صلاحیت پر کردن عالم خارج را ندارد.

پس می‌توان گفت از آنجا که فرضیه تحقیق حاضر، اثبات سبب نبودن ترک فعل (به مثابه یک امر عدمی) در حدوث نتایج مجرمانه بوده، هدف نهایی آن نفی سببیت

۱. به همین دلیل، بدون اینکه بخواهیم وارد دعوی مفصل اصالت وجود و ماهیت شویم، با پیش فرض قرار دادن مشرب فلسفی حکمت متعالیه، ادامه مباحث را بیشتر بر پایه مکتب حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود استوار می‌کنیم.

برای ترک فعل (عدم) است، از این رو، فرض تحقیق این خواهد بود که سببیت یا منحصر در ماهیت است - بنابراین پیش فرض که ماهیت اصیل است - و یا منحصر در وجود - بنابراین پیش فرض که وجود اصیل است. این ادعا در قالب قیاس اقترانی شکل دوم به این صورت است که «هر سببی یا وجود است (بنا بر اصالت وجود) و یا ماهیت (بنا بر اصالت ماهیت) (صغرا)؛ هر عدمی نه وجود است (بنا بر اصالت وجود) و نه ماهیت (بنا بر اصالت ماهیت) (کبرا)؛ پس هر سببی عدم نیست» و این یعنی ترک فعل را نمی توان سبب و علت دانست و نتایج مجرمانه را ناشی از آن تلقی کرد.

کبرای این قیاس امری بدیهی است، زیرا اینکه عدم، وجود نیست، به خاطر این است که رابطه بین این دو نقیضین است و اجتماع نقیضین بالبداهه عقل محال است. از طرف دیگر، عدم ماهیت نیست، زیرا ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه وجود است و نه عدم (ملاصدرا، ۱۳۹۵: ۲). پس آنچه نیازمند بررسی و اثبات است، کلیت و صغرای قیاس است که در ادامه به آن پرداخته می شود.

۱-۲. مناط احتیاج به علت

تبیین این مسئله در قسمت علت و معلول در فلسفه مطرح می شود. خواجه طوسی در تعریف علت آورده است که «هر چیز تنها یا با ضمیمه که از او چیز دیگری پدید آید، آن چیز اول را علت گویند و دویم را که از او پدید آمده معلول» (شعرانی، بی تا: ۱۲۲). در پی این تعریف، این قضیه را فلاسفه مطرح می کنند که «هر معلولی نیازمند به علت است» که این قضیه ای است تحلیلی و از بدیهیات اولیه و بی نیاز از برهان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۸). اما در پی این قضیه، یک سؤال مطرح می شود و آن اینکه مناط احتیاج به علت چیست؟ در این رابطه چهار نظریه مطرح شده است: نظریه حسی (مادی گرایان)، نظریه حدوثی (اغلب متکلمین)، نظریه ماهوی (اغلب فلاسفه) و نظریه وجود فقری (ملاصدرا) (مطهری، ۱۳۹۱: ۶۵۴-۶۶۵).

آنچه در طرح این بحث مورد استفاده ما قرار می گیرد، نظریه ماهوی است. مرحوم علامه در ابتدای مرحله هشتم (علت و معلول) این نظریه را پذیرفته است

(طباطبایی، ۱۳۹۴: ۵). توضیح اینکه چنانکه پیش از این گفته شد، واقعیت دو حیثیت دارد: یکی وجود و دیگری ماهیت؛ با پذیرش اصاله الوجود، آنچه نفی‌کننده عدم است وجود بوده ماهیت یک امر اعتباری است. از این‌رو فلاسفه در رابطه با ماهیت گفته‌اند که ذات ماهیت یا به عبارت دیگر ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه موجود دارد نه معدوم، یعنی ماهیت در مرتبه ذات نسبت به وجود و عدم یکسان است یا به عبارت دیگر ماهیت نمی‌تواند وجود و عدم را برای خود ترجیح دهد و از آن طرف هم ترجیح بلا مرجح نزد فلاسفه (خلافاً لاشاعره) محال است. بنابراین، ماهیت برای اینکه یکی از آن دو طرف برایش رجحان یابد نیازمند امری بیرون ذات خود است و این نیازمندی را قانون علیت گویند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۵-۶).

نکته‌ای که در اینجا باید توضیح بیشتری درباره آن داد این است که با توجه به اینکه در بیان مناط در احتیاج به علت گفته شد که ماهیت هم در وجود و هم در عدم، نیازمند غیر است، با این تعبیر یعنی برای عدم هم یک نوع علیت قائل شدن و اثر بر آن بار کردن است. اما باید توجه داشت که این سخن که «ماهیت در عدم و نیستی نیازمند غیر است» نوعی مجاز است، زیرا حقیقتی که در پس این مجاز نهفته است آن است که زایل شدن عاملی که در وجود خود نیازمند آن است ملازم با زایل شدن وجود ماهیت است، زیرا وجود ماهیت وابسته به وجود آن عامل است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۶).

برای روشن‌تر شدن این استدلال، این مثال قابل‌ذکر است که علت عدم روشنایی اتاق آن است که جریان برق قطع است، این چنین نیست که واقعاً در خارج تأثیر و تأثر و علیت و معلولیتی در کار باشد و حقیقتاً عدم جریان برق علت عدم روشنایی اتاق باشد. بلکه واقع آن است که وجود نور و روشنایی در اتاق متوقف و وابسته به جریان برق است و لذا اگر جریان برق قطع شود، نور و روشنایی نیز زایل می‌شود؛ یعنی ملازمه‌ای میان عدم جریان برق و عدم روشنایی اتاق برقرار است و از این ملازمه به این صورت تعبیر می‌شود که عدم جریان برق علت عدم روشنایی اتاق است.

عبارات بوعلی سینا در شفا نیز تلویحاً دلالت دارد که مناط احتیاج به علت فقط در وجود است. ایشان در مقاله ششم از شفا که مربوط به علت و معلول است می‌نویسد:

«علت و معلول همچون بحث جواهر و اعراض، از لواحق موجود بما هو موجود است» (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۲۵۷). بنابراین، شیخ الرئیس با این عبارت می‌گوید آنچه وصف علیت به خود می‌گیرد وجود است و آن وجود است که منشأ اثر است نه عدم. چنانکه بوعلی سینا وقتی خواسته است مبحث اقسام علل و احکام مربوط به آن را مورد بررسی قرار بدهد، آن را در نمط چهارم که به عنوان «وجود و علله» است مطرح کرده است. با این تبیین، چنانچه از همه نمط چهارم برمی‌آید وی وجود را محور علت و معلول می‌داند (طوسی، ۱۳۹۴: ۵۳۷-۶۰۷)

به علاوه، قوانین زیادی از اصل علیت منشعب می‌شود که یکی از آنها «قانون سنخیت» است. شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید این‌طور تعریف کنیم: از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد» (مطهری، ۱۳۹۱: ۶۷۲). حال، با توجه به اینکه در مطالب پیشین علیت را منحصر در وجود دانستیم و نیز با توجه به اصل سنخیت، لاجرم از میان سه قول یادشده باید قول اول، یعنی دیدگاهی که مجعول علت را وجود می‌داند مورد پذیرش قرار گیرد.

با عنایت به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که مناط احتیاج به علت هم از طرف علت و هم از طرف معلول، وجود است و علت بودن عدم و به تبع آن، معلول بودن آن را احدی از فلاسفه مورد قبول قرار نداده‌اند. این امر بر صحت صغرای قیاس سابق‌الذکر مبنی بر اینکه هر سببی وجود است نیز دلالت داشته و اثبات نتیجه آن یعنی اینکه هر سببی عدم نیست را در پی دارد. به علاوه، با توجه به اینکه ترک فعل مجرمانه نیز عدم است پس می‌توان گفت که آن به هیچ روی نمی‌تواند سبب ایجاد نتایج مجرمانه باشد.

۲-۲. هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود

با توجه به اینکه تبیین دلالت این گزاره بر صحت صغرای قیاس مستلزم درک صحیح آن است، لذا ابتدا توضیح مختصری درباره مفردات گزاره و مراد از آن‌ها مطرح

می‌شود.

درباره اصطلاح «قوه وجود»، یعنی قوه به‌تنهایی یا قوه بدون مضاف الیه، هفت معنا آمده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۱۷۸). از میان آن هفت معنا، دو معنا اصطلاح فلاسفه است. بوعلی سینا در شفا می‌نویسد: «فلاسفه دو معنا را برای قوه بیان کرده‌اند: اول، فلاسفه اطلاق کرده‌اند بر لفظ قوه بر حالتی در شیء که به وسیله آن می‌تواند در غیرش تغییری انجام دهد، یکسان است که آن شیء صاحب اراده (موجود ذی‌شعور) باشد یا نباشد. مثلاً حرارت را قوه نامند، زیرا حرارت مبدأً تغییر از یک شیء (نار) در شیء دیگر (آب) است. دوم، فلاسفه زمانی که یافته‌اند شیء را که برایش قوه به معنی مشهور (قدرت: حالتی در حیوان که به وسیله آن می‌تواند کاری را انجام دهد یا ترک کند) باشد و از شروط آن قوه فاعل بالفعل بودن نباشد، بلکه برای آن شیء از آن جهتی که قوه دارد، امکان «أن یفعل» انجام دادن و امکان «لا یفعل» انجام ندادن باشد، اسم قوه را امکان نام نهاده‌اند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۱۷۶-۱۷۷). منظور از قوه در عنوان بحث به معنی دوم در اصطلاح فلاسفه، یعنی «امکان» است. اما در پاسخ به این پرسش این است که فلاسفه مضاف‌الیه این قوه را چه چیزی می‌دانند؟ سه چیز قابل‌تصور است: ۱. وجود؛ ۲. ماهیت؛ ۳. عدم.

حال با توجه با اینکه از یک‌سو، قوه از امور حقیقی است و نه اعتباری، به این معنا که قوه یعنی قابلیت نهفته امر واقعی و از سوی دیگر ماهیت واقعیت ندارد، زیرا ماهیت من حیث هیء هیء، نه موجود است و نه معدوم، این نتیجه حاصل می‌شود که مضاف‌الیه قوه ماهیت نیست. به‌علاوه روشن است که مضاف‌الیه قوه، عدم نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا لاشیء و بطلان محض است. پس مضاف‌الیه قوه، وجود است، چنانکه بوعلی در نام‌گذاری این قوه می‌نویسد: «و سمو الشیء الذی وجوده فی حد الامکان موجوداً بالقوه»؛ یعنی فلاسفه شیء را که وجودش در حد امکان است، موجود بالقوه نامیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۱۷۷)؛ یا ملاصدرا در اسفار عنوان این قوه را قوه وجود نامیده است (ملاصدرا، ۱۳۹۵: ۳۴۵) که دیگران هم از او تبعیت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۷۹).

و اما درباره اصطلاح «حادث زمانی»، باید گفت که فلاسفه موجودات عالم مادی

را به دو قسم حادث و قدیم تقسیم می‌کنند؛ از نگاه ایشان، حادث به معنای چیزی است که مسبوق به عدم بوده و بعداً به وجود آمده است. از این منظر، همه موجودات عالم مادی، حوادث زمانی‌اند. همچنین، ایشان قدیم را امری می‌دانند که ازلی بوده و مسبوق به عدم نیست (سبزواری، ۱۳۹۲: ۲۵۱). اما زمان را فلاسفه این‌طور تعریف کرده‌اند: «نسبت متغیر به متغیر را زمان می‌گویند یا به تعبیر دیگر، زمان عبارت است از نوعی مقدار و کمیت متصل و پیوسته که ویژگی آن، قرار ناپذیری و گذرایی است و به واسطه حرکت، عارض بر اجسام می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۹۵: ۱۴۷). بنابراین، آنچه در زمان واقع می‌شود را «زمانی» می‌نامند و موجودات حادث را نیز به دلیل اینکه در زمان واقع شده‌اند حادث زمانی گویند.

حال با این مقدمات معلوم شد که منظور از عنوان بحث این است که در هر یک از موجودات عالم مادی یک قوه موجود است که عبارت است از قوه وجود که از طریق علتی، به وجود بالفعل تبدیل می‌شود و این یعنی تمام موجودات عالم مادی ممکن الوجوداند که تبدیل به واجب‌الوجود بالغیر می‌شوند. به عبارت دیگر، همه علل عالم مادی قوه وجود دارند که آن قوه تبدیل به بالفعل می‌شود؛ یعنی هر علتی برای اینکه بالفعل شود باید آن بالفعل، قوه در درونش نهفته باشد که آن قوه در همه علل مادی وجود است.

از آنچه گفته شد، این نتیجه حاصل می‌شود که همه موجودات عالم مادی، حادث زمانی‌اند که در همه آن‌ها تنها قوه وجود نهفته است؛ و آن قوه هست که توسط علل دیگر بالفعل می‌شود. بنابراین، عدم هیچ‌گاه قوه ندارد تا بالفعل و دارای اثر شود و لذا قوه عدم نبوده علت به هیچ روی از عدم تشکیل نمی‌شود و منشأ اثر نمی‌شود و استناد فعلی به عدم، باطل محض است. پس می‌توان گفت که آنچه موجب می‌شود نتایج زیانباری که قانون‌گذار ایجاد آن‌ها را ممنوع کرده در عالم خارج واقع شوند، در حقیقت به فعلیت رسیدن قوه وجودی است که درون آن‌ها نهفته است و توسط عوامل مادی دیگر به حالت بالفعل درآمده است. از این رو، آن علیت عوامل مادی نیز ناشی از به فعلیت رسیدن قوه وجود نهفته در آن‌هاست و لذا عدم (که نقیض وجود است) و به تبع

آن ترک فعل مجرمانه که از مصادیق آن است را نمی‌توان سبب دانست.

۲-۳. علت نیاز به علت، حدوث یا امکان

این مطلب که ممکن نیاز به غیر دارد و تلبس و اتصافش به وجود و عدم متوقف بر یک امر بیرون از ماهیتش است از ضروریات اولیه است؛ یعنی از قضایایی که تصور موضوع و محمول آن برای تصدیق و پذیرش آن کفایت می‌کند، زیرا اگر ما ماهیت را با توجه به امکانش، یعنی با توجه به تساوی نسبتش به وجود و عدم لحاظ کنیم و توقف داشتن ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم بر یک امر دیگر را نیز تصور کنیم، بی‌درنگ آن قضیه را تصدیق می‌کنیم. بنابراین، اتصاف ممکن به یکی از دو وصف (وجود و عدم) بر امر دیگری که این امر ورای ماهیت ممکن است توقف دارد که آن را علت می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

احتیاج به علت برای ممکن به خاطر به دست آوردن وجود یا عدم در کلام خواجه طوسی نیز آمده است. وی می‌نویسد: «ممکن در ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم، به علتی که یکی از این دو را ترجیح دهد احتیاج دارد» (طوسی، ۱۳۹۴: ۶۸۱). اما پرسشی که در این باره مطرح می‌شود این است که ملاک این احتیاج چیست؟ علامه حلی در شرح کشف المراد در این رابطه می‌نویسد: «مردم در علت احتیاج اثر به مؤثر اختلاف کرده‌اند؛ جمهور عقلاً گفته‌اند که علت احتیاج امکان است و دیگران گفته‌اند که حدوث است و جماعتی گفته‌اند هر دو و قول اول درست است (علامه حلی، ۱۳۹۱: ۵۲). همان‌طور که علامه تصریح کرده، فلاسفه ملاک احتیاج را امکان دانسته‌اند؛ چنانکه سبزواری به‌طور مختصر این گفته را در شعر آورده است: «عروض الامکان بتحلیل وقع و هو مع الغیری من ذین اجتماع» یعنی عروض امکان هر ممکن، عروض تحلیلی است و او با وجوب غیری و امتناع غیری اجتماع پیدا می‌کند (سبزواری، ۱۳۹۲: ۲۸۸).

در این میان، آنچه به بحث مقاله حاضر مرتبط است توجه به این نکته است که هم فلاسفه و هم متکلمین گفته‌اند که ممکن نسبت به وجود و عدم احتیاج به علت دارد و مفهوم این سخن این است که علت هم می‌تواند وجود باشد و هم می‌تواند عدم باشد.

به عبارت دیگر، در این تعبیر ظاهراً عدم را تأثیرگذار تلقی کرده‌اند. علامه طباطبایی شدیداً با این امر مخالفت کرده و می‌نویسد: «عقل آنگاه که ماهیت را در مرتبه ذاتش که خالی از وجود و عدم است لحاظ می‌کند و سپس وجود و عدم را به آن نسبت می‌دهد، بالبداهه می‌یابد که اتصاف ماهیت به وجود، متوقف بر یک علت موجود است. لازمه این حکم آن است که اگر علت وجود ماهیت تحقق نیابد، ماهیت معلول موجود نمی‌شود. از مجموع این دو حکم، این نتیجه به دست می‌آید که ماهیت ممکن، چون ممکن است برای متصف شدن به هر یک از وجود و عدم، نیاز به مرجحی دارد که وجود و عدم را ترجیح دهد. مرجح وجود همان وجود علت است و مرجح عدم همان عدم علت است. یعنی اگر علت ایجاد کننده ماهیت تحقق پیدا نکند ماهیت معلول تحقق پیدا نخواهد کرد؛ و حقیقت این حکم عبارت از اینکه وجود ماهیت متوقف بر وجود علتش است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۰۸-۱۰۹).

در حقیقت حاصل این عبارت این است که در عدم، علیت و تأثیر و تأثر حقیقی نیست و وقتی گفته می‌شود که ماهیت برای معدوم شدن نیاز به علت دارد و علت عدم ماهیت، همان عدم علت وجود ماهیت است؛ معنایش این نیست که عدم علت یک امر حقیقی است و عدم معلول نیز یک امر واقعی است و میان این دو، یک رابطه علیت حقیقی برقرار است؛ بلکه این یک حکمی است که عقل به تبع رابطه‌ای که میان وجود ماهیت و وجود علت می‌یابد، به آن تصدیق می‌کند.

بنابراین، رابطه میان عدم علت و عدم معلول صرفاً یک ملازمه عقلی است، بدون اینکه بر وجود رابطه علی دلالت داشته باشد و این معنا نیز بر صحت صغرای قیاس سابق‌الذکر، مبنی بر اینکه هر سببی وجود است دلالت داشته، اثبات نتیجه آن‌که هر سببی عدم نیست را به دنبال دارد و لذا می‌توان گفت که ترک فعل‌های مجرمانه که از سنخ عدم هستند نیز علتی نداشته و نتایج مجرمانه از آن‌ها صحت صدور ندارد.

۳. حکم به علیت در اعدام

از جمله مباحث دیگری که بررسی آن می‌تواند به اثبات فرضیه تحقیق حاضر

کمک کند، بحث حکم به علیت در اعدام است که این موضوع در قسمت احکام معدومات مطرح می‌شود. سبزواری تبیین این حکم را در قالب شعر چنین می‌گوید: «کذاک فی الاعدام لا علیه و ان بها فاهوا فتقریبیه» یعنی همچنین علیتی در بین اعدام نیست و اگر به علیت (در بین اعدام) قائل شوند بر سبیل تقریب و مجاز است (سبزواری، ۱۳۹۲: ۲۵۲). توضیح این بحث از این قرار است که گاهی در تعبیرات گفته می‌شود: «علت خوب نبودن محصول، نیامدن باران است» (مطهری، ۱۳۹۰: ۵۰۳). یا به قول علامه گفته می‌شود: «عدم علت، علت است برای عدم معلول» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۹).

با این وصف، این سؤال پیش می‌آید که یک امر عدمی که لاشیء محض و بطلان محض است، چگونه می‌تواند منشأ اثر واقع شود؟ چنانکه ملاحظه شد در لابه‌لای مباحث پیشین به نوعی این پرسش مطرح و بررسی شد، اما با توجه اهمیت آن در حل مسئله تحقیق حاضر، در این قسمت نیز البته از یک رویکرد دیگر و با کمی تفصیل بیشتر به بررسی آن می‌پردازیم.

ملاصدرا در اسفار (در فصل ششم از سفر اول) بعد از اینکه می‌نویسد: «بدان تو که عدم بما هو عدم نه معقول است و نه موجود» و بعد در ادامه می‌دهد که: «اشیاء عدمی و امور ذهنیه صرف که برای آن‌ها ذوات خارجیه‌ای نیست، برای آن‌ها هیچ‌گونه تنوع و تحصیلی نیست و اگر تحصیل و تنوعی حاصل می‌شود در صورتی است که آن‌ها به چیزی اضافه شوند، پس عدم مقید به شیء صحیح است تعقل آن و تحصیل آن در عقل و به خاطر آن شیء است که احکام و اعتبارات به آن ملحق می‌شود، پس به خاطر وجود آن شیء، علیت و معلولیت بر آن عدم بار می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۹۵: ۳۵۰). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در حقیقت ایشان همان مصرع دوم شعر سبزواری را به این نحو تقریر کرده‌اند. علامه با الفاظی دیگر، متنها به همان تقریر، این مطلب را در بدایه الحکمه (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۵۸-۵۹) و نه‌ایه الحکمه (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۹) پذیرفته است.

شهید مطهری در اصول فلسفه مطلب جدیدی را افزوده و می‌گوید: این سؤال مطرح می‌شود که این توجیه در مورد علیت عدم برای عدم صحیح است، اما علیت

«وجود» را برای «عدم» و یا علت «عدم» را برای «وجود» چگونه می‌توان توجیه کرد؟ (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۹۳). وی در ابتدا توجیه قسم دوم را با تبیین مثالی این‌طور شرح می‌دهد: «اما در موردی که عدمی را علت وجود می‌شناسیم و مثلاً می‌گوییم: «چون ماشین آتش‌نشانی نیامد، خانه به کلی سوخت». در اینجا ما عدم آمدن را علت سوختن همه این خانه به شمار آوردیم و حال آنکه در واقع و نفس‌الامر چنین نیست که عدم آمدن، عامل سوخته شدن باشد. عامل سوخته شدن از یک طرف، آن مواد قابل احتراق است و از طرف دیگر روشن شدن آتش به واسطه جرقه زغال یا اتصال برق یا باقی‌مانده چوب کبریت روشن شده و یا باقی‌مانده سیگار روشن است. پس در حقیقت در این‌گونه موارد، اثر نتیجه، همان عوامل موجود است نه عوامل معدوم، ولی چون ما نظر می‌افکنیم به یک سلسله عوامل دیگر که آن عوامل می‌توانسته‌اند در این عوامل مفروض تأثیر بگذارند و مجرای این‌ها را تغییر دهند و آن عوامل محقق نشده‌اند و در نتیجه عوامل دسته اول اثر خود را نموده است، لذا مجازاً می‌گوییم: نبودن عوامل دسته دوم، علت وجود اثر مفروض است و حال آنکه در واقع، اثر مفروض، نتیجه مستقیم عوامل دسته اول است» (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۹۴-۴۹۵). وی در ادامه می‌نویسد: «بر همین امر قیاس کن قسمت اول کلام را» (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۹۵).

برخی از حقوق‌دانان در استعمال مجازی سببیت برای ترک به دام افتاده و برای ترک فعل، نقش سببی قائل شده‌اند. به عنوان مثال، در برخی از آثار چنین آمده است که «سببیت فعل برای رخ ندادن نتیجه، هم‌زمان به معنای سببیت امتناع برای روی دادن نتیجه است و این گفته دو روی یک حقیقت است؛ برای نمونه اگر شیر دادن به نوزاد موجب روی ندادن مرگ باشد، این ضرورتاً بدین معناست که شیر ندادن سبب مرگ کودک است» (نجیب حسنی، ۱۳۸۵: ۴۸۳).

چنین استدلال‌هایی نهایتاً بر وجود نوعی ملازمه میان ترک فعل و وقوع جنایت دلالت دارد، اما به هیچ‌وجه نمی‌تواند بر سببیت به معنای حقیقی کلمه دلالت داشته باشد، زیرا چنانکه پیش از این گفته شد تردیدی نیست که ترک، عدم است و هیچ عدمی نمی‌تواند منشأ آثار شود و لذا تارک با خروج از حالت امساک و انجام فعل، مانع

تأثیر عوامل دیگر می‌شود و در غیر این صورت، سیر طبیعی عوامل جریان یافته و معلول را به وجود می‌آورد. بنابراین، ناتمام بودن استدلال‌هایی از قبیل آنچه گفته شد آشکار می‌شود.

۴. محال بودن صُدْفَه و اتفاق

از جمله مباحث دیگری که فلاسفه در باب علت و معلول مطرح کرده‌اند این است که هر پدیده‌ای معلول است و هر معلولی نیازمند به علت است؛ پس هر پدیده‌ای نیازمند به علت است. یعنی اگر چیزی در ذات خود عین هستی نیست و هستی، بر او عارض شده و پدید آمده است ناچار در اثر دخالت عاملی بوده است که آن را علت می‌نامیم. پس هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست. فرضیه مقابل این نظریه این است که فرض شود پدیده‌ای بدون علت پدید آید. این فرضیه به نام «صُدْفَه» یا «اتفاق» نامیده می‌شود. فلسفه اصل علیت را می‌پذیرد اما در مقابل، نظریه صدفه و اتفاق را به شدت رد می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۱۸).

فلاسفه در توضیح این مطلب، اتفاق را به دو قسم نسبی و مطلق تقسیم کرده‌اند. اتفاق نسبی آن است که مقارن با وقوع حادثه‌ای که بر اثر علتی پدید آمده، حادثه‌ای دیگر که معلول علت دیگری است واقع شود. این نوع اتفاق را نسبی گویند، زیرا هیچ‌گونه تلازمی میان دو حادثه وجود ندارد. اتفاق مطلق آن است که در جهان چیزی پدید آید که هیچ‌گونه سبب و علتی نداشته باشد. اتفاق مطلق از نظر فلسفی محال عقلی است، زیرا صدفه و اتفاق مطلق با قانون علیت در جهان معارض است ولی اتفاق نسبی از نظر فلسفی محال نیست، زیرا با قانون علیت منافات ندارد و نوعی تقارن میان حوادثی است که هر یک به مبدأ پیدایش خود وابسته است، اما هرگز استمرار و دوام ندارد، زیرا اگر به‌طور مستمر دوام یابد از حالت اتفاق خارج می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۶۱، به نقل از امینی، ۱۳۹۷: ۶۳). مثالی که برای صدفه مطلق می‌توان مطرح کرد، دیدگاه برخی است که معتقدند بیماری‌های نوپدید و ناشناخته در دنیا بدون علت و خود به خودی ایجاد می‌شوند. البته برخی این دیدگاه را درباره خود دنیا هم مطرح می‌-

کنند. اما درباره صدفه نسبی می‌توان موردی را ذکر کرد که هم‌زمان با اینکه شخصی روی صندلی می‌نشیند، پدیده خورشیدگرفتگی رخ دهد که در این صورت صدفه و اتفاق رخ داده اما آن دو رخداد را نمی‌توان علت و معلول دانست.

اما رابطه بحث صدفه و اتفاق با بحث مقاله حاضر در این است که اگر قائل باشیم که پدیده‌هایی همچون نتایج مجرمانه را می‌توان به امور عدمی همچون ترک فعل مجرمانه نسبت داد، در حقیقت به نوعی نظریه اتفاق و صدفه مطلق را تأیید کرده‌ایم، زیرا از یک‌سو، چنانکه پیش از این اثبات شد، عدم، نه وجود است و نه ماهیت و لذا هیچ حیثیتی ندارد و لاشیء محض است و از سوی دیگر، در این فرض ما یک امر وجودی را به معدوم منتسب کرده‌ایم؛ بنابراین، انتساب حدوث پدیده‌ها به امور معدوم در حقیقت به معنای پذیرش حدوث خود به خودی آن‌هاست، درحالی‌که این چیزی جز پذیرش صدفه یا اتفاق مطلق نیست که البته به دلیل مغایرت با اصل علیت، باطل و مردود است.

۵. وجودی بودن مرگ

همه آنچه در قسمت‌های پیشین گفته شد مبتنی بر این پیش‌فرض است که مرگ انسان یک واقعه وجودی است. بنابراین اگر این پیش‌فرض مورد تردید قرار گیرد، وجهی برای استدلال‌های پیش‌گفته باقی نمی‌ماند. از این رو در این قسمت به اختصار وجودی بودن مرگ مستدل می‌شود تا تردیدی در این زمینه باقی نماند.

در اینکه مرگ یک امر وجودی است، هیچ‌گونه اختلافی بین فلاسفه نیست. آنچه از عبارات ابن‌سینا در دو کتاب نفس شفا و کتاب نفس اشارات که در نمط سوم آن بحث شده است و همچنین صدرا در جلد هشتم اسفار که در رابطه با نفس بحث می‌کند، این است که با توقف قوه غاذیه، أجل فرا می‌رسد.

توضیح مطلب از این قرار است که نفس بنا بر تعبیر ابن‌سینا دارای سه قوه است (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۵۳) که عبارت‌اند از: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. هرکدام از

این سه قوه، دارای تقسیم‌هایی است.^۱ نفس نباتی دارای سه قوه است که عبارت‌اند از: قوه نامیه، قوه مولده و قوه غاذیه (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۰۸-۵۱۴)^۲ هر کدام از این قوای سه‌گانه نفس نباتی در مراحل از سیر تکاملی بدن، متوقف می‌شود. از بین این سه قوه، توقف قوه غاذیه از همه مهم‌تر است، زیرا توقف آن است که منجر به مرگ می‌شود. به عبارت دیگر توقف قوه غاذیه، به معنای عاجز شدن از بدل آوردن آن چیزی که تحلیل شده است (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۱۳) خواه این توقف ناشی از عدم توانایی جسم به خاطر فرسوده شدن آن باشد، یا به خاطر ایراد ضربه یا هر چیز دیگر. ابن‌سینا این تحول را با این عبارت بیان می‌دارد: «تبقى الغاذیه عماله الی أن تعجز فیحل الأجل» یعنی قوه غاذیه فعال باقی می‌ماند تا اینکه عاجز شود، پس أجل فرا می‌رسد. خواجه طوسی در ذیل این عبارت این‌طور می‌نویسد: «أجل فقط زمانی فرا می‌رسد که قوه غاذیه از ایراد بدل عاجز بماند و این مهم به خاطر سرعت در تحلیل اجزاء و یا انحراف مزاج از اعتدال و یا خاموش شدن حرارت غریزیه^۳ بدن به خاطر نبودن غذا و در پی این امور، وجود مضادهای آن‌ها است» (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۱۴). پس وجود مرگ به خاطر آن سه علت و ایجاد مضاد آن‌ها موجب مرگ می‌شود.

۶. ترک فعل و امور مسبوق به آن

وضعیت ارتکاب و شرایط و اوضاع و احوال تحقق جرائم مقید به نتیجه در همه حال یکسان نیست. به این معنا که در برخی از موارد متهم تنها مرتکب یک رفتار شده اما در بسیاری از موارد نیز رفتارهای مختلفی، اعم از منفی و مثبت به متهم قابل انتساب

۱. تبیین اقسام این قوا، به صورت خیلی مستند و واضح، در فصل پنجم از مقاله اول نفس شفاء آمده است. این تقسیم بندی معیار همه کتب فلاسفه بعد از ابن‌سینا قرار گرفته است. گرچه اثبات این قوا و توابع آن به صورت برهانی در مقاله اول کتاب قانون بو علی سینا آمده است که البته آن نوع بیان که به صورت تفصیلی است، نزد اطباء بیشتر فایده دارد.

۲. نحوه چگونگی کارکرد این قوا از دیدگاه فلسفی (و نه طبی)، به صورت مفصل در فصل بیست و چهارم از نمط ۳ آمده است.

۳. حرارت بدن سه نوع است و اینکه انحراف مزاج به چه معناست همه از عهده این مختصر خارج است، والا تبیین این موارد در جلد اول از کتاب الحاوی زکریای رازی و جلد اول از کتاب قانون بوعلی سینا و غیره به تفصیل آمده است.

است. درست مثل مادری که شیر دادن به کودکش را بر عهده گرفته و به عمد یا تقصیر به کودکش که جز شیر او را نمی‌خورد، شیر نداده و موجب مرگ او می‌شود و یا مانند شخصی که دیگری را در اتاقی حبس کرده و از دادن غذا و آب به او خودداری می‌کند و در نتیجه موجب مرگ او می‌شود. از نقطه نظر مقاله حاضر، تفاوتی میان این موارد با مواردی که رفتار شخص صرف ترک فعل است نیست، زیرا در هر حال بر اساس استدلال‌هایی که در قسمت‌های قبل گذشت، نتیجه مجرمانه را نمی‌توان معلول ترک فعل شخص دانست.

به عبارت دیگر، ترک فعل‌ها را می‌توان به دو دسته مسبوق به فعل و غیر مسبوق به فعل تقسیم کرد و در هر دو صورت جنایت یا خسارت و به‌طور کلی نتایج مجرمانه، مسبب ترک فعل نخواهد بود، زیرا بنا به دلایلی که شرح آن گذشت، مرگ یک واقعه وجودی است و وجود از ترک فعل که عدم است ناشی نمی‌شود. پس ممکن است ترک فعل مسبوق به فعل باشد که در این صورت نتیجه می‌تواند معلول آن فعل باشد؛ و ممکن است به فعل مسبوق نباشد که در این صورت نیز نتیجه را نمی‌توان معلول ترک دانست. البته این به آن معنا نیست که در چنین مواردی شخص را نتوان از نظر کیفری مسئول دانست، زیرا مسئولیت کیفری با سببیت ملازمه ندارد.

نکته دیگری که توضیح آن لازم است، اشکالی است که ممکن است درباره مثال شیر ندادن مادر به طفل مطرح شود؛ توضیح اینکه ترک فعل مادر لزوماً و در همه موارد مسبوق به فعل نیست، اما می‌توان برای او یک تکلیف قانونی یا شرعی تصور کرد. به عنوان مثال در فرضی که مادر چنین وظیفه‌ای را بر عهده نگرفته، ولی تنها کسی است که می‌تواند و باید به بچه شیر دهد؛ آیا می‌توان در این فرض نیز مادر را سبب مرگ طفل ندانست؟ با توجه به آنچه پیش از این گفته شد و استدلال‌هایی که در قسمت قبل بیان شد، پاسخ روشن است و مادر را نمی‌توان علت یا سبب قتل کودک دانست، زیرا مادر صرفاً ترک فعل کرده و ترک فعل عدم است و مرگ که امری وجودی است از امر عدمی ناشی نمی‌شود.

با این همه نکته ظریفی در اینجا وجود دارد و آن اینکه علی‌رغم اینکه مادر در

فرض اخیر سبب قتل کودک نیست، با جمع سایر شرایط ممکن است بتوان او را از نظر کیفری مسئول دانست، زیرا مسئولیت کیفری در همه حال مستلزم سببیت نیست و چه بسا اشخاصی که علی‌رغم سبب نبودن، از نظر کیفری مسئول قلمداد می‌شوند. به دیگر سخن، اینکه آیا تارک مسئول است یا خیر؟ بحث دیگری است که نباید با سبب بودن یا سبب نبودن تارک خلط شود، زیرا اگرچه در اغلب جرائم مقید به نتیجه، مسئولیت کیفری متهم منوط به احراز رابطه سببیت است، اما این به معنای ملازمه مسئولیت با سببیت نبوده، مسئولیت دایر مدار سببیت نیست و ممکن است شخصی علی‌رغم سبب نبودن مسئول باشد. بنابراین، در مواردی که ترک فعل (شیر ندادن یا غذا و آب ندادن) مسبوق به افعال صادر شده از مرتکب نیست، اما مسبوق به تکلیف است، می‌توان قتل را به مرتکب منتسب کرد و از نظر کیفری او را مسئول دانست.

۷. بررسی دیدگاه‌های موافقان سببیت ترک فعل

چنانکه در ابتدای این نوشتار گذشت، از دیدگاه موافقان امکان برقراری رابطه سببیت میان ترک و نتیجه، در جرائم مقید به نتیجه از حیث لزوم احراز رابطه سببیت میان رفتار مجرم با نتیجه جرم، تفاوتی میان فعل و ترک نبوده و در هر دو صورت، برقراری رابطه سببیت میان فعل یا ترک با نتیجه هم ممکن و هم قابل احراز و اثبات است. البته ایشان در چگونگی اثبات رابطه سببیت در موارد ترک فعل وحدت نظر ندارند، چنانکه برخی با تصرف در مفهوم فعل و توسعه آن، بعضی با ضمیمه کردن ترک به رفتارهای مثبت پیش از آن، برخی با توسل به عرف و گروهی با استفاده از معیارهای مربوط به رکن روانی جرم به توجیه دیدگاه خود پرداخته‌اند.

گروهی از موافقان با تأکید بر ارادی بودن ترک، در مفهوم فعل تصرف کرده و آن را به ترک فعل تسری داده‌اند و در نتیجه برقراری رابطه سببیت میان ترک و نتیجه را ممکن دانسته‌اند. از نقطه نظر ایشان، رفتار انفعالی (ترک فعل) همان‌قدر می‌تواند ارادی باشد که رفتار فعال (فعل). سکون و بی‌حرکتی آگاهانه، اظهار وجود قوی‌تری است نسبت به افعال مثبت اتفاقی و بی‌حرکت ماندن در چنین اوضاع و احوالی یک عمل

ارادی مهم است (کلارکسون، ۱۳۹۵: ۷۷). بنابراین «خودداری مادر از شیر دادن به نوزاد، بی هیچ تردیدی می‌تواند به عنوان فعل مثبت مادی غفلت یا گرسنگی دادن مطرح شود و از همین روست که تقریباً در تمام نظام‌های حقوقی غرب، این مورد در زمره قتل نفس کیفری تلقی می‌شود. اینکه مادر در زمان مرگ کودک بی حرکت بوده، موضوع کاملاً بی‌ربطی است» (فلچر، ۱۳۹۵: ۱۰۷).

به این ترتیب، برخی موافقان سببیت ترک فعل اصرار دارند که ترک فعل چیزی بیش از عدم رفتار مادی و صرف ترک عمل مورد انتظار مقنن است. این گروه، با ذکر مثال ناظری که می‌تواند جان کودکی را در حال غرق شدن نجات دهد، اما از انجام این کار خودداری می‌کند استدلال می‌کنند که «باید به یک جنبه مهم ترک فعل ناظر توجه بیشتری کرد: وی... به وضعیت اسفناک کودک در حال غرق آگاه بوده و با این حال تصمیم گرفته هیچ کاری نکند؛ وی ممکن است تصمیم بر انجام کار دیگری همچون روزنامه خواندن گرفته باشد... البته مسئله هنگامی جالب می‌شود که فرض کنیم ناظر، انفعال را اراده کرده است حال آنکه می‌توانست بی هیچ مانعی تصمیم به مداخله و نجات طفل بگیرد... بنابراین... در اینجا فعل عبارت است از تصمیم بر عدم انجام کار یا تصمیم به انجام کاری جز نجات شخصی که محتاج کمک است» (فلچر، ۱۳۹۵: ۱۰۳-۱۰۴).

برخی دیگر از پیروان این دیدگاه نوشته‌اند که «این که گفته شود امتناع عدم و فقدان است و تنها یک پدیده سلبی و تصور ذهنی است، درست نیست... رفتار سلبی در هر شکل آن، بی شک وجود و ماهیتی دارد. افزون بر آن، یکی از عناصر امتناع، اراده است. اگر اراده، نیروی نفسانی فعال یعنی پدیده‌ای با کیان ایجابی باشد، ضرورتاً باید امتناع را پدیده‌ای ایجابی دانست، زیرا منطقی نمی‌پذیرد که پدیده‌ای سلبی در میان عناصر خود، پدیده‌ای ایجابی داشته باشد» (نجیب حسنی، ۱۳۸۵: ۴۸۱-۴۸۲).

با این حال، با کمی دقت در استدلال‌های این دیدگاه می‌توان فهمید که ادعای دلالت ارتکاب فعل مختار مرتکب (فعل) بر ترک دستور مقنن (ترک فعل) بیش از آنکه یک استدلال دقیق علمی باشد، یک تعبیر مسامحی و مجازی است. هرچند می‌توان

پذیرفت که تارک دستور مقنن غالباً در حال ترک، مشغول عمل مثبت دیگری است اما این امر، ماهیت ترک دستور را تغییر نمی‌دهد و بر مثبت بودن ترک فعل دلالت ندارد، زیرا به هر حال آن شخص آنچه را مقنن از او انتظار داشته انجام نداده و وضعیت او به لحاظ اشتغالش به فعل مختار، مثبت و به لحاظ انجام ندادن دستور مقنن منفی و ترک فعل خواهد بود. به بیان دیگر، با توجه به اینکه مقصود از ترک فعل، ترک دستور مقنن است، ترک فعل را باید با عنایت به دستور مقنن سنجید نه آنچه در عالم خارج محقق شده است.

به علاوه، ارادی بودن خودداری از دستورات قانونی نیز ماهیت منفی ترک فعل او را عوض نکرده، بر مثبت بودن رفتار او دلالت ندارد، زیرا ارادی بودن رفتار به معنای برخوردار بودن مرتکب از آگاهی و عزم و قصد رفتار خاص است، اعم از آنکه آن رفتار مثبت باشد یا منفی، آنی باشد یا مستمر، ساده باشد یا مرکب و دیگر اوصاف رفتارهای مجرمانه. بنابراین، برخوردار بودن مرتکب از اراده بدون آنکه بر مثبت یا منفی بودن آن رفتار او دلالتی داشته باشد، شرط مسئولیت اوست و بدون آن، اساساً از نظر کیفری مسئول قلمداد نشده و رفتار او، خواه فعل و خواه ترک فعل، وارد قلمرو کیفری نمی‌شود.

به علاوه، باید افزود که توسعه و تضییق مدلول الفاظ به خودی خود نمی‌تواند مدلول واقعی آن‌ها را تغییر دهد. به عبارت روشن‌تر، آن‌گونه که برخی از حقوق‌دانان نیز گفته‌اند این تنها فعل است که واجد قوه علی و تغییر است و ترک فعل، سکون و ایستایی است. ترک فعل عاری از حرکت و جنبش است و لذا از قدرت تغییر و تحریک عاری است و لذا نمی‌تواند علت حوادث به شمار آید. پس بی‌تردید، ترک فعل و به‌طور کلی امور عدمی، در زمره اسباب قرار نمی‌گیرند (طاهری نسب، ۱۳۸۹: ۲۰۷).

همچنین، مسئولیت کیفری لزوماً در گرو تحقق و احراز رابطه سببیت نیست تا در صورت عدم وقوع و احراز آن منتفی شود. چنانکه مرتکبان بسیاری از جرائم همچون جرائم مطلق (مانند توهین) بدون احراز چنین رابطه‌ای مسئول شناخته می‌شوند. بنابراین، اینکه در تمام نظام‌های حقوقی، مصادیقی از جرائم مقید که رفتار مرتکبان

آن‌ها به صورت ترک بوده قابل مجازات است بر سببیت ترک فعل دلالت ندارد. برخی دیگر از موافقان در توجیه دیدگاه خود ابراز کرده‌اند که مسئولیت ناشی از ترک فعل، استثنائی بر اصل کلی لزوم فعل نیست بلکه در این موارد، رابطه سببیت بین رفتارهای مثبت قبلی و افعال پیشین تارک با نتیجه مجرمانه برقرار می‌شود. به عنوان مثال، رفتار شخصی که طفل در حال غرق شدن در حوض آب را نجات نمی‌دهد عبارت است از نشستن بر روی نیمکت پارک بدون نجات دادن طفل. به باور ایشان، هرچند در ترک فعل تأکید بر کاری است که باید انجام شود (مثلاً نجات دادن کودک در حال غرق شدن)، اما مسئولیت به خاطر انجام کاری بدون انجام کار دیگر (نشستن بر روی نیمکت بدون نجات دادن طفل) است (کلارکسون، ۱۳۹۵: ۷۷).

با این حال، این دیدگاه نیز به دلایل پیش گفته، از قوت کافی برخوردار نیست. به علاوه باید گفت که می‌بایست میان فراهم کردن فرصت وقوع یک صدمه با دادن فرصت وقوع به آن تفاوت قائل شد، زیرا فراهم کردن فرصت وقوع معلول، نوعی اجازه دادن با فعل است در حالی که فرصت دادن به وقوع آن نوعی اجازه دادن با ترک فعل است. در واقع در حالت اول، شخص با انجام فعلی بستر تحقق نتیجه را فراهم می‌کند، در حالی که در حالت دوم، با امتناع از انجام عمل، فرصت ایجاد معلول را به زنجیره علیت می‌دهد (طاهری نسب، ۱۳۸۹: ۲۱۹). بنابراین، حتی اگر ترک فعل به همراه افعال ماقبل آن در نظر گرفته شود، بازهم تفاوتی در ماهیت قضیه حاصل نمی‌شود، زیرا موقعیت تارک در ارتباط با نتیجه حاصله موقعیت کسی است که بدون مداخله در زنجیره علیت، تنها به آن فرصت وقوع داده است و لذا آن را نمی‌توان سبب نتیجه دانست.

همچنین، پذیرش این دیدگاه مستلزم آن است که تارک نسبت به تمامی جرائم و جنایاتی که در اطراف او و حتی در کل دنیا رخ می‌دهد و او از آن آگاهی دارد مسئول باشد، به‌ویژه که امروزه با گسترش وسایل ارتباط جمعی و شبکه‌های اطلاع‌رسانی مجازی، اخبار و اطلاعات به سرعت و به‌وفور در دسترس همگان قرار می‌گیرد. این در حالی است که نامعقول بودن چنین نتیجه‌ای بدیهی است، زیرا مستلزم به حاشیه راندن

یا غفلت از اسباب فعال و تمرکز بر اسباب منفعل بوده، دامنه مسئولیت تارک فعل را بدون آنکه به مرز معینی محدود شود به‌طور نامعقولی گسترش می‌دهد.

گروهی دیگر از موافقان بر این عقیده‌اند که درباره امکان برقراری رابطه سببیت میان ترک و نتایج مجرمانه نباید کاملاً اسیر مباحث فلسفی در مورد علیت شد؛ بلکه باید با نگاه عرفی به مسئله نگریست. توضیح اینکه از نگاه ایشان، گاهی عرف مردم بین کسی که با انجام یک فعل مثبت شخص دیگری را می‌کشد و کسی که با عدم انجام کاری که باید انجام می‌داده موجب مرگ وی می‌شود تفاوت نگذاشته و از عدم اقدام او با واژه‌هایی نظیر «انجام دادن» یا «کردن» تعبیر می‌کنند، چنانکه اگر کسی با انجام ندادن یک وظیفه مهم موجب بروز یک نتیجه ناگوار شود، عرف او را با عبارت «دیدن چه کار کردی؟» مورد خطاب قرار داده و سرزنش می‌کند (میر محمدصادقی، ۱۳۹۸: ۵۴-۵۶).

بنابراین، غذا ندادن مادر به نوزاد شیرخوار موجب مسئول شناختن مادر در قبال مرگ نوزاد خواهد بود؛ اما اگر پدر و مادر به فرزند بالغ و رشید خود پول و غذا ندهند و او از گرسنگی بمیرد، نمی‌توان پدر و مادر را قاتل دانست، زیرا عرف مرگ فرزند را در این حالت ناشی از گرسنگی می‌داند که عدم اقدام پدر و مادر باعث ایجاد آن نبوده بلکه آن‌ها تنها مانع تأثیر آن نشده‌اند و عدم ایجاد مانع برای مسئول شناخته شدن فرد در قبال نتیجه حاصله کافی نیست (میر محمدصادقی، ۱۳۹۸: ۶۱).

با این حال، استدلال‌های مذکور از جهت‌هایی ناتمام به نظر می‌رسد، زیرا نخست، چنانکه برخی از حقوق‌دانان تصریح کرده‌اند، عرف مرجعیتی در تشخیص و احراز رابطه سببیت ندارد (صادقی، ۱۳۹۳: ۱۰۹)؛ و دوم، تعبیرات عرفی از قبیل آنچه ذکر شده است همگی از سنخ استعمال‌های مجازی است که به نوعی حاکی از ملازمه میان عدم فعل با تحقق نتیجه است بدون اینکه بر رابطه علی میان آن دو دلالت داشته باشد. به علاوه، چنانکه قبلاً گفته شد «علیت مستلزم حدوث و وقوع و خروج اشیاء از سکون و ایجاد تبعات مادی ملموس و تغییرات مشهود است و ترک فعل فاقد چنین قابلیت و نیرویی است که بتواند موجب ایجاد تغییر یا تکوینی در عالم خارج شود» (طاهری نسب، ۱۳۸۹: ۲۱۳).

سرانجام، گروهی بر این باوراند که دلیل وجود رابطه سببیت میان ترک فعل و نتیجه مجرمانه، معیارهای معنوی مربوط به رکن روانی جرم است. اداره حقوقی قوه قضائیه در یکی از نظریه‌های خود به این ضابطه اشاره کرده و گفته است: «همان‌گونه که قتل در اثر ارتکاب فعل مانند جرح و خفه کردن و نظایر آن‌ها تحقق می‌یابد، ممکن است در اثر ترک فعل هم محقق شود... هرگاه کسی که طبق مقررات (نظامات دولتی) مسئول نجات غریق است، به خلاف مسئولیت و وظیفه خود، از نجات غریق امتناع ورزد و آن شخص در آب خفه شود، ترک فعل وی جرم و مشمول ماده ۲ قانون مجازات خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی مصوب ۱۳۵۴/۳/۲۵ است. در این مورد رابطه علیت به این نحو ملحوظ است که مسئول نجات غریق منحصرأً قصد ترک فعل را دارد و نه قصد نتیجه را و لذا قتل موصوف از مصادیق شبه عمد و مسئول مذکور ضامن پرداخت دیه هم خواهد بود. در صورتی که مسئول نجات غریق مرتکب ترک فعل شود و قصدش حصول نتیجه (خفه شدن غریق) باشد و نتیجه حاصل شود، مسئول یادشده قاتل محسوب است و مجازات قتل عمد را خواهد داشت» (اداره حقوقی قوه قضائیه، ۱۳۷۵: نظریه شماره ۷/۱۰۹۸).

نادرستی این دیدگاه از بقیه دیدگاه‌ها آشکارتر است، زیرا بر اساس دیدگاه اکثریت قریب به اتفاق حقوق دانان، معیارهایی همچون عمد و قصد، مربوط به رکن روانی مرتکب‌اند و میزانی برای احراز رابطه انتساب معنوی هستند نه رابطه سببیت مادی. به بیان دیگر، بررسی این معیارها به ما کمک می‌کنند تا از میان عوامل مختلفی که در حدوث نتیجه مجرمانه نقش داشته‌اند، عامل یا عوامل مسئول را تشخیص دهیم.

فرجام

چنانکه ماده ۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز مقرر داشته است، جرم عبارت است از «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است». از سوی دیگر، جرائم از این نظر که تحقق آن‌ها منوط به وقوع نتیجه‌ای هست یا خیر به دو دسته جرائم مقید و جرائم مطلق تقسیم می‌شوند. همان-

گونه که در مقدمات بحث اشاره شد، حقوق‌دانان و نویسندگان در خصوص امکان علیت ترک فعل مجرمانه در حدوث نتایج زیان‌بار، یا به عبارت دیگر، وجود یا عدم رابطه سببیت میان ترک فعل مجرم با نتایج مجرمانه دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند که به طور کلی در قالب دو گروه موافقان و مخالفان - یعنی دیدگاه موافقان سببیت ترک فعل و دیدگاه مخالفان - قابل بررسی است.

در این تحقیق اثبات شد که از میان دو دیدگاه یادشده از یک‌سو، دیدگاه موافقان به دلایل قابل قبولی متکی نبوده و مبتنی بر استدلال‌های ضعیف و تعابیر مجازی و استعاره‌ای است و از سوی دیگر، دیدگاه مخالفان که مستلزم نفی سببیت از ترک فعل است، صحیح‌تر و موجه‌تر است، زیرا در خلال مباحث پیشین با تکیه بر چند برهان آشکار شد که «هر سببی یا وجود است (بنا بر اصالت وجود) و یا ماهیت (بنا بر اصالت ماهیت)؛ و هر عدمی نه وجود است و نه ماهیت» و در نتیجه اثبات شد «هیچ سببی را نمی‌توان عدم دانست»؛ بلکه بر اساس مکتب صدرایی، کلیه اسباب از سنخ وجودند و معدومات قابلیت ایجاد و سببیت ندارند.

به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن این مقدمه که هر سببی یک امر وجودی بوده و امور عدمی نه وجود و نه ماهیت نیستند، این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ سببی از سنخ معدومات نبوده و لذا ترک فعل نیز که از سنخ معدومات است، نمی‌تواند سبب تلقی شده و منشأ آثار وجودی باشد. در واقع، با توجه به اینکه مقصود از ترک فعل در حقوق کیفری، انجام ندادن تکلیف است که قانون‌گذار انتظار اتیان آن را دارد پس ترک فعل یک مفهوم انتزاعی است و وجود خارجی ندارد؛ در حقیقت، ترک فعل همان عدم رفتار مادی مثبت و فقدان آن در واقعیت است و لذا می‌توان گفت که ترک فعل نیز به عنوان یکی از امور عدمی قابلیت ایجاد معلول و مسبب را ندارد و منطقی نمی‌توان میان ترک فعل و نتایج مجرمانه رابطه‌ای را با عنوان رابطه سببیت احراز کرد.

چنانکه گذشت، برخی کوشش کرده‌اند با تأکید بر عنصر «اراده» تفسیر موسعی از فعل ارائه دهند؛ به گونه‌ای که ترک فعل را نیز در بر گیرد. به باور ایشان امتناع، عدم یا فقدان یا یک پدیده سلبی بی‌ماهیت ایجابی و عناصر مادی نیست، بلکه تعبیری از اراده

شخص در رویارویی با این شرایط است. از نگاه ایشان، از آنجایی که تارک در زمان ترک عمل مورد نظر قانون‌گذار، به کار دیگری مشغول شده و با اراده و اختیار خود انتخاب می‌کند که از میان ارتکاب رفتار مورد نظر قانون‌گذار و رفتارهای دیگر، به رفتار دیگری بپردازد و رفتار مورد نظر مقنن را وانهد و یا اینکه تصمیم بر عدم انجام امر قانون‌گذار می‌گیرد، پس اقدام او صرف ترک فعل نبوده و خود نوعی فعل است.

با این حال، چنانکه در ابتدای مقاله بررسی شد، استدلال‌های این دیدگاه علی‌رغم جذابیت ظاهری آن، از دقت و جاهت کافی برخوردار نیست. در حقیقت، برخورداری تارک از اراده شرط مسئول دانستن وی از نظر کیفری است و اشتغال وی به کاری غیر از آنچه مورد نظر قانون‌گذار بوده نیز حاکی از ارتکاب فعلی دیگر و انصراف اراده او به ارتکاب رفتاری غیر از امر مقنن است و از هیچ‌یک از این‌ها مثبت بودن ترک فعل وی استفاده نمی‌شود، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که در موارد ترک فعل مجرمانه، دو امر واقعی در عالم خارج محقق شود در حالی که در واقع یک‌چیز بیشتر محقق نمی‌شود و آن ارتکاب اعمال نقیض تکلیف قانونی است؛ پس نمی‌توان گفت که تارک حقیقتاً و در عالم واقع در عین اینکه مشغول انجام عملی نقیض دستور مقنن است، مشغول انجام دادن ترک دستور مقنن نیز است.

بنابراین، ترک فعل مجرمانه در عالم خارج از ذهن، وجود واقعی ندارد و یک امر عدمی است که ذهن انسان از مقایسه امثال و اطاعت از دستورات قانون‌گذار با سرپیچی از دستور و بی‌توجهی و انجام ندادن دستورات، آن مفهوم را انتزاع می‌کند و لذا اگر قانون‌گذار تکلیفی را از شخصی خواسته باشد (مثلاً ثبت واقعه ازدواج موضوع ماده ۶۴۵ قانون مجازات اسلامی کتاب پنجم تعزیرات مصوب ۱۳۷۵)، ترک فعل چیزی جز انجام ندادن آن تکلیف (عدم ثبت واقعه ازدواج) نیست. حال اگر شخصی پس از ازدواج به مسافرت رفته و به کارهای مختلف دیگری بپردازد، هرچند قصدش فرار از ادای تکلیف قانونی باشد، باز هم نمی‌توان ترک فعل او را فعل دانست، زیرا آنچه در عالم واقع، انجام شده و به فعلیت رسیده، کارهای دیگری غیر از تکلیف قانونی بوده است. از این رو است که ترک فعل را می‌بایست از سنخ عدم دانسته و یکی از افراد و

مصادیق معدومات در فلسفه محسوب کرد.

بنابراین، بطلان کلیه دیدگاه‌هایی که برای ترک فعل شأن سببیت قائل‌اند آشکار می‌شود، زیرا ترک فعل چیزی جز عدم فعل نبوده و حیثیت وجودی ندارد و نمی‌توان ترک فعل را سبب و علت دانست و نتایج مجرمانه را ناشی از آن تلقی کرد. البته همه آنچه گفته شد به این معنا نیست که تارک فعل در هیچ حالتی مسئولیت کیفری نداشته و نمی‌توان او را در قبال نتایج مجرمانه مسئول شناخت، زیرا مسئولیت کیفری همواره دایر مدار رابطه سببیت نبوده، در بسیاری از جرائم احراز آن ضروری نیست.

منابع

الف. فارسی

- آقای جنت‌مکان، حسین (۱۳۹۴) حقوق کیفری عمومی، ج ۲، چ چهارم، تهران: جنگل.
- آقائی نیا، حسین (۱۳۹۵) حقوق کیفری اختصاصی جرائم علیه اشخاص (جنایات)، چ پانزدهم، تهران: میزان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳) قواعد کلی فلسفه، ج ۱، چ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- اردبیلی، محمدعلی (۱۳۹۸) حقوق جزای عمومی، ج ۱، چ شصتم، تهران: میزان.
- استفانی، گاستون و دیگران (۱۳۷۷) حقوق جزای عمومی، ترجمه حسن دادبان، ج ۱، چ اول، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- الهام، غلامحسین و برهانی، محسن (۱۳۹۵) درآمدی بر حقوق جزای عمومی، ج ۱، چ دوم، تهران: میزان.
- امینی، زهرا (۱۳۹۷) بررسی نقش رابطه علیت در مسئولیت کیفری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی (ره).
- باهری، محمد (۱۳۹۴) نگرشی بر حقوق جزای عمومی، چ پنجم، تهران: مجد.
- شامبیاتی، هوشنگ (۱۳۹۵) حقوق جزای اختصاصی جرائم علیه اشخاص، چ سوم، تهران: مجد.

- شمس ناتری، محمدابراهیم و دیگران (۱۳۹۵) قانون مجازات اسلامی در نظم حقوق کنونی، چ سوم، تهران: میزان.
- صادقی، محمدهادی (۱۳۹۴) حقوق جزای اختصاصی ۱ جرائم علیه اشخاص، چ بیست و یکم، تهران: میزان.
- صادقی، محمدهادی (۱۳۹۳) «اجتماع سبب و مباشر در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲»، مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، دوره ۶، شماره ۲، صص ۹۷-۱۲۳.
- صانعی، پرویز (۱۳۷۶) حقوق جزای عمومی، ج ۱، چ هفتم، تهران: گنج دانش.
- طاهری نسب، سیدیزداله (۱۳۸۹) رابطه علیت در حقوق کیفری ایران و انگلستان، چ دوم، تهران: دادگستر.
- فلچر، جرج پی. (۱۳۹۵) مفاهیم بنیادین حقوق کیفری، ترجمه سیدمهدی سیدزاده ثانی، چ پنجم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی (ع).
- قیاسی، جلال الدین و دیگران (۱۳۹۱) حقوق جزای عمومی، ج ۲، چ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلارکسون، سی. ام. وی. (۱۳۹۵) تحلیل مبانی حقوق جزای عمومی، ترجمه حسین میر محمدصادقی، چ دوم، تهران: جهاد جنگل، جاودانه.
- گلدوزیان، ایرج (۱۳۹۵) حقوق جزای عمومی ایران، چ چهاردهم، تهران: دانشگاه تهران.
- گلدوزیان، ایرج (۱۳۹۸ الف) محشای قانون مجازات اسلامی، چ بیست و هشتم، تهران: مجد.
- گلدوزیان، ایرج (۱۳۹۸ ب) بایسته‌های حقوق جزای عمومی، چ بیست و چهارم، تهران: میزان.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱) آموزش فلسفه، چ دوازدهم، قم: انتشارات پژوهش‌اندیشه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱) اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار شهید مطهری)، چ دوم، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، چ هشتم، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰) شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار شهید مطهری)، چ دوم،
تهران: انتشارات صدرا

میر محمدصادقی، حسین (۱۳۹۸) حقوق کیفری اختصاصی ۱ جرائم علیه اشخاص، چ
بیست و هفتم، تهران: میزان.

میر محمدصادقی، حسین (۱۳۹۷) حقوق کیفری اختصاصی جرائم علیه اموال و
مالکیت، چ پنجاه و چهارم، تهران: میزان.

موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲) مبانی تکمله المنهاج، ج ۴۲، بی‌چا، قم: مؤسسه
احیاء آثار امام خوئی.

نجیب حسنی، محمود (۱۳۸۵) رابطه سببیت در حقوق کیفری، ترجمه سیدعلی عباس
نیای زارع، چ اول، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی (ع).

نوربها، رضا (۱۳۸۴) زمینه حقوق جزای عمومی، چ چهاردهم، تهران: گنج دانش.

ب. عربی

ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۹۴) الهیات من کتاب الشفاء، چ پنجم، قم: انتشارات دفتر
تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، شیخ‌الرئیس (بی‌تا) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمد تقی
دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف بن مطهر (بی‌تا) کشف المراد فی شرح تجرید
الاعتقاد، چ هشتم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴) ایضاح الحکمه فی شرح بدایه الحکمه، چ اول، قم:
انتشارات اشراق.

سبزواری، حاج مولی هادی (۱۳۹۲) شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه، چ دوم، قم:
منشورات بیدار.

سهروردی (شیخ اشراق)، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۲) حکمت الاشراق (مجموعه

- مصنفات تصحیح و مقدمه هانری کربن)، چ ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۵۵ الف) مطارحات، چ اول، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۵۵ ب) التلویحات، چ اول، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شعرانی، شیخ ابوالحسن (بی‌تا) شرح تجرید الاعتقاد، بی‌چا، تهران، انتشارات کتاب‌فروشی اسلامیّه.
- صدر الدین (ملاصدرا)، محمد شیرازی (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ج ۱، بی‌چا، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدر الدین (ملاصدرا)، محمد شیرازی (۱۳۹۵) الحکمۃ المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، چ سوم، بیروت: انتشارات دارالاحیاء التراث العربیه.
- صدر الدین (ملاصدرا) محمد شیرازی (بی‌تا) مشاعر، بی‌چا، بی‌جا: بی‌نا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۴) نهایه الحکمه، چ هفتم، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۶) بدایه الحکمه، ترجمه عباسعلی زبانی، چ دوم، قم: انتشارات دارالعلم.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۹۴) شرح الاشارات و التنبیحات، چ چهارم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۳۳) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چ چهاردهم، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۰) المباحث المشرقیه فی العلم الهیات و الطبیعیات، چ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
- موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲) مبانی تکمله المنهاج، چ سوم، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی.