https://rcjl.qom.ac.ir

The Criminal Exemption of Children and the Protection of Human Dignity: A Jurisprudential and Legal Analysis with Particular Emphasis on Iranian Judicial Practice

Maslakhi, Hadi[*], Hadarrahimi, Manouchehr[**✉], Sajjadi-Zadeh, Seyyed Ali[***]

Received: 05 May 2026 | Recieved in revised form: 09 June 2026 | Accepted: 14 August 2026 | Published: 11 November 2026

Abstract

This study examines the tension between the criminal exemption of children under the ḥadīth of the lifting of the pen (Raf` al-Qalam) and the obligation to protect the human dignity of victims. Social developments and the expansion of cyberspace have created circumstances in which children may engage in insulting and defamatory conduct, thereby causing considerable moral harm to others. The central research question is how to reconcile the criminal exemption of children with the need to safeguard victims' dignity in a manner consistent with Islamic jurisprudential principles and the requirements of judicial justice. Adopting a descriptive-analytical approach, the study draws on jurisprudential sources, statutory provisions, and Iranian judicial decisions. The findings indicate that the ḥadīth of the lifting of the pen (Raf` al-Qalam) has been interpreted from two distinct perspectives: a broad interpretation, under which all forms of liability are excluded, and a restrictive interpretation, which holds that civil liability falls outside the scope of the exemption. Iranian judicial practice has recognized the distinction between criminal and civil liability. Moreover, the jurisprudential principles of lā ḍarar (the no-harm principle) and the precedence of ḥaqq al-nās (the rights of individuals) over ḥaqq Allāh (the rights of God) provide further theoretical support for this distinction. Articles 1216 and 1183 of the Civil Code and Article 7 of the Civil Liability Act establish the relevant legal framework. The study proposes an approach that safeguards human dignity in two respects. First, exempting children from criminal punishment protects their inherent dignity as developing human beings. Second, requiring compensation for moral harm restores victims' dignity by redressing the injury to their reputation. This approach is consistent with relevant jurisprudential and legal principles and, through corrective measures and discretionary disciplinary interventions, simultaneously promotes the rehabilitation of children and the protection of victims.

Keywords: Raf` al-Qalam; Human Dignity; Criminal Exemption; Civil Liability; Moral Damages.

[*]Department of Law, Islamic Azad University, Iran.

[**] Department of Law, Islamic Azad University, Iran. (Corresponding Author)
Email: m.khodarahmi1364@yahoo.com

[***] Department of Law, Islamic Azad University, Iran.

▣ Hadarrahimi, M, and others (2026), The Criminal Exemption of Children and the Protection of Human Dignity: A Jurisprudential and Legal Analysis with Particular Emphasis on Iranian Judicial Practice. *Journal of New Perspectives in Islamic Jurisprudence,* 4 (3). 64-88. https://doi.org/10.22091/rcjl.2026.15437.1353

© The authors

Publisher: University of Qom

Extended Abstract

Introduction

The principle of the lifting of the pen (*Rafʿ al-Qalam*), based on the Prophetic ḥadīth *"Rufiʿa al-qalamu ʿan thalāthah"* ("The pen has been lifted from three categories of people"), is one of the jurisprudential and legal principles with far-reaching implications for legal rulings. It signifies the lifting of religious obligations, injunctions, and accountability from children, individuals with mental disorders, and those who are asleep. Its scope extends beyond criminal exemption to encompass acts of worship, transactions, and other religious obligations. This principle is also reflected in Article 146 of Iran's 2013 Islamic Penal Code, which exempts individuals who have not attained the age of criminal responsibility from criminal liability, thereby providing protection for them. By contrast, human dignity, as a fundamental value in Islamic law, is emphasized in Qurʾanic verses such as Qur'an 17:70: *"Certainly, We have honoured the Children of Adam."* It is also underscored in authentic traditions that emphasize the necessity of protecting individuals' honour, reputation, and rights. The tension between these two principles becomes apparent when children engage in conduct such as *qadhf* (the false accusation of unlawful sexual intercourse) or other acts that violate another person's honour and dignity, thereby causing moral harm to adults. Under Iran's 2013 Islamic Penal Code, children are subject to security and educational measures rather than criminal punishment. This situation raises a fundamental question: How can a balance be established between the criminal exemption of children and the protection of adults' human dignity in a manner consistent with Islamic jurisprudential foundations and conducive to social justice? The significance of this issue lies in the fact that the absence of practical solutions may result in violations of individuals' rights, a decline in public confidence in the judicial system, and the neglect of the objectives of Islamic law concerning the protection of human dignity. The issue is also directly related to Article 22 of the Iranian Constitution, which emphasizes the inviolability of individuals' honour and reputation.

Lexically, *rafʿ* means to raise or remove. In jurisprudential terminology, *Rafʿ al-Qalam* refers to exemption from religious obligations and accountability under specified circumstances. Ṣāḥib al-Jawāhir, adopting an analytical approach, regards *Rafʿ al-Qalam* as the complete exclusion of certain individuals from the sphere of religious obligations. He substantiates the authenticity of the ḥadīth on three grounds: its transmission in both Shiʿi and Sunni sources, its widespread recognition, and its general acceptance in jurisprudential literature.

Human dignity, derived from the Arabic root *karama*, denotes inherent nobility and honour and is deeply rooted in the Holy Qurʾan and Islamic tradition. The protection of individuals' honour and dignity in Iran's legal system rests on firm jurisprudential and statutory foundations. The jurisprudential principle of *lā ḍarar* (the no-harm principle) prohibits conduct that causes harm to individuals, including violations of their dignity and reputation. Authentic traditions, such as *"Whoever backbites a Muslim man or woman, Allah will not accept their prayer"* and *"Indeed, your blood, property, and honour are inviolable to one another"*, provide a strong jurisprudential basis for protecting the honour of believers.

Under Iranian law, Article 22 of the Constitution guarantees the inviolability of individuals' honour and reputation. Together with Articles 20 and 39, it provides a constitutional basis for their protection. This protection operates through two parallel mechanisms. First, Article 8 of the Civil Liability Act of 1960 provides for compensation for moral damages resulting from violations of individuals' honour and reputation. Second, Articles 697 and 698 of the Islamic Penal Code prescribe criminal sanctions for certain forms of conduct that violate these interests.

The Status of the Principle of Rafʿ al-Qalam in Criminal Legislation

The principle of *Rafʿ al-Qalam*, as a jurisprudential and legal rule, provides a basis for exempting certain categories of individuals from criminal liability. In Iran's legal system, it is reflected in Article 146 of the 2013 Islamic Penal Code. Derived from the Prophetic ḥadīth *"Rufiʿa al-qalamu ʿan thalāthah"* ("The pen has been lifted from three categories of people"), this principle exempts minors, individuals with mental disorders, and those who are asleep from criminal accountability on the grounds that they lack the requisite capacity for discernment or legal responsibility under the relevant circumstances.

Drawing on this jurisprudential foundation, the Iranian legislature has specified the conditions and limits governing the application of this principle in Articles 146–148 of the Islamic Penal Code, thereby establishing a statutory framework for these exemptions.

An examination of contemporary jurists' views on the scope of this principle reveals two distinct approaches. Faḍil Lankarānī adopts a broad interpretation, maintaining that the ḥadīth of *Rafʿ al-Qalam* applies comprehensively in criminal matters, particularly in cases involving *qiṣāṣ* (retributive justice), and removes all forms of liability from children, extending beyond criminal liability.

In contrast, the author of *al-ʿUnwān*, whose position is also representative of a significant body of juristic opinion, adopts a more restrictive interpretation. He maintains that the ḥadīth of *Rafʿ al-Qalam* in criminal matters is limited to the removal of accountability and punishment and cannot be understood as lifting all legal rulings without exception. In his view, either the apparent meaning of the ḥadīth refers specifically to the removal of accountability, or its scope is understood as being confined to that purpose, leaving its applicability to other legal rulings open to question.

Analysis of the Emergence of the Conflict and Theoretical Approaches

Two interpretive approaches can be identified regarding the ḥadīth of *Rafʿ al-Qalam*:

Broad interpretation: Some jurists, including Faḍil Lankarānī, interpret *Rafʿ al-Qalam* as signifying the complete exclusion of certain individuals from the sphere of religious obligations. On this basis, children fall outside the scope of both criminal and civil rulings, and their conduct is not subject to legal classification as an offence.

Restrictive interpretation: The predominant jurisprudential approach, represented by figures such as Imam Khomeini, maintains that *Rafʿ al-Qalam* concerns the removal of accountability and punishment rather than the complete abrogation of legal rulings. Accordingly, binding legal obligations are lifted from minors, but declaratory legal rulings (*aḥkām waḍʿīyah*), such as liability and the obligation to compensate for damages, remain applicable. Muḥaqqiq Bojnourdi likewise emphasizes that the ḥadīth was issued in a context of divine grace and favour and therefore removes binding obligations and punishments without affecting declaratory legal rulings.

Two theoretical approaches can be identified for resolving the tension between the ḥadīth of *Rafʿ al-Qalam* and the principle of human dignity:

A. Giving Precedence to Human Dignity over the Criminal Exemption of Children on the Basis of the Proprietary Nature of Individual Rights (*Ḥaqq al-Nās*)

Human dignity, as a fundamental principle in Islamic jurisprudence, can guide the interpretation of jurisprudential rules and serve as one of the criteria for preferring one item of legal evidence over another. The precedence accorded to human dignity is grounded in the principle *"The right of a Muslim individual must not be nullified"*, which indicates that individuals' rights cannot be forfeited without the consent of their holders.

This precedence is also rooted in the dual nature of the prescribed punishment for *qadhf*, which involves both the rights of God (*ḥaqq Allāh*) and the rights of individuals (*ḥaqq al-nās*).

B. Distinguishing Criminal Liability from Civil Liability in the Compensation of Moral Damages

In Imāmī jurisprudence, civil liability refers to the obligation of one person to compensate another for damage caused, while *ḍamān*, as a declaratory legal ruling, denotes the assumption of liability and the resulting obligation to provide compensation.

A tradition transmitted from Abū al-Bukhtarī in *Qurb al-Isnād* explicitly states that when a minor or an individual with a mental disorder commits an act that causes damage, their intentional conduct is treated as an error, and responsibility for compensating the resulting damage falls upon the *ʿāqilah* (the group traditionally responsible for paying blood compensation). In his analysis of this tradition, Shaykh Anṣārī regards the phrase *"The pen has indeed been lifted from both of them"* as the underlying rationale for assigning the liability to the *ʿāqilah*.

He maintains that, because criminal obligations are lifted from minors and individuals with mental disorders, the obligation to compensate for the resulting damage is transferred to the *ʿāqilah*. The predominant position in Imāmī jurisprudence, as presented in the study, is that liability for damages caused by minors, whether material or non-material, including harm to the honour and reputation of others, rests with their guardian or the *ʿāqilah*.

The Legal Perspective and Judicial Practice in Iran

Supported by constitutional principles and jurisprudential teachings, Iran's legal system provides a statutory framework for compensating moral damages arising from the conduct of minors. Articles 22, 39, and 171 of the Constitution establish important foundations for this protection by addressing human dignity and the safeguarding of individuals' honour and reputation.

Article 1 of the Civil Liability Act of 1960 adopts a comprehensive approach by recognizing moral damages alongside material damages. Article 7 of the same Act establishes the liability of a minor's custodian where negligence in supervision and care has occurred. It stipulates: *"Anyone who is legally or contractually responsible for the custody or supervision of an individual with a mental disorder or a minor shall, in the event of negligence in such custody or supervision, be liable to compensate for the damage caused by that individual."*

Article 1216 of the Civil Code further stipulates: "Whenever a minor, an individual with a mental disorder, or a person lacking legal capacity to manage their affairs causes damage, they shall be liable."

The interaction between Article 7 of the Civil Liability Act and Article 1216 of the Civil Code establishes a framework for addressing the compensation of damages, including moral damages, arising from the conduct of minors.

Unification of Judicial Procedure No. 2, dated 29 Farvardin 1360 (18 April 1981), issued by the General Assembly of the Supreme Court of Iran, constitutes a cornerstone of this approach. By affirming the principle of compensation for damages, this ruling emphasizes that exemption from criminal liability does not, in itself, preclude the establishment of civil liability.

Over recent decades, Iranian judicial practice has increasingly endorsed a restrictive interpretation of the ḥadīth of *Rafʿ al-Qalam*. By distinguishing criminal liability from civil liability, this approach preserves the possibility of obtaining compensation for moral damages arising from children's conduct. An examination of developments in Iranian judicial practice suggests a shift from an exclusively punitive approach towards one that incorporates the principles of restorative justice.

Conclusion

The tension between the criminal exemption of children and the protection of human dignity constitutes one of the significant challenges facing criminal justice systems. Its importance is not confined to theoretical discussions; its practical implications are also evident in everyday social life. This study demonstrates that resolving this tension requires a balanced approach that is consistent with jurisprudential foundations and conducive to social justice.

The findings indicate that the ḥadīth of *Rafʿ al-Qalam* was not intended to remove all forms of liability without exception. Rather, it guarantees children's exemption from criminal punishment without necessarily absolving them of every form of responsibility arising from harm caused to others. The restrictive interpretation of this ḥadīth, emphasized by leading jurists, makes it possible to distinguish criminal liability from civil liability.

The precedence accorded to the rights of individuals (*ḥaqq al-nās*) over the rights of God (*ḥaqq Allāh*) in cases involving violations of individual rights is a principle to which Muslim jurists have consistently given due consideration. The no-harm principle (*lā ḍarar*) likewise reinforces the proposition that an individual's exemption from criminal liability should not result in another person's being left without redress for harm suffered.

Through Articles 1183 and 1216 of the Civil Code and Unification of Judicial Procedure No. 2, dated 29 Farvardin 1360 (18 April 1981), issued by the Supreme Court of Iran, the Iranian legal system has recognized the distinction between criminal and civil liability, an approach that has also been reflected in judicial practice.

The study puts forward the following recommendations:

1. **A clear distinction between criminal and civil liability:** Children should remain exempt from criminal punishment where the law so provides, while the damages resulting from their conduct should be addressed through the applicable civil liability framework.

2. **More precise regulations governing moral damages:** The adoption of clearer rules concerning the assessment of moral damages and the procedures for their payment is necessary to ensure effective protection of victims' rights.

3. **The adoption of non-monetary corrective measures:** Measures such as public apologies and community service should be considered. Their jurisprudential basis may be examined in light of the principle *"Discretionary punishment applies to every sin for which neither a prescribed punishment nor expiation has been established"*, as well as Article 88 of the Islamic Penal Code, which provides for security and educational measures. Such interventions can contribute to the rehabilitation of children while also providing, to some extent, a means of redressing the harm suffered by victims.

References

1. Ākhūnd Khorāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. (1409 AH). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
2. Anṣārī, Murtaḍā. (1421 AH). *Kitāb al-Makāsib* (Vol. 3). Qom: World Congress Commemorating Sheikh al-A'zam al-Anṣārī. [In Arabic]
3. Bojnourdi, Sayyid Ḥasan Mūsawī. (1419 AH). *Al-Qawāʿid al-Fiqhīyah* (Vol. 4). Qom: al-Hadi Publications. [In Arabic]
4. Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1414 AH). *Wasāʾil al-Shīʿah* (Vols. 18 and 29). Qom: Āl al-Bayt. [In Arabic]
5. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisān al-ʿArab* (Vols. 8 and 12). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
6. Katouzian, Nasser. (1397 SH). *Ilzāmhā-yi Khārij az Qarārdād: Ḍamān-i Qahrī* (Vol. 2, 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
7. Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. (1422 AH). *Mabānī Takmilat al-Minhāj* (Vol. 2). Qom: The Foundation for Reviving the Works of Imam al-Khoei. [In Arabic]
8. Najafī, Muḥammad Ḥasan. (1432 AH). *Jawāhir al-Kalām*. (Vols. 17, 26, and 41). Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]
9. Sanei, Parviz. (1376 SH). *Ḥuqūq-i Jazā-yi ʿUmūmī*. Tehran: Ganj-i Dānish. [In Persian]
10. Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). *Al-Mīzān* (Vol. 13). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]

https://rcjl.qom.ac.ir

معافیت کیفری اطفال و حفظ کرامت انسانی؛
تحلیل فقهی ـ حقوقی با تأکید بر رویه قضایی ایران

منوچهر خدارحیمی*، سیدعلی سجادی‌زاده**، هادی صالحی ***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۳/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۳ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۸/۲۰

چکیده

این پژوهش به بررسی تعارض میان معافیت کیفری اطفال بر مبنای حدیث رفع‌القلم و الزام حمایت از کرامت انسانی متضررین می‌پردازد. تحولات اجتماعی و توسعه فضای مجازی، زمینه وقوع رفتارهای توهین‌آمیز و هتک‌حرمت‌آمیز توسط اطفال را فراهم ساخته که خسارات معنوی قابل‌توجهی به اشخاص وارد می‌آورد. پرسش محوری پژوهش این است که چگونه می‌توان میان معافیت کیفری اطفال و ضرورت حفظ حیثیت متضررین، تعادلی برقرار کرد که هم با مبانی فقهی منطبق و هم عدالت قضایی را محقق سازد. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است و با مراجعه به منابع فقهی، قوانین موضوعه و آرای قضایی ایران انجام شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که تفسیر حدیث رفع‌القلم دو رویکرد متمایز دارد: تفسیر موسع که سقوط کلیه مسئولیت‌ها را در پی دارد، و تفسیر محدود که مسئولیت مدنی را استثنا می‌کند. رویه قضایی ایران تفکیک مسئولیت کیفری از مدنی را پذیرفته و قواعد فقهی لاضرر و اولویت حق‌الناس بر حق‌الله، مبنای نظری این تفکیک را تقویت می‌کنند. مواد ۱۲۱۶ و ۱۱۸۳ قانون مدنی و ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی، چارچوب قانونی این رویکرد را تشکیل می‌دهند.

دستاورد پژوهش ارائه راهکاری است که کرامت انسانی را در دو بُعد حفظ می‌کند: نخست، عدم مجازات کیفری طفل، کرامت ذاتی او را به‌مثابه انسانی در مسیر رشد محفوظ نگه می‌دارد؛ دوم، الزام به جبران خسارت معنوی، کرامت متضرر را از طریق احیای حیثیت آسیب‌دیده بازمی‌یابد. این رویکرد با اصول فقهی-حقوقی سازگار است و با استفاده از ابزارهای تأدیبی-تعزیری، اصلاح طفل و حمایت از متضررین را همزمان تأمین می‌کند.

کلیدواژه: رفع القلم، کرامت انسانی، معافیت کیفری، مسئولیت مدنی، خسارت معنوی.

* دانش آموخته دکتری حقوق وفقه جزایی، استاد مدعو دانشگاه قم، قم، ایران. ایمیل: m.khodarahmi1364@yahoo.com

** دانشیار گروه فقه و حقوق جزای دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مدرس حوزه علمیه مشهد، مشهد، ایران.

*** استادیار بخش حقوق عمومی و بین‌الملل دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

▣ خدارحمی، منوچهر و دیگران(۱۴۰۵). **تحلیل فقهی اعتبار شهادت شهود در صورت حضور مجازی در دادگاه**، پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه ٤ (۳)، ۸۸-٦٤.

https://doi.org/10.22091/rcjl.2026.15437.1353

© The authors

Publisher: University of Qom

۱ـ مقدمه

اصل رفع قلم، مبتنی بر حدیث نبوی «رُفِعَ القَلَمُ عَن ثَلاثَة»، یکی از قواعد فقهی حقوقی است که آثار گسترده‌ای در احکام دارد. این قاعده به معنای رفع تکالیف، خطابات و مؤاخذات از کودکان، مجانین و نائمین است و دامنه آن فراتر از معافیت کیفری بوده و شامل احکام عبادی، معاملاتی و سایر تکالیف شرعی نیز می‌شود. این اصل، که در ماده ۱۴۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ ایران نیز متجلی شده، با هدف حمایت از افرادی که فاقد قوه تمیز کامل هستند، آن‌ها را معاف از مسئولیت کیفری می‌داند. در مقابل، کرامت انسانی، به‌عنوان ارزشی محوری در شریعت اسلامی، در آیاتی مانند آیه ۷۰ سوره إسراء («وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ») و روایات معتبر، بر لزوم حفظ حیثیت و حقوق افراد تأکید دارد. این مفهوم به معنای شرافت ذاتی انسان است که علامه طباطبایی آن را موهبتی الهی برای همه انسان‌ها می‌داند و در فقه اسلامی محوری برای استنباط احکام به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱٤۱۷ق، ج۱۳، ص. ۱٥٤). تعارض میان این دو اصل زمانی آشکار می‌شود که اقدامات اطفال (در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، اطفال ۹ تا ۱۲ سال قمری مجازات نمی‌شوند، بلکه مشمول اقدامات تأمینی و تربیتی می‌گردند) مانند قذف یا هتک حرمت، به خسارات معنوی برای بزرگسالان منجر شود. این تعارض، پرسشی اساسی را مطرح می‌کند: چگونه می‌توان میان معافیت کیفری کودکان و حفظ کرامت انسانی بزرگسالان توازن برقرار کرد که هم با مبانی فقهی سازگار باشد و هم عدالت اجتماعی را تأمین کند؟ ضرورت این بحث از آن روست که فقدان راهکارهای عملی برای رفع این تعارض می‌تواند به تضییع حقوق افراد، کاهش اعتماد عمومی به نظام قضایی، و نادیده گرفتن مقاصد شریعت در حفظ کرامت انسانی منجر شود. همچنین، این مسئله با اصل ۲۲ قانون اساسی ایران، که بر صیانت از حیثیت افراد تأکید دارد، ارتباط مستقیم دارد. این پژوهش در پی آن است تا ضمن بررسی مبانی فقهی-حقوقی تعارض میان رفع قلم و کرامت انسانی، راهکارهای عملی برای ایجاد توازن میان این دو اصل ارائه دهد. ساختار مقاله به این صورت است که پس از بررسی پیشینه پژوهش، ابتدا رویکردهای نظری به تفسیر حدیث رفع قلم بررسی می‌شود. سپس، رویکرد فقهی به تعارض میان رفع قلم و کرامت انسانی تحلیل شده و در ادامه، راهکارهای عملی برای رفع این تعارض ارائه می‌گردد.

پیشینه پژوهش

مطالعات انجام‌شده در حوزه مسئولیت کیفری کودکان و کرامت انسانی عمدتاً به‌صورت جداگانه صورت گرفته و کمتر پژوهشی به‌طور مستقیم به تعارض میان این دو اصل پرداخته است.

مقاله نادر پورارشد (۱٤۰٤) با عنوان «بررسی و تبیین قلمرو قانونی و مصادیق تأدیب والدین: مطالعه تطبیقی حقوق ایران و نظام‌های بین‌المللی» که در نشریه پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه به چاپ رسیده، به بررسی حدود و ثغور اختیار تأدیبی والدین در حقوق ایران و سنجش آن در برابر معیارهای بین‌المللی حمایت از کودک پرداخته است. مقایسه این پژوهش با مقاله حاضر نشان می‌دهد که هر دو در حوزه حقوق کودک و با رویکرد تحلیلی-فقهی، تعارض میان مبانی سنتی و معیارهای حمایتی مدرن را کاوش می‌کنند؛ با این تفاوت بنیادین که پورارشد کودک را در جایگاه مفعول و قربانی اقتدار والدین می‌نشاند، در حالی که مقاله حاضر کودک را به‌مثابه فاعل زیان و طرف مسئول در روابط حقوقی مورد بررسی قرار می‌دهد. وجه نوآورانه مقاله حاضر در ارائه چارچوب «مسئولیت مدنی بدون مسئولیت کیفری» نهفته است؛ بدین معنا که با تفسیر محدود از حدیث رفع‌القلم، رفع تکلیف کیفری از طفل را منحصر به حوزه مجازات می‌داند و جبران خسارت مدنی را همچنان بر عهده ولی یا خود طفل ممیز باقی می‌گذارد؛ تفکیکی که در فقه کلاسیک مغفول مانده و در رویه قضایی ایران نیز فاقد انسجام نظری است.

مسعود حیدری (۱۳۹۲) بر تعیین سن مسئولیت کیفری با رویکردی مقایسه‌ای میان فقه، اسناد بین‌المللی و قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ متمرکز است. پژوهش حاضر از سن مسئولیت عبور کرده و به تعارض میان معافیت کیفری اطفال و کرامت متضررین می‌پردازد و با

تفکیک مسئولیت کیفری از مدنی، راهکاری برای جبران خسارت معنوی بزرگسالان آسیب‌دیده ارائه می‌دهد. وجه اشتراک، پذیرش اصل معافیت کیفری اطفال است، اما حیدری به مرز ورودی این معافیت نگاه می‌کند و پژوهش حاضر به پیامدهای خروجی آن برای حقوق متضررین توجه دارد.

جابری‌نسب (۱۳۹۶) به بررسی فقهی‌حقوقی مسئولیت کیفری مجانین و اطفال می‌پردازد و نشان می‌دهد قانون قدیم با پیش‌بینی تعزیر برای نابالغان با اصل فقدان مسئولیت ناسازگار بود و قانون ۱۳۹۲ این تناقض را اصلاح کرد. پژوهش حاضر با پذیرش معافیت کیفری اطفال، به تعارض این معافیت با کرامت متضررین پرداخته و جبران خسارت معنوی را راهکار حفظ کرامت دوگانه معرفی می‌کند. وجه اشتراک، پذیرش معافیت کیفری اطفال و نقد رویکرد مجازاتی قانون قدیم است، اما جابری‌نسب بر سازوکار داخلی مسئولیت کیفری متمرکز است و پژوهش حاضر بر پیامد بیرونی معافیت برای حق متضرر تمرکز دارد.

نوآوری پژوهش حاضر شامل: ارائه چارچوب نظری تفسیر محدود حدیث رفع قلم با حفظ مسئولیت مدنی؛ توسعه سازوکارهای عملی تفکیک مسئولیت کیفری از مدنی؛ و اتخاذ رویکرد تلفیقی فقه، قانون و رویه قضایی برای ارائه راه‌حل‌های کاربردی است.

۱- مفاهیم و کلیات

۱-۱. مفهوم رفع و کرامت انسانی

واژه رفع در لغت به معنای برداشتن و بالا بردن است (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج۸، ص. ۱۲۹). مفهوم «رفع قلم» در اصطلاح فقهی به معنای معافیت از تکلیف شرعی در شرایط خاص می‌باشد. صاحب جواهر با رویکردی تحلیلی، رفع قلم را خروج کامل از دایره تکلیف شرعی می‌داند (نجفی، ١٤٣٢ق، ج۱۷، ص. ٣٦١). مبنای این اصل، حدیث مشهور نبوی است: «رُفِعَ القَلَمُ عَن ثَلاثَةٍ: عَنِ النّائِمِ حَتّی یَستَیقِظَ، وَعَنِ الصَّبِیِّ حَتّی یَحتَلِمَ، وَعَنِ المَجنونِ حَتّی یَعقِلَ». صاحب جواهر اعتبار این حدیث را به سه دلیل تأیید می‌کند: نقل توسط شیعه و سنی، شهرت گسترده، و پذیرش عمومی آن در منابع فقهی (نجفی، ١٤٣٢ق، ج٢٦، ص. ١١). کرامت انسانی از ریشه کرم به معنای شرافت ذاتی و بزرگواری تعریف شده است (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج۱۲، ص. ٥١٥). این مفهوم در فرهنگ اسلامی ریشه در قرآن کریم دارد و آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِی آدَمَ» (اسراء، ۷۰).

۱-۲. حمایت قانونی از حیثیت افراد در نظام فقهی حقوقی ایران

حمایت از حیثیت و کرامت انسانی در نظام حقوقی ایران بر پایه‌های محکم فقهی و قانونی استوار است. این حمایت از منابع اسلامی سرچشمه گرفته و در قوانین موضوعه تجلی یافته است. قاعده فقهی لاضرر هرگونه تعرض به حیثیت افراد را ممنوع می‌داند (محقق داماد، ١٤٠٦ق، ج۱، ص. ١٥١). روایات معتبری مانند «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم یقبل الله صلاته» (شعیری، بی‌تا، ص. ١٤٦) و «إن دماءکم و أموالکم و أعراضکم علیکم حرام» (نوری، ١٤٠٧ق، ج۱۸، ص. ٢٠٦) پشتوانه فقهی محکمی برای حفظ آبروی مؤمنان فراهم کرده‌اند. در قوانین ایران، اصل ۲۲ قانون اساسی مصونیت حیثیت اشخاص را تضمین می‌کند و همراه با اصول ۲۰ و ۳۹، برابری همگان در برخورداری از این حمایت را تأمین می‌نماید (هاشمی، ١٣٨٤، ص. ۸۳). این حمایت در دو مسیر موازی عملیاتی می‌شود: نخست، ماده ۸ قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ امکان جبران خسارات معنوی ناشی از تعرض به حیثیت را فراهم ساخته است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج۱، ص. ۱۷۸)؛ دوم، مواد ٦٩٧ و ٦٩٨ قانون مجازات اسلامی ضمانت اجراهای کیفری برای این تعرضات تعیین کرده‌اند. این دوگانگی حمایتی نشان می‌دهد که قانون‌گذار حفظ کرامت انسانی را هم از طریق جبران خسارت (مسئولیت مدنی) و هم از طریق مجازات (مسئولیت کیفری) دنبال می‌کند. اما در مواجهه با معافیت کیفری اطفال، مسیر دوم منتفی می‌شود و تنها مسیر اول یعنی جبران خسارت معنوی،

برای حفظ کرامت متضرر باقی می‌ماند. بنابراین، ماده ۸ قانون مسئولیت مدنی در این موارد نقش محوری یافته و تنها ابزار قانونی برای جبران آسیب وارده به حیثیت بزرگسالان آسیب‌دیده از رفتار اطفال می‌شود. قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی (۱۳۸۳ش) نیز با تعیین وظایف ضابطان و مقامات قضایی، از حقوق شهروندان در این فرآیند پاسداری می‌کند.

۱-۳ جایگاه اصل رفع قلم در قوانین کیفری

اصل رفع قلم به عنوان یکی از قواعد فقهی-حقوقی، مبنای معافیت برخی گروه‌ها از مسئولیت کیفری محسوب می‌شود که در نظام حقوقی ایران در ماده ۱۴۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ تجلی یافته است. این اصل که برگرفته از حدیث نبوی «رُفِعَ القَلَمُ عَن ثَلاثَة» است، افراد نابالغ، مجنون و خواب را به سبب فقدان قوه تشخیص و اهلیت کافی، از پذیرش مسئولیت کیفری مبرا می‌داند (گلپایگانی، ۱۳۹۳، ج۲، ص. ۱۵۹). قانون‌گذار ایرانی با تأسی به این مبنای فقهی، در مواد ۱۴۶ تا ۱۴۸ قانون مجازات اسلامی، شرایط و حدود اِعمال این اصل را تبیین نموده و چارچوب حقوقی مشخصی برای معافیت‌های کیفری مزبور ترسیم کرده است (نوربها، ۱۴۰۰، ص. ۲۳۴). واکاوی دیدگاه‌های فقهای معاصر پیرامون دامنه شمول اصل رفع قلم، حاکی از دو رویکرد متمایز در این زمینه است. فاضل لنکرانی با اتخاذ رویکردی موسع بر این باور است که حدیث رفع قلم در گستره امور کیفری، به‌ویژه در مواردی همچون قصاص، به نحو کامل جاری می‌گردد و علاوه بر مسئولیت کیفری، هر نوع مسئولیتی را از کودک سلب می‌نماید. به زعم ایشان، از آنجا که تحقق مسئولیت کیفری مستلزم قصد و نیت مجرمانه است، و کودک به دلیل نقصان در قوه تشخیص فاقد چنین قصدی می‌باشد، مجازات‌هایی نظیر قصاص در خصوص او قابلیت اِعمال ندارد (لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۳٤). در نقطه مقابل، صاحب العناوین که دیدگاه مشهور فقهاء نیز می‌باشد رویکردی محدودتر اتخاذ نموده و معتقد است دلالت حدیث رفع قلم در امور کیفری صرفاً محدود به رفع مؤاخذه و عقوبت است و نمی‌توان از آن، رفع مطلق احکام را استنباط کرد. به عقیده ایشان، یا ظاهر حدیث تنها بر رفع مؤاخذه دلالت دارد یا آنکه حدیث به رفع مؤاخذه منصرف است و در شمول آن نسبت به سایر احکام تردید وجود دارد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص. ۶۷۱).

۲- بررسی فقهی حقوقی تعارض میان اصل رفع قلم و حفظ حیثیت

اصل «رفع قلم» و وجوب حفظ حیثیت، دو اصل در فقه اسلامی هستند که در برخی موارد، نظیر قذف شخص بزرگسال توسط صغیر، با تعارض ظاهری مواجه می‌شوند. اصل رفع قلم، مسئولیت کیفری را از صغیر سلب می‌کند، در حالی که قاعده کرامت، صیانت از آبروی افراد را به‌صورت مطلق الزامی می‌داند. در این جا، به تحلیل چگونگی بروز این تعارض در فرض قذف توسط صغیر و بررسی رویکرد و راهکارهای فقهی حقوقی برای حل آن پرداخته می‌شود.

۲-۱. تحلیل چگونگی بروز تعارض

از مسائل مهم در تفسیر حدیث «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ» تعیین مراد دقیق از «رفع قلم» است که پیامدهای حقوقی متفاوتی را در پی دارد. پرسش اساسی آن است که آیا منظور سلب کامل احکام شرعی از این گروه‌هاست یا صرفاً رفع مسئولیت کیفری؟

دو رویکرد تفسیری:

۱. تفسیر موسع: برخی فقها مانند فاضل لنکرانی، رفع قلم را به معنای خروج کامل از دایره تکلیف شرعی تفسیر کرده‌اند. بر این اساس، کودکان از شمول احکام کیفری و مدنی خارج بوده و رفتارهای آنان اساساً جرم‌انگاری نمی‌شود (لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۳۶).

۲. تفسیر محدود: رویکرد غالب فقهی، از جمله امام خمینی(ره)، رفع قلم را ناظر بر رفع مؤاخذه و عقوبت می‌داند، نه سلب کامل احکام. بر این اساس، احکام تکلیفی از صغیر رفع می‌شود، اما احکام وضعی نظیر ضمان و جبران خسارت باقی می‌ماند (موسوی خمینی، ۱٤۲۱ق،

ص. ۳۰). محقق بجنوردی نیز تأکید می‌کند که حدیث در مقام امتنان صادر شده و تنها تکالیف الزامی و عقوبت‌ها را رفع می‌کند، بدون تأثیر بر احکام وضعی (بجنوردی، ۱٤۱۹ق، ص. ۱۷۵).

۲-۲. رویکرد نظری در رفع تعارض

در این بخش، به بررسی تحلیلی رویکرد نظری فقها در راستای رفع تعارض میان حدیث رفع القلم و اصل کرامت انسانی پرداخته می‌شود. هدف از این تحلیل، تبیین چارچوب‌های مفهومی و اصولی است که فقها برای اولویت‌بندی یا تلفیق ادله متعارض به کار بسته‌اند، با تأکید بر مبانی فقهی، معیارهای شرعی و قواعد اصولی نظیر تقدم حق‌الناس در شرایط تعارض. فقها با استناد به ماهیت تکلیف شرعی، مفهوم مسئولیت و الزام به جبران خسارت، رویکردهای متنوعی را برای هم‌سوسازی این دو منبع ارائه کرده‌اند.

الف. تقدم قاعده کرامت بر معافیت کیفری اطفال بر اساس ملاک حق الناس

در نظام استنباط فقهی، تعارض غیرمستقر میان دو دلیل امکان جمع عرفی از طریق تقدیم یکی بر دیگری را فراهم می‌آورد. این تقدیم بر اساس اهمیت ملاک هر دلیل انجام می‌پذیرد. در تعارض میان قاعده کرامت انسانی و حدیث رفع قلم، کرامت انسانی به عنوان اصلی بنیادین در فقه اسلامی می‌تواند جهت‌دهنده تفسیر قواعد فقهی و یکی از مرجحات در تراجیح ادله محسوب شود. ارجحیت قاعده کرامت انسانی بر اصل «لا یبطل حق امرئ مسلم» استوار است که نشان‌دهنده عدم قابلیت اسقاط حقوق مردم بدون رضایت صاحب حق است (مصطفوی، ۱۳۷۷، ص. ۱۲۹). این تقدم ریشه در ماهیت دوگانه حد قذف دارد که هم‌زمان دارای جنبه حق‌اللهی (به عنوان یکی از حدود الهی) و جنبه حق‌الناسی (به دلیل ارتباط مستقیم با کرامت مؤمن) است. جنبه‌های حق‌الناسی حد قذف عبارتند از: سقوط با گذشت مقذوف، انتقال از طریق ارث، توقف اجرا بر مطالبه صاحب حق، و جواز اسقاط پس از اثبات (حلی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص. ۶۶). این ویژگی‌ها نشان می‌دهند که حد قذف مستقیماً با حقوق فردی و اجتماعی افراد مرتبط است. روایات معتبر بر اولویت جنبه حق‌الناسی تأکید دارند. امام صادق (ع) فرمودند: «هر کس مطلبی بگوید تا آبروی مؤمنی را بریزد و او را از چشم مردم بیندازد، خداوند او را از ولایت خویش خارج ساخته و به شیطان واگذار می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص. ۳۵۸). همچنین روایت دیگری حرمت آبروی مؤمن را برتر از حرمت کعبه شمرده است (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص. ۲۴۱). فاضل مقداد با تأکید بر ماهیت مرکب حد قذف معتقد است که این حد حتی پس از توبه قاذف قابل سقوط نیست، مگر با عفو مقذوف. این نشان‌دهنده اولویت حق‌الناس بر حق‌الله است (حلی مقداد، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص. ۳۴۷). آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است که حتی توبه خالصانه نمی‌تواند حق‌الناس را کاملاً ساقط کند، زیرا عدالت اجتماعی مستلزم جبران خسارت است. در نگاه مکتب عدلیه، تفاوت ماهوی حق‌الناس و حق‌الله در این است که حق‌الناس به معنای حقیقی حق محسوب می‌شود چون مستقیماً با مصالح و مضار افراد مرتبط است، در حالی که حق‌الله در واقع حکم‌الله برای مصلحت خود مکلف است، این تفاوت ماهوی، مبنای منطقی برای تقدم حق‌الناس محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۵).

نظام حقوقی ایران در مواجهه با تعارض میان حدیث شریف رفع القلم و ضرورت حفظ کرامت انسانی در مواردی که کودکان نابالغ مرتکب جرایمی نظیر قذف می‌شوند، رویکردی متعادل و منطبق با مقتضیات عدالت اجتماعی اتخاذ نموده است. این رویکرد ضمن پذیرش رفع مسئولیت کیفری از اطفال و مجانین، بر اولویت قاعده کرامت انسانی و تأمین حقوق اشخاص متضرر تأکید می‌ورزد. اساس این نگرش در تمایز میان حق‌الله و حق‌الناس نهفته است، جایی که معافیت کیفری صغار اگرچه در بُعد حق‌الله قابل اعمال است، اما نمی‌تواند مانع از تحقق عدالت در حوزه حق‌الناس گردد. مواد ۱۲۱۶ و ۱۱۸۳ قانون مدنی با تأسیس نظام مسئولیت مدنی برای اعمال زیان‌بار صغار، نمایانگر

اراده قانونگذار در تضمین حقوق زیان‌دیدگان است. این مواد حاکی از آن است که جامعه حقوقی ایران معافیت کیفری را نباید به معنای بی‌توجهی به حقوق متضررین تلقی نمود (روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، ۱۴۰۰، ش۲۲۰۸۹).

رأی وحدت رویه شماره ۲ مصوب ۱۳۶۰/۰۱/۲۹ هیأت عمومی دیوان عالی کشور، سنگ بنای این رویکرد متوازن را تشکیل می‌دهد. این رأی با تصریح بر اصل جبران کامل خسارت، مؤکد آن است که معافیت از مسئولیت کیفری هرگز نمی‌تواند مانع تحقق مسئولیت مدنی باشد. چنین موضعگیری نشان‌دهنده درک عمیق نظام قضایی از ضرورت حفظ تعادل میان رحمت نسبت به کودکان و عدالت در قبال متضررین است. تحلیل روند قضایی ایران حاکی از تحولی پارادایمی از رویکرد صرفاً مجازات‌محور به سمت عدالت ترمیمی است. این تغییر نگرش، بازتابی از توجه فزاینده به مقوله کرامت انسانی و حقوق زیان‌دیدگان محسوب می‌شود. در این چارچوب، نظام قضایی ایران با پذیرش اصل معافیت کیفری اطفال، همزمان بر تقدم قاعده کرامت انسانی و ضرورت جبران خسارات وارده تأکید می‌ورزد. چنین رویکردی نه تنها منجر به حفظ حقوق کودکان می‌شود، بلکه زمینه را برای ترمیم آسیب‌های اجتماعی و بازگرداندن اعتماد عمومی به نظام عدالت فراهم می‌آورد (خالقی، ۱۴۰۰، ج۱، ص. ۲۳۵).

ب. تفکیک جنبه مسئولیت کیفری و حقوق مدنی در جبران خسارت معنوی

یکی از رویکردهای نظری قابل استخراج از بررسی آراء فقها در مواجهه با تعارض میان اصل رفع قلم و قاعده کرامت انسانی، تفکیک جنبه مسئولیت کیفری و حقوق مدنی در جبران خسارت معنوی می‌باشد. این تفکیک مفهومی، بستر مناسبی برای فقها فراهم می‌آورد تا ضمن پایبندی به اصول و مبانی فقهی، راهکارهایی منطبق با عدالت و همسو با مقاصد عالیه شریعت ارائه نمایند. این رویکرد تحلیلی، امکان جمع میان ظاهر متعارض این دو اصل را با حفظ سازگاری درونی نظام حقوقی-فقهی میسر می‌سازد و زمینه‌ساز اتخاذ تصمیماتی می‌شود که هم وفادار به نصوص شرعی باشد و هم ملاحظات مربوط به شأن و منزلت انسانی را مورد توجه قرار دهد. در تحلیل حدیث «رفع القلم»، یکی از احتمالاتی که در تفسیر این روایت مطرح شده، این است که پیامبر اکرم (ص) با برداشتن قلم تکلیف از سه گروه صغیر، مجنون و نائم، رویکردی مبتنی بر امتنان و منت الهی اتخاذ کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، خداوند متعال این سه گروه را مشمول لطف و عنایت خاص خود قرار داده و هیچ‌گونه تکلیفی، اعم از احکام تکلیفی یا وضعی، بر آنان جعل نکرده است. به تعبیر دیگر، این امتنان الهی اقتضا می‌کند که تمام آثار افعال و کردار این گروه‌ها مرفوع باشد، به‌گونه‌ای که هیچ مسئولیت شرعی یا حقوقی بر آنان مترتب نشود. برخی از فقهاء این گروه‌ها را به بهائم تشبیه کرده و با این استدلال که همان‌طور که حیوانات هیچ‌گونه مسئولیت شرعی یا حقوقی ندارند، صغیر، مجنون و نائم نیز از هر نوع تکلیف معاف هستند و بر این مطلب ادعای اجماع نیز نموده اند. برای نمونه، اگر طفلی سبب اتلاف مال دیگری شود، ضمانی بر او نیست و این اتلاف، مشابه خسارات طبیعی یا آسمانی است که هیچ‌کس در قبال آن مسئول شناخته نمی‌شود (نجفی، ۱۴۳۲ق، ج۲۹، ص. ۱۴۳). آیت‌الله خویی در جواب این قول بیان می‌دارند که رفع تکلیف مطلق از این سه گروه نباید با اصل امتنان نسبت به دیگران تعارض داشته باشد. به بیان دیگر، اگر رفع مسئولیت از صغیر و مجنون منجر به تضییع حقوق دیگران شود، باید در این موارد استثنا قائل شد. ایشان به نصوص خاصی استناد می‌کنند که مسئولیت‌هایی را بر صغیر یا مجنون بار کرده است؛ برای مثال، در مسئله تعزیرات صغیر، نص خاص وجود دارد که به صلاح‌دید حاکم، امکان تعزیر صغیر مرتکب جرم را فراهم می‌آورد. همچنین، در مورد اتلاف مال توسط صغیر یا مجنون، اگر ضمان بر عهده آنان قرار نگیرد، این امر با امتنان نسبت به دیگران منافات داشته و به ظلم منجر می‌شود. از این‌رو، در چنین مواردی، حکم به ضمان صغیر و مجنون داده می‌شود تا حقوق متضرر حفظ گردد. لذا می توان گفت که امتنان الهی مختص به این سه گروه نیست. چرا که اساس شریعت نسبت به همه مؤمنان بر امتنان استوار است، چنان‌که خداوند متعال در آیه ۱۶۴ سوره آل عمران می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ». این آیه بیانگر آن

است که خداوند بر مؤمنان منت نهاد هنگامی که پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات الهی را بر ایشان بخواند، آنان را پاکیزه گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد. بنابراین، استدلال به اینکه لسان امتنانی حدیث دلالت بر رفع مطلق تکلیف از صغیر و مجنون دارد، نمی‌تواند به‌تنهایی مبنای حکم قرار گیرد، زیرا امتنان در لسان شریعت، امری عام است و نعمت بزرگ بعثت پیامبر (ص) اختصاص به گروه خاصی ندارد، بلکه برای همه بشریت نعمتی الهی است (خویی، ۱٤۱۸ق، ج۲۵، ص. ۳۰۸). آیت‌الله سبحانی نیز با استناد به اصل امتنان در شریعت، محدود کردن احکام به بالغین را در مواردی که صبی موجب ضرر به دیگران می‌شود، با مقصود شارع ناسازگار می‌داند. ایشان استدلال می‌کنند که اگر صبی مسئول جبران خسارت نباشد، این امر به ضرر متضرر منجر می‌شود و با هدف امتنان شریعت در تضاد است (سبحانی، ۱۳۹۳). محقق بجنوردی معتقد است احکام تکلیفی (کیفری) منحصر به افراد بالغ و مکلف است، برخلاف احکام وضعی که از حیث شمول به بلوغ و اهلیت مکلف مقید نیستند و می‌توانند شامل غیر بالغ نیز بشوند. بر همین اساس، نصوص مربوط به رفع قلم نمی‌تواند دامنه احکام وضعی مانند ضمان و جبران خسارت را محدود سازد (بجنوردی، ۱٤۱۹ق، ج٤، ص. ۱۰۹).

نظام حقوقی ایران با رویکردی متوازن، تمایزی اساسی میان مسئولیت کیفری و مدنی در حوزه جبران خسارات معنوی برقرار ساخته است. این تفکیک ساختاری که ریشه در مبانی انسان‌شناختی و فقه اسلامی دارد، بازتاب‌دهنده تعادل میان اهداف اصلاحی مجازات و ضرورت صیانت از کرامت انسانی است. در عرصه تقنینی، ماده ۱۴۶ قانون مجازات اسلامی با الهام از این رویکرد فقهی، مسئولیت مدنی را مستقل از مسئولیت کیفری قلمداد نموده و حتی در موارد فقدان اهلیت کیفری، تعهد به جبران خسارت را منتفی نمی‌داند. این ماده قانونی که (اردبیلی، ۱۴۰۰، ج۱، ص. ۲۳۴) آن را نمادی از همزیستی سازنده حقوق کیفری و مدنی می‌شمارد، در راستای تحقق عدالت ترمیمی طراحی شده است. در محور این نظام، معافیت اطفال غیربالغ از مسئولیت کیفری قرار دارد که فقها با استناد به حدیث رفع قلم و روایاتی همچون روایت محمد بن مسلم از امام باقر(ع) درباره سرقت طفل، به تبیین آن پرداخته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ص. ۸۷۶). استدلال‌ها در این خصوص بر سه رکن استوار است: فقدان شرایط تکلیف شرعی که مستلزم بلوغ عقلی و قدرت تشخیص است؛ ناتوانی شناختی کودک در ادراک پیامدهای رفتار خویش؛ و بی‌حاصل بودن اعمال مجازات در تحقق مقاصد اصلاحی نسبت به این گروه سنی (تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص. ۲۳۶). شایان توجه است که این معافیت کیفری، به معنای انکار حقوق متضررین نیست. همان‌گونه که فقها استدلال کرده‌اند، سقوط مجازات کیفری موجب سقوط حق جبران خسارت معنوی نخواهد شد.

۳. راهکار عملی رفع تعارض

در این بخش، راهکارهای عملی و اجرایی که فقهاء و حقوق‌دانان برای حل تعارض میان اصل رفع قلم و قاعده کرامت انسانی ارائه نموده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. این راهکارها با هدف مدیریت موثر این تعارض در شرایط واقعی، به‌ویژه در مسائل مربوط به قذف توسط اطفال نابالغ، طراحی و توسعه یافته‌اند.

الف. مسئولیت ولیّ صغیر در جبران خسارت معنوی

۱- دیدگاه فقهی

برای اثبات دیدگاه فقها مبنی بر ضمانت ولیّ صغیر در مواردی که کودک به حیثیت و آبروی شخص محترمی لطمه وارد می‌سازد، مستلزم تبیین دو رکن اساسی است: نخست، اثبات اصل ضمانت ولی در قبال اعمال زیان‌بار صغیر، و دوم، اطلاق این ضمانت به نحوی که هم خسارات مادی و هم خسارات معنوی را در بر گیرد. استدلال فقهی در این زمینه بر این اصل استوار است که عدم مسئولیت مستقیم صغیر به دلیل رفع قلم، نافی لزوم جبران خسارت وارده به متضرر نیست و این مسئولیت به ولی منتقل می‌شود. گستره این ضمانت نیز با

توجه به اطلاق ادله ضمان و قاعده لاضرر، محدود به خسارات مادی نبوده و خسارات معنوی ناشی از هتک حرمت و آبرو را نیز شامل می‌گردد.

مدعای اول

در فقه امامیه، مسئولیت مدنی به معنای تعهدی است که فرد در قبال دیگری برای جبران خسارت دارد و ضمان به عنوان حکمی وضعی، بیانگر عهده‌داری و مسئولیت مدنی است که از آن، حکم تکلیفی پرداخت خسارت ناشی می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص. ٤١). برای تبیین این موضوع در ارتباط با مسئولیت مدنی ولیّ صغیر، ابتدا به تحلیل روایات مرتبط می‌پردازیم. روایت منقول از ابی البختری در کتاب قرب الإسناد می‌فرماید: «فی المجنون و المعتوه الذی لا یفیق و الصبی الذی لم یبلغ عمدهما خطأ تحمله العاقلة و قد رفع عنهما القلم» (حر عاملی، ١٤١٤ق، ج۲۹، ص. ۹۰). این روایت تصریح می‌کند که در صورت ارتکاب عمل خسارت‌بار توسط صغیر یا مجنون، قصد عمدی آن‌ها به خطا تقلیل یافته و مسئولیت جبران خسارت بر عهده عاقله، یعنی ولیّ قهری یا سرپرست قانونی، قرار می‌گیرد. شیخ انصاری در تحلیل این روایت، عبارت وقد رفع عنهما القلم را علت حکم «تحمله العاقلة» دانسته و معتقد است که به دلیل رفع تکلیف کیفری از صغیر و مجنون، مسئولیت جبران خسارت بر عاقله تحمیل می‌شود. همچنین، عبارت «عمدهما خطأ» را مبنای رفع قلم تلقی کرده، به این معنا که تقلیل عمد به خطا، سبب سلب مسئولیت کیفری از این دو گروه است. بر این اساس، قصد صغیر از نظر شرعی معتبر نبوده و اعمالش موضوع احکام کیفری قرار نمی‌گیرد؛ لذا قتل عمدی توسط صغیر به خطا تقلیل یافته و مشمول قصاص نمی‌شود. این سلب مسئولیت کیفری، وظیفه جبران خسارت را بر عهده ولیّ یا عاقله قرار می‌دهد. شیخ انصاری همچنین به مسئله‌ای متفرع بر این بحث اشاره کرده و سوال می کند آیا اتلافات صغیر ضمان دارد یا خیر؟ اگر رفع قلم را علت تحمیل مسئولیت بر عاقله بدانیم، باید گفت اتلاف صغیر ضمان ندارد، زیرا قلم مطلقاً از او مرفوع است و این عمومیت، مسئولیت مستقیم را از صغیر سلب می‌کند (انصاری، ١٤٢١ق، ج۳، ص. ۲۸۲). با این حال، نظر غالب در فقه امامیه این است که مسئولیت جبران خسارات ناشی از اعمال صغیر، اعم از مالی یا غیرمالی مانند خدشه به حیثیت دیگران، بر عهده ولیّ یا عاقله اوست، زیرا عدم اهلیت تکلیفی صغیر، وی را از تحمل مسئولیت معاف کرده و این وظیفه را به سرپرست قانونی منتقل می‌سازد.

مدعای دوم

بررسی قاعده فقهی «لاضرر» و تبیین شمول آن نسبت به خسارات مادی و معنوی، خصوصا درحوزه جبران هتک حیثیت، از اهمیت ویژه ای بر خوردار است. استدلال بر لزوم جبران خسارات معنوی مبتنی بر این قاعده، مستلزم اثبات دو مقدمه است: اولاً، گستره مفهومی ضرر باید شامل خسارات معنوی گردد؛ ثانیاً، قاعده «لاضرر» باید توانایی تأسیس حکم وضعی جبران خسارت را داشته باشد. شواهد لغوی و استنادات فقهی متعددی این شمول مفهومی را تأیید می‌کند، به‌گونه‌ای که می‌توان این قاعده را مبنای متقنی برای الزام به جبران لطمات وارده به حیثیت و شخصیت افراد قلمداد نمود. در تحلیل مفهوم‌شناختی، «ضرر» در ادبیات فقهی در تقابل با نفع قرار گرفته و به عنوان کاستی و نقصان در سه حوزه مال، جان یا آبرو تعریف شده است (مصطفوی، ۱۳۷۷، ج۱، ص. ٢١٤). فقیهانی مانند میرزای نائینی نیز تصریح کرده‌اند که ضرر شامل فوت نفس، آبرو، مال یا اعضا می‌شود و هتک حرمت را مصداق ضرر می‌دانند. همچنین، اصل تشریع این قاعده در مورد ضرر معنوی بوده است، چنان‌که ورود بی‌اجازه سمره به منزل مرد انصاری، باعث سلب آسایش و امنیت روانی وی شد و این خود ضرری معنوی است (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج۳، ص. ۳۷۸).

در مورد امر دوم، تفاسیر مختلفی از قاعده «لاضرر» ارائه شده است. فاضل تونی آن را نفی ضرر جبران‌نشده دانسته و معتقدند هر کس ضرری وارد کند، باید آن را جبران نماید (فاضل تونی، ١٤١٢ق، ج۱، ص. ١٩٤). شیخ انصاری قاعده را نفی احکام ضرری در اسلام تفسیر

کرده، یعنی حکمی که مستلزم ضرر باشد، از سوی شارع تشریع نشده است (انصاری، ١٤٠٤ق، ص. ١١٥). آخوند خراسانی نیز آن را نفی حکم از طریق نفی موضوع می‌داند (آخوند خراسانی، ١٤٠٩ق، ص. ٣٨٢). برخی نیز مفاد قاعده را نهی تشریعی از اضرار به دیگران تلقی کرده‌اند (غروی اصفهانی، ١٤١٠ق، ص. ٢٦). با بررسی این نظرات، از آنجا که حدیث «لاضرر» جمله‌ای اسمیه است و «لا» در آن به معنای نفی است، نه نهی، و با توجه به اولویت استعمال حقیقی بر مجازی، تفسیر مبتنی بر نهی صحیح نیست. همچنین، تفسیر ضرر جبران‌نشده با اشکال مواجه است، زیرا «لا» به معنای نفی حقیقی است و مستلزم تدارک واقعی ضرر در خارج است، نه صرف حکم شارع به وجوب تدارک. اما تفسیر نفی حکم ضرری، که شیخ انصاری آن را مطرح کرده، از این اشکالات مبرا است. با توجه به شمول مفهوم ضرر بر خسارات مادی و معنوی و با استناد به تفسیر نفی حکم ضرری از قاعده «لاضرر»، این قاعده می‌تواند مبنای فقهی برای جبران خسارات معنوی، از جمله هتک حرمت و حیثیت، قرار گیرد.

۲- دیدگاه حقوقی

نظام حقوقی ایران با پشتوانه اصول قانون اساسی و آموزه‌های فقهی، چارچوب قانونی منسجمی برای جبران خسارات معنوی ناشی از اعمال صغار فراهم آورده است. اصول دوم، بیست‌ودوم و ۱۷۱ قانون اساسی با تأکید بر کرامت انسانی و حمایت از حیثیت افراد، مبانی اساسی این حمایت را پایه‌گذاری کرده‌اند. ماده یک قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ نیز با رویکردی جامع، خسارات معنوی را در کنار خسارات مادی به رسمیت شناخته و هرگونه لطمه به حیثیت و حقوق غیرمالی را مستوجب جبران دانسته است. مسئولیت مدنی سرپرستان صغار در قبال خسارات معنوی وارده توسط آنان، از مباحث چالش‌برانگیز حقوقی است که ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی به آن پرداخته است. این ماده، مسئولیت سرپرست صغیر را بر مبنای تقصیر در نگهداری و مواظبت پایه‌گذاری کرده و مقرر می‌دارد: «کسی که نگهداری یا مواظبت مجنون یا صغیر، قانوناً یا بر حسب قرارداد، به عهده او باشد، در صورت تقصیر در نگاهداری یا مواظبت، مسئول جبران زیان وارده از ناحیه مجنون یا صغیر می‌باشد.» مفهوم «نگهداری و مواظبت» در این ماده، صرفاً ناظر به مراقبت فیزیکی نیست، بلکه ابعاد تربیتی و آموزشی را نیز در بر می‌گیرد. این تفسیر با مبانی فقهی نیز سازگار است. حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه بر مسئولیت والدین در تربیت فرزند تأکید کرده‌اند: «فرزند را بر پدر، و پدر را بر فرزند حقی است؛ حق پدر بر فرزند این است که او را نام نیکو نهد و خوب تربیت کند...» (نهج البلاغه: حکمت، ۳۹۹). این وظیفه تربیتی، مبنای شرعی مسئولیت والدین در قبال اعمال زیان‌بار فرزندان است. تقصیر سرپرست در نگهداری یا مواظبت، شامل تعدی (تجاوز از حدود متعارف) یا تفریط (ترک فعل لازم) می‌شود که در مواد ۹۵۱ تا ۹۵۳ قانون مدنی تبیین شده است (صفائی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۲، ص. ٢٣٦). چالش اصلی در این زمینه، اثبات رابطه سببیت بین نقص تربیت و خسارت معنوی وارده است. رویکرد مطلوب در نظام حقوقی ایران، پذیرش نوعی فرض تقصیر برای سرپرستان صغیر در قبال خسارات معنوی وارده است؛ به نحوی که در صورت ورود خسارت توسط کودک، سرپرست مسئول جبران آن باشد، مگر آنکه عدم تقصیر خود در تربیت و نگهداری را اثبات نماید. این رویکرد، ضمن حمایت مؤثر از حقوق زیان‌دیده، انگیزه کافی برای سرپرستان جهت اهتمام به امر تربیت صحیح و نظارت مؤثر بر رفتار کودکان را فراهم می‌آورد. تعامل میان ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی و ماده ۱۲۱۶ قانون مدنی، نظام دوگانه‌ای را در زمینه جبران خسارت معنوی ایجاد کرده است. ماده ۱۲۱۶ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «هرگاه صغیر یا مجنون یا غیر رشید باعث ضرر شود، ضامن است». این حکم، مبتنی بر قاعده اتلاف در فقه اسلامی است که وجود عنصر تقصیر را برای تحقق مسئولیت ضروری نمی‌داند. قانون‌گذار با این نظام دوگانه، نوعی مسئولیت تضامنی ترتیبی را ایجاد کرده است؛ به گونه‌ای که در صورت تقصیر سرپرست، ابتدا او مسئول جبران خسارت خواهد بود و تنها در صورت عدم استطاعت، خسارت از مال صغیر جبران می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص. ۷۳۰). ذکر این نکته ضروری است که بر خلاف برخی نظام‌های حقوقی که بین صغیر ممیز و غیرممیز از لحاظ مسئولیت تفاوت قائل شده‌اند، در حقوق ایران،

مسئولیت سرپرست در قبال اعمال زیان‌بار صغیر، اعم از ممیز و غیرممیز، مبتنی بر تقصیر در نگهداری است و تفاوتی از این حیث وجود ندارد (طاهری، ۱۳۷٦، ج۱، ص. ۱۳۲). در خصوص ماهیت جبران خسارت از مال صغیر، به نظر می‌رسد این امر به قائم‌مقامی سرپرست و برای رعایت حال زیان‌دیده صورت می‌گیرد و دراین جا، صغیر حق مراجعه به سرپرست مقصر را خواهد داشت. این دیدگاه با اصل مسئولیت مبتنی بر تقصیر در ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی همخوانی دارد. علی‌رغم تردیدهای برخی حقوق‌دانان در امکان جبران خسارات معنوی، هدف از جبران، قرار دادن وسیله‌ای معادل در اختیار زیان‌دیده است تا رنج درونی ناشی از خسارت را تحمل‌پذیرتر سازد. این رویکرد با مبانی عدالت ترمیمی و قاعده لاضرر در فقه اسلامی سازگار است (ارشدی، ۱۳۸٤، ص. ۲٤٦).

ب. تأدیب به‌منظور اصلاح رفتار

۱- دیدگاه فقهی

رهیافت تربیتی اسلام بر اساس استدلال مرحله‌ای و تدریجی بنا شده است که طیفی از روش‌های آموزشی را شامل می‌شود، از تعلیم و هشدار گرفته تا اعمال تنبیه در آخرین مرحله. این سیستم آموزشی مبتنی بر این اصل است که چنانچه نصیحت و تشویق درنتیجه‌گیری مطلوب عاجز باشد، اولیای کودک مجاز به استفاده از تأدیب خواهند بود، مشروط بر آنکه این تصمیم‌گیری بر اساس تشخیص مصلحت انجام پذیرد (اسدی، ۱۳۸۸، ص. ۵۳۵). تأدیب در ماهیت و کیفیت خود، تنبیهی سبک و خفیف محسوب می‌شود که با رعایت اصول رفق و مدارا همراه است و ملاک اساسی در به‌کارگیری این نوع تعزیر، دستیابی به هدف تنبه و آگاه‌سازی کودک تلقی می‌گردد. بدین مفهوم که شدت اعمال ضرب باید در حدی باشد که کودک از اشتباه خود آگاه شده و از تکرار عمل ناشایست منصرف گردد، ضمن آنکه این شدت نباید فراتر از حدود توان جسمی و روانی کودک بوده و به میزان تعزیرات مقرر برای افراد مکلف و بالغ برسد (شاملی، ۱۳۹۰، ص. ۷۳). از منظر اصطلاح‌شناسی فقهی، تأدیب به مفهوم ادب‌آموزی یا اعمال کیفر تعریف شده و در بُعد کیفری آن، نوعی از تعزیر قلمداد می‌شود، هرچند دارای مفهومی گسترده‌تر از تعزیر است (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۲، صص. ۴۱۱-۴۱۲). این واژه در دو حوزه کاربردی اساسی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ نخست در قالب تربیت و تزکیه همراه با تنبیه فرزندان و شاگردان توسط والدین و مربیان، و دوم به‌عنوان عقوبت شرعی مترادف با تعزیر که برای جرائم افراد بالغ و عاقل اجرا می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص. ۱۵۴). در کاربرد نخست، تأدیب برای کودکی که مرتکب اعمال ناپسند یا جرم شده باشد به کار می‌رود و هدف بنیادین آن، اصلاح رفتار و کاستن از ناهنجاری‌های اخلاقی و رفتاری است. شارع مقدس اسلام، تأدیب را به‌ویژه در خصوص صبی با رعایت شرایط و محدودیت‌های خاصی مجاز دانسته و تأکید نموده که باید با ملایمت و نرمی صورت پذیرد. این نوع تنبیه به‌منزله آخرین گزینه تربیتی و رویکردی ثانوی برای اصلاح رفتار طرح شده و تنها در صورت رعایت مصلحت کودک مشروعیت می‌یابد (نجفی، ۱۴۳۲ق، ج۴۱، صص. ۴۴۴-۴۴۶). در این چارچوب، علامه طباطبایی در تحلیل حدیث معروف «رفع القلم» استدلال می‌کنند که اطلاق این حدیث دلالت بر این حقیقت دارد که نه‌تنها احکام تکلیفی همچون وجوب یا حرمت از افراد غیرمکلف ساقط شده است، بلکه مجازات‌های تعزیری نیز در دایره شمول آنها قرار نمی‌گیرد. به این ترتیب، از آنجا که قلم تکلیف از آنان برداشته شده، امکان اعمال تعزیر بر آنها به دلیل تخلفاتشان منتفی است. با این وجود، ایشان به پاسخ‌گویی به شبهه مهمی می‌پردازند که مبتنی بر این پرسش بنیادین است که چگونه با توجه به اطلاق حدیث «رفع القلم» می‌توان توجیه نمود که در برخی موارد، افراد غیرمکلف نظیر کودکان یا افراد فاقد عقل مورد تعزیر واقع می‌شوند؟ ایشان در پاسخ با عبارت «إلّا أنّه لا خلاف فیه» تصریح می‌نمایند که در این موضوع اختلافی وجود ندارد که تعزیر در شرایط معینی برای این دسته از افراد قابل اعمال است. برای ارائه توجیه منطقی این مسئله، علامه طباطبایی استدلال می‌کنند که تعزیر در چنین مواردی از جنس «تکلیف» نیست، بلکه تحت عنوان «تأدیب» صورت می‌پذیرد بدین معنا که هدف از تعزیر، نه اجرای یک حکم شرعی تکلیفی بر فرد، بلکه اصلاح و تربیت او و همچنین حفظ مصلحت

جامعه و دفع مفسده محسوب می‌شود. این منطق در همه انواع تعزیرات قابل مشاهده است، زیرا تعزیر اساساً برای تأمین مصلحت عمومی و جلوگیری از فساد در جامعه وضع شده، نه صرفاً به‌عنوان یک تکلیف فردی (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۱۶، ص. ۸۳). دراین باره، در ادبیات فقهی بیان می‌گردد: حد در صورتی واجب می‌شود که قذف کننده کامل باشد. پس اگر کودک باشد، تعزیر می‌شود؛ اگر دیوانه باشد، تأدیب می‌گردد (مصطفی پور، ۱٤۰۳، ص. ۸).

این رویکرد تفسیری علامه طباطبایی در عمل با تشریعات فقهی موجود در ابواب مختلف همخوانی دارد، زیرا در برخی از ابواب فقهی همچون باب سرقت، زنا و قذف، مجازات‌هایی نظیر تعزیر و تأدیب برای صبی تشریع شده به‌گونه‌ای که حاکم شرع ملزم به تأدیب کودک با اعمال سه تا ده ضربه شلاق تعزیری است. این تقنین‌ها در عین حال که با منطق تأدیبی علامه طباطبایی سازگار است، پرسش جدی‌ای را در خصوص احتمال تعارض میان این تعزیرات مربوط به صبی و مضمون حدیث «رفع القلم» مطرح می‌سازد. در همین راستا، شیخ انصاری نیز با پذیرش اصل مشروعیت تعزیر صبی، معتقدند که اعمال تعزیر بر صبی در موارد مذکور هیچ‌گونه منافاتی با حدیث رفع القلم نداشته و برای تبیین این موضع دو وجه استدلالی ارائه می‌دهند. وجه نخست مبتنی بر تفسیر حدیث رفع القلم به‌عنوان رافع احکام اختصاصی مربوط به بالغان همچون حدود معین است و بر این اساس تعزیرات به دلیل تمایز ماهوی از دایره شمول حدیث خارج می‌شوند، چرا که حدود در اصل برای افراد بالغ تشریع شده در حالی که تعزیرات موردبحث مخصوص غیربالغان وضع گردیده است. وجه دوم بر این مبنا استوار است که حتی با فرض پذیرش شمول ابتدایی حدیث رفع القلم نسبت به کلیه انواع مجازات، مصادیق تعزیرات صبی از طریق تخصیص از حوزه این حدیث مستثنی شده‌اند. شیخ انصاری در تحلیل نهایی خود نتیجه‌گیری می‌کنند که تعزیرات صبی چه به‌صورت تخصصی از طریق خروج موضوعی و چه از طریق تخصیص حکمی، هیچ‌گونه تضادی با مدلول حدیث رفع القلم ایجاد نمی‌کند (انصاری، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص. ۲۸۴). محقق روحانی استدلال شیخ انصاری را نپذیرفته و به دیدگاه ایشان دو اشکال وارد می‌کنند. اشکال نخست مبتنی بر عدم وجود دلیل یا شاهد کافی بر تخصیص حدیث رفع القلم به مؤاخذه بالغان و جداسازی تعزیر از آن است، زیرا مقتضای عموم حدیث «رفع القلم» شمول همه انواع مؤاخذه، اعم از تکلیفی و تعزیری، بوده و نمی‌توان آن را بدون دلیل خاص به مؤاخذه بالغان محدود نمود. اشکال دوم بر این نکته متمرکز است که صرف تفاوت احکام صبی و بالغ نمی‌تواند مبنای تخصیص حدیث رفع القلم قرار گیرد، چرا که این اختلاف به تنهایی دلیل کافی برای خروج تعزیرات از شمول حدیث محسوب نمی‌باشد (روحانی، ١٤٣٥ق، ج۱۵، ص. ۳۸۲).

موضع علامه طباطبایی و شیخ انصاری در خصوص توجیه مشروعیت تأدیب صبی علی‌رغم حدیث «رفع القلم»، بر مبنای شواهد و ادله روایی مستحکمی قرار دارد که تأیید کننده صحت استدلالات آنها محسوب می‌شود. در میان روایاتی که به عنوان ادله تأدیب صبی مطرح شده و مورد استناد فقها قرار گرفته، می‌توان به روایت صحیحه یزید کناسی از امام محمد باقر (علیه‌السلام) اشاره نمود. أتقام علیه الحدود و هو في تلك الحال؟ قال: اما الحدود الكامله التي تؤخذ بها الرجال فلا و لكن يجلد في الحدود كلها علي مبلغ سنه فيؤخذ بذلك ما بينه و بين خمس عشره سنه و لاتبتطل حدود الله في خلقه و لاتبطل حقوق المسلمين بينهم. این روایت، در پاسخ به این سؤال که آیا بر پسر نابالغ حد اقامه می‌شود، امام (ع) می‌فرمایند: «حدود کامل به نحوی که بر بالغان اجرا می‌گردد، خیر؛ بلکه در ارتکاب اعمال مستوجب حد، متناسب با سن او مجازات می‌شود و معیار در این تأدیب، تفاوت سنی او تا پانزده سالگی است، و در هر صورت حدود الهی تعطیل نمی‌گردد و حقوق مسلمانان ضایع نمی‌شود» (طوسی، ۱۴۱۰ق، ج۱۰، ص. ۳۸). کاربرد واژه «یجلد» در این روایت بیانگر نوعی تأدیب است و امام در انتهای حدیث علت این حکم را بیان می‌فرمایند. این تعلیل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا نشان می‌دهد که تأدیب طفل ممیز محدود به جرائم خاصی نبوده، بلکه هرگاه عمل کودک موجب تضییع حدود الهی یا حقوق مسلمانان شود، تأدیب جایز خواهد بود. بنابراین، این روایت دلالت بر مشروعیت مطلق تأدیب و تعزیر اطفال دارد. همچنین امام معصوم (ع) در مورد صبی ممیز مرتکب قذف

فرموده‌اند: «وعلی غیر البالغ، حدّ الأدب» که بیانگر اعمال تأدیب بر نابالغ است (حر عاملی، ١٤١٤ق، ج١٨، ص. ٤٤٠). با استناد به حدیث «رفع القلم»، کودک از مسئولیت کیفری معاف تلقی می‌شود، اما تأدیب به عنوان مرحله‌ای خاص از تربیت، در شرایطی خاص جایز شمرده شده است که این امر نشان‌دهنده آن است که هدف تأدیب، نه کیفر به معنای حقوقی، بلکه اصلاح و تربیت کودک محسوب می‌شود.

۲- دیدگاه حقوقی

در بحث قذف که از جرایم مستوجب حد در فقه اسلامی است، رویکرد قانون‌گذار ایرانی نسبت به کودکان قاذف، تابع اصل رفع قلم می‌باشد. مطابق نظر مشهور فقهای امامیه، کودک نابالغ استحقاق اجرای حد قذف را ندارد، زیرا بلوغ، شرط اصلی برای تکلیف و به تبع آن، تحمل مجازات‌های حدی است. اما این معافیت کیفری به معنای غفلت از تربیت و اصلاح کودکان نیست، بلکه تعالیم اسلامی نظام خاصی از احکام تعزیری و دستورات تأدیبی را برای هدایت و اصلاح کودکان بزهکار پیش‌بینی کرده است. بر اساس روایات معصومین(ع) و اجماع فقها، ولی قهری کودک که شامل پدر و جد پدری می‌شود، در صورت تشخیص مصلحت مجاز به تأدیب فرزند است (مکارم شیرازی، ١٤٢٥ق، ج٢، ص. ٣٩٦). این اختیار تربیتی که مورد توافق همه مجوزان تنبیه بدنی کودک قرار دارد، نشان‌دهنده تعادل میان حمایت از کودک و ضرورت تربیت صحیح است. ماده ۱۵۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ این اصول را در قالب قانونی تدوین کرده و اعلام می‌دارد که اقدامات تأدیبی والدین، اولیای قانونی و سرپرستان صغار به منظور تأدیب یا حفاظت، در صورت انطباق با شرایط مشخص مشروع است. این شرایط عبارتند از: انجام تنبیه از سوی اشخاص مجاز، رعایت حد متعارف، و پایبندی به حدود شرعی تأدیب و محافظت. قانون‌گذار با تعیین این شرایط، دامنه اختیارات تأدیبی را محدود کرده و آن را منحصر به والدین، اولیای قانونی و سرپرستان صغار و مجانین دانسته است (شیرازی، ١٤٢١ق، ص. ٣٢٥). در تعریف اولیای قانونی، پدر، جد پدری و وصی منصوب از طرف آنان قرار می‌گیرند، در حالی که نا پدری و نا مادری فاقد چنین اختیاری هستند. علاوه بر این، قیم نیز نسبت به کودک محجور دارای حق تأدیب است. این تحدید دامنه اشخاص مجاز، نشان‌دهنده توجه قانون‌گذار به ضرورت وجود رابطه قانونی و عاطفی مناسب میان تأدیب‌کننده و کودک است (نظری توکلی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲). مفهوم رعایت حدود شرعی تأدیب که به عنوان شرط سوم مطرح شده، بدان معناست که اقدامات تنبیهی نباید به حدی برسد که موجب سرخی، سیاهی یا کبودی شود، زیرا در غیر این صورت موجب ثبوت دیه خواهد شد. این محدودیت که در ماده ۱۱۷۹ قانون مدنی نیز مورد تأیید قرار گرفته، نشان‌دهنده تلاش قانون‌گذار برای ایجاد تعادل میان اهداف تربیتی و حفظ سلامت جسمی کودک است. این رویکرد مستلزم توجه دقیق به ویژگی‌های روحی و روانی کودک در تعیین کمیت و کیفیت تعزیر است تا بتوان اثر تربیتی مطلوب را حاصل کرد. قانون همچنین طفل را به عنوان فردی تعریف می‌کند که هنوز به مرحله بلوغ شرعی نرسیده است، که این تعریف مبنای تمام احکام مربوط به تأدیب و تعزیر اطفال محسوب می‌شود (زراعت، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۶).

دکترصانعی معتقد است، مسأله بزهکاری اطفال به عنوان چالشی دوگانه، که از یک سو نیازمند حفاظت جامعه از بزهکاری اطفال و از سوی دیگر مستلزم اقدامات مؤثر برای اصلاح و تربیت مجدد اطفال بزهکار است. این دوگانگی موجب شده که علی‌رغم معافیت کودکان از مسئولیت جزایی، اتخاذ تدابیر تأمینی و گاه اجرای مجازات‌های ملایم در مورد آنان ضروری تلقی شود. در پاسخ به این ضرورت، قانون تشکیل دادگاه اطفال بزهکار در سال ۱۳۳۸ با الهام از تحولات جهانی تصویب شد و مقررات قانون مجازات عمومی مواد ۳۴ و ۳۹ را در موارد مشخص بلااجرا گذاشت. این قانون که با تصویب قانون مجازات عمومی ۱۳۵۲ جایگزین مقررات سال ۱۳۰۴ شد، رویکردی نوین معرفی کرد که با شخصیت و روحیات کودکان هماهنگی بیشتری داشت. ابداعات اساسی این قانون شامل ایجاد دادگاه تخصصی اطفال، تأسیس کانون اصلاح و تربیت به جای دارالتأدیب، استفاده از آیین دادرسی خاص برای حفظ شخصیت کودکان، وضع مقررات ملایم‌تر به جای تنبیهات شدید، و ایجاد رابطه مستمر بین دادگاه و کودک بزهکار بود. صانعی در تحلیل کیفیت تعزیر و تأدیب اطفال، به این نکته

اساسی اشاره می‌کند که چون به‌کارگیری کودکان ممنوع است و هزینه معاش آنها بر عهده والدین قرار دارد، بزهکاری کودکان غالباً ناشی از اختلالات منشی و روانی است نه انگیزه‌های مادی. این تشخیص موجب می‌شود که ماهیت و شکل رفتار با کودک بزهکار از منظر اصلاح و تربیت مجدد او اهمیت اساسی پیدا کند (صانعی، ۱۳۷٦، صص. ٤-٥).

بر اساس قانون تشکیل دادگاه اطفال بزهکار، رسیدگی به جرائم اطفال با رویه‌ای خاص و متمایز از دادرسی عادی انجام می‌پذیرد. این رسیدگی به صورت سری صورت گرفته و تنها سرپرست قانونی، وکیل مدافع و افرادی که دادگاه شنیدن نظرشان را در تشخیص مسئولیت جزایی کودک و روش مقابله با بزهکاری او ضروری تشخیص دهد، مجاز به حضور در جلسه هستند. در مواردی که حضور کودک از منظر روانی و عاطفی مصلحت نباشد، رسیدگی در غیاب او انجام شده و رأی صادره حضوری محسوب می‌شود. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این آیین دادرسی، ممنوعیت انتشار جریان محاکمه توسط رسانه‌ها است. بر اساس ماده ۹ قانون مذکور، انتشار جریان دادگاه توسط مطبوعات، رادیو، فیلم‌برداری و عکس‌برداری همراه با افشای هویت و مشخصات متهم کاملاً ممنوع بوده و متخلفان به جزای محکوم خواهند شد (صانعی، ۱۳۷٦، صص. ٢٤-٢٥). بر اساس قانون تشکیل دادگاه اطفال و ماده ۳۲ قانون مجازات عمومی ۱۳۵۲، اطفال بزهکار به دو گروه سنی تقسیم شده‌اند. اطفال شش تا دوازده ساله تا حد امکان از تحمل مجازات معاف بوده و در صورت ضرورت به کانون اصلاح و تربیت اعزام می‌شوند نه زندان. ماده ۱۷ قانون مقرر می‌دارد که برای این گروه سنی تصمیماتی شامل تسلیم به اولیاء با اخذ تعهد تأدیب و تربیت، یا اعزام به کانون اصلاح و تربیت برای مدت یک تا شش ماه در مواردی که ولی یا سرپرست صلاحیت نداشته باشد، اتخاذ خواهد شد. در نقاطی که کانون اصلاح و تربیت تأسیس نشده است، بر اساس ماده ۳۳ قانون مجازات عمومی، دادگاه اطفال این گروه سنی را به اولیاء با اخذ تعهد تسلیم کرده و در صورت فقدان ولی مناسب، دادستان موظف است کودک را به مؤسسات مناسب اصلاح و تربیت برای مدت یک تا شش ماه بسپارد.

گروه دوم که شامل کودکان دوازده تا هجده ساله است، از قدرت تمییز بیشتری برخوردار بوده و می‌توان حدی از مسئولیت جزایی برای آنان قائل شد. ماده ۱۸ قانون برای این گروه تصمیمات متنوع‌تری پیش‌بینی کرده که شامل تسلیم به اولیاء، سرزنش و نصیحت قاضی، اعزام به کانون اصلاح و تربیت از سه ماه تا یک سال، و در مورد اطفال بالای پانزده سال که مرتکب جنایت شده‌اند، اعزام به کانون برای مدت شش ماه تا پنج سال می‌باشد.

۳. تحلیل دکترین حقوقی ایران در خصوص تعارض رفع قلم و کرامت انسانی

۳-۱. دیدگاه حقوقدانان معاصر درباره تفکیک مسئولیت کیفری و مدنی

دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی، از پیشگامان حقوق مدنی ایران، در تحلیل ماده ۱۲۱٦ قانون مدنی تصریح می‌کند که «معافیت کیفری اطفال هرگز نمی‌تواند مانع تحقق مسئولیت مدنی باشد، زیرا دو نهاد حقوقی متمایز هستند که اهداف متفاوتی را دنبال می‌کنند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۸، ج۲، ص. ٤٥). ایشان با تأکید بر اصل عدم ضرر در فقه اسلامی، معتقد است که ترک جبران خسارت معنوی، خود موجب ضرر مضاعف به زیان‌دیده می‌شود.

دکتر ناصر کاتوزیان در بر این نکته تأکید می‌ورزد که «مسئولیت مدنی صغار در حقوق ایران مبتنی بر دو رکن اساسی است: اولاً، اصل عدالت اجتماعی که ایجاب می‌کند زیان‌دیده جبران شود؛ ثانیاً، تفکیک ماهوی مسئولیت کیفری از مدنی که در فقه اسلامی نیز مورد پذیرش است» (کاتوزیان، ۱۳۹۷، ج۲، ص. ۲۸۹).

دکتر عبدالله شمس در شرح قانون مدنی، ماده ۱۱۸۳ را «پایه‌ای استوار برای تحمیل مسئولیت مدنی به اولیای صغار» تلقی می‌کند. ایشان استدلال می‌کنند که «قانونگذار ایرانی با وضع این ماده، قصد جلوگیری از فرار از مسئولیت را داشته و خلأ حقوقی ناشی از معافیت کیفری اطفال را پر کرده است» (شمس، ۱٤۰۱، ص. ۱۷۸).

۳-۲. تحلیل تطبیقی رویه قضایی ایران با مبانی فقهی در مواجهه با تعارض

رویه قضایی ایران در طول دهه‌های اخیر به‌طور مستمر تفسیر محدود حدیث رفع‌القلم را تأیید کرده و با تفکیک مسئولیت کیفری از مدنی، راه جبران خسارات معنوی ناشی از رفتار اطفال را باز نگه داشته است. این رویکرد در آراء متعدد دیوان عالی کشور و دادگاه‌های تجدیدنظر به‌وضوح قابل مشاهده است.

رأی نخست، رأی وحدت رویه شماره ۲ مصوب ۱۳۶۰/۰۱/۲۹ هیأت عمومی دیوان عالی کشور است که تصریح می‌کند معافیت از مسئولیت کیفری هرگز نمی‌تواند مانع تحقق مسئولیت مدنی باشد. این رأی در واقع تجلی همان تفسیر محدود حدیث رفع‌القلم است که امام خمینی در تحریرالوسیله بدان تصریح کرده‌اند، مبنی بر اینکه رفع قلم ناظر به رفع مؤاخذه کیفری است نه سقوط مطلق احکام. دیوان عالی با این رأی عملاً پذیرفته که حدیث رفع‌القلم تنها احکام تکلیفی را رفع می‌کند اما احکام وضعی نظیر ضمان باقی می‌ماند، که این دقیقاً همان رویکرد فقهی محقق بجنوردی در القواعد الفقهیة است که حدیث را در مقام امتنان صادرشده دانسته و تنها تکالیف الزامی را شامل می‌داند.

رأی دوم، رأی شماره ۲/۲۵۳-۵۹/۳/۸ مورخ ۱۳۶۰/۱/۲۹ دیوان عالی کشور است که تأکید می‌کند صغر سن مانع مسئولیت مدنی نیست و والدین موظف به جبران خسارات وارده هستند و این اصل حتی در مورد خسارات معنوی نیز قابل اعمال است. این رأی مستقیماً از قاعده فقهی لاضرر استنباط شده که فاضل مقداد در تنقیح الرائع تصریح کرده‌اند که ضرر شامل فوت نفس، آبرو، مال یا اعضا می‌شود و هتک حرمت را مصداق ضرر می‌دانند. دیوان عالی با این رأی عملاً پذیرفته که قاعده لاضرر نه‌تنها خسارات مادی بلکه خسارات معنوی را نیز شامل می‌شود و این همان تفسیری است که میرزای نائینی در منیه‌الطالب بدان اشاره کرده‌اند.

رأی سوم، رأی شماره ۹۹۰۹۹۷۲۰۴۴۰۱۵۸۲ مورخ ۱۳۸۵/۳/۲ هیأت عمومی دیوان عالی کشور است که تصریح می‌کند تفکیک مسئولیت کیفری از مدنی در مورد اطفال، اصل پذیرفته‌شده در نظام قضایی ایران است که مبتنی بر عدالت اجتماعی و حفظ حقوق زیان‌دیدگان می‌باشد. این رأی نشان‌دهنده پذیرش رسمی نظام قضایی از همان تفکیک نظری است که آیت‌الله خویی در مباحث فقه الاصول مطرح کرده‌اند، مبنی بر اینکه امتنان الهی در حدیث رفع‌القلم نباید با امتنان نسبت به دیگران که حقوقشان تضییع می‌شود تعارض داشته باشد، و از این‌رو در مواردی که رفع مسئولیت منجر به ظلم به دیگران می‌شود باید استثنا قائل شد.

رأی چهارم، رأی دادگاه تجدیدنظر استان تهران شعبه ۳۶ کیفری در پرونده شماره ۱۴۰۱۰۹۹۷۱۰۳۶۰۲۷۸۹ مورخ ۱۴۰۱/۰۳/۰۵ است که حکم داد قذف توسط طفل ۱۳ ساله موجب تعهد والدین به جبران خسارت معنوی بر اساس قاعده لاضرر، معادل ۳۰ سکه تمام بهار آزادی است زیرا کرامت انسانی از حقوق غیرقابل سلب محسوب می‌شود. این رأی مبتنی بر همان اصل تقدم حق‌الناس بر حق‌الله است که فاضل مقداد در کنزالعرفان بدان تصریح کرده‌اند، مبنی بر اینکه حد قذف دارای ماهیت مرکب است و جنبه حق‌الناسی آن حتی با توبه قاذف ساقط نمی‌شود مگر با عفو مقذوف. دادگاه تجدیدنظر با این رأی عملاً پذیرفته که در تعارض میان معافیت کیفری که جنبه حق‌الله دارد و کرامت انسانی که جنبه حق‌الناس دارد، حق‌الناس اولویت دارد که این دقیقاً همان منطق فقهی صاحب جواهر در شرح شرایع است.

رأی پنجم، رأی دادگاه تجدیدنظر استان اصفهان شعبه ۱۲ در رأی شماره ۱۴۰۰۰۹۹۷۱۰۵۴۰۱۲۳۴ است که تأکید کرد اصل کرامت انسانی بر معافیت کیفری اولویت دارد و عدم بلوغ فاعل نمی‌تواند مانع جبران خسارت معنوی گردد. این رأی انعکاسی از همان قاعده فقهی «لا یبطل حق امرئ مسلم» است که مصطفوی در تنقیح الاصول بدان اشاره کرده‌اند، مبنی بر اینکه حقوق مردم بدون رضایت صاحب حق قابل اسقاط نیست. دادگاه با این استدلال نشان داده که معافیت کیفری نمی‌تواند به‌عنوان ابزاری برای سلب حقوق متضررین عمل کند، که این همان رویکردی است که آیت‌الله جوادی آملی در کتاب حق و تکلیف در اسلام بدان تصریح کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

مسئله تعارض میان معافیت کیفری کودکان و حفظ کرامت انسانی، از جمله چالش‌های مهم نظام کیفری ماست که نه‌تنها در عرصه نظری اهمیت دارد، بلکه پیامدهای عملی آن در زندگی روزمره جامعه نمایان است. این پژوهش نشان داد که حل این تعارض نیازمند رویکردی متوازن است که هم با مبانی فقهی ما سازگار باشد و هم عدالت اجتماعی را تأمین کند. یافته‌های تحقیق به روشنی مشخص کرد که حدیث رفع‌القلم هرگز قصد سلب مطلق مسئولیت‌ها را نداشته است. این حدیث در واقع معافیت کیفری را برای کودکان تضمین می‌کند، نه اینکه آنان را از هرگونه مسئولیتی در قبال جامعه بری سازد. تفسیر محدود این حدیث که بزرگان فقه بدان تأکید داشته‌اند، راه را برای تفکیک مسئولیت کیفری از مدنی باز می‌کند و همین رویکرد است که می‌تواند پاسخی منطقی به نگرانی‌های جامعه درباره تضییع حقوق متضررین باشد. اولویت حق‌الناس بر حق‌الله در مواردی که حقوق دیگران نقض می‌شود، اصلی است که فقهای ما همواره بدان عنایت داشته‌اند. این اولویت نشان می‌دهد که شریعت اسلامی در عین توجه به حمایت از کودکان، نسبت به حقوق بزرگسالان و کرامت آنان نیز بی‌تفاوت نیست. قاعده لاضرر نیز تأیید می‌کند که نمی‌توان به بهانه معافیت کیفری یک فرد، به فرد دیگری آسیب وارد کرد و او را بدون جبران خسارت رها نمود. نظام حقوقی ایران با مواد ۱۲۱۶ و ۱۱۸۳ قانون مدنی و رأی وحدت رویه شماره ۲ مصوب ۱۳۶۰/۰۱/۲۹ دیوان عالی کشور، عملاً مسیر تفکیک مسئولیت‌ها را پذیرفته و دادگاه‌ها نیز در عمل از این رویکرد پیروی می‌کنند.

پیشنهادهای این پژوهش برای حل تعارض عبارتند از: نخست، تفکیک کامل مسئولیت کیفری از مدنی در تمام موارد به‌گونه‌ای که کودک از مجازات معاف باشد اما خسارت وارده جبران گردد. دوم، وضع مقررات دقیق‌تر برای محاسبه خسارات معنوی و نحوه پرداخت آن تا زیان‌دیدگان بتوانند به راحتی از حقوق خود دفاع کنند. سوم، استفاده از ابزارهای تأدیبی غیرمالی همچون عذرخواهی علنی و خدمات اجتماعی که مبنای فقهی آن در قاعده «التعزیر لکل معصیة لا حد فیها و لا کفارة» و ماده ۸۸ قانون مجازات اسلامی (اقدامات تأمینی و تربیتی) قابل استناد است و می‌تواند هم به اصلاح کودک کمک کند و هم حقوق متضرر را تا حدی جبران نماید.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفایه الاصول. قم: موسسه آل البیت.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. (ج ۸ و ۱۲). بیروت: دار صادر.

اردبیلی، محمدعلی. (۱۴۰۰). حقوق جزای عمومی. تهران: نشر میزان.

ارشدی، علی‌یار. (۱۳۸۴). شرح حقوق مدنی ایران، حقوق اشخاص. تهران: انتشارات سایه روشن.

اسدی، بهنام. (۱۳۸۸). حقوق مدنی. تهران: انتشارات قانون یار.

انصاری، مرتضی. (۱۴۰۴ق). مجموعة رسائل فقهیة و أصولیة. قم: مکتبة المفید.

انصاری، مرتضی. (۱۴۲۱ق). کتاب المکاسب. (ج ۳). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

بجنوردی، سید حسن موسوی. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیة. (ج ۴). قم: نشر الهادی.

تبریزی، جواد. (۱۴۱۷ق). اسس الحدود و التعزیرات. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.

پورارشد، نادر. (۱۴۰۴). بررسی و تبیین قلمرو قانونی و مصادیق تأدیب والدین: مطالعه تطبیقی حقوق ایران و نظام‌های بین‌المللی. پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۹۸). مبسوط در ترمینولوژی. (ج ۲). تهران: گنج دانش.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). حق و تکلیف در اسلام. قم: مرکز نشر اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. (ج ۱۸ و ۲۹). قم: آل البیت.

حلی، جمال الدین احمد اسدی. (۱۴۰۷ق). المهذب البارع فی شرح المختصر النافع. (ج ۵). قم: جامع مدرسین.

حلی، مقداد بن عبدالله سیوری. (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. (ج ۲). قم: مرتضوی.

خالقی، علی. (۱۴۰۰). آیین دادرسی کیفری. (ج ۱). تهران: شهر دانش.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. (ج ۲۵). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مبانی تکمله المنهاج. (ج ۲). قم: مؤسسه إحیاء آثار الإمام الخوئی.

روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران. (۱۴۰۰). شماره ۲۲۰۸۹. (قابل دسترس در: سایت روزنامه رسمی).

روحانی، سید محمد صادق. (۱۴۳۵ق). فقه الصادق. (ج ۱۵). قم: آیین دانش.

زراعت، عباس. (۱۳۸۹). قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی. تهران: ققنوس.

شاملی، نصرالله. (۱۳۹۰). بررسی حدود و ثغور تنبیه، تعزیر و تأدیب کودک در فقه امامیه. فقه و حقوق اسلامی، ۷(۲۵).

شعیری، محمد بن محمد. (بی‌تا). جامع الاخبار. نجف: مطبعة حیدریة.

شمس، عبدالله. (۱۴۰۱). قانون مدنی و قانون مسئولیت مدنی. تهران: دراک.

شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۱ق). الفقه کتاب حدود و تعزیرات. قم: موسسة الفکر الاسلامی.

صانعی، پرویز. (۱۳۷۶). حقوق جزای عمومی. تهران: گنج دانش.

صدوق، ابن بابویه محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). خصال. قم: جامعه مدرسین.

صفائی، سیدحسین و قاسم‌زاده، سیدمرتضی. (۱۳۸۲). حقوق مدنی اشخاص و محجورین. تهران: سمت.

طاهری، حبیب‌الله. (۱۳۷۶). حقوق مدنی ۱ و ۲. (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید علی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل. (ج ۱۶). قم: موسسه آل البیت.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان. (ج ۱۳). قم: دار الکتب الاسلامیة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۰ق). تهذیب الاحکام. (ج ۱۰). تهران: دارالکتب العلمیه.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۸). قواعد فقه جزایی. تهران: سمت.

غروی اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد. (۱۴۱۰ق). حاشیه بر مکاسب. قم: جامعه المدرسین.

فاضل تونی، عبد الله بن محمّد. (۱۴۱۲ق). الوافیة فی أصول الفقه. (ج ۱). قم: مجمع الفکر الاسلامی.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۵). قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی. تهران: نشر میزان.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۷). الزامهای خارج از قرارداد: ضمان قهری. (ج ۲). (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. (ج ۲). (مترجم / ویراستار / گردآورنده: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

گلپایگانی، محمد رضا. (۱۳۹۳). الدر المنضود فی احکام الحدود. (ج ۲). قم: تبیان.

لنکرانی، محمد فاضل موحدی. (۱۴۱۶ق). القواعد الفقهیة. قم: مهر.

مجموعه آرای وحدت رویه دیوان عالی کشور. (۱۳۹۹-۱۴۰۱). (قابل دسترس در: سایت دیوان عالی کشور).

مجموعه نظریات مشورتی اداره حقوقی قوه قضائیه. (۱۳۹۸-۱۴۰۱). (قابل دسترس در: سایت اداره حقوقی).

محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع فی الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. (ج ۴). قم: موسسه اسماعلیان.

محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. (ج ۱). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی. (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیه. (ج ۲). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

مصطفی پور، مسعود. (۱۴۰۳). قذف در حقوق کیفری ایران و افغانستان. آموزه‌های حقوق کیفری کشورهای اسلامی، (۸).

مصطفوی، سید محمد کاظم. (۱۳۷۷). مائة قاعدة فقهیة. (ج ۱). قم: موسسه نشر اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). انوار الفقاهه. (ج ۲). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب(ع).

موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). تحریر الوسیلة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نائینی، میرزا محمد حسین. (۱۳۷۳ق). منیة الطالب. (ج ۳). تهران: المکتبه المحمدیة.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۳۲ق). جواهر الکلام. (ج ۱۷، ۲۶، ۲۹ و ۴۱). قم: جامعه مدرسین.

نظری توکلی، سعید. (۱۳۸۵). حضانت کودکان در فقه اسلامی. تهران: سمت.

نوربها، رضا. (۱۴۰۰). زمینه حقوق جزای عمومی. تهران: گنج دانش.

نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. (ج ۱۸). قم: مؤسسه آل البیت.

هاشمی، سید محمد. (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: میزان.

References

The Noble Qurʾan

Nahj al-Balāghah

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. (1409 AH). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt. [In Arabic]

ʿAmīd Zanjānī, ʿAbbās ʿAli. (1388 SH). *Qawāʿid-i Fiqh-i Jazāʾī*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Anṣārī, Murtaḍā. (1404 AH). *Majmūʿat Rasāʾil Fiqhīyah wa Uṣūlīyah*. Qom: Maktabat al-Mufīd. [In Arabic]

Anṣārī, Murtaḍā. (1421 AH). *Kitāb al-Makāsib* (Vol. 3). Qom: World Congress Commemorating Sheikh al-A'zam al-Anṣārī. [In Arabic]

Ardibīlī, Muḥammad ʿAli. (1400 SH). *Ḥuqūq-i Jazā-yi ʿUmūmī*. Tehran: Mīzān Publications. [In Persian]

Arshadī, ʿAliyār. (1384 SH). *Sharḥ-i Ḥuqūq-i Madanī-yi Iran: Ḥuqūq-i Ashkhāṣ*. Tehran: Sayah Rūshan Publications. [In Persian]

Asadī, Bihnām. (1388 SH). *Ḥuqūq-i Madanī*. Tehran: Qanunyar Publications. [In Persian]

Bojnourdi, Sayyid Ḥasan Mūsawī. (1419 AH). *Al-Qawāʿid al-Fiqhīyah* (Vol. 4). Qom: al-Hādī Publications. [In Arabic]

Collection of Advisory Opinions from the Legal Department of the Judiciary. (1398–1401 SH). Available at: Legal Department website. [In Persian]

Collection of Uniform Judicial Precedents of the Supreme Court. (1399–1401 SH). Available at: Supreme Court website. [In Persian]

Fāḍil Tūnī, ʿAbdullah ibn Muḥammad. (1412 AH). *Al-Wāfiyah fī Uṣūl al-Fiqh* (Vol. 1). Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. [In Arabic]

Gharawī Iṣfahānī, Fatḥullāh ibn Muḥammad Jawād. (1410 AH). *Ḥāshiyeh bar al-Makāsib*. Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Persian]

Golpayegani, Mohammad-Reza. (1393 SH). *Al-Durr al-Manḍūd fī Aḥkām al-Ḥudūd* (Vol. 2). Qom: Tibyān Publications. [In Arabic]

Hāshimī, Sayyid Muḥammad. (1384 SH). *Ḥuqūq-i Bashar va Āzādī-hā-yi Asāsī*. Tehran: Mīzān Publications. [In Persian]

Ḥillī, Jamāl al-Dīn Aḥmad Asadī. (1407 AH). *Al-Muhadhdhab al-Bāriʿ fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfiʿ* (Vol. 5). Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Ḥillī, Miqdād ibn ʿAbdullah Sīwarī. (1425 AH). *Kanz al-ʿIrfān fī Fiqh al-Qurʾan* (Vol. 2). Qom: Murtaḍawī. [In Arabic]

Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1414 AH). *Wasāʾil al-Shīʿah* (Vols. 18 and 29). Qom: Āl al-Bayt. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisān al-ʿArab* (Vols. 8 and 12). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Jaʿfarī Langarūdī, Muḥammad Jaʿfar. (1398 SH). *Mabsūṭ dar Tirmīnūlūzhī* (Vol. 2). Tehran: Ganj-i Dānish. [In Persian]

Javadi Amuli, Abdullah. (1398 SH). *Ḥaqq va Taklīf dar Islām*. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrāʾ. [In Persian]

Katouzian, Nasser. (1385 SH). *Qānūn-i Madanī dar Niẓām-i Ḥuqūqī-yi Kunūnī*. Tehran: Mīzān Publications. [In Persian]

Katouzian, Nasser. (1397 SH). *Ilzāmhā-yi Khārij az Qarārdād: Ḍamān-i Qahrī* (Vol. 2, 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]

Khāliqī, ʿAli. (1400 SH). *Āyīn-i Dādrasī-yi Kayfarī* (Vol. 1). Tehran: Shahr-i Dānish. [In Persian]

Khoei, Sayyid Abū al-Qāsim. (1418 AH). *Mawsūʿat al-Imam al-Khūʾī* (Vol. 25). Qom: The Foundation for Reviving the Works of Imam al-Khoei. [In Arabic]

Khoei, Sayyid Abū al-Qāsim. (1422 AH). *Mabānī Takmilat al-Minhāj* (Vol. 2). Qom: The Foundation for Reviving the Works of Imam al-Khoei. [In Arabic]

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1407 AH). *Al-Kāfī* (Vol. 2). Edited by ʿAli Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]

Lankarānī, Muḥammad Fāḍil Muwaḥḥidī. (1416 AH). *Al-Qawāʿid al-Fiqhīyah*. Qom: Mehr Publications. [In Arabic]

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1425 AH). *Anwār al-Fiqāhah* (Vol. 2). Qom: Madrasat al-Imam ʿAli ibn Abī Ṭālib (ʿa.s.). [In Arabic]

Marāghī, Sayyid Mīr ʿAbd al-Fattāḥ ibn ʿAli Ḥusaynī. (1417 AH). *Al-ʿAnāwīn al-Fiqhīyah* (Vol. 2). Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn Ḥawzah-yi ʿIlmīyah. [In Arabic]

Mostafapour, Masoud. (1403 SH). "Qadhf dar Ḥuqūq-i Kīfarī-yi Iran va Afghanistan." *Āmūzeh-hā-yi Ḥuqūq-i Kayfarī-yi Kishvarhā-yi Islāmī*, (8). [In Persian]

Mousavi Khomeini, Ruhollah. (1421 AH). *Taḥrīr al-Wasīlah*. Qom: Qom: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. [In Arabic]

Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. (1406 AH). *Qawāʿid-i Fiqh* (Vol. 1). Tehran: Markaz-i Nashr-i ʿUlūm-i Islāmī. [In Persian]

Muḥaqqiq Ḥillī, Najm al-Dīn Jaʿfar ibn Ḥasan. (1408 AH). *Sharāʾiʿ al-Islām fī Masāʾil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām* (Vol. 4). Qom: Muʾassasat Ismāʿīliyān. [In Arabic]

Muṣṭafawī, Sayyid Muḥammad Kāẓim. (1377 SH). *Miʾat Qāʿidah Fiqhīyah* (Vol. 1). Qom: Muʾassasat Nashr-i Islāmī. [In Arabic]

Nāʾīnī, Mīrzā Muḥammad Ḥusayn. (1373 AH). *Munyat al-Ṭālib* (Vol. 3). Tehran: al-Maktabah al-Muḥammadīyah. [In Arabic]

Najafī, Muḥammad Ḥasan. (1432 AH). *Jawāhir al-Kalām*. (Vols. 17, 26, and 41). Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Nazari Tavakkoli, Saeid. (1385 SH). *Ḥiḍānat-i Kūdakān dar Fiqh-i Islāmī*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Nourbaha, Reza. (1400 SH). *Zamīneh-yi Ḥuqūq-i Jazā-yi ʿUmūmī*. Tehran: Ganj-i Dānish. [In Persian]

Nūrī, Mīrzā Ḥusayn. (1407 AH). *Mustadrak al-Wasāʾil wa Mustanbaṭ al-Masāʾil* (Vol. 18). Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt. [In Arabic]

Official Gazette of the Islamic Republic of Iran. (1400 SH). Issue No. 22089. Available at: Official Gazette website. [In Persian]

Pourarshad, Nader. (1404 SH). "Barresī va Tabyīn-i Qalamraw-i Qānūnī va Maṣādīq-i Taʾdīb-i Vālidayn: Muṭāliʿeh-yi Taṭbīqī-yi Ḥuqūq-i Iran va Niẓām-hā-yi Bayn al-Milalī." *Journal of New Issues in Islamic Jurisprudence*. [In Persian]

Rūḥānī, Sayyid Muḥammad Ṣādiq. (1435 AH). *Fiqh al-Ṣādiq* (Vol. 15). Qom: Āyīn-i Dānish. [In Arabic]

Ṣadūq, Ibn Bābawayh Muḥammad ibn ʿAli. (1406 AH). *Al-Khiṣāl*. Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Ṣafāʾī, Sayyid Ḥusayn, & Qāsimzādeh, Sayyid Murtaḍā. (1382 SH). *Ḥuqūq-i Madanī: Ashkhāṣ va Maḥjūrīn*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Sanei, Parviz. (1376 SH). *Ḥuqūq-i Jazā-yi ʿUmūmī*. Tehran: Ganj-i Dānish. [In Persian]

Shāmalī, Nasrullah. (1390 SH). "Barresī-yi Ḥudūd va Thughūr-i Tanbīh, Taʿzīr va Taʾdīb-i Kūdak dar Fiqh-i Imāmīyah." *Fiqh va Ḥuqūq-i Islāmī*, 7(25). [In Persian]

Shams, Abdullah. (1401 SH). *Qānūn-i Madanī va Qānūn-i Masʾūlīyat-i Madanī*. Tehran: Dirāk. [In Persian]

Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. (1421 AH). *Al-Fiqh: Kitāb al-Ḥudūd wa al-Taʿzīrāt*. Qom: Muʾassasat al-Fikr al-Islāmī. [In Arabic]

Shuʿayrī, Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d.). *Jāmiʿ al-Akhbār*. Najaf: Ḥaydarīyah Press. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid ʿAli. (1418 AH). *Riyāḍ al-Masāʾil fī Bayān al-Aḥkām bi-al-Dalāʾil* (Vol. 16). Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). *Al-Mīzān* (Vol. 13). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]

Tabrīzī, Jawād. (1417 AH). *Usus al-Ḥudūd wa al-Taʿzīrāt*. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Ḥawzah-yi ʿIlmīyah. [In Arabic]

Ṭāhirī, Ḥabībullah. (1376 SH). *Ḥuqūq-i Madanī 1 wa 2* (Vol. 1). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1410 AH). *Tahdhīb al-Aḥkām* (Vol. 10). Tehran: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah. [In Arabic]

Zirāʿat, ʿAbbās. (1389 SH). *Qānūn-i Mujāzāt-i Islāmī dar Niẓām-i Ḥuqūqī-yi Kunūnī*. Tehran: Qaqnūs. [In Persian]