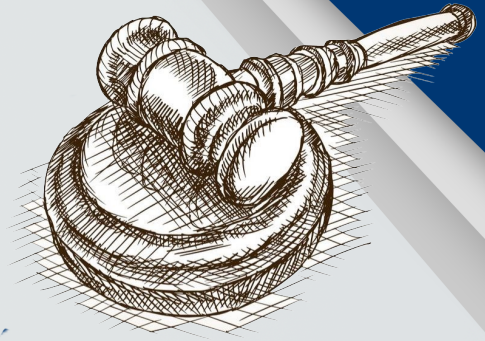


قضا نامه



❖ یادداشت سردبیر (نگاهی به شماره ۳ فصلنامه قضا نامه)

❖ قانون اساسی؛ تامین کننده آزادی های مشروع

❖ هر آن چه باید در مورد طلاق توافقی بدانید

❖ نقش خود کنترلی بر اثربخشی و کارآمدی اخلاق حرفه ای قضات

❖ تقدم رحمت بر غضب الهی در نظام جزایی اسلام، با تاکید بر آیات قرآن و روایات معصومین

❖ بررسی مفهوم جنون و مصادیق آن و چالش های تشخیصی، قضایی در محاکم



انجمن علمی دانشجویی
مجلس شورای اسلامی
دانشگاه علوم قضایی تهران



شناسنامه اثر

❖ نام اثر قضا نامه شماره سوم - زمستان ۱۴۰۲

❖ صاحب امتیاز انجمن علمی دانشگاه علوم قضایی

❖ مدیر مسئول افشین پرفروغ

❖ سر دبیر محمدحسین امینی

❖ مسئول و مدیر اجرایی محمدرضا رضوی تژاد

❖ نویسندگان علی شعبانی ، سهیل نجاری ، زهرا قدیمی ،
صالح عباسی ، ابوالفضل حسنی ، سپهر الهی ، ابوالفضل پروین
محمدحسین امینی ، محمد ایمانی ، سید محمد رضا رضوی تژاد

❖ هیئت تحریریه محمدحسین امینی ، علی شعبانی ، سهیل نجاری ،
ابوالفضل حسنی ، سپهر الهی ، ابوالفضل پروین ، محمدرضا رضوی
تژاد ، مهدی وحیدی قراباغلو ، محمد رضا صادقی مقدم ، محمد ایمانی

❖ سرپرست هیئت تحریریه محمدرضا صادقی مقدم

❖ ویراستار و گرافیک و صفحه آرا مهدی وحیدی قراباغلو و
یوسف وحیدی قراباغلو

❖ پل های ارتباطی



09372146330



t.me/anjoman_ujs



mohamadhoseinamini1378@gmail.com



فهرست مطالب



❖ یادداشت سر دبیر	۱
❖ نگرشی بر جرایم منافی عفت	۲
❖ آسیب شناسی تقنینی و فقهی قتل های ناموسی در سیستم های حقوقی ایران و پاکستان	۱۳
❖ لزوم استفاده از فناوری های جدید در راستای ارتقای مدیریت دانش در سازمانها	۳۲
❖ تقدم رحمت بر غضب الهی در نظام جزایی اسلام با تاکید بر آیات قرآن و روایات معصومین	۴۱
❖ بررسی مفهوم جنون و مصادیق و چالش های تشخیصی ، قضایی آن در محاکم	۶۰
❖ نقش خود کنترلی بر اثر بخشی و کارآمدی اخلاق حرفه ای قضاوت	۶۵
❖ ساده باشیم !	۸۳
❖ آنچه باید در مورد طلاق توافقی بدانید	۸۴
❖ تاویل مقابل حقوقی ایران و آمریکا در پرونده برخی از اموال ، سر آغاز یک موفقیت نسبی	۹۲
❖ قانون اساسی ، تامین کننده آزادی های مشروع	۹۴
❖ عفو عمومی و عفو خصوصی چیست؟	۹۸



❖ سخن سردبیر ❖

نگاهی به شماره سوم نشریه قضانامه



نشریه ی قضانامه، ارگان انجمن علمی دانشجویی دانشگاه علوم قضایی، از بهار سال ۱۴۰۲ و با اخذ مجوز فعالیت از معاونت فرهنگی دانشگاه علوم قضایی، آغاز به فعالیت نمود. بعد از چاپ دو شماره از نشریه و با تغییر ترکیب انجمن علمی دانشگاه علوم قضایی، نشریه ی قضانامه، فعالیت خود را مجدداً با ترکیب جدید تحریریه، از سر گرفت.

نشریه ی قضانامه در دوره ی جدید، رسالت خود را فعالیت در دو زمینه ی انتشار آخرین دستاوردهای علمی پژوهشی در حوزه های حقوق و مدیریت قضایی به عنوان ارکان اصلی تشکیل دهنده ی علوم قضاوت و همچنین ایجاد انگیزه در پژوهش گران این حوزه ها در ادامه دادن به فعالیت های پژوهشی و باز کردن افق های تازه علمی، پیش روی قضات و دیگر دست اندرکاران دستگاه قضایی، در جهت ارتقای سطح غنای آرای صادره در محاکم قضایی میداند.

در شماره ی سوم نشریه ی قضانامه، علاوه بر پرداخته شدن به سرفصل های اصلی علم حقوق و انتشار مقالات و یادداشت های علمی در موضوعات حقوق خصوصی، حقوق جزا و جرم شناسی، حقوق اساسی، فقه و حقوق، حقوق عمومی و حقوق بین الملل عمومی، برای نخستین بار، دو مقاله ی علمی در موضوع «مدیریت قضایی» هم به چاپ رسید تا نشریه ی قضانامه، به نشریه های جامع در تمام حوزه های تخصصی علوم قضاوت، تبدیل گردد.

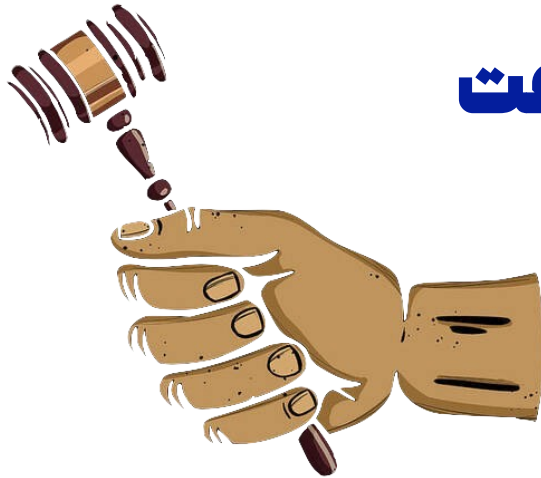
مقالات و یادداشت های منتشر شده در نشریه ی قضانامه، از تمام حقوق مؤلف و ناشر برخوردار بوده و استفاده علمی از آن ها در دیگر مقالات و یادداشت های علمی، تنها با رعایت شیوه نامه استاندارد ارجاع دهی، یعنی با ذکر عنوان مقاله، نام مؤلف و نام ناشر امکان پذیر می باشد.

در انتشار ضمن قدردانی از زحمات مدیرمسئول سابق نشریه ی قضانامه، جناب آقای محمد کریمی که با زحمات و پیگیری ایشان نشریه آغاز به فعالیت نمود و حتی موفق به کسب جایزه ی «رهیافت» به عنوان نشریه ی برگزیده در جشنواره نشریات اتحادیه انجمن های علمی دانشجویی حقوق کشور گردید و دیگر همکاران ایشان در دوره گذشته نشریه، سردبیر سابق و مدیر اجرایی سابق نشریه دست همکاران خود در انجمن علمی دانشگاه علوم قضایی به ویژه دبیر کنونی انجمن را به لحاظ حمایت همه جانبه ی آنها در جهت ادامه به کار پرقدرت نشریه، به گرمی می فشارم و از تلاش های کادر جدید هیئت تحریریه، سایر نویسندگان شماره سوم نشریه، مدیر محترم مسئول، مدیر محترم داخلی، همچنین طراح و ویراستار محترم نشریه، قدردانی به عمل می آورم و توفیق الهی را برای همه ی تلاش گران و دست اندرکاران سابق و کنون نشریه برای ارتقای علم و عمل در علاقه مندان به علوم قضایی، خواستارم.

محمدحسین امینی

سردبیر نشریه ی قضانامه

۱۴۰۲/۱۲/۲۵



نگرشی بر جرایم منافی عفت

علی شعبانی دولت آبادی

کارآموز قضایی، دانشجوی کارشناسی ارشد ناپیوسته رشته علوم قضایی،
دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

چکیده

با توجه به اهمیت بسزای جرایمی که به عفت عمومی لطمه می زند قانونگذار و رویه نیز رویکرد متفاوتی برای اینگونه جرایم اعم از چگونگی کشف، تحقیقات و رسیدگی در نظر گرفته است. قانونگذار تعریفی از اینگونه جرایم نکرده و صرفاً برخی از آنان را نامبرده و برای آنها مجازات در نظر گرفته و در مورد هر کدام از آنها شیوه خاصی برای رسیدگی وجود دارد که تفصیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از جهت خلاها و اهمیت بالای این جرایم، مورد پیش رو با روش توصیفی تحلیلی به بررسی جرایم منافی عفت می پردازد.

کلیدواژگان: جرایم منافی عفت، کشف و حقیقات جرایم ، عفت، نظم عمومی

مقدمه

عفت از مواردی است که هر جامعه ای به آن نیازمند است و به خطر افتادن آن می تواند نظم عمومی جامعه را مختل کند. یکی از مهم ترین جرایمی که باعث آسیب به عفت جامعه میشود همانطور که از نامش پیداست جرایم منافی عفت می باشد. جرایم منافی عفت به طور کامل به مسائل فرهنگی و دینی یک جامعه وابسته است. لذا این جرایم نسبی هستند. یعنی؛ ممکن است یک عمل در ۲۰ سال

پیش و با توجه به جامعه گذشته جرم منافی عفت باشد اما امروزه چنین تلقی نشود و آن عمل اصلاً جرم محسوب نشود. در کشور ما نیز دین و فقه و همچنین فرهنگ، منشأ جرم انگاری اعمالی است که جرم منافی عفت محسوب می شوند. و در مواد قانونی به طور خاص به منظور اهمیت بسزای آن شیوه تحقیق، کشف و دادرسی آن را محصور نموده. شکی نیست که یکی از مهمترین علل بروز این جرائم ، ارضای نیاز جنسی بوده و مواردی همچون فیلم های تحریک آمیز، مطالعه کتب و مجلات غیر اخلاقی و شرکت در مهمانی های مختلف (پارتی های شبانه)، افراد و به خصوص جوانان را به ارتکاب این جرایم تشویق و تحریک می نماید. (نقوی، ۱۳۴۸: ۶۲). انواع جرایم منافی عفت که در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ بیان شده عبارتند از زنا، لواط ، تفخیز ، مساحقه و قوادی که تمامی این جرایم حدی هستند و همچنین در مواد ۶۳۷ تا ۶۴۱ قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۵ (تعزیرات) نیز از این جرایم نامبرده شده. به طور کلی در دین مقدس اسلام مقررات سختی وضع گردیده تا اثبات این جرایم به سهولت انجام نپذیرد و همین باعث میشود تا بسیاری از موارد ارتكابی قابل اثبات نباشد زیرا؛ تحصیل دلایل به سهولت امکان نمی یابد فلذا حقوق بزه دیدگان در معرض تضییع قرار خواهد گرفت و در

شخص را هم کافی ندانسته است. ضمیمه شدن این دو جهت به یکدیگر، تشدید اصل مجازات و سختگیری در راه اثبات جرم، وضع خاصی به این قانون جزایی داده است؛ به این معنا که، این قانون تأثیر روانی خود را در جلوگیری افراد از ارتکاب به این نوع گناهان دارد و در عین حال، عملاً افراد زیادی را هم شامل نمی‌گردد. به عبارت دیگر: منظور اصلی از وضع این گونه قوانین، جلوگیری افراد از ارتکاب جرم است نه اعدام و از بین بردن آنها؛ و این اثر، از سنگین بودن نوع مجازات گرفته می‌شود؛ برای این که شخص مرتکب، هر لحظه مجازات شدید را در نظر خود مجسم می‌کند و احتمال می‌دهد بر اثر پیش آمدی جرم او اثبات گردد؛ ترس و وحشت او را فرا می‌گیرد و همین ترس و وحشت از مجازات احتمالی آینده، غالب افراد را از ارتکاب گناه باز می‌دارد. غالباً دیده ایم که برای ارتکاب گناه بزرگی، مانند فروش مواد مخدر، در شرایط خاصی مجازات شدیدی مانند «اعدام» تعیین می‌گردد؛ اگر چه این مجازات مخصوص شرایط معینی است، اما همان احتمال به وجود آمدن شرایط آن، تأثیر قابل توجهی در روح مرتکبین می‌گذارد. خلاصه این که: قوانین جزایی اسلام در این قسمت طوری معین شده که حداکثر تأثیر خود را در جلوگیری از گناه داشته باشد و در عین حال، دامن عده زیادی را نیز نگیرد. روی این حساب، اجرای مجازات اعدام در یک یا چند مورد هم که باشد اثر شدید خود را در افکار سایر مرتکبین می‌گذارد؛ زیرا همین اندازه که احتمال دارد یک روز این قانون گریبان آنها را نیز بگیرد برای بیداری آنها کافی است (شیرازی، مکارم و جعفر سبحانی، ۱۳۷۷: ۳۴۱).

۱-۱- تعریف و مفاهیم

۱-۱-۱- عفت

نهایت در ماده ۴۳ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ ممنوعیت تحقیق توسط ضابطان بیان شده که موید این نظر است. محور های بحث به این صورت می باشد: مفاهیم و معانی، مصادیق جرایم منافی عفت، شیوه کشف و تحقیقات و در نهایت رسیدگی این جرایم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱- کشف و تحقیقات مقدماتی جرایم منافی عفت

از مهم ترین موارد اثبات جرایم کشف و تحقیقات در آن جرم است و هرگونه نقص و کاهلی در آن میتواند از اثبات آن جرم جلوگیری و موجبات زیان و لطمه به بزه دیده را فراهم سازد. در آیین دادرسی کیفری جرم با توجه به شیوه ی ارتکاب آن به مشهود و غیرمشهود (یعنی؛ فاصله زمانی وقوع جرم تا کشف آن)، به اعتبار حیثیت آن، جرم قابل گذشت و غیرقابل گذشت و در نهایت به علت ماهیت شرعی آن به حق الناس و حق الله تقسیم می گردد (رستمی، ۱۳۹۷: ۴۳).

سوال: ۱- چرا برای اثبات عمل منافی عفت، باید چهار نفر گواهی دهند؟

۲- آیا این سختگیری در مرحله اثبات جرم، موجب ازدیاد عمل منافی عفت نیست؟

پاسخ: اصولاً قانون اسلام در مورد مجازات اعمال منافی عفت، صورت خاصی دارد که جهات لازم در آن رعایت شده است؛ یعنی از یک سو مجازات این اعمال را کاملاً شدید و سنگین قرار داده است که از تازیان و تبعید شروع می شود و در بعضی از موارد به اعدام منتهی می گردد؛ و از سوی دیگر، راه اثبات این جرم را مشکل قرار داده است تا آن جا که تعداد شهود لازم را برای اثبات آن، دو برابر شهود در سایر جرم ها قرار داده و یک مرتبه اقرار خود

قانونگذار در تعریف فقط نحوه رسیدگی به جرائم مذکور بوده است. اگر بخواهیم این گونه تعریف می شود که هر گونه رابطه ی جنسی دو جنس مخالف خارج از علقه زوجیت یا بین دو جنس موافق که ممکن است واقعه یا از مقدمات آن باشد و یا فراهم کردن رابطه های مذکور برای دیگران که در قانون برای آنها مجازات تعیین شده است (مهدی پور، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

٣-١-١-٣ العنف

مراد از عنف، خشونت و عدم سازش است. عنف در ادبیات فارسی در معانی شدت، درشتی، سخت دلی، قساوت، مقابل لطف به کار رفته است (معین، ۱۳۷۱: ۲۳۵۹). کراهِت، اجبار و عدم رضایت نیز از معانی آن محسوب می شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۴۱۱).

در اصطلاح حقوقی، عنف عنوانی است برای جرایمی که توأم با آزار و اعمال و رفتار خشن و غالباً با سلب اراده و علی رغم مقاومت بزه دیده و به ضرر او ارتکاب می یابند. اعمال عنف در رفتار، به خودی خود جرم نیست، مگر اینکه منتهی به جرمی شود یا توأم با ارتکاب جرمی باشد (ایمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۶).

١-٢ انواع جرایم منافعی عفت

Uzt-P-1

در ماده ۲۲۱ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ آمده که: (زنا عبارت است از جماع مرد و زنی که علقه زوجیت بین آنها نبوده و از موارد وطی به شبهه نیز نباشد. تبصره ۱ - جماع با دخول اندام تناسلی مرد به اندازه ختنه گاه در قُبُل یا دُبُر زن محقق می‌شود. تبصره ۲ - هرگاه طرفین یا یکی از آنها نابالغ باشد، زنا محقق است لکن نابالغ مجازات

آموزه های اسلامی از عفت به عنوان برترین و والاترین نوع عبادت فرد مؤمن یادکرده و سرمایه عفت و پاکدامنی را ماندگارترین سرمایه انسان در دوران زندگی وی برشمرده اند. امام حسین(ع) به نقل از پدر بزرگوارشان امام علی (ع) چنین نقل می فرمایند: "الافضل العباده العفاف"(نراقی،بی تا: ۲۲).

لغت شناسان در تعریف عفت چنین نوشته اند: (العفة: الكف عما لا يحل و لا يجمل) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۳/۹) عفت یعنی خویشنداری از آنچه حلال و زینده نباشد. وعف عن المحارن و الاطماع الدنیة). (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۹۲/۱) یعنی فلانی از امور حرام و درخواست های بی ارزش دست کشید. برخی دیگر نیز عفت را حفظ نفس از تمایلات و شهوات نفسانی آن دانسته اند همانگونه که تقوا را به معنای حفظ نفس از محرّمات و آنچه موجب خلاف و گناه می شود گرفته اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۸۰/۸).

منافی یک واژه عربی و از لحاظ لغوی به معنای نیست
کننده، نفی کننده، طرد کننده، مخالف، ضد و منافی عفت
به معنای آنچه که مخالف با عفت باشد. (معین، ۱۳۷۹):
(۳۴۷). از لحاظ اصطلاحی منافی عفت به امور جنسی به
معنی هر چه وسیعتر که به حسب عرف و احساسات یک
جامعه شرم آور است است. (لنگرودی، ۱۳۶۸: ۶۹۰). هر
چند که تعریف خاصی از منافی عفت در قانون ذکر نشده
است لکن در خصوص جرائم منافی عفت به ذکر مصادیق
در تبصره ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری اکتفا نموده
است. در تبصره الحاقی ماده مارالذکر مصوب ۱۳۹۴ منظور
از جرائم منافی عفت در این قانون را جرائم جنسی حدی و
همچنین جرائم رابطه نامشروع تعریزی مانند تفخیز
(پوسیدن) و مضاجعه (در یک بستر خوابیدن) قلمداد نموده
است و البته منظور یک تعریف مطلوب باشد و آن

نمی‌شود و حسب مورد به اقدامات تأمینی و تربیتی مقرر در کتاب اول این قانون محکوم می‌گردد.

۲-۲-۱ لواط

ماده ۲۳۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ بیان نموده: لواط عبارت از دخول اندام تناسلی مرد به اندازه ختنه گاه در دبر انسان مذکر است.

۳-۲-۱ تفخیز

ماده ۲۳۵ تفخیز را تعریف نموده به این صورت که: تفخیز عبارت از قراردادن اندام تناسلی مرد بین ران‌ها یا نشیمنگاه انسان مذکر است. تبصره - دخول کمتر از ختنه گاه در حکم تفخیز است.

۴-۲-۱ مساحقه

ماده ۲۳۸ قانون مرقوم بیان می‌دارد: مساحقه عبارت است از اینکه انسان مونث، اندام تناسلی خود را بر اندام تناسلی همجنس خود قرار دهد.

۵-۲-۱ قوادی

قوادی در ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ بیان شده: قوادی عبارت از به هم رساندن دو یا چند نفر برای زنا یا لواط است. تبصره ۱- حد قوادی منوط به تحقق زنا یا لواط است در غیراین صورت عامل، مستوجب تعزیر مقرر در ماده (۲۴۴) این قانون است. تبصره ۲- در قوادی، تکرار عمل شرط تحقق جرم نیست.

اداره کل حقوق قوه قضائیه طی نظریه مشورتی در خصوص قوادی در تاریخ ۱۳۹۸/۰۴/۰۱ به شماره نظریه: ۳۱۴۹/۹۷/۷ چنین بیان نموده: ۱- همانطور که از تعریف قوادی در ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ و کلام

فقها آشکار است، قیادت عبارت است از به هم رساندن یا واسطه شدن میان دو یا چند نفر برای ارتکاب زنا یا لواط؛ بنابراین در فرضی که عنصر رضایت و آگاهی و اختیار وجود نداشته باشد، مانند زنا یا به عنف، موضوع قابل انطباق با جرم قوادی نیست.

۲- اگرچه عمل قواد نسبت به زانی ممکن است مشمول یکی از مصادیق معاونت در جرم زنا مذکور در بندهای ماده ۱۲۵ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ باشد ولی چون قوادی به عنوان جرمی مستقل، آن هم به عنوان حد، در قانون مجازات اسلامی شناخته شده است، لذا این عمل نمی‌تواند بار دیگر به عنوان معاونت در جرم زنا مورد رسیدگی واقع شود. تمیز معاونت، از جرم قوادی امری موضوعی و به عهده مقام قضایی رسیدگی‌کننده است. پاسخ سایر پرسش‌ها با توجه به موارد مذکور منتفی است و با عنایت به اینکه تشخیص و تطبیق رفتار متهم به نحوی که در قسمت اخیر اعلام شده، با عناوین مجرمانه، امری موضوعی است که به عهده قاضی رسیدگی‌کننده به پرونده است.

۳- طبق ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ قوادی عبارت است از به هم رساندن دو یا چند نفر برای زنا یا لواط و به موجب تبصره ۱ این ماده حد قوادی منوط به تحقق زنا یا لواط است؛ در غیر این صورت، عامل، مستوجب تعزیر مقرر در ماده ۲۴۴ این قانون است. با توجه به تصریح این ماده و تبصره‌های آن، حد قوادی در صورتی اجرا می‌شود که زنا یا لواط محقق گردد. یعنی ثبوت زنا یا لواط مقدمه بزه حد قوادی است و چون طبق ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ به جرایم منافی عفت به طور مستقیم در دادگاه صالح رسیدگی می‌شود، پس برای احراز بزه قوادی لزوماً باید پرونده مستقیماً به دادگاه صالح ارسال تا ابتدا نسبت به زنا یا لواط

رسیدگی و در صورت احراز، قواد به مجازات حدّ قوادی محکوم گردد؛ در غیر این صورت به مجازات تعزیری مذکور در ماده ۲۴۴ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ محکوم خواهد شد. بنا به مراتب، رسیدگی به جرم قوادی در صلاحیت دادگاه صالح به رسیدگی زنا یا لواط است؛ با این توضیح که در صورت اثبات بزه زنا یا لواط، حدّ قوادی جاری و در غیر این صورت به مجازات تعزیری محکوم خواهد شد.

۱-۲-۶ سایر موارد مصرح

زنا در ماده ۲۲۱ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ تعریف شده اما به دنبال آن در ماده ۶۳۷ کتاب پنجم قانون مجازات (۱۳۷۵) شق دیگری از این جرم را آورده که به این صورت تعریف می شود: هر گاه زن و مردی که بین آنها علقه زوجیت نباشد، مرتکب روابط نامشروع یا عمل منافی عفت غیر از زنا از قبیل تقبیل یا مضاجعه شوند، به شلاق تا نود و نه ضربه محکوم خواهند شد و اگر عمل با عنف و اکراه باشد فقط اکراه کننده تعزیر می شود.

نظریه مشورتی ۳۸۸/۱۴۰۰/۷ مورخ ۱۴۰۱/۰۳/۳۰ اداره کل حقوقی قوه قضائیه:

استعلام: ضمن توجه به مواد ۱۰۲ و ۳۰۶ و تبصره آن از قانون آیین دادرسی کیفری و ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی (بخش تعزیرات) از آن جایی که جرم منافی عفت، رابطه غیر شرعی توأم با تماس بدنی است، حال چنانچه شخصی مرتکب جرم رابطه نامشروع بدون تماس بدنی گردد، آیا در این جا نیز تحقیق ممنوع است؟
آیا در فرض اخیر برای محاکمه شخص صدور کیفرخواست از ناحیه دادرسی ضروری است یا خیر؟

ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ شامل دو بخش مختلف است؛ بخش اول ناظر به «روابط نامشروع» و بخش دوم ناظر به «عمل منافی عفت» است و در موارد موضوع این ماده در خصوص روابط نامشروع، ارتباط فیزیکی بدنی شرط نیست، اما در ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ جرایم منافی عفت با توجه به تعریف مذکور در تبصره این ماده، شامل جرایم جنسی حدی و نیز روابط نامشروع تعزیری مانند تقبیل و مضاجعه می باشد. بنابراین با لحاظ مثال های یادشده، منظور از رابطه نامشروع تعزیری در ماده ۳۰۶ قانون یادشده، تنها آن دسته از جرایمی است که در آنها رابطه جنسی فیزیکی شرط است و انجام تحقیقات مقدماتی نسبت به سایر جرایم مربوط به رابطه نامشروع مطابق قواعد عام حاکم بر دادرسی در صلاحیت دادرسی می باشد و انجام هر گونه تعقیب و تحقیق در خصوص روابط نامشروع نیز با رعایت ماده ۱۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ صورت می گیرد.

نظریه مشورتی دیگری در خصوص قابل گذشت بودن یا نبودن این جرایم به این صورت است:

تاریخ نظریه: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹

شماره نظریه: ۱۱۵۸/۱۴۰۱/۷

استعلام: با عنایت به رأی وحدت رویه شماره ۷۷۰ مورخ ۱۳۹۷/۰۴/۲۶ هیأت عمومی دیوان عالی کشور، پس از احراز توبه متهم یا متهمین در جرایم منافی عفت (رابطه نامشروع غیر از زنا) در صورت وجود شاکی خصوصی، توبه از موجبات سقوط مجازات بوده یا این که از موجبات تخفیف مجازات محسوب می شود؟

ثانیاً، با توجه به مقررات قانونی در خصوص توبه و به ویژه مواد ۱۱۴ و ۱۱۵ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، که ترتیب اثر دادن به «توبه متهم» را مشروط به فقدان شاکی خصوصی یا گذشت وی نکرده است، اعمال مقررات مواد ۱۱۴ و ۱۱۵ یادشده در خصوص توبه متهم با شرایط مقرر در مواد مذکور، ارتباطی به گذشت شاکی خصوصی ندارد؛ بنابراین در فرض سوال که جرم موضوع ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) ۱۳۷۵، درجه شش است در صورت احراز توبه مرتکب، مجازات ساقط می‌شود.

استعلام: مطابق تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی تعزیرات «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از دو تا ده میلیون ریال جزای نقدی محکوم خواهند شد.» حال سوال اینجاست که چنانچه دادگاه بدوی، وفق ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی مجازات مذکور را به علاوه مجازات تکمیلی در نظر بگیرد؛ **اولاً**، آیا مطابق ماده ۱۹ قانون اخیرالذکر و بند «الف» ماده ۴۲۷ قانون آیین دادرسی کیفری، این مجازات قابل تجدیدنظرخواهی است؟ **ثانیاً**، چنانچه مجازات ظاهر شدن بدون حجاب شرعی در معابر عمومی، مستقلاً و بدون مجازات تکمیلی باشد، آیا قابل تجدیدنظرخواهی است؟

الف- مطابق مواد ۴۲۷ و ۴۲۸ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ معیار تجدید نظر یا فرجام‌خواهی از آراء کیفری، «مجازات قانونی جرم» است؛ بنابراین اگر جرم ارتكابی از جرایم تعزیری درجه هشت باشد، به صراحت بنـد «الف» ماده ۴۲۷ قانون یاد شده ، حکـم صادره قطعی و غیر قابل تجدید نظر است و به تبع آن مجازات تکمیلی نیز قابل تجدید نظر نیست.

ب- مطابق ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی، حکم به مجازات تکمیلی که فرع بر مجازات اصلی است به اختیار دادگاه واگذار شده است؛ اما دادگاه برای صدور حکم به مجازات تکمیلی اختیار مطلق ندارد؛ بلکه باید با رعایت شرایط مقرر در قانون مجازات اسلامی؛ از جمله رعایت بندهای چهارگانه ذیل ماده ۱۸ قانون یادشده و متناسب با جرم ارتكابی و خصوصیات مرتكب، مجازات تکمیلی صادر

بر چه اساسی می‌باشد؟ به عنوان مثال، آیا می‌توان قائل بود که چنانچه خانمی صرفاً حجاب سر ندارد حسب تبصره ماده ۶۳۸ و چنانچه وضعیت وی فراتر از آن بوده (دامن کوتاه، لباس نیم‌تنه و...) حسب صدر ماده (تظاهر به عمل حرام) یا ذیل ماده (جریحه‌دار نمودن عفت عمومی) اقدام نمود؟

۴- فارغ از مسائل مذکور به شرح فوق، وجه تمایز صدر ماده ۶۳۸ (تظاهر به عمل حرام) با تبصره آن (ظاهر شدن در حالت بی‌حجابی) چیست؟ آیا تفاوتی در معنای تظاهر و ظاهر شدن وجود دارد؟

۵- چنانچه قائل باشیم در تظاهر به عمل حرام موضوع صدر ماده ۶۳۸، علاوه بر ظاهر شدن در معابر، اثبات قصد علنی‌سازی و تجاهر از سوی متهم ضروری است و صرف حضور در جامعه در وضعیت بی‌حجابی، بودن اثبات سوءنیت موصوف، مشمول صدر ماده (تظاهر به عمل حرام) نخواهد شد، در این فرض آیا باید قصد متهم در تجاهر اثبات گردد یا عمل مذکور در زمره جرایم با سوء نیت مفروض و بدون نیاز به اثبات آن می‌باشد؟

۶- با توجه به اینکه عدم رعایت حجاب شرعی مخصوصاً در مواردی که متهم دارای پوشش بسیار نامناسب می‌باشد، علاوه بر کشف حجاب موضوع تبصره، به نحوی موجب جریحه‌دار نمودن عفت عمومی نیز می‌گردد، در این فرض با توجه به اینکه کشف حجاب در تبصره جرم‌انگاری گردیده و ذیل ماده ۶۳۸ در خصوص جریحه‌دار نمودن عفت عمومی پیرامون رفتارهایی است که نفس آن جرم انگاری نشده است، آیا می‌توان تحت عناوین کشف حجاب (موضوع تبصره) و جریحه‌دار نمودن عفت عمومی (ذیل ماده) تفهیم اتهام نمود؟ به عبارتی دیگر با توجه به اینکه

کند. پ- چنانچه دادگاه در صدور حکم به مجازات تکمیلی، شرایط و ضوابط مذکور در بند «ب» را رعایت نکند و در نتیجه مجازات تکمیلی صادرشده، نامتناسب با جرم ارتكابی و ویژگی‌های مرتکب جرم باشد، به نحوی که با لحاظ معیارهای مذکور در ماده ۱۹ قانون مجازات اسلامی، عرف و رویه قضایی، مجازات اصلی و تکمیلی نامتناسب و بیش از مجازات مقرر قانونی باشد، موضوع حسب مورد می‌تواند مشمول قسمت اخیر بند «ج» ماده ۴۷۴ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ و از موارد اعاده دادرسی باشد.

نظریه مشورتی شماره ۲۸۷/۱۴۰۲/۷ مورخ ۱۴۰۲/۰۶/۱۸

استعلام: در خصوص ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) مصوب ۱۳۷۵ و تبصره آن که شامل ۳ موضوع تظاهر به عمل حرام، جریحه‌دار نمودن عفت عمومی و کشف حجاب می‌باشد، خواهشمند است به پرسش‌های زیر پاسخ دهید:

۱- آیا حجاب شرعی موضوع تبصره ماده ۶۳۸ دارای شدت و ضعف و درجه‌بندی می‌باشد؟ به عبارت دیگر حجاب مفهومی مشکک می‌باشد یا متواطی؟

۲- چنانچه قائل به متواطی بودن مفهوم حجاب می‌باشید، آیا بین خانمی که صرفاً حجاب سر ندارد با خانمی که علاوه بر حجاب سر، با پوشش نامناسب (دامن کوتاه، لباس نیم‌تنه و...) در معابر حاضر می‌گردد، تفاوتی در شمولیت تبصره ۶۳۸ وجود دارد یا همگی صرفاً در قالب همان تبصره تعقیب و محاکمه می‌شوند؟

۳- چنانچه پاسخ بند اول حکایت از مشکک بودن مفهوم حجاب دارد، شمولیت صدر و ذیل ماده ۶۳۸ و تبصره آن

قانونگذار بزه کشف حجاب را در تبصره جرم‌انگاری نموده است، آیا می‌توان موضوع را تحت عنوان جریحه‌دار نمودن عفت عمومی نیز بررسی کرد؟

پاسخ: 1,2,3-حجاب شرعی مفهومی فقهی است و تعیین محدوده آن از وظایف این اداره کل خارج است.

4,5,6-ظاهر شدن بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی موضوع تبصره ماده 638 قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) حکم خاصی است که ارتکاب آن ملازمه با جرم «تظاهر به عمل حرام» موضوع ماده ۶۳۸ ندارد و مرتکب چنین جرمی را نمی‌توان به استناد ماده پیش‌گفته مجازات کرد؛ مگر آنکه علاوه بر ظاهر شدن بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی نحوه ارتکاب اعمال و رفتارهای مرتکب به کیفیتی باشد که مصداق تظاهر به عمل حرام نیز باشد که در این صورت به مجازات ماده پیش‌گفته و تبصره آن محکوم می‌شود. بدیهی است در این صورت، اثبات قصد تظاهر و تجاهر ضروری است و صرف ظاهر شدن در معابر عمومی تظاهر نیست.

۳-۱-کشف این جرایم

کشف جرم از وظایف ضابطان است و ضابطان فقط در صورت اطمینان از حصول جرم باید آن را به اطلاع دادستان برسانند به همین دلیل ضابطین در صورتی که در وقوع جرم تردید داشته باشند باید قبل از اطلاع به دادستان بدون داشتن حق تفتیش و دستگیری در مورد وقوع یا عدم وقوع جرم تحقیق کنند و در صورتی که اطمینان به وقوع جرم پیدا کنند به نحو زیر عمل کنند:

۱- اگر جرم ارتكابی مشهود باشد تمام اقدامات لازم را به منظور حفظ آلات، ادوات، آثار، علائم و ادله وقوع جرم و جلوگیری از فرار، مخفی شدن متهم و یا تبانی به عمل می‌آورند و نتیجه را به دادستان اعلام می‌کنند. ۲- اگر جرم غیر مشهود باشد فقط مراتب را به دادستان اعلام می‌کنند و مطابق با دستور دادستان عمل می‌کنند در این مورد تا قبل از دستور دادستان ضابطین حق تفتیش و حفظ آلات و ادوات جرم و غیره را ندارند (غفوری، ۱۴۰۰: ۳۲)

ماده ۲۸ قانون آیین دادرسی کیفری بیان میدارد که: ضابطان دادگستری مأمورانی هستند که تحت نظارت و تعلیمات دادستان در کشف جرم، حفظ آثار و علائم و جمع‌آوری ادله وقوع جرم، شناسایی، یافتن و جلوگیری از فرار و مخفی شدن متهم، تحقیقات مقدماتی، ابلاغ اوراق و اجرای تصمیمات قضایی، به موجب قانون اقدام می‌کنند.

همانطور که از نص ماده مرقوم پیداست وظیفه عام کشف جرایم برعهده ضابطان دادگستری است. ضابطان به دو دسته عام و خاص تقسیم بندی می‌شوند. ضابطان عام صلاحیت عام دخالت در مورد هر جرمی را دارند و وظایف و اختیارات آنها محدود به جرائمی معین یا شرایطی خاص نیست اما ضابطان خاص همانطور که در بند «ب» ماده ۲۹ قانون آیین دادرسی کیفری ۹۲ بیان شده این نوع ضابطان را شامل مقامات و مأمورانی دانسته که به موجب قوانین خاص در حدود وظایف محول شده ضابطان دادگستری محسوب میشوند و مصادیقی از آنها را نام برده عبارتند از: مأموران نیروی مقاومت بسیج، مأموران وزارت اطلاعات، نیروهای مسلح در موارد مقرر قانونی، مأموران جنگل‌بانی، شکاربانی، فرمانده هواپیما و کشتی و.. که این موارد تمثیلی است نه حصری (خالقی، ۱۳۹۹: ۶۴-۶۵)

۴-۱ صلاحیت و تحقیقات مقدماتی

مرجع رسیدگی بدو باید صلاحیت خود را برای این رسیدگی احراز کند و در صورت عدم صلاحیت، از رسیدگی به موضوع خودداری نماید. همچنین رأی صادر شده مرجع فاقد صلاحیت بی اعتبار بوده و در مرجع تجدیدنظر قابل نقض است، هر چند که رأی، به لحاظ محتوایی، به درستی صادر شده باشد. (خالقی، ۱۳۹۸: ۱۸)

صلاحیت رسیدگی جرایم به دو دسته صلاحیت ذاتی از جهت صنف و نوع و درجه و صلاحیت محلی تقسیم میشود. این مهم آنجا اهمیت پیدا میکند که قانونگذار جهت انجام تحقیقات جرایم منافی عفت قوانین خاصی را مد نظر قرار داده است. بعد از ارتکاب جرمی ابتدا به ساکن آن جرم جهت انجام تحقیقات مقدماتی در دادسرا مطرح شده و پس از انجام تحقیقات حسب مورد به دادگاه صالح جهت صدور حکم مقتضی ارسال می شود. در قانون آیین دادرسی کیفری یکسری جرائم از موارد طرح مستقیم در دادگاه هستند و بعد از ارتکاب مستقیماً تحقیقات و رسیدگی آن در دادگاه صالح صورت می پذیرد. این جرائم عبارتند از: جرایم افراد زیر ۱۵ سال، جرایم تعزیری درجه ۸ و ۷ و در نهایت جرایم منافی عفت. فلسفه ی طرح مستقیم جرایم زیر ۱۵ سال جهت کوتاهی فرایند رسیدگی و به اصطلاح باز نشدن چشم و گوش آنها است که در یک مرجع رسیدگی میشود. در خصوص جرایم تعزیری درجه ۸ و ۷ چون از جرایم کم اهمیت هستند از این جهت از موارد طرح مستقیم در دادگاه است و سرانجام فلسفه ی انجام تحقیقات جرایم منافی عفت در دادگاه ها به علت

حفظ آبرو و حیثیت اشخاص است. ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری در زمینه رسیدگی به جرائم منافی عفت چنین مقرر میدارد: به جرائم منافی عفت، به طور مستقیم در دادگاه صالح رسیدگی میشود. تبصره: منظور از جرائم منافی عفت در این قانون، جرائم جنسی حدی، همچنین جرائم رابطه نامشروع تعزیری، مانند تقبیل و مضاجعه است.

ماده ۱۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری: (اصلاحی ۱۳۹۴/۰۳/۲۴) انجام هر گونه تعقیب و تحقیق در جرائم منافی عفت ممنوع است و پرسش از هیچ فردی در این خصوص مجاز نیست، مگر در مواردی که جرم در مرئی و منظر عام واقع شده و یا دارای شاکی یا به عنف یا سازمان یافته باشد که در این صورت، تعقیب و تحقیق فقط در محدوده شکایت و یا اوضاع و احوال مشهود توسط مقام قضائی انجام می شود. تبصره ۱ (اصلاحی ۱۳۹۴/۰۳/۲۴) در جرائم منافی عفت هرگاه شاکی وجود نداشته باشد و متهم بدو قصد اقرار داشته باشد، قاضی وی را توصیه به پوشاندن جرم و عدم اقرار می کند. تبصره ۲- قاضی مکلف است عواقب شهادت فاقد شرایط قانونی را به شاهدان تذکر دهد. تبصره ۳- در جرائم مذکور در این ماده، اگر بزه دیده محجور باشد، ولی یا سرپرست قانونی او حق طرح شکایت دارد. در مورد بزه دیده بالغی که سن او زیر هجده سال است، ولی یا سرپرست قانونی او نیز حق طرح شکایت دارد.

۱-۴-۱ استثنائات ممنوعیت تحقیق

اولین استثناء آن در این است که جرم در مرئی و منظر عام واقع گردد. اختیارات گسترده ضابطین در جرایم منافی عفت نیز تنها به همین مورد محدود می‌گردد و سایر موارد جرم مشهود منافی عفت در ذیل اصل ممنوعیت تحقیق و تعقیب باقی می‌ماند در نتیجه جرم منافی عفتی که "به صورت علنی" واقع شود، به موجب هر یک از طرق ماده ۶۴ قانون آیین دادرسی کیفری ۹۲ کشف شود صلاحیت تعقیب و تحقیق را به دنبال دارد. استثنای دوم وجود شاکی است. شاکی کسی است که متحمل ضرر و زیان می‌گردد و تعقیب مرتکب را درخواست می‌نماید در جرایم منافی عفت علاوه بر بزه دیده مستقیم جرم، افراد دیگری نیز متحمل آسیب حیثیتی ممکن است بشوند. (شیدائیان و شیدائیان، ۱۳۹۵: ۱۲).

۱-۴-۲ ضرر زیان معنوی

با نگرشی در پرونده های این جرایم باید بیان نمود که ضرر و زیان معنوی ناشی از این جرایم بسیار بیشتر از ضرر و زیان مادی است و از طرفی جبران این گونه ضررها به مراتب بسیار دشوارتر خواهد بود. قانونگذار در اصل ۱۷۱ قانون اساسی و ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ و مواد ۱ و ۲ و ۵ قانون مسئولیت مدنی امکان صدور حکم مبنی بر جبران ضرر و زیان معنوی افراد را مطرح کرده است.

۲- رسیدگی جرایم منافی عفت

به استناد به ماده ۴۰۱ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ جرایم منافی عفت به طور مستقیم در دادگاه صالح رسیدگی می‌شود؛ یعنی جرایم منافی عفت مرحله

تحقیقات مقدماتی را سپری نمی‌کنند و وارد مرحله دادرسی نمی‌شوند و به طور مستقیم در دادگاه رسیدگی می‌شوند. بر اساس ماده ۴۰۲ همین قانون، دادگاه کیفری دو صلاحیت رسیدگی به تمام جرایم را دارد، مگر آنچه به موجب قانون در صلاحیت مرجع دیگری باشد؛ یعنی اگر جرایم در صلاحیت دادگاه کیفری یک، دادگاه انقلاب، دادگاه اطفال و نوجوانان و دادگاه های نظامی نباشد، در صلاحیت دادگاه کیفری دو است. طبق ماده ۴۰۳ به تمامی جرایم اطفال و افراد کمتر از هجده سال تمام شمس در دادگاه اطفال و نوجوانان رسیدگی می‌شود. به موجب ماده ۱۹۵ دادگاه کیفری دو با حضور رئیس یا دادرس علی البدل در حوزه قضایی هر شهرستان تشکیل میشود. مشخص می‌شود که دادگاه صالح برای رسیدگی به جرایم منافی عفت تعزیری، دادگاه کیفری دو است چون این جرایم در درجات چهار تا هشت قرار میگیرند. با توجه به رأی وحدت رویه ۷۱۱ تاریخ ۱۳۹۷/۰۳/۰۱ اگر جرایم منافی عفت در دادگاه کیفری دو مورد بررسی قرار گیرند، هر رأیی که صادر شود مرجع تجدیدنظر، دادگاه تجدیدنظر استان است. (جعفری و حسینی، ۱۳۹۹: ۹-۱۰)

نتیجه

همانطور که جرایم منافی عفت مورد بررسی قرار گرفت شیوه و رویکرد خاص و اهمیت بسزای کشف، تحقیقات و رسیدگی به این جرایم، مورد توجه خاص قانون گذار قرار گرفته است. در تبصره ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ بیان نموده که منظور از جرایم منافی عفت در این قانون، جرایم جنسی حدی، همچنین جرائم رابطه

_دهخدا، علی اکبر؛ ۱۳۷۷، لغتنامه دهخدا؛ تهران: مؤسسه لغتنامه دهخدا.

_رستمی، هادی، (۱۳۹۷)، آیین دادرسی کیفری، تهران: نشر میزان.

_شیداییان، مهدی، و شیداییان، زینب. (۱۳۹۷). رویکرد قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ به جرایم منافی عفت. حقوقی دادگستری، ۸۲ (۱۰۱)، ۱۱۷-۱۳۹.

_شیرازی، مکارم و جعفر سبحانی، (۱۳۷۷)، پاسخ به پرسش های مذهبی، چاپ دوم، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

_غفوری، احمد ۱۴۰۰، شرح آزمون آیین دادرسی کیفری، چ ۲۶، تهران: انتشارات آریاداد.

_فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم: انتشارات هجرت.

_مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

_معین، محمد، ۱۳۷۹، فرهنگ فارسی معین، ۶ جلدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

_معین، محمد؛ ۱۳۷۱، فرهنگ فارسی؛ چ ۸، تهران: انتشارات امیرکبیر.

_مهدی پور، فاطمه، ۱۳۸۹، سیاست جنایی اسلام در جرائم منافی عفت و تبیین عملکرد مقنن، پایان نامه کارشناسی ارشد، پردیس قم-نراقی، محمد مهدی، (بی تا)، جامعه السعادات، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
_نقوی، سید محسن، نظری بر جرایم منافی عفت، مجله قانون و کلا، شماره ۱۱۲، ۱۳۴۸.

نامشروع تعزیری مانند تقبیل و مضاجعه است اما با این وجود تعریفی از این جرایم در دسترس نبوده و قانونگذار صرفا با تصریح موادی در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ مانند زنا، لواط، تفخیز، مساحقه، قوادی (که حدی هستند) و مواد ۶۳۷ تا ۶۴۱ قانون مجازات اسلامی قسمت تعزیرات (۱۳۷۵) مجازاتی برای آنها در نظر گرفته است. کاشف این جرایم به مانند تمامی جرایم ضابطین دادگستری هستند اما با محدودیتی که ماده ۱۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ برای آنها در نظر گرفته و صلاحیت تحقیق و رسیدگی به جرایم منافی عفت طبق ماده ۳۰۶ قانون مرقوم از موارد طرح مستقیم در دادگاه است و فلسفه ی آن هم آبرو و حیثیت متهم و قربانی است که مورد توجه قرار گرفته قانونگذار قرار گرفته است.

منابع

_ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) لسان العرب، بیروت: دارصادر.

_ایمانی، عباس، فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری؛ چ ۲، تهران: انتشارات نامه هستی.

_جعفری، افشین، حسینی، آسیه، (۱۳۹۹)، سیاست جنایی ایران در جرایم منافی عفت تعزیری، اندیشه حقوقی معاصر، ۷۱-۸۸، (۳).

_خالقی، علی، ۱۳۹۸، آیین دادرسی کیفری (جلد دوم)، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش.

_خالقی، علی، ۱۳۹۹، آیین دادرسی کیفری، چ ۱۷، (جلد اول)، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش.



آسیب شناسی تقنینی و فقهی قتل های ناموسی

در سیستم های حقوقی ایران و پاکستان



ابوالفضل پروین

چکیده

تناسب جرم و مجازات و کاستی های قانونی، باعث نشود که مجرمین جرئت بیشتری یافته و عاملی بر تشویق دیگر افراد جامعه به ارتکاب این نوع جنایات شود. همچنین پژوهش حاضر به مقایسه تطبیقی قوانین و تجارب دو کشور ایران و پاکستان به عنوان دو کشور مهمی که آمار قتل های ناموسی در آنها به شکل قابل توجهی بالاست پرداخته و درصدد شناسایی کاستی های موجود در نظام حقوقی ایران است و النهایه چنین نتیجه گرفته می شود که برخی از مواد قانون مجازات اسلامی نه تنها بازدارندگی لازم از ارتکاب جرایم معنونه را نداشته و اصل تناسب کیفری در کثیری از موارد ملحوظ نشده؛ بلکه خود این مواد در مواردی مشوق چنین اعمال و جنایاتی بوده و در مواردی حتی خلاف آرای فقهی و شرع نیز هستند. باتوجه به ضروریات و مقتضیات جامعه امروزی و دسترسی به فتاوی نوین، پویا و راهگشای فقه حنیف امامیه، لازم و ضروری است تا با اصلاح قانون مجازات اسلامی و تعیین راهکارهایی درست و بجا در مسیر ترمیم سیاست های کیفری گام برداریم.

واژگان کلیدی: قتل، ناموس، مجازات، زن، فقه، قصاص، اعدام، زنا، فراش، پدر

خشونت علیه زنان، ماحصل ارزش های پدرسالارانه و دیدگاه سنتی قدرت در خانواده است و در مواردی اعمال می شود که مردان، تهدیدی علیه اقتدار و ارزش های مردسالارانه خود احساس کنند. قتل های ناموسی نیز همواره به عنوان شدیدترین نوع از این خشونت، معضل و چالش های اجتماعی بزرگتری را تحت عنوان «زن کشی» رقم زده اند که نقض فاحش حقوق بنیادین و اساسی زنان بشمار می رود. قتل های ناموسی در غالب موارد به کشته شدن زن یا دختری در درون خانواده خویش و به دست مردان خویشاوند خود بمانند پدر، برادر و یا همسر اطلاق می شود. این نوع قتل ها در بردارنده انگیزه هایی من جمله ننگین کردن شرافت خانواده، بردن حیثیت و آبرو، خودداری از ازدواج های تحمیلی و اجباری، قربانی یک سوءاستفاده یا تجاوز جنسی قرارگرفتن، طلاق و امثالهم هستند. با اینکه قتل های ناموسی بیشتر در جوامع توسعه نیافته و سنتی رواج دارد؛ اما در عین حال یک مشکل جهانی به شمار می رود که مختص به یک یا چند کشور و منطقه خاص نیست. نگارنده در نوشتار حاضر باتوجه به اهمیت چنین موضوعی بخصوص در جامعه ایران بر آن شد تا ضمن بررسی منابع فقهی و رویکرد فقهای شیعه در مواجهه با چنین اعمالی، به بررسی خلأهای قانونی در برابر عاملین چنین جنایتهایی پرداخته و رهیافت خود را در این پژوهش ارائه دهد تا عدم

طرح بحث:

قتل‌های ناموسی یکی از قدیمی‌ترین و سبعانه‌ترین واقعیت‌های اجتماعی است که تا به امروز به حیات خود ادامه داده است. در سال‌های اخیر توجه جامعه جهانی به این مسئله اجتماعی بیشتر شده و واکنش جامعه ایران نیز به این معضل اجتماعی افزایش یافته است. انعکاس اخبار مربوط به این نوع قتل‌ها در سال‌های اخیر و واکنش‌های گسترده و انتقادی به آن نشان از تحول و حساسیت پذیر شدن جامعه سنتی ایران نسبت به این آسیب اجتماعی دارد. جامعه سنتی قتل را تنها راهی می‌داند که می‌تواند رسوایی و ننگ به وجود آمده برای آبرو و حیثیت خود را، برطرف نماید و ناموس لکه‌دار شده‌اش را از این رسوایی نجات دهد. بر همین اساس خلاص شدن از جسم زن خطاکار یا حتی مظنون به خطا را خلاصی از ننگ و رسوایی می‌داند. این نوع قتل که به قتل به‌خاطر شرف هم معروف است به دلایلی نظیر روابط عاشقانه غیرمترعارف، سرپیچی کردن از ازدواج‌های اجباری، خیانت به همسر، زنا، فرار از خانه، از دست رفتن بکارت و نمونه‌های مشابه که اعمال و رفتارهای ضد ناموسی، بی‌عفتی، بدنامی و فضاحت تلقی می‌شوند رخ می‌دهد و گاهی انتشار یک شایعه یا یک خبر در سطح عموم هم می‌تواند بدنامی و بی‌آبرویی را برای ناموس خانواده و فامیل در پی داشته باشد.

قتل‌های ناموسی مختص به یک یا چند کشور و منطقه خاص نیستند و بر اساس آمارهای سازمان ملل متحد این نوع قتل‌ها تقریباً در سراسر جهان در حال وقوع هستند. البته فراوانی و رواج این پدیده در کشورها و مناطق گوناگون دنیا به یک میزان و اندازه نیست و در کشورهای آسیایی شدت و رواج بیشتری دارد به نحوی که در

کشورهایی نظیر پاکستان، بنگلادش، اندونزی، اردن و ترکیه بالاترین آمار وقوع قتل‌های ناموسی به ثبت رسیده است. همین طور باید افزود که این معضل اجتماعی محدود به یک یا چند دین و مذهب خاص هم نیست اما با این وجود اغلب در کشورهایی با اکثریت جمعیت مسلمان اتفاق می‌افتد. این در حالی است که بسیاری از مراجع تقلید نظیر علامه فضل الله، آیت الله سیستانی و آیت الله صانعی و دیگر اندیشمندان و صاحب نظران دینی با قاطعیت تمام این مسئله را محکوم کرده و اتکای آن را به مبانی دینی انکار می‌کنند.^۱ قتل‌های ناموسی حاکی از تمایل جوامع سنتی و قبیله‌ای مردسالار به ادامه دادن کنترل و سلطه مطلق خود بر ساختار خانواده می‌باشد. اما توسعه روابط اجتماعی و پیچیدگی روزافزون این روابط مقتضی ایجاد نظامی همه جانبه است که در پرتو آن امنیت برقرار گردد و حقوق و آزادی‌های اساسی افراد مصون از تعرض ماند و جز به موجب قانون تحدید و تضییق نگردد. برقراری چنین نظم و امنیتی جز در صلاحیت حاکمیت به عنوان نماینده اراده عمومی نیست.

در حکومت اسلامی نیز اجرای عدالت و برقراری امنیت در صلاحیت انحصاری حاکم است و فقهای عظام بر این صلاحیت انحصاری تأکید دارند. پیشگیری از وقوع جرم به عنوان یکی از ابزارهای مؤثر در مبارزه با بزهکاری، از موضوعاتی است که در قرن نوزدهم مورد توجه جرم شناسی قرار گرفته است. در مقوله پیشگیری، هدف تضمین آزادی‌ها، اجرای عدالت، اصلاح و درمان بزهکار و در صورت ضرورت سرکوب بوده است (سیلاوی، آزادپور،

^۱ - عشایری، طاهای، عجمی، محمد، ۱۳۹۴، ص ۳۲

۱۳۹۷، ص ۱). قتل‌های ناموسی یک عامل موجه صرف ندارد بلکه عوامل متعددی به سهم خود در وقوع این پدیده نقش دارند؛ اما به نظر می‌رسد که سهم متغیرهایی همچون فرهنگ مردسالار و آداب و رسوم حاکم بر یک جامعه خاص، بیشتر از دیگر متغیرها باشند.

در کنار این عوامل نباید تأثیری را که نیروهای حفاظت‌کننده اجتماع، در پیشگیری و کاهش این پدیده دارند، نادیده انگاشت. همان‌طور که می‌دانیم قانون مجازات اسلامی بالاخص در بحث حدود، قصاص و دیات از فقه گرفته شده است و قتل‌های ناموسی در ایران سابقه عرفی، تقنینی و فقهی هم دارد. مفهوم شرافت به طور عمیق در جوامع سنتی و فرهنگ اسلامی گنجانده شده و به‌خصوص در کشورهایی بمانند پاکستان نیز دیده می‌شود. هر سال تعداد قابل‌توجهی از قتل‌های ناموسی در پاکستان رخ می‌دهد. باتوجه‌به این مطالب و بادقت در این موضوع که قتل‌های ناموسی در هر دو کشور ایران و پاکستان رایج می‌باشد و نیز در پاکستان جرم‌انگاری خاصی هم شده است، مقایسه این دو نظام حقوقی می‌تواند نواقص مقررات مربوط را تا حدی روشن ساخته و راهکار مناسب‌تری را برای اتخاذ یک سیاست کیفری درست روشن نماید. همچنین این مقایسه می‌تواند نمایانگر وجوه اشتراک و افتراق دو نظام حقوقی ایران و پاکستان در قبال این نوع قتل‌ها باشد.

گفتار نخست: ادبیات تحقیق

۱- ناموس

ناموس کلمه‌ای است که مأخوذ از فرهنگ یونانی بوده و در لغت به آبرو، عزت، نیکنامی، اعتبار، شهرت، عفت،

پاک‌دامنی، شرم، غیرت و عصبیت قومی، ملی، خانوادگی و دفاع از زن، خواهر، مادر خود معنی شده است. در فرهنگ فارسی عمید نیز معانی مختلفی مانند شرف، عصمت، راز، صاحب سر و مطلع به باطن امور برای کلمه ناموس ذکر شده است (عمید، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹۱). ناموس یک مفهوم شناور و سیال می‌باشد که در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف به طور گوناگونی معنا و مصداق می‌یابد؛ اما به‌طور کلی در اکثر جوامع ناموس دارای دو جنبه عمومی و خصوصی است. از یک‌طرف این واژه احترام و حیثیت شخصی یک فرد را توصیف می‌کند و اینکه یک شخص چگونه در جامعه به خود می‌نگرد، اما در عین حال مفهوم ناموس نوع دید و نگاه جامعه نسبت به این شخص و ارزش او را نیز در بر دارد (Brandon, 2008: 3). میزان زیادی از این نوع دید بستگی به رفتار و حرکات زنان خویشاوند فرد دارد و آنها هستند که نوع نگاه جامعه به یک فرد را تعیین می‌کنند.

در واقع یک فرد برای اینکه احترام و عزت خود را در جامعه حفظ کند، علاوه بر این که باید رفتارهای خود را در چارچوب هنجارها و ارزش‌های فرهنگی آن جامعه خاص تنظیم نماید، همچنین باید بر بدرفتاری‌های نزدیکان خود نیز، نظارت و کنترل داشته باشد. و بر همین اساس است که شرافت و به اصطلاح ناموس یک شخص بستگی تامی به رفتار دیگران پیدا می‌کند و مشخص می‌شود که افتخار و سربلندی یک فرد صرفاً به رفتار خودش بستگی نخواهد داشت (K. Araj, 2002, 25). مردم‌شناسان در خصوص این که چرا ناموس و عزت یک فرد یا خانواده او، توسط رفتار زنان تعیین می‌شود، نظرات گوناگونی ارائه می‌دهند. بسیاری از آنها بر این عقیده‌اند که در گذشته مرد می‌خواسته مطمئن شود فرزندان او که

قتل یک زن به دلایل و انگیزه‌های مختلف و مرتبط با جنسیت او اتفاق می‌افتد. صندوق جمعیت سازمان ملل در سال ۲۰۰۵ (پس از آن آمار جدیدی اعلام نشده است) اعلام کرد سالانه ۵ هزار زن در سراسر جهان در جریان قتل ناموسی کشته می‌شوند و آمار غیر رسمی این رقم را تا ۲۰ هزار نفر افزایش می‌دهد.

در تمام نظام‌ها و صرف‌نظر از دین، نژاد، ملیت و مواردی از این قبیل، قتل جزء قبیح‌ترین و سخیف‌ترین اعمال انسانی

در امر تهیه غذا و سایر امور به او کمک می‌کنند، از نسل خویش باشند و بهترین راه برای حصول اطمینان از این امر، عدم ارتباط جنسی همسرش با دیگران بوده است و از این رو عفت و پاک‌دامنی زنان، از همان ابتدا مورد توجه قرار گرفته است (حجاریان، ۱۳۵۷، ص ۸۲). اصطلاح ناموس جزو آن دسته از مفاهیم است که در هر جامعه‌ای بار مفهومی و معنایی ویژه‌ای دارد و تعریف واحد و یگانه‌ای وجود ندارد.

۱) قتل ناموسی

و بارزترین نوع جنایت بشری است و هر نظام حقوقی بر مبنای سیاست کیفری خود مجازاتی متناسب با این پدیده مجرمانه وضع کرده است. در نظام حقوقی ایران و پاکستان که مطابق با قوانین و مقررات شرعی و بر مبنای فقه اسلامی استوار است، مجازات قتل عمد به طور عام قصاص می‌باشد. قتل‌های ناموسی قسمی از قتل‌های عمدی هستند که در آنها زنی به دست پدر، برادر، شوهر یا مردی از خویشاوندان نزدیکش به انگیزه حفظ ناموس و شرف به قتل می‌رسد؛ اما بسی جای تعجب دارد که قربانیان این جنایات معمولاً دختران و زنان بی گناه هستند نه مردانی که دست به تجاوز زده‌اند.

در وقوع قتل‌های ناموسی، علل و عوامل مختلف فرهنگی، اجتماعی و قانونی دخالت دارند و به‌طور کلی می‌توان به متغیرهایی نظیر حاکم بودن آداب و رسوم و فرهنگ مردسالار یک جامعه سنتی، رسانه‌های گروهی، قانون یا عواملی چون مهاجرت و سطح تحصیلات افراد اشاره داشت. کشته شدن زن‌ها و دختران در این گونه قتل‌ها هیچ اثری در اجتماع ایجاد نمی‌کند و حتی گاهی گفته

در خصوص تعریف اصطلاح قتل ناموسی لازم به ذکر است که تا کنون تعریف رسمی از سوی سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی در زمینه خشونت علیه زنان یا حقوق بشر مطرح نشده است؛ اما آنچه که معلوم است این نوع قتل‌ها یکی از اشکال جرایم ناموسی علیه زنان می‌باشد و در واقع مهم‌ترین مصداق و نوعی خاص از این مجموعه است (صابر، ۱۳۹۶، ص ۲۹). یاسمین حسن روزنامه‌نگار پاکستانی قتل‌های ناموسی را این چنین تعریف کرده است: عملی است که در آن زن را به‌خاطر رفتار غیراخلاقی که مرتکب شده یا گمان می‌رود که از او سرزده است به قتل برسانند (غانمی، ۱۳۸۴، ص ۴). تعاریف دیگری نیز توسط نویسندگان مختلف ارائه شده است از جمله اینکه: قتل‌های ناموسی یک سنت و رویه باستانی است که در آن مردی یکی از زنان خویشاوند خود را به نام ناموس و شرافت خانواده و به دلیل ارتباط نامشروع او با دیگری حتی اگر زن قربانی یک تجاوز جنسی شده باشد، به قتل برساند. خشونت علیه زنان یک مشکل جهانی است و قتل ناموسی، به‌عنوان شدیدترین شکل این خشونت، بخشی از یک پدیده بزرگ‌تر به نام زن کشی است که به معنا و مفهوم

می‌شود که حق آنها بوده است. ضمن اینکه این قتل‌ها بسیار فجیع بوده و بر خلاف همه قتل‌ها، قاتل فراری نیست و به راحتی خود را معرفی می‌کند و خانواده مقتولان نیز معمولاً خواستار مجازات قاتل نیستند و حتی در مواردی قتل را وظیفه قاتل دانسته و برای کاهش مجازات او تقاضای عفو می‌کنند.^۱ قتل عمد در هر شرایطی که باشد جرم محسوب و مستوجب مجازات است و مرتکبان آن اعم از مباشر یا معاون جرم به مجازات تعیین شده در قانون محکوم می‌شوند یعنی مباشر قتل به قصاص نفس محکوم شده و معاون آن نیز به حبس محکوم می‌شود و در حالت کلی قانونگذار فرقی میان مرتکبان قتل‌های عمد قائل نیست. اما شارع در دو مورد در باب قتل‌های درون خانوادگی مستثنا قائل شده است که یکی از این موارد هنگامی است که پدر قاتل بوده و فرزند خود را به قتل رسانده باشد و دیگری زمانی است که شوهر همسر خود را با فرد اجنبی در حال زنا یافته و زانیه یا هر دو را به قتل رسانده است (قتل در فراش). در سایر موارد قانون به تعصبات و غیرت نابجا و تحریفاتی که در برخی اقوام و قبایل وارد شده، اهمیت نمی‌دهد.

گفتار دوم: مصادیق قتل‌های ناموسی

الف: قتل فرزند توسط پدر

اولین استثنا قتل فرزند توسط پدر است که قاتل (پدر) قصاص نمی‌شود؛ بلکه قانون‌گذار با استناد به فقه، قصاص را ساقط کرده و در ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ آورده است: قصاص در صورتی ثابت می‌شود که مرتکب، پدر یا از اجداد پدری مجنی علیه نباشد و مجنی علیه، عاقل و در دین با مرتکب مساوی باشد. اما همین پدر قاتل، علاوه بر پرداخت دیه به وراثت مستند به

ماده ۶۱۲ همان قانون به مجازات حبس ۳ تا ۱۰ سال محکوم خواهد شد. در این ماده آمده است: هر کس مرتکب قتل عمد شود و شاکی نداشته یا شاکی داشته؛ ولی از قصاص گذشت کرده باشد و یا به هر علت قصاص نشود در صورتی که اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد دادگاه مرتکب را به حبس از سه تا ده سال محکوم می‌نماید. بیشتر فقیهان امامیه شرط انتفای ابوت را شرط سوم از شرایط قصاص، پس از حریت و اسلام می‌دانند. از میان فقیهان گذشته، هیچ فقیهی در لزوم و ضرورت این شرط اشکال وارد نکرده است؛ آن گونه که صاحب جواهر معتقد است، بر این مسئله هم اجماع محصل فقیهان محقق است و هم اجماع منقول آنها و هیچ‌گونه اختلافی در آن نیست (۱۴۰۴ق: ج ۴۲، ص ۱۶۹). محقق خوئی نیز در این زمینه عقیده دارد: اختلافی در این شرط نیست و نصوص و روایاتی چند بر آن دلالت می‌کنند (۱۴۲۲ق: ج ۴۲، ص ۸۶). دیگر فقیهان امامیه نیز با همین رویه به بیان و بررسی این شرط پرداخته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۵۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۹۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ص ۱۹۶؛ شهید ثانی ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۴۰۷؛ سید علی طباطبائی، ۱۴۱۸ق ج ۱۶، ص ۲۴۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۵۰).

انتفای قصاص پدر و جد پدری مستلزم عدم ثبوت تعزیر، دیه و کفاره نیست، بلکه نصوص وارد شده فقط قصاص را منتفی می‌سازند؛ بنابراین، کفاره، دیه، منع از ارث، تعزیر و حرمت قتل فرزند کماکان بر این جنایت مترتب خواهد بود. نکته دیگر آنکه نفی قصاص پدر به سبب قتل فرزند لزوماً به معنی آن نیست که فرزندان نمی‌توانند درخواست قصاص پدر را به دلیل قتل کسی بنمایند که اولیای دم وی

محسوب می‌شوند. از این رو، برخی گفته‌اند: هرگاه مردی همسر خود را بکشد فرزند مشترک آن دو می‌تواند، به‌عنوان ولی دم، مادر، خواستار قصاص پدر (البته با پرداخت مازاد دیه) شود (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶). همچنین اگر پدر مهدورالدم باشد یا فرزند، جلاد و مأمور اجرای حکم باشد و پدر او به حکم شرعی محکوم به قتل شده است، باز هم اشکالی در قتل پدر به دست فرزند نیست (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۷).

در مقابل دیدگاه مشهور فقها، دیدگاه غیرمشهوری هم وجود دارد که نظریه‌ای جدید در زمینه شرط انتقای ابوت به شمار می‌آید و طبق آن، معافیت پدر یا جد پدری از قصاص بر نبود عنصر روانی جرم قتل یعنی، قصد، استوار است. در این نظریه گفته می‌شود که استثنا از اصل کلی قصاص در قتل ولد به دست والد که در روایات صحیح و معتبر آمده اختصاص به جایی دارد که قتل از راه عواطف و تخلف فرزند از نصایح خیرخواهانه پدر باشد؛ نه سایر موارد قتل با انگیزه‌های دیگر، که در بقیه قتل‌ها وجود دارد، که در آن صورت اصل کلی قصاص ثابت است. به عبارت دیگر عدم قصاص والد به جایی اختصاص دارد که صبر و تحمل پدر با همه عواطف و نصایح و خیرخواهی برای فرزندش و تخلف فرزند به انتها رسیده و تقریباً، اگر نگوییم تحقیقاً، پدر، کأنه، بدون اختیار دست به چنین عملی زده؛ نه در جایی که پدر با انگیزه‌هایی که در سایر قتل‌ها موجود است قتل را انجام دهد، یعنی قتل به خاطر اغراض شخصی و دشمنی و طمع در مال و پست و ریاست و یا فاش نشدن خیانت‌ها و امثال آنها بوده باشد (صانعی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۷۷).

در بیان علت چنین تفصیلی این گونه بیان شده که احادیث معافیت پدر از قصاص، از سویی منصرف از مواردی است که قتل همراه با قصد منجر صورت پذیرفته است و از دیگر سو، اگر چنین انصرافی هم پذیرفته نشود، شمول آنها بر قتل‌های مسبوق به قصد، با فلسفه تشریع قصاص ناسازگار است و با اطلاق عمومات ثبوت قصاص که عاری از تخصیص هستند، معارضه می‌کنند و در نتیجه بر معافیت پدر از قصاص در این گونه قتل‌ها دلالت نخواهند داشت (همان، ص ۱۷۷-۱۷۸). برخی نیز در راستای تقریر این نظریه بدون تعرض به دلایلی همچون انصراف و مخالفت با تشریع قصاص که دلایلی ناتمام به نظر می‌رسند معتقدند روایات معافیت پدر از قصاص، روایاتی هستند قضایی و نه فقهی؛ به همین جهت قابلیت اثبات معافیت مطلق پدر را دارا نیستند به بیان دیگر در این روایات امام در مقام بیان نحوه دادرسی جرم قتل از سوی پدر است و با عنایت به رابطه ویژه عاطفی میان پدر و فرزند این شائبه تقویت می‌شود که او در ارتکاب چنین جرمی عاقل نبوده و عنصر روانی‌اش مخدوش بوده است؛ از این رو، امام در روایات یاد شده درصدد تعلیم این آموزه برآمده که پدر باوجود قتل فرزندش، قصاص نخواهد شد؛ زیرا عمد بودن عمل ارتكابی او در هاله‌ای از ابهام است؛ از همین زاویه برخلاف دیگر قتل‌ها که چنین شائبه‌ای در آنها نیست، عامدانه بودن قتل نیازمند اثبات است (ایزدی فرد و بنی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۶-۱۵).

قانون‌گذار جمهوری اسلامی ایران نیز به تبعیت از عموم فقیهان امامیه دیدگاه مشهور را پذیرفته است. ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی نیز در همین راستا مقرر داشته که قصاص در صورتی ثابت می‌شود که مرتکب پدر یا از اجداد پدری مجنی علیه نباشد... در ماده ۳۰۹ همین قانون نیز

آمده است این ادعا که مرتکب پدر یا یکی از اجداد پدری مجنی علیه است باید در دادگاه ثابت شود و در صورت عدم اثبات، حق قصاص، حسب مورد با سوگند ولی دم یا مجنی علیه ثابت می‌شود. با اینکه قانون‌گذار جمهوری اسلامی دیدگاه مشهور بین فقها را در این مورد پذیرفته است؛ اما احکام کیفری مانند سایر احکام شرعی، همواره تابع مصالح و مفاسدند و بدون تردید یکی از اصلی‌ترین مولفه‌های مؤثر در احکام کیفری، قاعده مصلحت است که خود از عوامل متعدد دیگری تأثیر می‌پذیرد و در حالت تزامن بر احکام اولیه تفوق دارد. در این زمینه حکم حکومتی برای دفع مفاسد و مصلحت عمومی بر احکام اولیه، اولویت داشته آن‌چنان که اکثر فقهای شیعه بر این باورند که فقیه علاوه بر شأن فتوا، دارای شأنی به عنوان حاکم است.

محقق خویی (محقق خویی، بی تا ص ۳) و امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، صص ۶۲۶-۶۲۹) به این شأن اشاره دارند با این تفاوت که امام خمینی اختیارات گسترده‌ای برای حاکم قائل است. علامه طباطبایی در توصیف حکم حکومتی به مثابه حکم متغیر مصلحتی چنین می‌فرماید که: در سایر قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها ولی‌امر می‌تواند یک سلسله تصمیمات مقتضی، به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نماید و به اجرا درآورد و مقررات نامبرده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار است با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیرقابل تفسیر بوده و مقررات وضعی، قابل تفسیر و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی است که آنها را به وجود آورده است و چون زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تحول پیدا کرده و

جای خود را به بهتر از خود خواهد داد (به نقل از مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۵۱۳).

در همین راستا، مرحوم شهید مطهری نیز حکم حکومتی را چنین تعبیر می‌کند که: حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندی‌های جدید می‌تواند باتوجه به اصل و مبانی اساسی اسلامی یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است (مطهری، ۱۳۳۴، ص ۸۶). یکی از صاحب‌نظران در حقوق اسلامی در این باره چنین گفته است که حکم حکومتی، حکمی است که ولی جامعه بر مبنای ضوابط پیش‌بینی شده طبق مصالح عمومی برای حفظ سازمان‌ها با یکدیگر در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی، مالیاتی، نظامی، جنگ و صلح، بهداشت و سایر مسائل مقرر نموده است (گرچی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۷). حتی آیت‌الله خمینی تأکید می‌نماید که اگر مصلحت مهم و اساسی در میان باشد می‌توان خارج از حوزه مباحثات، حکم حکومتی صادر نمود و موقتاً مانع جریان امور عبادی و غیرعبادی شد (خمینی، ۱۳۷۱، صص ۳۲-۳۳).

در خصوص قتل فرزند توسط پدر یا جد پدری بر اساس مواد قانون مجازات اسلامی و برخلاف سایر موارد که مرتکب قتل عمدی با تقاضای اولیا دم قصاص می‌شود، مجازات، قصاص نیست بلکه تنها باید دیه بپردازد و تعزیر شود. اگرچه ممکن است بر اساس ظاهر ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ این تصور ایجاد شود که این ماده ارتباطی به قتل‌های ناموسی ندارد ولی با این وجود این ماده می‌تواند نقش تأثیر گذاری در بحث قتل‌های ناموسی داشته باشد تا آن جا که شاید بتوان گفت که یکی از پرکاربردترین و پراستنادترین مواد قانون مجازات

اسلامی برای رهایی قاتلان ناموسی از قصاص همین ماده است زیرا براساس تحقیقات انجام گرفته تقریباً دو سوم قتل‌های ناموسی را پدرانی تشکیل می‌دهند که به دلایل گوناگون مرتکب قتل دختران خود شده‌اند.^۱

حال با وجود آمارهای وحشتناک از وقوع قتل‌های ناموسی و خشونت علیه زنان، بایستی حکومت اسلامی با تشخیص مصالح و مفاسد جامعه در راستای تغییر برخی قوانین جرم‌زا برآید. حکومت اسلامی در مواقع ضرورت و نیاز جامعه حتی می‌تواند از برخی احکام اولیه اسلامی نیز عدول کند که در این باره حضرت امام می‌فرمایند: حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است و یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیرعبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، مادام که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرائض مهم الهی است، در موقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۱ - ۴۵۲). پس با این توضیحات

می‌توان به این نتیجه رسید که حکومت اسلامی قادر است حکم عدم قصاص پدر را تحت شرایطی برداشته و ولایت مطلق او بر فرزند را کاهش دهد.

اما ایراد و نقد دیگری که وارد است مربوط به ماده ۶۱۲ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) می‌شود که در این ماده تناسب بین جرم و مجازات رعایت نشده است. قتل عمدی سنگین‌ترین رفتار مجرمانه است و طبیعتاً باید متناسب با این جرم، سیاست‌گذاری کیفری صورت گیرد درحالی‌که ما در این ماده شاهد این هستیم که مجازاتی نهایتاً تا ۱۰ سال حبس در نظر گرفته شده است. بگذریم از این که لایحه اصلاح ماده ۶۱۲ از کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات که در سال ۱۴۰۰ به تصویب رسید نیز مشکلی را حل نکرده و با تعیین مجازات حبس درجه ۴ برای مرتکبان قتل عمدی که به هر علت قصاص نمی‌شوند با بیانی دیگر به تأکید و تصدیق ماده ۶۱۲ قبلی پرداخت چرا که حداکثر مجازات هر دو (هم ماده و هم لایحه اصلاحیه) یکی است و همان ده سال حبس می‌باشد. بر اساس آموزه‌های جرم‌شناسانه یکی از مهم‌ترین چالش‌ها در این زمینه موقعیت زان بودن این ماده است یعنی زمینه‌ای برای ارتکاب جرم را فراهم می‌کند چرا که مجرم ابتدا به حساب گری کیفری توجه کرده و با در نظر گرفتن هزینه و فایده پیش از ارتکاب جرم به عنوان یک معیار تصمیم می‌گیرد. در نهایت شایان ذکر است که این گونه قتل‌ها با کیفرگرایی حل نخواهد شد و بایستی زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی آن حل شود اما باید به این مسئله نیز توجه داشت که عدم استفاده از مجازات قصاص در این خصوص، از سویی یک امتیاز به بهانه حقوق اسلامی برای پدر در نظر گرفته شده است و در این نوع قتل‌ها قابل قبول و توجیه‌گر نیست و گاهی خود مشوق

^۱ - اسداللهی، عبدالرحیم، براتوند، محمد، ولی زاده، شاهرخ، ۱۳۸۷، بررسی ویژگی‌های اجتماعی مجرمین قتل‌های ناموسی در زندان‌های خوزستان، مجله پژوهشی، دانشگاه اصفهان، سال بیست و نهم، شماره ۱، اصفهان، ص ۱۶۴

ارتکاب جرم است و از سوی دیگر می‌تواند نظام کیفری ما را به سوی کمینه‌گرایی کیفر سلب حیات سوق دهد و لذا به کارگیری حداقلی از مجازات سالب حیات اقتضا دارد تا قانون گذار به سمت پیش بینی یک کیفر شایسته و بازدارنده و رفع تبعیض موجود در مجازات قتل عمد گام بردارد. به هر حال با توجه به شرایط فعلی و در صورت اصرار بر حفظ ماده، انجام اصلاحاتی در ماده لازم و ضروری است، برای مثال می‌توان با افزودن یک تبصره به این ماده، مجازات تعزیری را برای پدر افزایش داده و همچنین در صورت قتل فرزند توسط پدر، مرتکب نتواند از کیفیات مخففه مقرر در ماده ۳۸ ق.م.ا بهره‌مند شود بمانند اتفاقی که در قانون مجازات پاکستان بعد از قتل قندیل بلوچ، زن مدل پاکستانی که به دست برادر خود کشته شد، رخ داد. مجلس پاکستان به دنبال این اتفاق تبصره ای را به ماده ۳۱۱ قانون مجازات این کشور^۱ افزود که اشعار می‌دارد: در صورت گذشت اولی دم مقتول قصاص ساقط می‌شود اما مجازات تعزیری پابرجاست. چنانچه قتل به بهانه یا انگیزه ناموسی رخ داده باشد بر اساس اوضاع و احوال پرونده حبس از ۱۰ سال تا ابد خواهد داشت و در هر صورت کمتر از ۱۰ سال نخواهد بود.

ب: قتل زن توسط شوهر

بر اساس تعاریف انجام شده از قتل های ناموسی، قتل زن توسط شوهر نیز قسمی از این قتل ها به حساب می‌آید. از جمله مواد مهمی که در این مورد با آن روبرو هستیم ماده ۶۳۰ قانون مجازات بخش تعزیرات است. در ماده ۶۳۰ ق.م.ا آمده است، مشاهده صحنه زنا توسط شوهر، وجود شرایط عامه مسئولیت کیفری در زانی و زانیه، این ماده اختصاص به زانی و زانیه محصن ندارد.

محقق داماد در رابطه با وجود رابطه زوجیت می‌فرماید: رابطه زوجیت با اجرای صیغه عقد نکاح آغاز و با طلاق، فسخ و یا فوت یکی از زوجین خاتمه می‌یابد. این عنوان هم شامل نکاح دائم و نکاح منقطع نیز می‌شود چون این ماده اطلاق دارد و شرعاً و قانوناً عنوان همسر بر مرد وزنی که بواسطه نکاح منقطع تشکیل خانواده داده اند، صدق میکند و تا زمانی در مورد نکاح موقت اعمال می‌گردد که واقعه در مدت نکاح حادث شود(علی آبادی، ۱۳۷۴، ص ۱۱). منظور از اجنبی هر مردی غیر از شوهر شرعی و قانونی زن است زیرا زن غیر از شوهر قانونی خود با مرد دیگری نمی‌تواند رابطه جنسی مشروع داشته باشد. لذا مرد به محض ملاحظه و مشاهده وی با دیگری در حال زنا طبیعتاً وقوع زنا را محقق می‌داند. همچنین مرد باید همسر خود را در حال زنا ببیند، یعنی عمل زنا باید محقق باشد تا قتل مجاز محسوب گردد. و طبیعتاً برای اینکه قاتل از مجازات معاف باشد، باید بتواند وقوع عمل زنا را ثابت کند(مهرپور، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴). شوهر نیز باید شخصا و به رای العین حالت زنا را ببیند. بنابراین کسی که قادر به مشاهده صحنه زنا نیست یا وصف آن را از دیگری شنیده و دست به ارتکاب جرم علیه زن و مرد اجنبی بزند مشمول حکم ماده ۶۳۰ ق.م.ا نخواهد بود (هاشمی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶). ابوالفتح وزیری در مجله حقوقی دادگستری^۱ در

1.311.Ta'zir after waiver or compounding of right of qisas in qatl-i-amd:
Provided that if the offence has been committed in the name or on the pretext of honour, the imprisonment shall not be less than ten years.

For the purpose of this section, the expression fasad-fil-arz shall include the past conduct of the offender, or whether he has any previous convictions, or the brutal or shocking manner in which the offence has been committed which is outrageous to the public conscience, or if the offender is considered a potential

رابطه با تقارن زمانی بین مشاهده صحنه زنا و قتل یا ایراد ضرب و جرح می نویسد: قتل یا ضرب و جرح باید در حین مشاهده عمل زنا صورت گیرد. این شرط از عبارت ، در همان حال آنان را به قتل برساند، مذکور در ماده ۶۳۰ ق.م.ا به خوبی استنباط گردد. و در مواردی که مردی همسر خود را با مرد اجنبی در حالت زنا می بیند و در همان حال مرتکب قتل آنان یا یکی از آنها نشود، چنانچه بعد از اتمام زنا یا در فاصله زمانی دیگری تصمیم به قتل مرد اجنبی یا زوجه خویش بگیرد، نمی تواند به استناد این ماده موجبات برائت خود را فراهم سازد.^۲ در رابطه با وجود شرایط عامه مسئولیت کیفری در زانی و زانیه عبدالجبار هاشمی در پایان نامه خود آورده است که: اگر چه این شرط صریحاً در ماده ۶۳۰ ق.م.ا پیش بینی نشده و فقط به یک مورد (مکره جرح زانی و زانیه که فاقد مسئولیت کیفری است، اقدام کند (هاشمی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۹). محمدحسن نجفی در جواهر الکلام در رابطه با اینکه ماده ۶۳۰ ق.م.ا اختصاص به زانی و زانیه محصن ندارد می گوید: همانطوری که فلسفه و علت وضع ماده ۶۳۰ مهدورالدم بودن زوجه یا مرد اجنبی نیست، زیرا این ماده بطور عام و کلی وضع شده و هم مواردی را در بر می گیرد که زوجه و مرد اجنبی شرایط احصان را دارا هستند و هم مواردی که فاقد این شرط باشند به عنوان مثال چنانچه مرد اجنبی مجرد باشد یا شرایط لازم برای تحقق احصان در زوجه جمع نباشد، ارتکاب قتل جایز و موجب معافیت شوهر از

جرم ارتكابی است. و همین طور این ماده شامل زوجه مدخوله و غیر مدخوله می شود (نجفی، ۱۳۶۲، ص ۳۶۸). علی اشرف صمدی در مجله کانون وکلا در رابطه با موقعیت زانی و زانیه در مقابل حمله شوهر آورده است که چون حمله شوهر به زن و مرد اجنبی در نتیجه برانگیختگی است که عمل آن دو در هم خوابگی ایجاد کرده بود، لذا اگر یکی از آنها یا هر دو در مقام دفاع برآید و مرتکب جرمی علیه تمامیت جسمانی شوهر گردد، عنوان دفاع مشروع بر عمل آنان صدق نمی کند و قابل تعقیب و مجازات می باشند. عبدالجبار هاشمی در مورد موقعیت شرکا و معاونین شوهر در قتل زانی و زانیه در پایان نامه خود می آورد: اگر قتل به مباشرت شوهر و با معاونت شخص ثالث انجام گردد از آنجایی که معاونت یک جرم تبعی است یعنی تحقق اش منوط به تحقق جرم اصلی است و با توجه به اینکه عمل اصلی جرم نیست، معاونت نیز موضوعاً منتفی است؛ زیرا معاونت در انجام عمل مباح عنوان کیفری ندارد و اما اگر قتل به مباشرت شخص ثالث و با معاونت شوهر باشد در چنین فرضی هم شوهر و هم شخص ثالث مرتکب جرم شده اند و نمی توانند برای مباح دانستن عمل خود به ماده ۶۳۰ ق.م.ا استناد کنند. جرم شخص ثالث قتل عمد و جرم شوهر معاونت در قتل عمدی است (هاشمی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴). ناصر کاتوزیان در کتاب حقوق مدنی باب ارث در مورد اینکه آیا شوهر با قتل زوجه خود در اوضاع و احوال پیش بینی شده در ماده ۶۳۰ ق.م.ا از ارث محروم می شود یا نه می نویسد چون خود مقنن اجازه چنین اقدامی را به شوهر داده وصف نامشروع بودن را از عمل شوهر سلب نموده است بنابراین قتل موضوع ماده ۶۳۰ به علت فقد ویژگی نامشروع بودن نمی تواند شوهر را از ارث محروم کند (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ص ۱۰۸).

danger to the community [or if the offence has been committed in the name or on the pretext of honour]

۲- ابوالفتح، وزیری، ۱۳۵۲، معافیت های قانونی و تحلیلی از ماده ۱۷۹ ق.م.ع ایران، مجله حقوقی دادگستری، تهران، ش ۴۴

البته ایراداتی بر ماده ۶۳۰ ق.م.ا وارد می‌باشد که عبارت اند از اینکه: این ماده بر خلاف اصل برائت است، این ماده بر خلاف روح اعلامیه‌های حقوق بشر است، این اجازه فقط به شوهر داده شده و شامل قتل شوهر از طرف زن در شرایط مشابه نمی‌باشد، نتایج ناعادلانه‌ای که از تصویب این ماده احتمالاً ناشی می‌شود وجود چنین ماده قانونی باعث شیوع انتقام خصوصی در جامعه می‌شود و در نهایت جمهوری اسلامی ایران در تصویب ماده ۶۳۰ از نظر و خواست اکثریت پیروی کرده است. محمد آشوری در کتاب عدالت کیفری خود در رابطه با اینکه ماده ۶۳۰ ق.م.ا بر خلاف اصل برائت می‌باشد آورده است که این اصل که یکی از اصول مسلم آیین دادرسی اعم از کیفری و حقوقی است، به لحاظ اهمیت، کلیت و تغییرناپذیری آن در اصل ۳۷ قانون اساسی با این عبارت که: اصل، برائت است و هیچ کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود مگر اینکه جرم او در دادگاه صالح ثابت شود (آشوری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸).

عبدالجبار هاشمی در رابطه با یکی از ایرادات وارده که بر خلاف روح اعلامیه‌های حقوق بشر بودن این ماده است می‌گوید: ماده ۱۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام می‌دارد هر کس که به بزه کاری متهم باشد بی گناه محسوب خواهد شد تا وقتی که در جریان یک دعوی عمومی که در آن کلیه تضمین‌های لازم برای دفاع او تامین شده باشد تقصیر او قانوناً محرز گردد. رضا مظلومان در رابطه با ایراد وارده که این اجازه فقط به شوهر داده شده و شامل قتل شوهر از طرف زن در شرایط مشابه نمی‌شود می‌نویسد: جا داشت که چنین اجازه‌ای را متقابلاً برای زن نیز قائل می‌شدند تا این ذهنیت که این ماده مبتنی بر مفاهیم قدیمی و اولیه اقتدار و سلطه شوهر در روابط با زن خود

در شئون زندگی بوده است از بین می‌رفت (مظلومان، ۱۳۵۲، ص ۱۸). و اما رضا مظلومان درباره ایراد وارده دیگر که همان نتایج ناعادلانه‌ای است که از تصویب این ماده احتمالاً ناشی می‌شود به می‌فرمایند که: شوهر چنانچه زوجه خود را با مرد اجنبی در حال زنا ببیند و اقدام به قتل یک یا هر دوی آنها بکند در حالی که ممکن است مرد اجنبی از شوهر دار بودن زوجه بی اطلاع باشد. و یا مورد دیگر اینکه حکم طلاق به طور غیابی صادر شده باشد و صحنه نزدیکی زوجه را با شوهر فعلی‌اش ببیند و مبادرت به قتل آنان کند. و ایراد دیگری که باعث شیوع انتقام خصوصی در جامعه می‌شود وضع ماده ۶۳۰ می‌باشد، که اگر شوهر اجرای مجازات را به مقام قضایی واگذار و خود به قتل آنان اقدام نمی‌کرد، خانواده مقتول یا مقتولین به لحاظ مشخص نبودن قاتل فرزندشان یا برادرشان یا خواهرشان نمی‌توانستند در مقام انتقام برآیند. رضا مظلومان در مورد اینکه مقنن جمهوری اسلامی ایران در تصویب ماده ۶۳۰ از نظر و خواست اکثریت پیروی کرده است ایرادی را متذکر گردیده و بیان نموده اند که چرا اکثریت اعضای جامعه فعلی ما خواستار وضع ماده ۶۳۰ هستند که مقنن به آنان اجازه توسل به خشونت را بدهد در حالی که قانونگذار به جای توجه و اعمال نظر و خواست اکثریت نظر، خواص که همانا عادلان و صالحان جامعه هستند مدنظر قرار می‌داد (همان، ص ۱۱). مفاد حکم ماده ۶۳۰ ق.م.ا در بسیاری از کتب فقهی دیده می‌شود و بیشتر فقها مطابق این حکم فتوا داده اند، هر چند بعضی از آنها در مبنای آن بحث و تردید نموده‌اند شیخ طوسی در مبسوط در کتاب الدفع عن النفس و در واقع به دنبال فروع مربوط به دفاع مشروع این مسأله را مطرح کرده و می‌گوید: هر گاه شخصی مردی را در حال زنا با زن خود

خویشتن داری، افراد را تشویق به قتل می‌نماید. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی بسیاری از مواد قانون مجازات عمومی دست خوش تغییرات اساسی گردیدند من جمله ماده ۱۷۹ این قانون که به طور کلی نسخ شد، اما در سال ۷۵ دوباره قانون‌گذار اقدام به وضع ماده‌ای مشابه با ماده ۱۷۹ قانون سابق نمود. ماده ۱۷۹ قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۰۴ اقتباس شده از قانون جزایی فرانسه با عنوان کد ناپلئون بود. مشهور فقها معتقدند هرگاه شوهری همسر خود را با مرد اجنبی در حال زنا مشاهده کند و آن دو را به قتل برساند، اگرچه از نظر اخروی گناهی مرتکب نشده است اما از نظر حقوقی زوج باید این مسئله را ثابت نماید. حال برای اثبات ادعای خود باید یا بینه اقامه کند یا اولیای دم ادعای او را تصدیق نمایند. البته بیشتر به نظر می‌رسد عامل تهییج و تحریک و برانگیختگی مبنا و معیار انشای این ماده باشد، همان‌گونه که در قانون مجازات هند مصوب ۱۸۶۰ نیز، اعضای کمیسیون حقوقی بریتانیایی تهییج و برانگیختگی مرد را هنگام مشاهده همسر خود در حال رابطه جنسی، عاملی جهت تخفیف مجازات قرار داده بودند. ماده ۶۳۰ ق.م.ا نیازمند بازنگری و اصلاح جهت رفع ابهامات فقهی و حقوقی و همچنین تغییر ادبیات آن از تشویق به قتل به ادبیاتی ترهیبی و بازدارنده است.

۳- قتل‌های ناموسی در پاکستان

در طی سال‌های ۱۸۳۵ تا ۱۸۳۷ اعضای اولین کمیسیون حقوقی که توسط دولت بریتانیا تشکیل شده بودند اقدام به تهیه پیش نویس قانون جزایی برای هند کردند. پیش نویس قانون مجازات هند توسط اولین کمیسیون حقوقی به ریاست توماس بابینگتون مکالی و با اقتباس از کد ناپلئون در سال ۱۸۳۵ آغاز و در سال ۱۸۳۷ به فرماندار

دید در حالی که هر دو محصن بودند می‌تواند آن دو را به قتل برساند مشاهده می‌گردد که شیخ طوسی جواز قتل زوجه با مرد اجنبی را تنها در حال احصان جایز می‌داند از نظر شیخ طوسی تنها احصان زن کفایت نمی‌کند بلکه هر دو باید محصن باشند. شیخ طوسی در باره اینکه اگر تنها زن محصنه باشد و مرد اجنبی در شرایط احصان نباشد آیا قتل زن جایز است یا خیر چیزی بیان نکرده اند اما اگر بخواهیم صرفاً به نص کلام ایشان توجه کنیم به نظر می‌رسد که ایشان مطلقاً قاتل به احصان هر دو هستند و در صورتی که تنها زن محصن، باشد، قتل او جایز نیست. آیت الله خوئی در این باره می‌نویسند: هرگاه زوج ادعا کند که مردی را با همسر خود در حال زنا دیده و به همین دلیل آن دو را به قتل رسانده است و برای این ادعای خود شاهد معتبر نداشته باشد در این صورت اتفاق فقها بر این است که قصاص می‌شود. امام خمینی (ره) در این باره در تحریر الوسیله می‌فرمایند: در مواردی که از دیدگاه فقهی ضرب و جرح و قتل تجویز شده است مربوط به حکم بین فرد و خدا می‌باشد (یک حکم اخلاقی است) و گناهی بر او نیست. اما از نظر ظاهری (از نظر قانونی) قاضی بر اساس موازین قضایی حکم می‌کند، در نتیجه اگر زوج مردی را بکشد و ادعا کند که او را با همسر خود یافته است و نتواند بر اساس آنچه شارع مقرر نموده است شاهد اقامه نماید، حکم به قصاص آن مرد خواهد شد، همچنین در موارد مشابه همین حکم اجرا می‌شود. بر همین اساس می‌توان گفت که در بین فقها هیچ یک وجود حکم قتل در فراش را ممنوع نکرده است اما همزمان معتقد به جریان حکم قصاص هم هستند مگر آنکه قاتل برای قتل و وقوع فراش دلیل و بینه اقامه کند. البته ماده ۶۳۰ ق.م.ا به طور ضمنی تجویز به قتل نموده است و به جای ترغیب به صبر و

(A.Divine, 2008, 129-131). جناح به اسلام به مثابه یک فرهنگ دلبستگی داشت و یکی از مولفه های استقلال خواهی او را اتحاد مسلمانان هند تشکیل می داد. او اسلام را دین فردی نمی دانست و به دنبال تشکیل حکومتی اسلامی بود. پس از تشکیل جمهوری اسلامی پاکستان و به ارث رسیدن قانون مجازات هند بریتانیا به آن کشور تازه استقلال یافته، بازنگری ها و تجدید نظرهایی برای انطباق بیشتر قوانین کیفری پاکستان با شریعت اسلامی صورت گرفت. قانون اساسی جمهوری اسلامی پاکستان که از آگوست سال ۱۹۳۷ لازم الاجرا شده است در مقدمه خود چنین بیان می دارد که حاکمیت عالی تمام هستی از آن خداوند تعالی است و در ادامه می افزاید که مردم در محدوده تعیین شده توسط خداوند زندگی خواهند کرد و قدرت پاکستان موهبت و نعمت خداوند است همچنین، چنین بیان می نماید که مسلمانان باید زندگی خصوصی و جمعی خود را با احکام اسلام تنظیم کنند و بر اساس تعالیم قرآن و سنت زندگی کنند. همین مقدمه باعث اضافه شدن بندی به اصل ۲ قانون اساسی پاکستان شده است که به موجب آن قوانین و مقررات جمهوری اسلامی پاکستان باید بر اساس شریعت اسلامی باشد و اگر قانونی بر خلاف اسلام به تصویب برسد، دادگاه فدرال شریعت موظف به رسیدگی و ابطال آن قانون یا مقرر است. تأسیس دادگاه فدرال شریعت در سال ۱۹۸۰ بر اساس فرمان رییس جمهور پاکستان باعث شد تا ضمانت اجرایی برای تطابق قوانین با شعائر اسلام به وجود آید.

بر اساس گزارش کمیسیون حقوق بشر پاکستان، در سال ۲۰۲۰، ۴۲۲ زن به نام و انگیزه ناموسی در پاکستان کشته شدند، در حالی که این رقم در سال ۲۰۱۹، ۳۸۰ نفر بود. بر اساس گزارش کمیسیون حقوق بشر، ۱۰۹۶ زن با انگیزه

کل هند ارائه شد ولی مجدداً چندین بار مورد بازنگری قرار گرفت. سرانجام در ژانویه ۱۸۶۲ قانون مجازات هند (IPC) به تصویب رسید و پس از تجزیه شبه قاره هند به دو کشور در سال ۱۹۴۷، قانون جزایی بریتانیایی هند به دو کشور مستقل هند و پاکستان به ارث رسید (Shubham Sinha, 2015, 7.8). در سیستم قضایی و عدالت کیفری هند قبل از استعمار با عاملان چنین قتل هایی مانند سایر مجرمان و قاتلین و بدون هیچ گونه استثنا و یا تخفیف و معافیتی برخورد می شد تا اینکه با تصویب قانون مجازات بریتانیایی هند در سال ۱۸۶۲ وضع تغییر کرده و با قتل های ناموسی با تسامح رفتار شد. این قانون مجازات با عنوان کد لرد مکالی در سال ۱۸۶۰ برای هند تهیه شد اما به پاکستان هم پس از استقلال، به ارث رسید.

تشکیل کشور مستقل پاکستان در آگوست ۱۹۴۷ به رهبری قائد اعظم، محمد علی جناح، ثمره سال ها مجاهدت و تلاش مسلمانان شبه قاره هند برای ایجاد یک کشور مستقل مسلمان و عینیت بخشیدن به فرهنگ اسلامی در منطقه بود. در سال ۱۹۴۷ خروج شتاب زده بریتانیا از شبه قاره باعث ایجاد شورش ها و درگیری های داخلی میان هندوها و مسلمانان شد. در این درگیری ها مهاجرت های گسترده ای اتفاق افتاد و بسیاری از مسلمانان به سمت پاکستان سرازیر شدند و به گفته برخی محققان یک میلیون مسلمان که نیمی از آنان را زنان تشکیل می دادند، کشته شدند. تولد دو کشور مستقل با آشفتگی ها، درگیری های قومی و دینی، اختلافات جمعی و خونریزی های گسترده همراه بود. شهر کراچی به عنوان پایتخت کشور جدید التاسیس و مستقل پاکستان و همچنین به عنوان زادگاه محمدعلی جناح شاهد تحولات گوناگون بود (John T.Alexander and Robert

ناموسی در سال ۲۰۱۵ و همچنین ۱۰۰۵ زن در سال ۲۰۱۴ و ۸۶۹ زن در سال ۲۰۱۳ به نام ناموس کشته شدند. خورشید بانو، مسئول اداری حواله، یک سازمان غیردولتی که در زمینه حقوق زنان فعالیت می‌کند، می‌گوید که زنان نه تنها در خانه‌های خود کشته و شکنجه می‌شوند، بلکه اکنون در دادگاه‌ها نیز کشته می‌شوند. وی می‌گوید: قوانینی برای حقوق زنان وضع شده است، اما هنوز خشونت علیه زنان متوقف نشده و روزبه‌روز بر آن افزوده می‌شود. خورشید بانو گفته است که سازمان او به زنان قربانی خشونت نیز کمک‌های حقوقی می‌کند، اما او معتقد است که قبل از همه این موارد نیاز به تغییر نگرش مردم است، باید در ذهن آنها نقش ببندد که زنان نیز انسان و دارای حقوقی مساوی و برابر با مردان هستند. او می‌گوید باید از خانه‌های خود شروع کرد، باید در سطح مدرسه و دانشگاه کار فرهنگی انجام داد. باید در این مورد بحث عمومی شود و رسانه‌ها نیز می‌توانند نقش بزرگی در آن داشته باشند. همچنین وی در مورد قوانین گفته است که: قوانین وضع می‌شود اما اجرا نمی‌شود. قانون خشونت خانگی در خیبر پختونخوا به تصویب رسیده است اما هنوز به اجرا در نیامده است، قرار بود کمیته‌ای ده نفره برای زیر نظر گرفتن اجرای صحیح این قانون تشکیل شود و هنوز تشکیل نشده است، مردم هنوز نمی‌دانند و اطلاع ندارند که چه چیز قانون هست و چه چیزی نیست، اگر مجازات باشد، تا مردم ندانند، کار عملی نمی‌شود و قانون فایده‌ای ندارد.

بر اساس نظرسنجی بنیاد آوارت، سازمانی که برای حقوق زنان فعالیت می‌کند، در سال ۲۰۲۰، ۲۲۹۷ زن در خیبر پختونخوا مورد خشونت قرار گرفته‌اند و ۶۲۴ مورد از آن، قتل بوده است. در این گزارش آمده است که دلیل اصلی

افزایش خشونت علیه زنان، قرنطینه در دوران اپیدمی کرونا بوده است که در آن اکثر مردان در خانه نشسته و با مشکلات اقتصادی دست و پنجه نرم می‌کردند و خشونت علیه زنان و دختران آغاز شده بود. اولین قانون برای جلوگیری از خشونت خانگی در پاکستان در سال ۲۰۱۳ در استان سند و پس از آن در بلوچستان در سال ۲۰۱۴ و پنجاب در سال ۲۰۱۶ تصویب شد. در خیبر پختونخوا، اولین تلاش برای تصویب قانون در این زمینه در سال ۲۰۱۲ انجام شد، اما پس از حدود هشت سال وقفه، در سال ۲۰۲۱ به تصویب رسید. پاکستان از سال ۲۰۰۴ قانون قتل ناموسی دارد، اما در بیشتر موارد اولیای دم مقتول، قاتل را بخشیده و پرونده به پایان رسیده است. در همین راستا در سال ۲۰۱۶ پس از قتل قندیل بلوچ توسط برادرش، پاکستان قوانین سخت‌تر و شدیدتری برای مرتکبین این نوع قتل‌ها به تصویب رساند که از این جمله پررنگ‌تر کردن جنبه عمومی قتل ناموسی نسبت به جنبه خصوصی آن و افزودن تبصره‌هایی به ماده ۳۱۱ قانون مجازات پاکستان به منظور افزایش مدت حبس مرتکبین این نوع قتل‌ها بود. در اکتبر ۲۰۱۶، اصلاحیه‌ای در قانون قتل ناموسی به تصویب رسید که طبق آن، قتل ناموسی غیر قابل بخشش اعلام شد و حتی در صورت گذشت بستگان متوفی، محکوم به کمتر از ۱۰ سال حبس محکوم نخواهد شد.

۱-۳- قتل فرزند توسط پدر

مطابق با بند ب ماده ۱۳۰۶ قانون مجازات پاکستان (PPC) چنانچه فردی مرتکب قتل عمد فرزند یا نوه و هرچقدر که پایین‌تر رود، شود قصاص نخواهد شد. از آنجایی که اکثر مردم پاکستان از نظر فقهی حنفی مذهب

پدر در برابر قتل چنین فرزندی قصاص می‌شود (سرخسی، همان، ج ۵، ص ۱۵۲، مزنی، همان، ص ۱۷۵، نووی، المجموع ۲۵۴، ج ۱۶، صص ۲۴۹). البته مشهور فقیهان اهل سنت همانند امامیه معتقدند که پدر به سبب قتل فرزندش قصاص نمی‌شود. شیخ طوسی در خلاف فقیهانی همچون ربیع، اوزاعی، ثوری، ابوحنیفه و اصحابش شافعی و احمد بن اسحاق را در زمره معتقدان به این دیدگاه بیان نموده است (۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۱۵۱). ماوردی در الحاوی نیز از قول شافعی بر این دیدگاه صحه گذارده است (۱۴۲۴ق، ج ۱۵، ص ۱۶۳). در مقابل نظر غیر مشهوری از ابن قدامه مقدسی در کتاب المغنی با اشاره به قول سه تن از فقیهان عامه چنین وجود دارد که می‌نویسد: ابن نافع ابن عبدالحکم و ابن منذر گفته اند که پدر به واسطه قتل فرزندش کشته می‌شود. ابن قدامه بدین وسیله به دیدگاه آن دسته از فقیهانی اشاره میکند که شرط انتفای ابوت را نپذیرفته و پدری را که بر فرزندش جنایت کرده، مستحق قصاص دانسته اند.

۲-۳- قتل زن توسط شوهر

بخش ۳۰۰ قانون مجازات هندبریتانیا^۱ مصوب ۱۸۶۲ که مجازات جرم قتل را تعیین می‌کرد در بخش انتهایی خود اشعار داشته بود که چنانچه قاتل درحالی که با تحریک شدید و ناگهانی از قدرت خویشتنداری محروم شود و اراده خود را از دست دهد و با عملی باعث مرگ شخص تحریک‌کننده یا به اشتباه موجب مرگ شخص دیگری شود از مجازات قتل عمد معاف می‌گردد. همین بخش از این قانون موجب شده بود تا مرتکبین قتل‌های ناموسی جری‌تر شده و با توسل به این بخش از قانون و به نام غیرت و ناموس‌پرستی آزادانه مرتکب جنایات فجیعی

هستند و احکام خود را طبق نظرات ابوحنیفه انجام می‌دهد، قوانین این کشور نیز متأثر از فقه حنفی می‌باشد. در نزد فقه‌های احناف اگر پدر، فرزندش را عمداً به قتل برساند، قصاص نمی‌شود؛ بلکه در برابر قتل فرزند خود تعزیر می‌شود و ملزم به پرداخت دیه می‌گردد؛ به دلیل آن که خون مسلمان هیچگاه هدر نمی‌رود، دیه بر پدر به نفع دیگر ورثه واجب می‌شود. دلیل این حکم را علاوه بر روایت، سبب بودن پدر در وجود فرزند و ولایت پدر بر فرزند و همچنین علاقه و محبت بیش از حد پدر به فرزند می‌دانند (ابن نجیم مصری، البحرالرائق، ج ۹، ص ۲۱، کاسانی، همان، ج ۷، ص ۲۳۵، أنصاری، فتح الوهاب، ج ۲، ص ۲۲۳، شربینی، همان، ج ۴، ص ۱۸، ابن قدامه، همان، ج ۹، ص ۳۵۹). از نظر ایشان مادر، جد، جده خواه از طرف پدر باشد و یا مادر وارد در عموم نص «لایقتل والد بولده» هستند زیرا اطلاق لفظ (اب) شامل آن‌ها نیز می‌شود، لذا مادر نیز در برابر قتل فرزند و جد و جده در برابر قتل نوه قصاص نمی‌شوند (کاسانی، همان، ج ۷، ص ۲۳۵، ابن رشد، همان، ج ۲، ص ۳۲۷، أنصاری، فتح الوهاب، ج ۲، ص ۲).

1- 306.Qatl-i-Amd shall not be liable to qisas in the following cases, namely:

(b) when an offender causes death of his child or grand-child, how low-so-ever; and ...

اما به علت حرام دانستن نکاح متعه، قاتل به رابطه پدری و فرزندی میان فرد و فرزند حاصل از عقد متعه نیستند؛ لذا

علیه زنان خود شوند. در سال ۱۹۹۹ دادگاه فدرال شریعت این بخش از قانون را مخالف با مبانی اسلام تشخیص داده و بیان نمود تحریک عواطف هرچقدر هم که شدید باشد توجیه و دلیلی برای تخفیف در مجازات قتل نمی‌باشد و عملاً امروزه در قانون مجازات پاکستان ماده قانونی همانند آنچه که در ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی در باب قتل در فراش بیان شده است، وجود ندارد.

1-Indian Penal Code, 1860

300.Murder

When culpable homicide is not murder-
Culpable homicide is not murder if the offender, whilst deprived of the power of self-control by grave and sudden provocation, causes the death of the person who gave the provocation or causes the death of any other person by mistake or accident

عشیره‌ای، تحصیلات، فقر و از جمله قانون که پررنگ‌تر است، اشاره کرد. در برخی موارد قاتلین برای دفاعیات خود، متوسل به توجیهات و حواشی امنی می‌شوند که قانون گذار کیفری در نصوص قانون مجازات برای آنها پیش بینی کرده است و بدتر از همه اینکه در بیشتر موارد قتل دقیقاً مبتنی بر توهّم، حدسیات، بدبینی و سو ظن غیرمنطقی ای که قاتل نسبت به مقتول داشته است اتفاق می‌افتد. متأسفانه در قانون مجازات اسلامی مجوزهای قانونی برای چنین جنایاتی پیش بینی شده است نظیر قتل در فراش که مقنن کیفری مجوز قتل را به شوهر تفویض می‌کند و شوهر بایستی همزمان نقش ضابط و کاشف جرم، مقام تعقیب و تحقیق، رسیدگی و مجری حکم را همزمان ایفا کند. گرچه این تجویز قانونی ریشه در فقه دارد؛ ولی همین فقه عملاً با سخت‌گیری در اثبات شرایط قتل، به نوعی دست به کیفرزدایی زده است اما روح و نص ماده ۶۳۰ این‌گونه نبوده و حقوق دانان به دفعات آن را مورد نقد جدی قرار داده‌اند. یا در بحث قتل فرزند توسط پدر نیز شاهد عدم تناسب بین جرم و مجازات می‌باشیم که خود جای بحث مفصل دارد و در بسیاری از مواقع بازدارندگی لازم دیده نمی‌شود. به هر جهت، وجود چنین مقرراتی بیشتر از آنکه تضمین کننده سلامت و امنیت جامعه باشد موجب ناامنی و ترویج خشونت و انتقام جویی فردی و گسترش بزهکاری میشود. دولت پاکستان نیز در سالهای اخیر تلاش زیادی از جمله تصویب الحجه حمایت از زنان مصوب ۳۰۰۱، قانون حمایت از زنان در برابر خشونت مصوب ۳۰۱۱ و اصلاح قانون کیفری در

نتیجه‌گیری

عوامل متعددی در پیدایش پدیده قتل‌های ناموسی تأثیرگذار هستند که ازاین‌بین میتوان به عوامل فرهنگی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی... و همچنین متغیرهایی نظیر فرهنگ‌های سنتی و مردسالارانه، آداب و رسوم

۶- بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۹، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست

۷- حجاریان، محمد حسن، ۱۳۵۷، تعصب ناموسی و ارتباط آن با جرم، پایان نامه ارشد، دانشگاه شهید بهشتی

۸- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، ج ۲۹، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ نخست

۹- حلی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ ق)، الجامع للشرائع، قم، مؤسسه سید الشهداء العلمیه، چاپ نخست.

۱۰- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق) مبانی تکملة المنهاج، ج ۱ (۴۱) و ۲ (۴۲)، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، چاپ نخست

۱۱- سیلاوی، آزادپور، ۱۳۹۷، دلایل ارتکاب قتل های ناموسی و راهکارهای پیشگیرانه آن در استان خوزستان، سومین کنفرانس علمی پژوهشی رهیافت های نوین در علوم انسانی ایران، تهران

۱۲- شهید اول (محمد بن مکی) (۱۴۱۰ق) اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.

۱۳- شهید ثانی (زین الدین عاملی جبعی) (۱۴۱۲ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی: سلطان العلماء)، ج ۲، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ

۱۴- شهید ثانی، زین الدین عاملی جبعی، (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۳ و ۱۵، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ نخست

سالهای ۲۰۱۱ و ۲۰۱۶ جهت بهبود وضعیت زنان و کاهش قتل های ناموسی انجام داده است. در جهان امروز و شرایط کنونی تفویض اختیار اجرای قانون و عدالت خصوصی به شهروندان، نه تنها کمکی به کاهش میزان جرم و جنایت نخواهد کرد بلکه موجب تشدید بی نظمی هرج و مرج خواهد شد و امید است با اتخاذ یک سیاست کیفری درست و بجا شاهد کاهش چنین جنایات و اعمالی باشیم.

منابع

۱- آشوری، محمد، ۱۳۷۶، عدالت کیفری از دیدگاه حمورابی در کتاب عدالت کیفری (مجموعه مقالات)، انتشارات گنج، تهران

۲- ابن قدامه مقدسی احمد بن محمد (بیتا)، المغنی، ج ۷، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

۳- ابن جنید اسکافی (محمد بن احمد کاتب بغدادی) (۱۴۱۶ق) مجموعه فتاوی ابن جنید، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.

۴- یزدی فرد علی اکبر و محمد نبی پور (۱۳۹۰)، «معافیت مطلق یا نسبی پدر و جد پدری از کیفر قتل در فرزندکشی عمدی»، نشریه فقه و حقوق اسلامی سال دوم، ش ۳

۵- الجبرین عبدالله بن عبدالعزیز (۱۴۳۱ق)، شرح عمدة الفقه للموفق ابن قدامه، ج ۳، الرياض، مكتبة الرشد چاپ ششم

- ۱۵- شیخ طوسی (۱۴۰۷ق) الخلاف، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
- ۱۶- شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان عکبری) (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ نخست
- ۱۷- صابر، مهدی، ۱۳۹۶، بررسی عوامل قتل های ناموسی در سال ۱۳۹۳ مورد مطالعه: (شهرستان ایلام)، فصل نامه علمی تخصصی دانش انتظامی ایلام، سال ششم، شماره بیست و دوم، ایلام
- ۱۸- صانعی، یوسف (۱۳۹۰)، استفتائات، قضای، ج ۱، تهران پرتو خورشید، چاپ چهارم
- ۱۹- صحیفه امام، ۱۳۸۷، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران
- ۲۰- صحیفه نور، ۱۳۷۱، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران
- ۲۱- طباطبائی، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، ج ۱۶، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ نخست
- ۲۲- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷، تفسیر المیزان، ج ۴، موسسه الاعلمی المطبوعات، بیروت
- ۲۳- عمید، حسن، ۱۳۷۵، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات امیرکبیر، جلد اول، چاپ هشتم، تهران
- ۲۴- غانمی، کفاح، ۱۳۸۴، بررسی عوامل موثر بر گرایش به قتل های ناموسی در استان خوزستان، پایان نامه ارشد، دانشگاه تربیت معلم، تهران
- ۲۵- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ق) تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة (القصاص)، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ نخست
- ۲۶- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۶، دوره مقدماتی حقوق مدنی (ارث)، نشر دادگستر، تهران
- ۲۷- گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۸۰، مجموعه مقالات حقوقی، ج ۲، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
- ۲۸- ماوردی، علی بن محمد بن حبیب (۱۴۲۴ق)، الحاوی الکبیر، ج ۱۵، بیروت، دارالفکر. ۳۵. محقق حلی جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق)، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ج ۲، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم
- ۲۹- مدتی کاشانی، حاج آقارضا (۱۴۱۰ق)، کتاب القصاص للفقهاء و الخواص، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم
- ۳۰- مظلومیان، رضا، ۱۳۵۲، زنکشی درلوی قانون، انتشارات سازمان زنان ایران، چاپ اول، تهران
- ۳۱- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۶۸، شئون و اختیارات ولی فقه، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸
- ۳۲- مهرپور، حسین، ۱۳۷۵، سیری در مبانی فقهی و حقوقی ماده ۶۳۰ ق.م.ا، فصل نامه مفید، شماره ۸، قم
- ۳۳- هاشمی، سید حسن، ۱۳۸۴، قتل در فراش ضرورت بازگشت قانون به فقه، فصلنامه کتاب زنان، سال هفتم، تهران

۳۴-نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۰، ۱۳۶۲، جواهر الکلام،
ناشر دارالکتاب الاسلامی، مصحح محمود قوچانی، جلد
۴۱، تهران

۳۵- ولایت فقیه، ۱۳۷۸، موسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی، تهران

۳۶-وزیری، ابوالفتح، ۱۳۵۲، معافیت های قانونی و تحلیلی
از ماده ۱۷۹ ق.م.ع ایران، مجله حقوقی دادگستری، تهران،
ش ۴۴

۳۷- قانون مجازات پاکستان

38-Brandon, james, 2008, Crimes of a
community, Center for social cohesion.

39-K.Araji, Sharon, 2000, Crime of honour
and shame, The Journal of Criminology.

40-Shubham, Sinha, 2015, The Indian
penal code, Indian law series.

41-

John,T.Alexander,Robert,A.Divine,2008,
The history of Pakistan, Greenwood press.

لزوم استفاده از فناوری های جدید در راستای ارتقای مدیریت



دانش در سازمان ها

محمدحسین امینی

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته ی مدیریت نظارت و بازرسی
دانشگاه علوم قضایی تهران

چکیده

مدیریت دانش، ابزاری است که به مدیران سازمان ها کمک می کند، با داده ها و با اطلاعات ورودی به سازمان، به نحوی مواجه شود که در درجه ی نخست، خود از سردرگمی مدیریتی خارج شده و در درجه ی بالاتر، بتوانند به نحوی داده ها و اطلاعات را پردازش و کاربردی سازی کنند که به آن ها در اتخاذ بهترین تصمیم مدیریتی، یاری رساند. در این مقاله که با روش تحقیق کتابخانه ای نگاشته شده، تلاش شده است، لزوم استفاده ی سازمان ها از ابزار مدیریت دانش و تجهیز سازمان ها به فناوری های نوین مدیریت دانش، تبیین گردیده و راهکارهایی برای نهادینه سازی مدیریت دانش در سازمان ها و ارگان ها در کشورمان ایران، بیان گردد. تجهیز به فناوری های نوین مدیریت دانش، در قوه ی قضاییه که با حجم انبوه پرونده ها از یک سو و با حجم انبوه قوانین و مقررات از سوی دیگر مواجه است، اهمیت بیشتری دارد؛ چرا که این قاضی است که باید با وجود این حجم از اطلاعات و دانش، بهترین تصمیم را از میان تصمیم های ممکن برای هر پرونده اتخاذ کند.

واژگان کلیدی: مدیریت دانش، مدیریت، فناوری، سیستم اطلاعات مدیریت پیشرفته، هرم دانش.

۱_ مقدمه

مدیریت دانش را در یک تعریف، فرآیند ایجاد، تأیید، ارائه، توزیع و کاربرد دانش دانسته اند. لزوم استفاده ی سازمان ها از سیستم های مدیریت دانش، تا جایی است که به آسانی می توان گفت، بدون سیستم مدیریت دانش، دسته بندی، تجزیه و تحلیل و انتخاب بهترین گزینه از میان گزینه های مختلف تصمیم گیری، برای مدیر یک سازمان، ناممکن می گردد. در این شرایط است که تجهیز سازمان ها به فناوری های نوین مدیریت دانش که با سرعت و دقت و سهولت بتواند عمل دسته بندی و تجزیه و تحلیل اطلاعات و تبدیل آن ها به دانش را به انجام برساند، اهمیت می یابد.

۲- بیان مشکل

مشکلات عمده در حوزه ی مدیریت دانش در کشور ما، عبارتند از: عدم تبیین کافی اصل اهمیت و جایگاه مدیریت دانش در سازمان ها و لزوم استفاده از تکنیک ها و فناوری های

نوین مدیریت دانش برای تصمیم‌گیری بهره-ورانه و همچنین عدم تبیین اصول مدیریت دانش برای مدیران سازمان‌ها که توان آن‌ها را برای طبقه‌بندی و مدیریت هر چه بهینه‌تر و کاراتر و اثربخش‌تر داده‌ها، دانش‌ها و اطلاعات سازمانی، کاهش می‌دهد. برای کمک به مرتفع شدن این مشکلات در سازمان‌های کشورمان، در متن تحقیق پیش رو ضمن آشنایی با اصول مدیریت دانش به راهکارهایی برای پذیرش تکنیک‌ها و فناوری‌های نوین در حوزه‌ی مدیریت دانش در سازمان‌های ایران می‌پردازیم.

۳. پیشینه: در باب میزان اهمیت مدیریت دانش در بهبود عملکرد ارگان‌ها و سازمان‌ها و رسیدن آن‌ها به بهره‌وری، پژوهش‌های چندی در کشورمان به انجام رسیده که برخی از مهم‌ترین آن‌ها، عبارتند از:

۱. افراشته، مرضیه، سمیه جفری‌زاده‌ی گوغری و شهین پیرمرادی، ۱۴۰۲، بررسی نقش میانجی مدیریت دانش در رابطه‌ی بین پیاده‌سازی، نشریه روانشناسی و علوم تربیتی، شماره‌ی ۶۰، صفحات: از ۲۹۵ تا ۳۰۴.

۲. قلی‌زاده، مریم و محمدرضا حمیدی‌زاده، ۱۳۸۸، شکست سازمان‌ها در مدیریت دانش و ارائه‌ی مدل موفق مدیریت دانش، تهران، مجموعه مقالات ششمین کنفرانس بین‌المللی مدیریت فناوری اطلاعات و ارتباطات.

۳. حمیدی‌زاده محمدرضا، ۱۳۸۸، مدیریت دانش در آموزش عالی، دایره‌المعارف آموزش عالی، تهران، بنیاد دانشنامه‌ی بزرگ فارسی.

۴. مظفری، سروش، ۱۳۸۸، بررسی پارادایم کشف منابع نهفته در استقرار سیستم مدیریت دانش با استفاده از فناوری اطلاعات در منابع چینی بهداشتی، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، شیراز، دانشگاه شیراز، دانشکده‌ی آموزش‌های الکترونیکی.

۴- روش تحقیق

روش تحقیق مقاله‌ی پیش‌رو، روش تحقیق کتابخانه‌ای بوده و تلاش شده علاوه بر بررسی مروری مقالات برتر در این زمینه، به منابع تحقیقی و مراجع لاتین نیز به عنوان منبع استنباط مفاهیم اساسی مدیریت و مدیریت دانش، مراجعه گردد. قلمروی زمانی تحقیق پیش رو، نگاه به میزان تجهیز به فناوری‌های نوین مدیریت دانش، در حال حاضر می‌باشد و قلمروی مکانی تحقیق پیش رو، کشور عزیزمان ایران و میزان علاقه‌ی مدیران مالی آن نسبت به تجهیز به فناوری‌های نوین در حوزه‌ی مدیریت دانش است.

روش تحلیل: روش تحلیلی به کار رفته در این مقاله روش تحلیل استنباطی می‌باشد و اصول مدیریت دانش، با مراجعه به کتب و وبسایت‌های مرجع و تحقیقات انجام گرفته در این زمینه، اسنباط گردیده است.

۵- گزاره‌های تحقیق

۱-۱- طرح سؤال

آیا در بحث مدیریت دانش در کشور ما، از فناوری‌های نوین به میزان مورد نیاز استفاده می‌گردد؟

اصول مدیریت دانش چیست و تا چه اندازه در سازمان‌های ما، پیاده می‌شود؟

آیا مدیران عالی ما به اهمیت آموختن اصول مدیریت دانش به زیردستان خود واقفند؟

۵-۲- فرضیه‌ها

مدیریت دانش، از اهمیت به سزایی در راستای طبقه‌بندی داده‌های سازمان و کمک به تصمیم‌گیری مدیران سازمانی دارد. در کشور ما، اهمیت تجهیز به فناوری‌های نوین مدیریت دانش، به اندازه‌ی کافی برای مدیران عالی و میانی، تبیین نگردیده است. مدیریت دانش در کشور ما، باید بومی سازی شود تا مدیران با رغبت بیشتری به آن توجه نمایند و با رضایت بیشتری سازمان‌ها را به فناوری‌های نوین مدیریت دانش، تجهیز نمایند.

۶- تعاریف

دانش: تعریف‌های متعددی از دانش، از سوی صاحب نظران صورت گرفته است: (افراشته، ۱۴۰۲؛ ۵ و ۶)

۱- مولف معتقد است: «دانش، اطلاعات کاربردی و سازمان‌های آموزش دهی شده بر حل مسائل است.»

۲- تورین معتقد است: «دانش، اطلاعات سازمان‌های آموزش دهی و تجزیه و تحلیل شده است که می‌تواند قابل درک و نیز کاربردی، برای حل مسئله و تصمیم‌گیری باشد.

۳- ویگ معتقد است: «دانش، شامل حقایق و باورها، مفاهیم و اندیشه‌ها، قضاوت‌ها، انتظارات، متدولوژی، ارزش شناسی یا علم اصول و نحوه‌ی انجام فنون است.

تعاریف فوق، هر یک نقش مهم مدیریت دانش را در ارتقای بهره‌وری در سازمان‌ها، نشان می‌دهند.

مدیریت: به طور کلی مدیریت، فرآیند واگذاری وظایف به افراد، برای رسیدن به یک هدف مشخص است. مدیریت، به معنای توانمندی در برنامه‌ریزی، سازماندهی، استخدام، رهبری افراد، انگیزه بخشیدن به آن‌ها در شرایط بحران و تصمیم‌گیری برای رسیدن به اهداف سازمانی است.

مدیریت، فقط یک علم نیست، بلکه تلفیقی از علم و هنر است. (Pareayosear, 2023)

مدیریت دانش: در خصوص مدیریت دانش، تعاریف متعددی از سوی صاحب نظران این حوزه، انجام پذیرفته است که به شرح زیراند: (افراشته، ۱۴۰۲؛ ۶)

۱- موریک : مدیریت دانش، بنایی سنجیده، صریح و اصولی برای تجدید و استفاده از دانش، در جهت افزایش تأیید و بازگشت دانش مربوط به سرمایه‌ی دانش است.

۲- هی‌بار: مدیریت دانش، با تجزیه و تحلیل و شناسایی دانش لازم و سودمند، درگیر بوده و در پی برنامه‌ریزی چند بعدی و کنترل مناسب در توسعه‌ی سرمایه‌های دانش، در جهت برآورده کردن اهداف سازمان‌های آموزشی است.

۳- ادل: مدیریت دانش، خط مشی‌های اصولی را برای یافتن، درک کردن و استفاده از ارزش و ایجاد ارزش، معین می‌نماید.

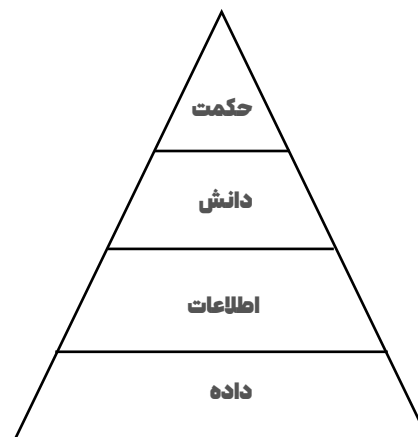
۴-افزازه (۱۳۸۳) : مدیریت دانش، فرآیند

کشف، کسب، توسعه و ایجاد، تسهیم، نگهداری، ارزیابی و به کارگیری دانش مناسب، در زمان مناسب، توسط فرد مناسب، در سازمان‌های آموزشی است که از طریق ایجاد پیوند بین منابع انسانی، فناوری اطلاعات و ارتباطات و ایجاد ساختاری مناسب برای دستیابی به اهداف سازمان‌های آموزشی، صورت می‌پذیرد.

۵- بات: این اندیشمند، مدیریت دانش، را فرآیند ایجاد، تأیید، ارائه، توزیع و کاربرد دانش می‌داند.

۷-هرم دانش

هرم دانش، هرمی است که طبقه‌بندی دانسته‌های سازمان را به نشان می‌دهد و به شرح زیر است: (امینی، ۱۴۰۲؛ ۵)



داده‌ها. مجموعه‌ای از اطلاعات خام پردازش نشده است که بعد از پردازش به اطلاعات تبدیل می‌شود.

دانش. همان‌طور که در قسمت تعاریف بیان گردید، اطلاعات طبقه‌بندی شده و کاربردی سازی شده است و حکمت سازمانی چنین تعریف می‌شود:

فن فهم و به کارگیری دانش مناسب، برای تحقق یک منظور خاص در بلند مدت تا حصول نتیجه؛ بنابراین، مدیریت دانش، فرآیندی است که بتواند دانش ما را به حکمت سازمانی تبدیل سازد. این امر، جز با استفاده از فناوری‌های نوین که بتواند حجم داده‌ها، اطلاعات و دانش را دسته‌بندی نموده و به حکمت سازمانی و تحقق اهداف بلند مدت سازمان منجر شود، امکان پذیر نمی‌باشد

۸_اصول مدیریت دانش

اصول مدیریت دانش، در ۵ زمینه قابل طبقه بندی و بررسی است: (یاقوتی، ۱۳۹۹)
۱. هم راستایی: چارچوب مدیریت دانش، باید متناسب با نیازها، استراتژی سازمان باشد.
Connect.2-collect دو بعد کلیدی در مدیریت دانش هستند که نشان دهنده ی دو مسیر، بین مدیریت دانش و کاربر است. مسیر Connect ، به انتقال دانش از طریق ارتباط با افراد و دانش ضمنی، متمرکز است و مسیر Collet ، به انتقال دانش از طریق جمع آوری اسناد و مدارک و بر دانش آشکار و مدون، متمرکز است.

3.Push and Pull یا عرضه و تقاضا:

ایده‌آل‌ترین سیستم‌های مدیریت دانش در سازمان‌ها، برای بقای جریان دانش، باید به عرضه و تقاضای دانش، به صورت همزمان توجه کنند. عرضه ی بدون تقاضا، موجب انباشت دانش و نابودی ارزش آن می‌شود و تقاضا بدون عرضه، زودگذر و ناپایدار است.

توجه به ۴ ستون و پایه‌ی اصلی مدیریت دانش که شامل نقش‌ها، فرآیندها، فناوری و رهبری است:

فناوری: شامل: پورتال‌ها، موتورهای جست‌وجو، سیستم‌های مدیریت درون آموخته و ...

نقش‌ها: شامل رهبران انجمن‌های خبرگی، مدیران دانش و دانشکاران

فرآیندها: شامل بازبینی پس از عمل، استخراج دانش و ...

رهبری: شامل سیاست مدیریت دانش، معیارها، مشوق‌ها و ...

انهادینه شدن:

بسیاری از اقدامات مدیریت دانش در چارچوب سازمان، نهادینه نشده و به عنوان اقدامی مجزا توسط یک تیم مطرح شده و بقای آن‌ها، منوط به حمایت آن تیم از آن-هاست. برای نهادینه شدن مدیریت دانش در سازمان‌ها، نیازمند حمایت مدیران عالی کشور و سازمان‌ها، از سیاست مدیریت دانش هستیم. بدین منظور، لازم است اولاً اهمیت و لزوم مدیریت دانش را برای کمک به اتخاذ تصمیمات بهینه و جلوگیری از سردرگمی سازمانی و مدیریتی، برای مدیران سازمانی تشریح و تبیین نموده و دوماً مدیریت دانش را بومی سازی کنیم. منظور از بومی سازی

مدیریت دانش، آن است که متناسب با فرهنگ سازمانی کشور خودمان به مدیریت دانش توجه کنیم. مثلاً در فرهنگ سازمانی کشور ما، گروه‌های غیررسمی خارج از سلسله مراتب سازمانی، نقش پررنگی ایفا می‌کنند و اصولاً این گروه‌ها، تمایلی ندارند اطلاعات درون گروهی آن‌ها توسط مدیرهای سازمانی، جمع‌آوری، پردازش و تجزیه و تحلیل شود؛ چرا که ممکن است منافع گروه را به نظر بیاندازد و باید برای جمع‌آوری اطلاعات گروه-های غیررسمی، از سیستم‌های نامحسوس استفاده نمود.

۹. لزوم استفاده از سیستم‌های اطلاعاتی نوین مدیریت دانش در قوه قضاییه

امروزه با گسترش حجم اطلاعات ورودی به سازمان‌ها، پردازش اطلاعات ورودی به سازمان، بیش از پیش سخت گردیده است و برای تبدیل داده‌های خام به اطلاعات، تبدیل اطلاعات به دانش سازمانی و در نهایت دست یافتن به حکمت سازمانی، نیازمند استفاده از فناوری‌های جدید و به روز در سازمان‌ها هستیم. «سیستم اطلاعات مدیریت پیشرفته (AMIS)» یک سیستم کامپیوتری با مشخصات تعریف شده است که با جمع‌آوری داده‌ها اطلاعات و دانش‌های سازمانی پردازش و تجزیه و تحلیل آن‌ها، به مدیر سازمانی در اتخاذ هر چه بهتر تصمیم مدیریتی که بهره‌وری سازمانی می‌انجامد، یاری می‌بخشد. (امینی، ۱۴۰۲؛ ۷).

تجهیز به فناوری‌های نوین مدیریت دانش، در قوه ی قضاییه که با حجم انبوه پرونده‌ها

ورودی به سازمان، به اتخاذ تصمیمات سازمانی که به بهره‌وری سازمان می‌انجامند، دست بزند. بهره‌وری، ترکیبی از کارایی و اثربخشی و حالتی است که سازمان با کمترین مصرف منابع، بیشترین اهداف سازمانی را محقق نموده است.

آن دانشی برای سازمان مفید است، که به خوبی دسته‌بندی و تجزیه و تحلیل شده و آن را به حکمت سازمانی (انتخاب بهترین تصمیم) و بهره‌وری (کارایی و اثربخشی)، نزدیک نماید.

امروزه سازمان‌ها، برای باقی ماندن در عرصه‌ی رقابت‌های جهانی، چاره‌ای جز دسته‌بندی داده‌ها و اطلاعات ورودی به سازمان‌ها ندارند. زیرا حجم بالای داده‌های ورودی به سازمان، می‌تواند منجر به تصمیمات بدون ملاحظه و

نسنجیده گردد و سازمان را گرفتار سردرگمی نماید.

لذا استفاده از فناوری‌های جدید در راستای مدیریت دانش، که هدف از آن تبدیل اطلاعات کاربردی سازمان، به حکمت سازمانی یعنی تصمیمات به جا و درستی است که به تحقق اهداف بلند مدت سازمانی می‌انجامد، اهمیت روزافزون می‌یابد.

از جمله‌ی این فناوری‌ها، سیستم اطلاعات مدیریت پیشرفته (AMIS) می‌باشد که کار آن، پردازش ورودی‌های داده و تبدیل آن‌ها به اطلاعات و تبدیل اطلاعات به اطلاعات کاربردی یا همان «دانش» است. مدیر

از یک سو و با حجم انبوه قوانین و مقررات از سوی دیگر مواجه است، اهمیت بیشتری دارد؛ چرا که این قاضی است که باید با وجود این حجم از اطلاعات و دانش، بهترین تصمیم را از میان تصمیم‌های ممکن برای هر پرونده اتخاذ کند. دسته‌بندی این دانش‌ها و تبدیل آن‌ها به بهترین تصمیمات قضاوتی که همان حکمت سازمانی در قوه قضاییه است، بدون استفاده از فناوری‌های نوین مدیریت دانش مانند سیستم اطلاعات مدیریت پیشرفته، ممکن نبوده و می‌بایست اهمیت این تجهیز، برای مدیران عالی قوه قضاییه، بیش از پیش، تبیین گردد و این سیستم‌ها، در قوه قضاییه، نهادینه شوند.

بحث و نتیجه

هر سازمان و جامعه‌ای که می‌خواهد با صرف کمترین هزینه و منابع، بیشترین دستاوردها را داشته باشد و به میزان بیشتری اهداف از قبل تعیین شده‌ی خود را به تحقق برساند، نیازمند ابزارهایی برای تصمیم‌گیری بهینه است.

«مدیریت دانش»، ابزاری است که به یک مدیر کمک می‌نماید، در مواجهه با حجم انبوه اطلاعات ورودی به سازمان، سردرگم نشده و بتواند داده‌های مفید و ضروری را به اطلاعات و اطلاعات را به دانش سازمانی تبدیل نماید. حکمت سازمانی، حالتی است که مدیر سازمان، می‌تواند با سنجش تمام دانش‌های

هرچه بیشتر سازمان ها ، به تجهیز به ابزار مهمی به نام « مدیریت دانش» منجر گردد.

پیشنهاد می شود پژوهش های آتی در این زمینه، بر روی طراحی و نهادینه سازی سیستم های مدیریت دانش که بتواند سازمان ها و ارگان ها و به طور ویژه، قوه قضاییه را که با حجم انبوه داده ها و اطلاعات (پرونده ها و قوانین و مقررات)، مواجه هستند، از سردرگمی سازمانی حفظ کند و به حکمت سازمانی و بهره وری در آن بیانجامد، متمرکز گردند.

منابع

۱. منوریان، عباس (۱۳۸۶). ۱. نامه عسگری و مصطفی آشنا. بغداد ساختاری و محتوایی سازمان های دانش محور، تهران. مجموعه مقالات اولین کنفرانس ملی مدیریت دانش.

۲. ابطحی، سیدحسین (۱۳۸۶). نگرش آسیب شناسانه بر پروژه های مدیریت دانش در سازمان. تهران، انتشارات پیوند نو.

۳. امینی، محمدحسین (۱۴۰۲). سلسله مراتب داده ها در سیستم اطلاعات مدیریت پیشرفته، تهران. مجموعه مقالات نخستین همایش ملی فناوری های نوین در علوم انسانی، مدیریت و بازاریابی ایران.

۴. حمیدی زاده، محمدرضا (۱۳۸۸). مدیریت دانش در آموزش عالی، دایره المعارف آموزش عالی، تهران، بنیاد دانشنامه ی بزرگ فارسی.

سازمان، با استفاده از همین سیستم، می تواند از میان دانش ها یعنی اطلاعات کاربردی سازی شده، بهترین تصمیم سازمانی را برگزیده و سازمان را به بهره وری نزدیک سازد که اصطلاحاً در این حالت می گوییم: **حکمت سازمانی و بهره وری** محقق شده است.

در این راستا، نیاز به تبیین لزوم استفاده از تکنیک ها و فناوری های نوین مدیریت دانش در سازمان ها به ویژه در دستگاه قضایی که با حجم انبوه پرونده ها و قوانین و مقررات مواجه می باشد، بیش از پیش احساس می شود. مدیران عالی کشور و سازمان ها، باید به استفاده ی روزافزون از این تکنیک ها و فناوری ها ترغیب شوند و برای آن ها مسجل شود که بدون مدیریت دانش، رسیدن سازمان های تحت مدیریتشان به بهره وری ناممکن است و ای بسا، عدم استفاده از تکنیک ها و فناوری های نوین مدیریت دانش، بتواند سازمان های تحت مدیریت آنان را با چالش بقا مواجه کند؛ زیرا حجم داده های ورودی از یک سو و استفاده ی سازمان های کشورهای رقیب از فناوری ها و تکنیک های نوین مدیریت دانش از سوی دیگر، می تواند سازمان ها را دچار سردرگمی کرده و از عرصه ی رقابت های جهانی کنار بزند.

از سوی دیگر، لزوم بومی سازی مدیریت دانش در سازمان های ما که حجم گروه های غیررسمی از گروه های رسمی در آن ها بیشتر است و استفاده از روش های نامحسوس مدیریت دانش، در کنار استفاده از سیستم ها و کامپیوتر های قابل رویت، میتواند به ترغیب

۵. افراشته، مرضیه، سمیه جعفری زاده‌ی گوغری و شهین پیرمرادی، (۱۴۰۲). بررسی نقش میانجی مدیریت دانش در رابطه بین پیاده‌سازی. **نشریه‌ی مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی**، شماره‌ی ۶۰۰، ۲۹۵ - ۳۰۴.
۶. ابطحی، سیدحسین و عادل صلواتی (۱۳۸۵). **مدیریت دانش در سازمان**، تهران، انتشارات پیوند نو.
۷. موسوی، عبدالرضا (۱۳۸۶). کاربرد مدیریت دانش با استفاده از ابزار یادگیری الکترونیکی در استقرار دولت الکترونیک، تهران، **مجموعه مقالات اولین کنفرانس ملی مدیریت دانش**.
۸. حمیدی‌زاده، محمدرضا (۱۳۸۵). برنامه‌های راهبردی طراحی و استقرار مدیریت دانش، تهران، **مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی مدیریت استراتژیک**.
۹. رضایی نور، جلال، حامد موسوی راد و حمید خواجه‌ی (۱۳۸۷). توسعه‌ی مدلی جهت تبیین جایگاه فرهنگ، ساختار و فناوری دانش سازمانی در مدیریت ارتباط با مشتری، تهران، **مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس بین‌المللی مدیریت فناوری اطلاعات و ارتباطات**.
۱۰. حمیدی‌زاده، محمدرضا (۱۳۸۷). **برنامه‌های راهبردی و عملیاتی طراحی و استقرار مدیریت دانش در دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی**، دایره‌المعارف آموزش عالی، تهران، بنیاد دانشنامه‌ی بزرگ فارسی.
۱۱. زمانی، بی‌بی عترت (۱۳۸۶). بررسی وضعیت زیرساخت‌های مدیریت دانش در دانشکده‌ی علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه اصفهان از دیدگاه اعضای هیئت علمی و ارائه‌ی راهکارهایی برای بهبود آن، تهران، **مجموعه مقالات اولین کنفرانس ملی مدیریت دانش**.
۱۲. حمیدی‌زاده، محمدرضا (۱۳۸۷). نظام‌نامه‌ی مدیریت دانش، رویکرد عملیاتی استقرار و بهره‌گیری از دانش فردی و سازمانی، تهران، **مجموعه مقالات هفتمین کنگره‌ی سراسری دولت، دانشگاه و صنعت**.
۱۳. سرفرازی، مهرزاد (۱۳۸۷). پارادایم مدیریت دانش به عنوان شاخصی نو در خلق و ایجاد سازمان یادگیرنده، تهران، **مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس مدیریت فناوری اطلاعات و ارتباطات**.
۱۴. مظفری، سروش، (۱۳۸۸). بررسی پارادایم کشف منابع نهفته در استقرار سیستم مدیریت دانش با استفاده از فناوری اطلاعات در صنایع چینی بهداشتی، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، شیراز، دانشگاه شیراز، دانشکده‌ی آموزش‌های الکترونیکی.
۱۵. قلی‌زاده، مریم و محمدرضا حمیدی‌زاده، (۱۳۸۸). شکست سازمان‌ها در مدیریت دانش و ارائه‌ی مدل موفق مدیریت دانش، تهران، **مجموعه مقالات ششمین کنفرانس بین-**

المللی مدیریت فناوری اطلاعات و ارتباطات.

۱۶. کشاورزی، علی حسین (۱۳۸۶). موانع و تسهیل کننده‌های تسهیم دانش در سازمان-ها، تهران، مجموعه مقالات اولین کنفرانس ملی مدیریت دانش.

17. Murray E. Jennex (2008) Current issues in knowledge management San Diego state university, USA.

18. [indeed.com/career – advice/career -development/what is management/](http://indeed.com/career-advice/career-development/what-is-management/)

19. paramyostar.com/ مدیریت چیست؟ با نقش ها و وظایفی که یک مدیر دارد، آشنا شوید.

20. mea.co.ir, ۵ اصل جهان شمول برای مدیریت دانش

تقدم رحمت بر غضب الهی در نظام جزایی اسلام

با تاکید بر آیات قرآن و روایات معصومین



ابوالفضل پروین

دانشجوی کارشناسی ارشد جزا و جرم شناسی دانشگاه قم

چکیده

اندک تاملی در قرآن کریم و سیره ائمه اطهار می توان دریافت، شاکله تفکر اسلامی، تقدم و سبقت رحمت بر غضب است و مهم ترین شاخصه اسلام و بخصوص نظام کیفری اسلامی بر سبقت رحمت و اسعه الهی بر عذاب و عقاب او استوار است. نگارنده در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و با مراجعه به منابع کتابخانه ای و جمع آوری اطلاعات از طریق مطالعه کتاب ها و مقالات مرتبط، به بررسی برخی آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت پرداخته و درصدد تبیین خصیصه های نظام کیفری اسلام و بایسته های سیاست جنایی متخذه از سوی حکومت اسلامی در قبال جرایم می باشد تا با شناخت بیشتر و بهتر نظام کیفری مورد نظر قرآن و اهل بیت، زمینه و بسترهای لازم برای انطباق هرچه بیشتر نوع برخورد در قبال ناهنجاری های اجتماعی و جرایم در ساختار و سیستم قضایی کشور فراهم شود.

اگر دین از جامعیت برخوردار باشد، نمی تواند فاقد نظام کیفری باشد زیرا حفظ نظم اجتماع و برقراری امنیت و اقامه قسط و عدل در جامعه وابسته به وضع قوانین و مقرراتی است که موجب تادیب و تنبه مجرمین و متخلفان گردد. حال آنکه انسان در طول تاریخ مرتکب تخلفات و جرایمی شده است که بدون جعل و وضع کیفر نمی توان از ظلم و تجاوزگری او جلوگیری کرد و اسلام که از جامعیت و کمال برخوردار است می بایستی دارای یک نظام کیفری باشد و در این میان نظام کیفری اسلامی بایستی تجلی گر صفات الهی بوده و با سایر سیستم های کیفری تمایز داشته باشد. از این رو که نظام کیفری اسلام بر گرفته از احکام و آموزه های دینی است نباید دارای ساختار و ویژگی هایی باشد که موجب تنفیر و گریز مردم از دین و در نتیجه آسیب و تضعیف ساحت دین شود. با

کلمات کلیدی: قرآن، اهل بیت، مجازات، کیفر، اسلام،

قانون مجازات

مقدمه

هدف اسلام از تدوین قوانین کیفری، پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح بزهکاران از طریق امر به معروف و نهی از منکر و اجرای سایر دستورات اخلاق مذهبی و اصول دینی است و هدف از اجرای مجازات ها، تنها انتقام جویی یا شکنجه و آزار مجرمین و یا مجرد حفظ حقوق و تشفی خاطر مجنی علیه، یا اولیای دم و مانند اینها نیست، بلکه بدون تردید هدف از کیفرهای اسلامی حفظ و حراست جامعه از بدی و مفساد اجتماعی و جلوگیری از وقوع جرم و اصلاح اخلاقی مجرمین و اجرای عدالت کیفری است به سخن دیگر، نظام کیفری اسلام در تشریع احکام و مجازات ها از یک فلسفه و سیاست کیفری الهام می گیرد؛ یعنی هم به فایده اجتماعی مجازات ها توجه می کند و هم اجرای عدالت کیفری و هم اصلاح و تربیت مجرمین (ولیدی، ۱۳۷۸، صص ۲۳۲-۲۳۵). محور نظام جزایی اسلام بر حکیم بودن خداوند است و خداوند دستور بی حکمت نمی دهد. پس اگر حکمی از احکام الهی در روزگاری ناظر به حکمتی بوده که امروز موضوعیت ندارد، آن حکم می تواند جهت حفظ آن حکمت، تغییر پیدا

کند. فقها در فصل بندی ابواب فقهی، احکام جزایی را از عبادات و حتی معاملات جدا کرده اند که دلیل روشنی دارد زیرا امور کیفری نه به قصد و نیت قربت نیاز دارند تا عبادت قلمداد شوند و نه به لفظ و گفتار از سوی یک یا چند طرف وابسته اند تا ایقاع یا عقد به شمار آیند، بلکه مصالح و مفسد بیرونی و شرایط و اوضاع و احوال گوناگون بر چند و چون احکام جزایی اثر میگذارد. مثلاً بیماری، مانع اجرای حد می شود و یا در اجرای حد در سرزمین دشمنان اسلام که پای مفسده فرار محکوم و پناهنده شدن او به دشمن در میان باشد حد اجرا نمی شود. مقررات جزایی از حدود و تعزیرات گرفته تا قصاص و دیات اغلب برای دستیابی به اهدافی قابل فهم، اعمال و اجرا می شوند. هم از این رو فقیهان معمولاً حدود به معنای مجازات های حدی را از اسباب و وسایلی قلمداد می کنند که برای دستیابی به اهداف خاصی تشریع شده است. شهید اول حدود را مقدمه ای برای حفظ مصالح پنجگانه دانسته است. (مکی عاملی، ۱۴۰۱ ق، ۳۸ ص) او همچنین در تقسیم بندی بخش های فقه، هدف و غرض از باب هایی مانند حدود و تعزیرات را که زیر عنوان احکام قرار می گیرند، امری مربوط به این جهان و نه آخرت دانسته است. (همان، ۳۰ ص) بر اساس تعبیر یکی از فقیهان معاصر در آموزه های دینی در هیچ مورد، مجازات هدف اصلی

تمتایز می سازد، بعضی از این ویژگی ها عبارت اند از: الهی بودن، ولایی بودن، دوبعدی بودن (توجه به دنیا و آخرت)، ثبات و استمرار داشتن، توجه به اصول مهمی چون اصل عدالت، اصل کرامت انسانی و غیره (قیاسی و دیگران، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۲۱۷ و ۲۹۶). نگارنده در تحقیق حاضر در پی شناخت چیستی و ماهیت نظام جزایی اسلام و تبیین سیاست کیفری آن در قبال مجرمین و در نهایت رسیدن به اهداف و فلسفه مجازات ها با بررسی آیات قران کریم و روایات پیامبر عظیم الشان اسلام و ائمه اطهار می باشد.

۱- مفهوم شناسی

قبل از ورود به هر بحث لازم است برخی اصطلاحات و لغات مهم و کلیدی آن توضیح داده شود، چرا که در غیر این صورت نتیجه مطلوب حاصل نخواهد شد.

۱-۱- رحمت

رحمت در لغت از ماده رحم می باشد و به معنای رقت قلب و عطوفت و مغفرت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۱). و در رحمت دو معنی رقت و احسان محفوظ است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۹۲) راغب اصفهانی در معنای رحمت گفته است: رحمت و مهربانی مقتضای احسان

نیست، بلکه وسیله ای بازدارنده برای مجازات شونده یا دیگر مردم است. به همین دلیل، دستور داده شده است در مواردی مجازات آشکار باشد تا اثر بازدارندگی خود را در جامعه ببخشد و نیز در مجازات های تعزیری، هرگاه مجرم از راه دیگری از گناه خودداری و توبه کند، مجازات از میان می رود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۷). البته این موضوع مختص به تعزیرات نیست، بلکه در حدود نیز، اگر قبل از اثبات، توبه کند، حد اجرا نمی شود. نظام کیفری اسلام مجموعه منسجمی از اصول، قواعد و قوانین کیفری است که بر اساس مبانی نظری اسلامی، شکل یافته، از منابع خاصی، استخراج شده و اهداف عملی معینی را دنبال می کند (حکمت نیا و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۵). نظام کیفری اسلام دارای دو ویژگی ایجابی و سلبی است: از لحاظ ایجابی، اولاً میان مجموعه اصول، قواعد و قوانین کیفری نظام اسلامی از یک طرف و مبانی نظری و اهداف علمی این نظام از طرف دیگر، رابطه ای سازمان یافته و هماهنگ برقرار است (انسجام درون نظامی). ثانیاً میان نظام کیفری اسلام با نظام های دیگر برخاسته از دین اسلام نظیر نظام اخلاقی، نظام کلامی، نظام سیاسی و نظام اقتصادی نیز رابطه ای سازمان یافته و هماهنگ وجود دارد (انسجام برون نظامی). از لحاظ سلبی نیز نظام کیفری اسلام، ویژگی هایی دارد که آن را از نظام های کیفری غیراسلامی

است نسبت به شخص مرحوم، فردی که مورد ترحم قرار گرفته است و چون خداوند با رَحْم (رحمت) وصف شود مراد از آن تنها احسان است نه رقت قلب رحمت خداوند بخشش و تفضل و رحمت آدمیان رقت قلب و عاطفه است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۲، ۳۴۷). این سخن بدان معنا است که ابتدا رقت قلب در انسان ایجاد می شود و پس از آن این رقت قلب تبدیل به لطف و بعد عطوفت و بعد محبت و در ادامه موجب احسان می گردد. بنابراین پیدایش حالت رحمت در انسان مقدمه ای برای احسان و بخشش و عفو است. در کشاف اصطلاحات الفنون آمده است که رحمت لغتی است بمعنی رقت قلب و انعطاف که اقتضای تفضل و احسان دارد (تهانوی، ۱۹۹۶م، صص ۲۱۵-۲۲۵). در المیزان ذیل تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم آمده است که رحمت انفعال و تأثر خاصی است که در وقت دیدن محتاج عارض قلب می شود و شخص را به رفع احتیاج و کاستی وادار می کند. این معنا به حسب تحلیل به عطا و فیض بر می گردد و به همین معنا خداوند با رحمت توصیف می شود یعنی رحمت در خدا به معنای عطا و احسان است نه تأثر و انفعال قلب، زیرا در او انفعال نیست (طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

مفسران و اندیشمندان اسلامی رحمت عام (رحمت امتنانی) و رحمت خاص (رحمت وجوبی) را در ذیل آیه ی

بسم الله الرحمن الرحیم و با توجه به دو صفت رحمان و رحیم تفسیر کرده اند. رحمان و رحیم دو صفتی هستند که از ماده رحمت اشتقاق یافته اند. این دو واژه دو صفت انفعالی هستند که از نظر لغت هنگامی به کار می روند که انسان با فرد محتاج و مضطرب برخورد کند و منفعل شود و رقت قلبی به او دست دهد و در مقام رفع حاجتش برآید ولی چون این معنا در مورد خداوند صادق نیست لذا باید نواقص این معنا را حذف نموده و نتیجه ی آن را که همان تفضل و احسان و رفع حاجت مند است به خدا نسبت داد لذا در فارسی به بخشنده و بخشایشگر ترجمه شده است (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۱). در تفسیر نمونه آمده است که مشهور در میان گروهی از مفسران این است که صفت رحمان، اشاره به رحمت عام خدا است که شامل دوست و دشمن، مؤمن و کافر نیکوکار و بدکار می باشد؛ زیرا باران رحمت بی حسابش همه را رسیده و خوان نعمت بی دریغش همه جا کشیده و همه بندگان از مواهب گوناگون حیات بهره مندند و روزی خویش را از سفره گسترده نعمت های بی پایانش بر می گیرند، این همان رحمت عام او است که پهنه ی هستی را در بر گرفته و همگان در دریای آن غوطه ورنند؛ ولی رحیم اشاره به رحمت خاص پروردگار است که ویژه بندگان مطیع صالح و فرمان بردار است؛ زیرا آنها به حکم ایمان و

عمل صالح شایستگی این را یافته اند که از رحمت، بخشش و احسان خاصی که آلودگان و تبهکاران از آن سهمی ندارند، بهره مند گردند. تنها چیزی که ممکن است اشاره به این مطلب باشد آن است که رحمان در همه جا در قرآن به صورت مطلق آمده است که نشانه عمومیت آن است در حالی که رحیم گاهی به صورت مقید ذکر شده که دلیل بر خصوصیت آن است مانند: وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا؛ خداوند نسبت به مؤمنان رحیم است (احزاب ، ۴۳) و گاه به صورت مطلق مانند سوره حمد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۴۵). در روایتی از امام صادق (علیه السلام) نیز آمده است که: وَ اللَّهُ إِلَهٌ كُلُّ شَيْءٍ، الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ، وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً؛ خداوند معبود همه چیز است، نسبت به تمام مخلوقاتش رحمان و نسبت به خصوص مؤمنان رحیم است (کلینی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۴).

۱-۲- غضب

راغب اصفهانی میگوید: غَضَبٌ به معنای هیجان و جوشش خون قلب برای انتقام است. (اصفهانی، ۱۴۱۲ق ، ج ۲، ص ۷۰۱) بنابراین معنای لغوی غضب عبارت است از خشمگین، انتقام گیرنده، ناراحتی شدید، که در مورد خداوند به این معانی که خشم از سر انتقام شخصی یا بیانگر حالت روحی باشد، استفاده نمی شود. با توجه به معنای لغوی در کتب لغات، غضب را میتوان اینگونه تعریف

نمود که در ارتباط با انسان حالتی است در برابر برطرف کردن ناملایمات و نیز انتقام ولی در مورد خداوند منظور کیفر و عذاب است. در حدیثی از امام محمد باقر (ع) آمده که ایشان در مورد مراد از غضب در سوره ی مبارکه طه، می فرمایند: همان عذاب است؛ گر چه کسی بپندارد خداوند از حالتی به حالتی دیگر متحول می شود، او را به صفتی از صفات مخلوقات، توصیف و تشبیه نموده است؛ زیرا خداوند را هیچ چیز، تحریک نکند تا او را دگرگون سازد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۰). قرآن کریم می فرماید: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا، یعنی؛ آنان که اموال یتیمان را به ستم میخورند، جز این نیست که در شکم خود، آتش فرو میبرند و به زودی در آتشی فروخته می افتند. بنابراین غضب پروردگار به معنای دور شدن انسانهای غافل و گنهکار، آن هم به اختیار خود، از رحمت الهی و افتادن در دایره ی عذاب، عقوبت و کیفر الهی است؛ لذا یکی دانستن خشم و رحمت خداوند با نوع خشم و رحمت انسانها که مخلوقات خداوند هستند اشتباه بزرگی است. در کل غضب بمعنای کیفر، مجازات، عقاب و عذاب الهی است.

۱-۳- نظام

واژه نظام از ریشه ی نظم، به معنی نظم دادن، آراستن، به رشته کشیدن مروارید، رویه، عادت و روش، آمده است (عمید، ج ۲، ص ۱۶۳) ابن منظور در بیان معنای این لغت گفته است: نظام به معنی تألیف، تجميع و قرین کردن چیزی به چیز دیگر و نخى که با آن لولو یا هر چیز دیگری (مثل مهره) به نظم کشیده می شود، است. همچنین وی نظام را در معانی هدیه، سیره و عادت به کار برده است (لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۷۹). نظام در اصطلاح علمی عبارت است از مجموعه منظمی از عناصر به هم پیوسته که برای رسیدن به هدف مشترکی با یکدیگر در تعامل هستند. نظام بر پدیده ها، روابط و نهادهای اجتماعی، اطلاق می شود به گونه ای که فایده ی پیاده سازی و انتظام آن ها در پایه ها، مصالح، ارزش ها و رویکردهای متمایز جامعه، پدیدار می شود. عبدالرحمن عالم، نویسنده سیاسی، در بیان مفهوم اصطلاحی نظام چند تعریف گوناگون از نظریه پردازان در این زمینه ارائه میکند و می نویسد: نظام یعنی مجوع عناصر دارای کنش و واکنش، مجموعه هدفها با روابط میان هدفها و میان خواص آنها و هر مجموعه از عناصر که بتواند به نحوی به طور متداخل با یکدیگر عمل کند، می تواند به صورت یک سیستم نگریسته شود کهکشان ها تیم های فوتبال، قوه های مقننه و احزاب سیاسی هر کدام یک سیستم (نظام)

هستند (عالم، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹). وی در ادامه ویژگی های بنیادی یک نظام را به طور خلاصه بر می شمارد: اول اینکه نظام از اجزای متفاوتی تشکیل شده است که با همراهی آن را به وجود می آورند. نظام مفهومی یکتاگرا نیست. نظام جمع شدن صرف اعضا نیست، بلکه این اجزا باید به روالی منظم مرتب شده باشند. باید میان آن ها رابطه منظم وجود داشته باشد. نظم و ترتیب این اجزا باید یک الگو به وجود بیاورد. اجزای یک ساعت باید چنان ترتیب یابد که به وجود آورنده الگویی باشد که آن را ساعت می نامیم. میان اجزای نظام رابطه بنیادینی وجود دارد. هر جزء وظیفه خاصی برای اجرا دارد. نظام با هر جزء و هر جزء با نظام ارتباط دارد. همه اجزا در کل یک واحد را تشکیل می دهند. اگرچه هر جزئی وظایف متفاوتی دارد، اما از لحاظ کارکردی به نحوی با دیگر اجزا ارتباط دارد که واحد جدیدی می آفریند. نقصانی بر هر جز ممکن است بر کار نظام اثر گذارد (همان، صص ۱۴۹ و ۱۵۰)

۱۴- جرم

جرم، از ریشه عربی ج ر م، به معانی قطع کردن، چیدن میوه از درخت، حمل کردن، کسب کردن، ارتکاب گناه و وادار کردن به کاری ناپسند به کار رفته است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۱۹). و مجرم کسی است که از حق بریده و به باطل روی آورده است و بر کار ناپسند خود

می کنند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۰). در فقه امامیه، جرم تعریف نشده و فقها جرم را با توجه به مجازاتی که شرع برای آنها پیش بینی کرده است، معرفی نموده اند. از دیدگاه برخی از حقوقدانان اسلامی معاصر، جرم مخالفت اوامر و نواهی کتاب و سنت یا ارتکاب عملی است که به تباهی فرد یا جامعه بینجامد و از طرف شارع برای آن ضمانت اجرای جزایی مقرر شده است (گرچی، ۱۳۷۲، ص ۵۸) در جرم شناسی جرم صرفا دارای یک مفهوم مجرد حقوقی نیست. در این رشته جرم از منظر اجتماع و با توسل به علوم روانشناسی و زیست شناسی تحلیل می شود تا عوامل ارتکاب جرم و طرق پیشگیری از وقوع آن تبیین شود (عبدالمنعم، ۱۴۱۶، صص ۲۰ و ۱۰۲) در متن قانون مجازات نیز جرم عبارت است از هر فعل یا ترک فعلی که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد (ماده ۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲).

۱۵- مجازات

مجازات از لحاظ لغوی عبارت است از جزا دادن، پاداش و کیفر (عمید، ص ۹۴۷) یا (در معنای عام خود) پاداش نیکی و سزای بدی را دادن و (در معنای خاص خود) سزای بدی را دادن (معین، ص ۱۱۶). مجازات در اصطلاح عبارت است از کیفری که به جهت نقض قوانین

اصرار می ورزد (فیض، ۱۳۶۴-۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۹). جرم در معنای لغوی مترادف گناه، تعدی، خطا و عصیان آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۷۶۵۷ و مصری، ۱۴۰۸، ص ۲۵۸) و جمع آن اجرام و جروم است (عمید، ۱۳۶۰، ص ۶۸۶). بنابراین جرم در معنای لغوی دارای محدوده وسیعی است که هم شامل بزه می شود و هم گناه و استعمال آن در زبان فارسی و به عنوان فعل یا ترک فعل قابل کیفر عاری از اشکال نیست. در واقع، بزه معادل کلمه جریمه است و جریمه اخص از جرم، عمل یا ترک عملی است که قانون آن را با عقوبت و تنبیه بدنی تعقیب کند (جر، ۱۳۷۵، ص ۷۳۹). جمع کلمه جریمه، جرایم است؛ حتی در متون ادبی گذشته نیز جرم هیچ گاه در معنای انحصاری فعل یا ترک فعل قابل عقوبت دنیوی، نیامده و دارای معنای وسیعی بوده است که هم شامل گناه می شد، هم بزه و هم خطا. به همین نحو در مباحث حقوق کیفری در ایران معنای لغوی جرم در پرده ابهام، مستور مانده است. از یک طرف استعمال واژه جرم به دلیل وسعت معنای آن صحیح به نظر نمی رسد و از طرف دیگر، هرچند کاربرد واژه جرایم از سوی حقوقدانان ایرانی صحیح و منطبق با ساختار دستوری آن است، لیکن آنها واژه جرایم را که جمع کلمه جریمه و به معنای جرم قابل مجازات است، به اشتباه در جمع بستن واژه جرم استفاده

ص ۱) مصادیق مجازات در فقه، حقوق و قانون مجازات اسلامی عبارت اند از حدود، تعزیرات، قصاص و دیات.

۲- جایگاه رحمت و غضب در قرآن و روایات

به لحاظ بسامدی غضب و هم خانواده های آن ۹۸ بار در قرآن استعمال شده است در حالی که رحمت و هم خانواده هایش ۶۶۷ بار مورد استعمال واقع شده اند. نسبت غضب به رحمت یک به هفت است و هر صفحه از قرآن به طور میانگین یک بار به رحمت و هم خانواده هایش پرداخته است، در حالی که بحث غضب و هم خانواده هایش در هر هفت صفحه یک بار است. در قرآن خداوند ارحم الراحمین و پیامبر رحمه العالمین و قرآن کتاب رحمت معرفی شده است. تنها وصف و صفتی که خداوند بر خود واجب گردانده است در آیه ۱۲ سوره انعام می باشد که خداوند می فرماید: و رحمت را بر خود واجب گردانیده ام در صورتی که در مورد هیچ وصف و صفتی این وجوب و تاکید وجود ندارد. با بررسی آیات الاحکام جزایی قرآن نیز به این حقیقت دست می یابیم که خداوند پس از بیان یک حکم جزایی و وضع یک کیفر بلافاصله بعد از آن به توبه و عفو و اصلاح مجرمین تاکید کرده است گویی خداوند در مقام تقنین به وضع مجازات های سفت و سخت برای ایجاد خوف و بازدارنگی پرداخته است ولی در مقام قضا دست به نوعی کیفرزدایی قضایی زده است تا باب رجا و

جزایی در ارتکاب جرم، مطابق قانون به بزهکار تحمیل میشود. (شاملو احمدی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۷) مجازات در لغت به معنای جزا دادن، پاداش و کیفر آمده است. مفهوم حقوقی مجازات از معنای لغوی آن دور نیفتاده است؛ حقوق کیفری تعریف زیر را از مجازات ارائه کرده است: تحمیل واکنش اجتماعی به صورت رنج و تعب بر بزهکار (گلدوزیان؛ ۱۳۸۶؛ ص ۲۹۱). بنابراین، مجازات عبارت است از تنبیه و کیفری که بر مرتکب جرم تحمیل می شود. مفهوم رنج و تعب از مفهوم مجازات غیر قابل تفکیک است و در واقع رنج و تعب است که ویژگی حقیقی مجازات می باشد. هارت حقوق دان و نویسنده کتاب مفهوم قانون برای مجازات پنج ویژگی برمی شمرد: مجازات باید متضمن رنج و نتایج ناخوشایند باشد؛ مجازات باید به خاطر بزه ای باشد که برخلاف قواعد حقوقی اتفاق افتاده است؛ مجازات باید تنها بر بزه کار واقعی اعمال شود؛ مجازات باید با قصد و اختیار فردی غیر از بزه کار انجام شود؛ مرجع اجرای مجازات نظام حقوقی است (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۲). یکی از حقوقدانان در تعریف مجازات می نویسد: مجازات، عبارت است از تنبیه و کیفری که بر مرتکب جرم، تحمیل میشود. مفهوم رنج از مفهوم مجازات غیر قابل تفکیک است و در واقع رنج و تعب است که مشخصه حقیقی مجازات است (علی آبادی، ۱۳۷۴، ج ۲،

اصلاح و درمان بر روی مجرمین باز گذاشته شود. برای مثال از آیه ۲ تا ۴ سوره نور به تشریح کیفر جرایم منافی عفت پرداخته است ولی در آیه ۵ سوره نور باب توبه و اصلاح را برای مجرمین باز گشوده است و در انتهای آیه خداوند خود را رحیم و غفور معرفی می کند. یا در آیه ۳۸ سوره مائده خداوند پس از تشریح کیفر سارق بلافاصله در آیه بعدی به اصلاح و توبه مجرم پرداخته و باز خود را غفور و رحیم معرفی می نماید. با اندک تاملی در آیات الاحکام کیفری اسلام می توان دریافت که هدف از مجازات ها در اسلام، نه برای انتقام و آزار بزهکار بلکه به جهت اصلاح و بازپروری او و بازدارندگی برای دیگر افراد جامعه وضع شده است و در نهایت غایت اصلی توبه ، همان بازگشت فطرت و روح آدمی به مبدا اصلی آفرینش پس از نافرمانی است. واپسین راه حل بودن کیفر در اسلام علاوه بر قرآن در سنت نبوی و سیره ائمه نیز به چشم می خورد. حضرت علی (ع) در آغاز حکومت خود و اصلاح جامعه و از میان بردن مفاسد اجتماعی ، به درستی ظرفیت ها و توانایی های انسانی زمان خویش را در نظر گرفته و با روش تسامح و تساهل و عطوفت و اغماض ، برای اصلاح ملکات و خلیات و خوی های ناپسند مردمش عمل کردند. ایشان به خوبی متوجه این مهم شدند که گاهی روش های اصلاح اجتماعی باید توأم با سهل انگاری و اغماض باشد، زیرا

برخی امور تنها از طریق نرمش و ملایمت اصلاح پذیرند. امام علی (ع) در دوران حکومت خود تا آنجا که امکان داشت با همگان ملایمت نمود، حتی با مخالفان خشک سر و سخت دل و بی منطق چون خوارج تا زمانی که به حقوق مردمان تعدی نکرده بودند و خونی را نریخته بودند، با سماحت رفتار کرد و در نهایت باز از سر دلسوزی و شفقت قانون الهی را درباره متجاوزان به حریم مردم اجرا کرد(طائر فرخ پی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳). اولین حرکت براندازانه در مقابل حکومت امام علی (ع) فتنه جمل بود. ایشان پس از پیروزی بر جملیان به محض ورود به بصره فرمان عفو عمومی و عدم تعقیب فراریان را صادر نمودند. در همین راستا بود که معاذ می گوید که به خدا سوگند بزرگوارتر از علی در بخشش و گذشت ندیدم(طائر فرخ پی، ۱۳۷۹، ص ۶۳۲). در روایتی از پیغمبر اکرم (ص) گفته شده است که عفو در باب قضاوت بر کیفر دادن مقدم است و در روایتی دیگر گفته شده است که فان وجدتم لهو مدخلا فاخلو سبیلا یعنی اگر راه دیگری جز کیفر پیدا کردید مجرم را رها و آزاد کنید. آیت الله موسوی بجنوردی که معتقد است عدالت در همه جا یک معنای واحد دارد، با اشاره به این روایت از پیامبر اکرم (ص) در گفت و گو با خبرنگار شفقنا جایگاه عفو در عدالت قضایی را این گونه توضیح میدهد که اساسا جنبه عفو همیشه بر کیفر مقدم

است. اگر راهی یافتید که مجرم را کیفر نکنید مقدم است. همچنین ایشان می فرمایند که اسلام به دنبال کیفر کردن نیست و وقتی کیفر میکند که می خواهد آن فرد را تربیت کند و گرنه اساس در اسلام عفو و گذشت است. همچنین ایشان در ادامه می افزایند که کیفر در اسلام، تشفی نیست و برای تادیب است. تادیب هم باید متناسب با عمل فرد و در خود فرد باشد. در دعای شانزدهم صحیفه ی مبارکه ی سجّادیه، امام (ع) برای این که ما این حقایق آسمانی را یاد بگیریم به خدا عرض می کند که: **أَنْتَ الَّذِي عَفَوْتَ أَعْلَى مِنْ عِقَابِهِ** یعنی خدایا تو همان کسی هستی که عفو تو از عقاب و عذابش بیشتر و بالاتر است. **وَأَنْتَ الَّذِي تَسْعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ** یعنی تو خدایی هستی که رحمت او جلوتر از غضب او راه می رود. در همین راستا نظام کیفری اسلامی نیز باید تجلی رافت و رحمت الهی باشد و استفاده از نهادهای کیفری را فرع قرار داده و آخرین راهبرد خود سازد.

۳- اصول و قواعد حاکم بر نظام کیفری اسلام

محل تردید و مشکوک باشد به موجب این قاعده بایستی جرم و مجازات را منتفی دانست. مقصود از شبهه در این قاعده شک در حلیت و حرمت و یا ظن به اباحه و همچنین قطع به حلیت است؛ بر این اساس هرگاه شخصی با شک در حلیت و یا ظن به اباحه و یا اعتقاد به حلال بودن فعلی آن را مرتکب شود مجازات مقرر درباره او اجرا نمی شود (محقق داماد، ۱۳۷۹، ۵۴). تمامی مذاهب اهل سنت نیز مانند شیعه، قاعده درأ را پذیرفته و بدان پایبند هستند (فیض، ۱۳۷۳، ۱۷۰). پذیرش این قاعده موجب تحدید اجرای مجازات ها شده و گامی در جهت کاهش راهبرد کیفری در قبال جرایم است. از سوی دیگر، آدمی در رابطه با اشیاء موجود در عالم خارج حق هرگونه دخل و تصرفی را دارد، مگر این که در یک مورد خاص دلیلی بر منع از تصرف وارد شده باشد بر این اساس است که هرگاه در حلیت یا حرمت یک چیز شک شود، با به کاربردن اصله الحلیه به حلال بودن آن حکم میشود. شارع ممکن است مکلف را در وسعت و گشادگی قرار دهد تا اختیار انجام دادن هر آنچه را که اراده می کند داشته باشد و در نتیجه مکلف برخوردار از نوعی آزادی و حریت در ترک یا انجام فعل مورد نظر باشد که به این حالت اباحه گفته می شود (دروس فی علم الاصول، ۱، ۶۴). بر اساس این اصل، اصل بر آزادی عمل در انسان و مباح بودن اعمال و رفتار

بررسی اصول و قواعد حاکم بر نظام کیفری اسلام موید این موضوع است که تقدم رحمت بر غضب ریشه در همین اصول و قواعد نیز دارد. برای مثال مفاد اجمالی قاعده درأ، آن است که در مواردی که وقوع جرم و یا انتساب آن به متهم و یا مسئولیت و استحقاق مجازات وی به جهتی

اوست و تکالیف نیز در این راستا وضع گردیده اند؛ به همین جهت تکلیف نیازمند دلیل زاید است و تا زمانی که دلیلی بر تکلیف تصریح نگردد اصل بر اباحه و براءت است و به تبع آن مجازات لغو و بی معنا خواهد بود. طبق این اصل، تمامی اعمال و رفتار ممنوعه و حرام به وسیله ی شارع مقدس بیان گردیده است و جرم انگاری اعمال مباح و مجازات به خاطر رفتاری مجاز به وسیله ی قانون گذار حرام و خلاف اصل است. مطابق قاعده قبح عقاب بلا بیان، عقل هرگونه عقاب و مؤاخذه مکلف را از سوی شارع بدون ارائه بیان و حجت معتبر به مکلف و تنجز یافتن تکلیف در حق او ناپسند و مذموم می داند و به عبارت دیگر، شارع نمی تواند قبل از آن که قوانین و تصمیمات خود را به اطلاع مردم برساند آنان را به دلیل تخلف از تکلیف، کیفر دهد (قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه، ۱۴۲۷، ۳۸۶). برابر مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان که از آن به اصل قانونی بودن مجازات تعبیر می شود مادام که عملی توسط شرع نهی نگردد و آن نهی به مکلف ابلاغ نشده چنان چه شخصی مرتکب گردد مجازات او عقلاً قبیح و زشت است. البته برخی معتقدند که قلمرو این قاعده وسیع تر از اصل قانونی بودن جرم و مجازات است؛ چراکه اصل قانونی بودن جرم و مجازات به وضع قانون و به تبع آن مراحل ابلاغ و انتشار قانون مربوط می شود ولی فقها در مواردی که

مکلف نه به علت تقصیر بلکه به جهتی دیگر نسبت به تکلیف صادره جاهل بوده است نیز به این قاعده تمسک کرده اند و به دیگر سخن، مراد از بیان در این قاعده، بیان و اصل است نه بیان صادر (محقق داماد، ۱۳۷۹، ۱۵). قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان نیز با رویکرد کمینه گرایی کیفر در اسلام و تاکید بر تصریح شارع مقدس بر اعمال ممنوعه بر این امر تاکید دارد که جرم و مجازات خلاف اصل بوده و نیازمند ارائه دلیل و بیان از سوی شارع دارند و در نتیجه غضب بر خلاف رحمت خلاف اصل است. از منظر شارع مقدس اعتبار و احترام برخی پدیده ها از اولویت برخوردارند که دماء، نفوس، اعراض و اموال از همین قبیل اند. برابر نصوص روایی معتبر دماء مسلمانان نباید هدر رود (حر عاملی، ۱۳۹۱، صص ۱۹ و ۱۰۹). اهمیت این موضوع تا بدان جاست که فقها با تجرید موارد، قاعده ای کلی موسوم به قاعده «لایبطل دم امرء مسلم» را استخراج نموده و با استناد به آن احکامی صادر کرده اند. این قاعده نشانگر دقت و حساسیت قانونگذار اسلامی در اجرای مجازات مرگ در عین تأیید ضرورت وجود این حکم در جامعه است. برابر قاعده مذکور در مورد خون انسان ها باید دقت شود تا به گونه ای حکم صادر و اجرا گردد که یقین به امتثال حکم واقعی شرعی به وجود آید پس اگر در حکم به مرگ انسان شبهه وجود داشت این

شک، حکم یقین را دارد و گویا یقین داریم که نباید حکم مرگ را صادر و اجرا کنیم (کلانتری خلیل آباد، ۱۳۹۵، ۱۳۱-۱۳۲). اهتمام شارع مقدس به رعایت احتیاط در دماء، به روشنی مبین آن است که انسان بی گناهی مجازات نگردد و تا آنجا که امکان دارد از اجرای کیفر با شک و تردید پرهیز گردد.

۴- فلسفه و اهداف کیفر در اسلام

در نظام کیفری اسلام سقوط مجازات بر اثر عفو و توبه نشان می دهد که از نظر اسلام اجرای مجازات موضوعیت ندارد و در صورتی که اهداف مد نظر از کیفر به طریقی دیگر محقق شود، نباید بر اجرای مجازات اصرار ورزید. این خصیصه در عین حال که بر انعطاف پذیر بودن نظام عدالت کیفری اسلام دلالت دارد نمایانگر این حقیقت است که در نظام کیفری اسلام، مجازات ها بایستی تامین کننده مصالح و منافع فردی و اجتماعی باشند و چنانچه این اهداف با عدم اجرای مجازات تامین شود، دیگر اجرای مجازات توجیه پذیر نخواهد بود. اگر مفسد مترتب بر اجرای مجازات بیش از مصالح مترتب بر آن باشد اجرای مجازات فاقد مشروعیت خواهد بود و به همین علت از منظر فقهی اجرای مجازات بر مجرمین مسلمان در سرزمین های غیر اسلامی به علت اینکه ممکن است

اجرای مجازات باعث غیرت و عصبیت بر آنها شود و به دشمن بپیوندند ممنوع است. از دیدگاه اسلام انسان باید به سطحی از بینش و آگاهی و اعتقاد قلبی برسد که نه تنها از ارتکاب جرم خودداری کند بلکه از ارتکاب جرم متنفر و گریزان باشد و برای رساندن انسان به این سطح برنامه های تربیتی متفاوتی را نیز ارائه نموده است اما در عین حال طبیعی است که همه انسان ها خود را تحت تأثیر چنین برنامه هایی قرار نمی دهند و به دلایل مختلف ممکن است به ارتکاب جرم گرایش پیدا کنند در چنین شرایطی است که باید نیروی کنترل کننده ای از بیرون انسان ها را از ارتکاب جرم باز دارد. این نیروی بازدارنده که سهم ناچیزی از وظیفه پیشگیری را به عهده دارد همان مجازات هایی است که در نظام کیفری اسلام پیش بینی شده است و به عنوان آخرین ابزار بازدارنده به کار گرفته می شود. نظام کیفری اسلام از یک طرف مجازات های شدیدی که حداکثر تأثیر را در بازداشتن انسان ها از ارتکاب جرم دارند مقرر کرده است، بمانند اعدام ، رجم ، صلب، قطع ید و تازیانه و از طرف دیگر شرایط اثبات و اجرای کیفر جرایم مستلزم این مجازات ها را به گونه ای تعیین کرده است که اجرای این گونه مجازات ها به سادگی امکان پذیر نباشد و در حد یک تهدید بازدارنده باقی بماند که این ویژگی به خصوص در مورد مجازات

قصاص در متون اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. در واقع نگرش نظام کیفری اسلام به مقوله مجازات ها یک نگرش حداقلی و به عنوان آخرین راهکار برای مقابله با جرایم است که در همین سطح نیز با دشوار کردن شرایط اثبات جرم ، دست به نوعی کیفرزدایی قضایی زده است.

۵- کمینه‌گرایی کیفر در نظام اسلامی

این اصل بیانگر آن است که در رویارویی با نابهنجاری های اجتماعی، جرم انگاری آخرین چاره است. محتوای اصل بیشتر از این واقعیت سرچشمه می گیرد که مجازات به خودی خود مستلزم برخوردی خشن است؛ انتخاب مجازات، به دلیل اینکه کیفر در ذات خود بد و خشن است، همواره نیازمند به توجیه کافی است (۲ ص Duff and Garland، ۱۹۹۴). به همین دلیل، فیلسوفان حقوق کیفری زیر عنوان توجیه مجازات، مباحث مفصلی را مطرح می کنند. اندیشمندان مسلمان نیز از دیرباز در مباحث تحلیلی مجازات همین تلقی را از کیفر داشته اند. به گفته شاطبی، حدود و قصاص برای مصلحت بازدارندگی از فساد تشریع شده اند؛ هر چند آنها خود با اتلاف نفس و ریختن خون همراهند که فی نفسه نوعی مفسده است (الشاطبی، ۱۴۲۴، ص ۱۷۴). همان طور که جرم یک عمل زشت و ناهنجار قلمداد می شود، واکنش در برابر آن (مجازات) نیز در ذات و ماهیت خود یک عمل بد

و ناپسند می باشد و از این جهت است که خداوند متعال در آیه ۴۰ سوره شوری چنین می فرماید: وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا وَ جزای بدی (جرم) ، مانند آن (مجازات)، بدی است. در واقع مجازات فی نفسه عمل شایسته ای نیست و در ادامه آیه توصیه به عفو و گذشت و عدم مجازات می نماید. روکسین بر این باور است که حقوق کیفری تنها وسیله مناسب برای حمایت از ارزش ها و منافع موجه نیست؛ حقوق کیفری تنها زمانی به کار گرفته می شود که دیگر راه ها مانند اقامه دعوی مدنی راه حل های اداری و ضمانت اجراهای غیر کیفری کارایی نداشته باشند. از همین رو مجازات آخرین راه حل سیاست اجتماعی نامیده می شود. کارکرد مجازات صرفا حمایت فرعی و جانبی و نه حمایت گسترده و همه جانبه از منافع، مصالح و ارزش هاست. در حدیثی به نقل از سنن ترمذی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می فرمایند: تا جایی که می توانید حدود و مجازاتها را از مسلمانان دور کنید. اگر راه گریزی برای رهایی مسلمان از مجازات شدن پیدا کردید، او را آزاد کنید؛ زیرا اگر حاکم در عفو نمودن خطا کند بهتر از آن است که بی گناهی را مجازات نماید. (الاشباه و النظائر، ص ۱۲۲) یا در حدیثی دیگر امام حسن مجتبی علیه السلام می فرمایند: در مجازات کردن گناهکار، عجله نکنید و میان گناه و مجازات، زمانی را برای

عذرخواهی باقی گذارید(بحار الأنوار، جلد ۷۵، صفحه ۱۱۲). امیرالمؤمنین (ع) در مورد کسی که نزد ایشان به زنا اقرار کرده بود، خشمگین شده، به اطرافیانش فرمود: چه چیز سبب می شود کسی که بعضی از این کارهای زشت را انجام می دهد، با اقرار خویش زمینه فصاحت خویش را ایجاد کند؟ چرا در خانه خویش و پنهانی توبه نمی کنید؟ به خدا قسم توبه زناکار بین خود و خدایش بافضیلت تر از اجرای حد زناست(حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۲۷). امام علی (ع) برای مجازات قتلان عثمان، سرکشان و بیعت شکنندگان که نظم عمومی جامعه را بر هم زده بودند از عبارت آخر الدواء الکی استفاده نموده و فرمودند این امر (خروج ناکشین) را تا زمانی که قابل مهار و مدارا باشد، مهار می کنم، و هر گاه ناچار شدم، آخرین چاره، داغ کردن (عقوبت و مجازات سنگین) است(نهج البلاغه: الخطبة ۱۶۸، بحار الأنوار: ج ۳۱ ص ۵۰۲ ح ۳؛ تاریخ الطبری: ج ۴ ص ۴۴۳). بررسی آیات قرآن که به عفو و گذشت و بخشودگی توصیه می کنند و سیره اهل بیت که آخرین راهکار در قبال جرم و معصیت را کیفردهی قلمداد می نمایند، نشان از حاکمیت اصول کمینه گرایی کیفر و فرعی بودن مجازات در تار و پود نظام جزایی اسلام و سیاست کیفری آن دارد. بر خلاف برخی از مدعیان مسلمانی که به دنبال کیفر و مجازات هستند،

خداوند متعال به دنبال کمترین بهانه برای بخشش است.(سوره نور، آیه ۱۰) در آموزه های شریعت، کیفرگرایی فرع است و قرآن در آیات مربوط به حدود، پس از آنکه در مقام تقنین به وضع یکسری مجازات های سخت به منظور بازدارنگی از ارتکاب مجدد جرم و حفاظت از نظم و امنیت اجتماع می پردازد بلافاصله در آیات بعدی، اینبار در مقام قضا برآمده و توصیه به بزه پوشی، حفظ آبروی مومن، عفو و گذشت پس از توبه و اصلاح بزهکار، بازپروری و درمان مجرم بجای اعدام درمانی و کیفردهی های سنگین می نماید(سوره مائده آیات ۳۸ و ۳۹، سوره نسا آیات ۱۵ و ۱۶، سوره نور آیات ۲ تا ۵). بر همین اساس است که قرآن می فرماید بدی را می بخشیم یا حداکثر به اندازه خودش مکافات می دهیم ولی خوبی را با ده برابر آن پاداش می دهیم(سوره انعام، آیه ۱۶۰).

۷-مکتب دفاع اجتماعی و نظام کیفری اسلام

از آن جایی که طبق اسناد و مدارک تاریخی در عربستان دوره جاهلی نظام حقوقی و بخصوص جزایی مدونی از نظر نوع و مقدار مجازات برای تنبیه مجرمان وجود نداشت، کیفرها بیشتر با میل و انگیزه انتقام شخصی اعمال میشد، و به همین جهت زمینه گسترش فساد را نیز فراهم می کرد؛ همان طور که قرآن نیز به این جرایم شخصی و

اجتماعی مانند سرقت، قمار و کذب اشاره کرده است (ممتحنه ۱۲؛ مانده، ۹؛ شورا، ۳۰).

مجازات شایع قصاص در این دوره به دو شیوه شخصی و قبیله ای اجرا میشد اگرچه در قصاص اصل بر تقدم آن بر دیه بود، در صورت مصالحه، دیه بر اساس تبار و طبقه مقتول بین صد تا هزار شتر تعیین میشد (آلوسی، ۲۰۰۹، صص ۲۴، ۳). از دیگر روش های رایج کیفری در این زمان، بریدن دست سارق و قطع زبان تهمت زننده بود که حکم آن توسط کاهنان شاعران و بزرگان قبیله صادر میشد (ساکت، ۱۳۶۵، ص ۳۴) با گسترش اسلام و تغییر و تحول ساختارهای اجتماعی، رسول خدا (ص) با مخالفت هایی روبه رو شد که قرآن این مخالفت ها را در قالب های، کفر، شرک و انکار جای داده است (مانده، ۲۳؛ توبه، ۷۴). به جهت اینکه بیشتر جرایم عصر بعثت پیامبر در حوزه مفاسد اخلاقی تعریف می شد، راهبرد رسول خدا (ص) در مکه بر پایه تعلیم آموزه های دینی و مبارزه با سنت های جاهلی قرار گرفت؛ اما پس از هجرت به مدینه، نظام قضایی و حقوقی اسلام به منظور اجرای حدود الهی و پیشگیری از جرایم، تادیب و اصلاح اجتماعی و بازپروری مجرمان تاسیس شد. یکی از شاخصه های مهم این نظام کیفری بخشش متخلف با هدف بازپروری و پیشگیری از تکرار جرم توسط اوست.

بدین سبب اسلام از طرفی بر افشا نشدن جرم و گناه اصرار دارد (حرعاملی، ۱۳۹۱، صص ۱۸، ۳۲۸) و از طرف دیگر، با وضع مقررات سخت در اثبات جرم مثل تعیین حد کذب در شهادت دروغ یا سقوط حد در صورت توبه بزهکار (نجفی، ۱۳۸۶، صص ۴۱، ۴۷۷) و جهل به حدود شرعی (حرعاملی، همانجا) موجبات کیفرزدایی یا تقلیل آن را فراهم میکند به طوری که رسول خدا (ص) هرگز بر اساس علم خود یا قسم دیگری متهم را مجازات نکرد (نوری، ۱۴۰۹، ص ۱۷، ۳۶۱). مکتب دفاع اجتماعی نوین با هدف حمایت جامعه در برابر مجرم و حفاظت بزهکار از ارتکاب جرم و تکرار آن در سال ۱۹۵۴ در دیوان کشور فرانسه تأسیس شد. روشن است که در دوره رسالت رسول خدا (ص) برخی از قانون شکنان و اسلام ستیزان مجازات شده اند؛ اما بررسی اسناد تاریخی دلالت دارد که آن حضرت پیش از صدور حکم مجازات، از همه فرصت های ممکن برای بخشش یا تخفیف مجازات آنان بهره می جسته است. به عبارت دیگر، سنت رسول خدا (ص) در برخورد با مجرمان، اصلاح، بازگشت به جامعه و پیشگیری از تکرار جرم بوده است. آموزه دفاع اجتماعی نوین معتقد است که حمایت از جامعه باید از طریق انطباق پذیری مجدد محکوم تحقق یابد (بولک، ۱۳۹۱، صص ۳۳ و ۳۴). اگر چه تمام این تلاشها برای اجتماعی کردن خطاکار

موثر نیست، اجرای تدابیر اصلاحی پیش از هرگونه اقدام کیفری ضروری است (اردبیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲) به عبارت دیگر، اجرای این کیفرها نباید به گونه ای باشد که حیثیت و شرافت انسانی را لکه دار کند و راه بازگشت به جامعه را بر خطاکار ببندد (همان، ۱۵۳). البته پیروان این مکتب معتقدند قاضی جزائی باید آزادی عمل داشته باشد تا بر اساس شرایط مجرم، اقدامات تأمینی مانند ممنوعیت از اشتغال به حرفه خاص به عنوان مجازات تبعی و تکمیلی استفاده شود (گلدوزیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲) در این دیدگاه انسانی کردن بازداشت، طبقه بندی محکومان برپایه موقعیت و درجه تبهکاری، تعمیم آزادی مشروط و کمک رسانی به محکوم در مرحله کیفری و بعد از آن، مدنظر است (بولک، ۱۳۹۱، ص ۵۱). با مطالعه تطبیقی شاخص های رویکرد دفاع اجتماعی و سیره نبوی میتوان نمونه هایی از آن را در سنت نبوی مشاهده کرد؛ زیرا طبق اصل ترک مخاصمه و انتقام جویی در این دیدگاه، موضع گیری رسول خدا (ص) در مواجهه با خاطیان شخصی و تلافی جویانه نبود چنان که او از مجازات زنی که قصد جاننش را کرده بود، گذشت (یعقوبی ۱/۴۱۶) رسول خدا (ص) در مقام مجری قانون نیز مسلمانان را به عفو متهم دعوت می کرد (بیهقی، ۱۴۰۵، ص ۵۴) بر مبنای اصل بازپروری مجرمین در رویکرد دفاع در اسلام نیز تاکید شده

که قاضی، شهود را از شهادت و مجرم را از اقرار باز دارد و در صورت اقرار متهم، او را به عدول از اقرار تلقین کند (سجستانی، ۴/۱۴۷) تا بستر اصلاح مجرم فراهم شود در نظام کیفری اسلام مانند مکتب دفاع، قاضی در عفو گناهان شخصی مثل زنا اختیار دارد؛ چنان که گزارش شده است که رسول الله (ص) مرد زناکاری را با وجود اقرار بخشید (حلبی، ۱۴۰۰، ص ۳۴۷). در حالی که در جاهلیت، مجرم اشراف زاده مجازات نمی شد یا در مجازاتش سختگیری صورت نمی پذیرفت (علی، ۱۹۷۰، ص ۵۱۵) یکی از اصول آن حضرت در اجرای حدود الهی نگاه برابر به مجرمان بود. در مکتب دفاع اصل کمک به مجرم با استفاده از توانایی های او مطرح است و آن حضرت نیز گاه از اقدامات جایگزین مجازات استفاده می کرد. نقل شده است که پس از اسارت نوفل بن حارث (تاجر اسلحه) در جنگ بدر، رسول خدا (ص) هزار سرنیزه از او برای تقویت سپاه گرفت و آزادش کرد (قنوات، ۱۳۷۷، ص ۸۷) تا در عین حفظ ارزش های دینی در حالی که مجرم فرصت بازگشت به جامعه را دارد، خسارت وارده ناشی از جرم نیز تأمین شود. در مجموع میتوان گفت که تنها کسانی مشمول عفو رسول خدا (ص) نمی شدند که با وجود اخلال در امنیت و معیشت مردم یا توطئه برضد

حکومت و مقدسات اسلام در برابر تلاش های هدایت گرانه و خیرخواهانه رسول خدا (ص) مقاومت می کردند.

نتیجه گیری

جرم از منظر اسلام رفتاری بر خلاف اصول و ارزش های اخلاقی است که باعث تجاوز به حدود الهی شده و دوری از رحمت خداوند را در پی دارد. در باور اسلامی جرم علاوه بر اینکه مصالح جمعی و اجتماعی را از بین می برد، در وهله نخست باعث سقوط و انحطاط روحی و معنوی خود مجرم نیز می گردد. حقوق اسلامی به فطرت انسان توجه بسیاری کرده و آن را پاک و منزّه از گناه، آلودگی و جرم و از طرفی دیگر آن را کمال جو، حق و عدالت طلب می داند. رسیدن به این عدالت و کمال نیز از طریق حاکمیت اسلام بر جهان امکان پذیر است و در حاکمیت اسلام برای اصلاح و ارشاد گناهکاران و مجرمین راه های گوناگونی در نظر گرفته شده است که در برخی موارد و آخرین مرحله، اسلام مجوز کیفررساندن و مجازات مجرمین را صادر

نموده است حال آنکه امروزه به کرات شاهد آن هستیم که مجازات هایی نظیر اعدام اولین و آسان ترین پاسخ در برابر جرائم شده است. با تأمل و دقت در آیات و روایات می توان به خوبی دریافت که، مجازات در اسلام هدف نیست بلکه آخرین راهکاری است که برای برقراری عدالت اقتضا می کند تا اجرا شود. در نظام کیفری اسلام بیشترین

تاکید و سعی بر توبه ، عفو ، ندامت، اصلاح و بازپروری مجرم شده است و نظام قضایی اسلام بیشتر از آنکه تجلی کیفر، عذاب و غضب باشد، تجلی گر رحمت و بخشش الهی است. بیشترین تأکید به کمینه گرایی کیفر ، فرع بودن مجازات ، تبرئه در حالت شک، احتیاط در دما، براءت متهم قبل از اثبات جرم ، سخت گیری در شرایط و ادله اثبات جرم و ارزش نهادن به کرامت انسانی مجرم در سیستم و نظام کیفری اسلام به چشم میخورد که موید این معنا است که حتی کیفر و غضب نیز نشأت گرفته از رحمت، فضل و بخشش است. و در نهایت، مجازات ها و کیفرها که واپسین پاسخ در برابر نا به هنجاری ها هستند به حکم قاعده حرمت تنفیر از دین نباید مستلزم بیزاری و دلزدگی مردم از دین شوند در غیر این صورت اعمال مجازاتها حرام بوده و مشروعیت ندارد و نظام کیفری اسلامی بایستی مبلغ و تجلی گر رافت اسلامی باشد.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- صحیفه سجاده
- ۴- آلوسی، شهاب الدین، بلوغ العرب فی احوال العرب، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۹م
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ اول، انتشارات اسد آبادی، قم ، ۱۳۷۹

- ۶- التهانوی، محمد علی، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶
- ۷- اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۶
- ۸- بولک، برنارد، کیفرشناسی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، مجد، تهران، ۱۳۹۱
- ۹- بیهقی، ابوبکر احمد، دلائل النبوه، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۵ ق
- ۱۰- جر، خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طبیبیان، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵
- ۱۱- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۳
- ۱۲- حاجی ده آبادی، محمدعلی، تقریرات درس کیفرشناسی استاد مدرسه عالی تخصصی فقه، گروه فقه و حقوق قضایی، ۱۳۹۲
- ۱۳- حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، دار التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۱
- ۱۴- حلبی، ابوصالح، الکافی فی الفقه، مکتبه الاسلام، اصفهان، ۱۴۰۰ ق
- ۱۵- حکمت نیا، محمود، مقاله ی فلسفه حقوق، سایت موسسه حکمت اسلامی
- ۱۶- خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ۱۴۰۹ ق
- ۱۷- دلشاد تهرانی، مصطفی، طایر فرخ پی، کمالات انسانی در نهج البلاغه، انتشارات دریا، ۱۳۷۹
- ۱۸- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶
- ۱۹- ساکت، محمدحسین، نهاد دادرسی در اسلام، به نشر، مشهد، ۱۳۶۵
- ۲۰- سجستانی، ابوداوود سلیمان، سنی ابی داوود، به تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت و صیدا، المکتبه العصریه، بی تا
- ۲۱- شاملواحمدی، محمدحسین، فرهنگ و اصطلاحات و عناوین جزایی، نشر دانش، تهران، ۱۳۸۰
- ۲۲- شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعه، تحقیق عبدالله دراز و محمد عبدالله دراز، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق
- ۲۳- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، قم، انتشارات جامعه ی مدرسین قم، ۱۳۷۷
- ۲۴- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، چاپ ۱۲، نشر نی، تهران، ۱۳۸۳
- ۲۵- عبدالمنعم، سلیمان، اصول علم الاجرام و الجزاء، الموسسه الجامعه للدراسات و النشر و التوزیع (مجد)، بیروت، ۱۹۹۶
- ۲۶- علی آبادی، عبدالحسین، حقوق جنایی، ج ۱، انتشارات فردوس، ۱۳۷۴
- ۲۷- علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، دار العلم الملايين، بیروت، ۱۹۷۰ م
- ۲۸- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۱
- ۲۹- فیض، علیرضا، حقوق جزای اسلامی، دانشکده افسری، تهران، بی تا
- ۳۰- قنوت، عبدالرحیم، تاریخ اسلام از آغاز تا یازدهم هجری، جهاددانشگاهی، مشهد، ۱۳۷۷

- ۳۱- قیاسی، جلال الدین و دیگران، ج ۱، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی (اسلام و حقوق موضوعه)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم ۱۳۹۱
- ۳۲- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه ی سید جواد مصطفوی، تهران ، کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹
- ۳۳- گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، ج ۱، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۲
- ۳۴- گلدوزیان، ایرج، بایسته های حقوق جزای عمومی، میزان، تهران، ۱۳۸۶
- ۳۵- محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه بخش جزایی، مرکز نشر اسلامی، ج ۱، تهران، ۱۳۷۹
- ۳۶- مصری، ابن منظور، لسان العرب ، المجدلثانی، دار الحیا التراث العربی، الطبعة الاولى، بیروت ، ۱۹۸۸
- ۳۷- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰
- ۳۸- مکارم شیرازی، ناصر، آیین رحمت، [بی جا] [بی نا] [بی تا]
- ۳۹- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه ، چاپ اول ، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴
- ۴۰- مکی عاملی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین، اللعه دمشقیه، نشر یلدا، تهران، ۱۴۱۱ق
- ۴۱- نجفی ابرندآبادی، علی حسین، تقریرات درس جرم شناسی بازپروری بزهکاران، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۱۳۸۶
- ۴۲- نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹ق
- ۴۳- ولیدی، محمدصالح، حقوق جزای عمومی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.
- ۴۴- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ، صادر، بیروت، بی تا

45-Duff Antony and David Garland, A reader on punishment, Oxford University Press, 1994.

بررسی مفهوم جنون و مصادیق و چالش‌های تشخیصی، قضایی آن در محاکم



ابوالفضل حسینی برنجستانی

مقطع کارشناسی - حقوق دانشگاه آزاد مازندران

چکیده

جنون از عوامل تام رافع مسئولیت کیفری مرتکب است. بدیهی است مجازات مجنون، با توجه به وضعیت عقلی و روانی او موثر نیست. این مقاله تحت عنوان؛ بررسی مفهوم جنون و مصادیق آن و چالش‌های تشخیصی، قضایی در محاکم می‌باشد. در این پژوهش به یکی از ابهامات تقنینی یعنی مفهوم جنون و مصادیق آن پرداخته شده است، چرا که، قانون‌گذار در قوانین جزایی مصوب در سال‌های ۱۳۵۰_۱۳۷۰_۱۳۹۲ سعی در تکمیل و تصحیح مواد قانونی مربوط به جنون و ارتفاع مسئولیت کیفری داشت، لکن این نقصان همچنان به نظر می‌رسد. ضمن اینکه به این پرسش پاسخ داده می‌شود، که جایگاه عته (اختلال روانی میانی مصطلح در فقه) و جنون آنی در قانون کیفری چگونه تعیین می‌شود؟ در نهایت به چالش‌های تشخیص امور مربوط به جنون و اختلالات روانی در محکمه و بررسی مسائل مسکوت از سوی مقنن می‌پردازیم. روش تحقیق در این مقاله توصیفی _ تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: اختلالات روانی _ جنون _ عته _ مسئولیت کیفری مجنون _ عوامل رافع مسئولیت کیفری

مقدمه

جنون واژه‌ای عربی بر وزن فعل و مصدر می‌باشد و آن را زوال عقل یا فساد آن معنی کرده‌اند. در مفردات نیز جنون از ماده جن در اصل به معنای پنهان ماندن چیزی از حس دانسته شده است. باید دانست مفهوم جنون در مقام تعریف و تشخیص گستره‌ای عام دارد. منابع فقهی متقدم چه شیعی چه اهل سنت، کمتر به تعریف دقیق جنون پرداخته و ظاهراً مفهوم عرفی آن را آشکار می‌دانسته‌اند (حبیب زاده و فخرناب، ۱۳۸۴: ۳۷_۵۸). جنون رافع مسئولیت کیفری است به نحوی که از دیر باز نیز قاعده‌ای غیر مدون در میان برخی جوامع بشری وجود داشته است که بر مبنای آن افراد دیوانه غیر قابل مجازات بودند. بنابراین به تبیین مفاهیم جنون و مصادیق آن با روشی توصیفی _ تحلیلی و به نحوی تطبیقی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌پردازیم. در بررسی علل رفع مسئولیت کیفری، تلاش در شناسایی کیفیت جنون و انواع آن نیز صورت گرفته است. مسئله‌ی جنون آنی و عته در اصطلاح فقهی، کیفیت و تاثیر آنها در مسئولیت کیفری شایسته‌ی بررسی است. همچنین در این پژوهش سعی داریم با مذاقه در تشخیص سیاق مقنن دریابیم، نحوه قانون‌گذاری مربوط به مجانین و ارتفاع مسئولیت شان در طی ادوار گوناگون روبه ترقی است. لکن همچنان بر سنت ابهام ماهیت جنون اصرار می‌ورزد. با پژوهش صورت گرفته به تقسیم بندی و همپوشی درستی از جنون رسیدیم که مسئله‌ی

ابهام و مغفول ماندن قانون گذار را نیز تا حدودی حل می کند. لکن همچنان تعریف جامع و مانعی در قانون از جنون نیازمند است، چرا که بهانه و دستاویز متهمین و مرتکبین جرایم و در نهایت اشتغال محاکم به تشخیص و احراز صحت مدعی آنان می شود.

۱. جنون و مصادیق آن

۱.۱ جنون از منظر حقوق و قانون

جنون در لغت یعنی ؛ حالتی که در آن، شخص قادر به تشخیص درست از نادرست و تشخیص اعمال خود نیست؛ دیوانگی (انوری و همکاران، ۱۳۸۱: ۲۲۰۶). تعریف حقوق دانان از جنون این چنین است: جنون زوال عقل و فقدان شعور است. در مفهوم خاص جنون مبین نوعی زوال و اختلال در قوای دماغی است به طوری که اعمال مجنون فارغ از اختیار و اراده آزاد است (گلدوزیان، ۱۳۸۴: ۱۹۱). عوامل روحی و روانی در جرم شناسی در وقوع جرم تاثیر بسیاری دارند. این عوامل به دلیل تاثیر زیاد بر قوه ادراک و اراده مرتکب از اسباب وقوع جرم شناخته می شوند. اختلالات روانی^۱ و شخصیتی انواع گوناگونی دارد، نظیر: سایکوپاتها^۲، سایکوز^۳، نوروز^۴، عقب ماندگی های عقلی و هوشی. در واقع از نظر حقوقی جنون، حالتی است که فرد مبتلا توانایی تشخیص حسن از قبح و نفع از ضرر را ندارد. با این حال قانون مجازات، تعریفی از جنون ارائه نداده است. ماده ۱۴۹ ق.م.ا. ۱۳۹۲ش به جنون اشاره کرده است. در این ماده آمده است: هرگاه مرتکب در زمان ارتکاب جرم دچار اختلال روانی بوده به نحوی که فاقد قوه اراده یا تمیز باشد مجنون محسوب می شود. قانون گذار اختلال تام قوه اراده را

معلول اختلال روانی می داند و اختلال های نسبی را در نظر نمی گیرد. اختلال تام قوه تمیز حالتی است که شخص به طور کامل نیرو و توانایی تشخیص خوب و بد را از دست می دهد و قادر به تفکیک و امتیاز قائل شدن بین اعمال نیست، همچنین اختلال تام قوه اراده آن است که آشفتگی و برهم خوردگی کامل در نیروی قصد و اراده شخص عارض شده باشد (گودرزی و کیانی، ۱۳۸۵: ۳۰۴). لکن اختلال نسبی قوه تمیز و اراده، حالات فوق به طور کامل محقق نمی شوند برای مثال، شخصی که دچار اختلال نسبی قوه تمیز می شود، نه به طور کامل نیرو و توانایی تشخیص خوب و بد از دست داده و نه کاملاً دارای این خصوصیت است (گودرزی و کیانی، ۱۳۸۵: ۳۰۵). بنابراین درمی یابیم که قانون گذار به اختلالات نسبی اشاره ای نداشته است. در ماده ۵۱ ق.م.ا. ۱۳۷۰ش نیز جنون و میزان آن در ابهام بود. عبارت (جنون به هر درجه که باشد) دارای ابهام بود. این موضوع از آنجا نشئت می گرفت که به طور دقیق روشن نبود که جنون به معنای زوال کامل عقل مد نظر بوده است یا بیماری های روانی که در مرز سلامتی و جنون قرار دارند، یا هر دو؟ (نوربها، ۱۳۸۴: ۳۰۵-۳۰۴). در اثنای مواد قانونی و سیر قانو گذاری به نارسایی دیگری از سوی مقنن در به کارگیری معنای جنون و قصور از طرح و تبیین جایگاه اختلالات روانی میانی (که در فقه تحت عنوان معتوه به کاربرده می شود) مواجه می شویم. عته در متون فقهی گستره وسیعی دارد از بی عقلی تا نقصان عقل (الجوهري، ۱۴۰۷: ۲۲۳۹) و فقها آن را گاهی جنون و گاهی غیر از جنون می دانند (الکلینی، ۱۳۶۷: ۳۶۷). در پاسخ باید گفت؛ اولاً باید در نظر داشت که رابطه ی عته و جنون عموم خصوص من وجه است. در مواقعی عته از مصادیق جنون محسوب می شود و بالعکس، لذا عته معنا و مفهومی متباین با جنون ندارد.

^۱ Mental Disorders

^۲ Psychopathy

^۳ Psychosis

^۴ Neurotic

جنون آنی است که از آن در روانپزشکی به (برهه گذرا و کوتاه روان پریشی) تعبیر می شود. در این برهه بیمار فاقد اراده ی تصمیم گیری و قضاوت و فاقد بینش نسبت حالات روانی خود می باشد.

۲ مسئولیت کیفری

جنون و عته از رهگذر ایجاد نقصان در یکی از شرایط عامه تکلیف و مسئولیت پذیری (عقل) بر اصل مسئولیت

ثانیا این مغفول ماندن قانون گذار از اشاره به این مفهوم (عته) از جهت دلالت لفظ جنون بر کلیه مصادیق اختلالات روانی در فقه و قانون می باشد. لذا قانون گذار که امکان طرح تمام مصادیق علمی اختلالات روانی را نداشته است به این مفهوم جامع و ملاک های آن اکتفا کرده است. بدیهی است این مفهوم جامع (جنون) برای حقوق دانان و فقها، بیانگر غفلت مقنن از سایر مصادیق فقهی و علمی روانپزشکی نمی باشد

۲.۱ جنون از نگاه روانپزشکی قانونی^۵

تاثیر منفی می گذارند (هاشمی و همکاران، ۱۴۲۶: ۶۱۲) که به موجب ماده ۵۱ قانون مجازات ۱۳۷۰ ش رافع مسئولیت کیفری و مطابق تبصره ۲ ماده مذکور موجب تخفیف در مجازات مرتکب می باشد. وجه اشتراک قوانین کیفری در رافع مسئولیت پنداشتن جنون در سال های ۱۳۵۰_۱۳۷۰_۱۳۹۲، جنون حین ارتکاب جرم است. جنون از علل تام رفع مسئولیت کیفری است. این در صورتی است که بعضی از حقوق دانان اصولا ارتکاب جرم توسط مجنون را به دلیل فقدان قصد مجرمانه منتفی می دانند و به نحوی آن را از علل موجه و عینی بر می شمارند. در منابع فقهی و فقه تطبیقی نیز، عقل، یکی از شرایط و ارکان مسئولیت کیفری است بنابر این قاتل مجنون، نظر به عدم مسئولیت کیفری قصاص نمی شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۲: ۱۳۵) همچنین عقل را شرط عمومی ثبوت تکلیف می دانند و مجنون نمی تواند مورد تکلیف قرار بگیرد، در نتیجه مجازات و تادیب مجنون و مرتکب فاقد عقل تاثیری ندارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۲: ۲۰۰).

۳ چالش های تشخیصی و قضایی جنون

هیچ یک از قوانین تعریف دقیق از مفهوم جنون ارائه نمی کنند. تا پیش از تصویب قانون مجازات اسلامی

در روانپزشکی قانونی از جهت رفع مسئولیت کیفری جنون حین ارتکاب جرم مورد بحث است. جنون از نظر روانپزشکی بیماری وخیمی است که توسط آن جریان فکر، اندیشه، رفتار، کردار و احساس و اعمال از راه صواب و عادی منحرف شده است. در حقوق و فقه آنچه که به عنوان جنون می پندارند با روان پریشی^۶ در روانپزشکی تا حدودی منطبق است. رابطه میان این دو مفهوم عموم خصوص مطلق است؛ جنون مفهومی عام تر است و روان پریشی قسمی از مصادیق آن محسوب می شود. با چنین تعریفی از جنون و گستره آن در می یابیم که هر نوع عمل نابخردانه و چه بسا ابلهانه که فاقد عقل و منطق باشد و یا حتی عقب مانده های ذهنی، شامل تعریف جنون می شود. با این حال در روانپزشکی کیفری جنون به دو دسته ی اطباقی و ادواری تقسیم می شود. جنون دایمی یا اطباقی، جنونی مستمر است که همیشه در شخص موجود است و هیچگاه به حالت عادی عقلی باز نمی گردد و در مقابل، جنون ادواری یا غیر اطباقی، جنونی متناوب است که هرچند گاه برای مدتی در بیمار ظاهر شده و سپس از بین رفته و بیمار به حالت عادی بازمی گردد (رضاعی و رفیعی، ۱۳۸۷: ۷۲). مسئله دیگر

^۵ Forensic Psychiatry
^۶ Psychosis

در مواردی که در محاکم کیفری متهم ادعای جنون حین ارتکاب جرم می کند به ویژه جنون آنی، تشخیص و احراز آن چالش آفرین است. در این بحث می بایست به وسعت و گستره مباحث روانپزشکی کیفری در زمینه انواع بیماری های روانی و اختلالات دماغی داشت. در واقع قانون گذار امکان تدوین قوانین اعم از کیفری و حقوقی که به طور جامع و علمی تمام مراتب روان پریشی و اختلالات را شامل شود ندارد. بنابراین محاکم قضایی به تبعیت از اطلاق مقنن و برای قضاوت صحیح، تمام مصادیق و مراتب جنون را مشروط بر آنکه تشخیص به فقدان قوه اراده و درک دهند، از علل رافع مسئولیت کیفری می دانند. بدیهی است قضات در تشخیص این امر از نظرات تخصصی روانپزشکی قانونی بهره می برند اما الزامی در تبعیت از آن ندارند.

نتیجه

شالوده اتقان نظام تقنینی و عدالت قضایی محاکم، قوانین استوار، جامع و علمی است. با تصریح قانون گذار مبنی بر اینکه جنون عامل رفع مسئولیت کیفری است، مسلم است که چالش های تحلیلی و علمی را در برگیرد. از جمله این چالش ها عدم تعریف واضح از جنون و انواع آن بوده است. مسئله دوم آنکه؛ آیا میزان مسئولیت کیفری در مصادیق جنون متفاوت است یا خیر؟ به هر روی می توان جنون را به یک مفهوم عام از اختلالات روانی و روان پریشی که منجر به فقدان قوه اراده و درک شود تعریف کرد که در دو حالت اطباقی (دایمی) و غیر اطباقی (ادواری) قابل تصور است. قانون گذار به دلیل عدم امکان پرداخت به تمام مصادیق علمی، تخصصی و فقهی آنان از یک مفهوم جامع بهره برده و تشخیص این امور را نیز از طریق روانپزشکی قانونی و بررسی پرونده بالینی متهم صورت می دهد. لکن به نظر می رسد ماده

مصوب ۱۳۹۲، در محاکم قضایی از اصطلاح جنون استفاده می گردید نظیر ماده ۵۱ ق.م.ا.ش، اما با توجه به اینکه در علم روانپزشکی، روانشناسی و به دلیل اختلافاتی که میان مراجع قضایی با کارشناسان پزشکی قانونی پیرامون مفهوم جنون حاصل شد؛ لذا قانون گذار در قانون مجازات ۱۳۹۲ با یکپارچه سازی مفهوم جنون در حقوق با مفاهیم روانشناختی، عنوان جنون را به اختلال روانی تغییر داده است. قانون گذار در مورد اقسام جنون و مصادیق آن که بسیار تخصصی و در حوزه مسائل روانپزشکی قانونی هستند تعریف واضح و مشخصی ارائه نکرده است. برای مثال روان پریشی آنی که نمی توان آن را تماماً عامل فقدان قوه ادراک و مفاهمه حسن و قبح در نظر گرفت به حدی که منجر به ارتکاب جرم از سوی دارنده ی حالات مذکور شود. بنابراین به نظر می رسد مقنن از این مسئله مغفول مانده است.

از علل ارتکاب جرم توسط بیماران روانی :

- ۱_ وجود هذیان یا توهم به دلیل دچار بودن به نوعی روان پریشی یا ضایعه مغزی
- ۲_ ابتلا به اختلالاتی که سبب بروز رفتار تکانه ای یا جبری می شود
- ۳_ اختلالات شخصیتی که باعث می شود جرم در مواقع غیر دلخواه صورت گیرد (بر خلاف میل باطنی) و یا اینکه در بعضی از نوع اختلال، فرد مبتلا تمایل زیادی به زیر پا گذاشتن قوانین دارد.
- ۴_ وجود حالات تحریک پذیری، پایین بودن آستانه ی تحمل و سایر علائم نوروتیک (قلعه بندی، ۱۴۰۰: ۵۱۰-۴۷۰).

۱۴۹ ق.م.ا. ۱۳۹۲ش که آخرین اراده ی مقنن بوده است، می بایست یک تعریف جامع و مانع از جنون ارئه بدهد، چرا که وجود ابهام موجب جهل حکمی قصوری به قانون می شود.

منابع

- ۱_ انوری، حسن و اخیانی، جمیله (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، جلد ۳، چاپ اول، تهران انتشارات سخن
- ۲_ الجوهری، اسماعیل (۱۳۶۹)، تاج اللغة و صحاح العربیه، جلد ۳، چاپ اول، تهران: انتشارات امیری
- ۳_ حبیب زاده، محمد جعفر و فخر بناب، حسین (۱۳۸۴)، مقایسه عوامل موجه جرم و عوامل رافع مسئولیت کیفری، نشریه مدرس علوم انسانی، دوره ۹، شماره ۳ (۴۰ پیاپی)
- ۴_ رضاعی، فرزین و رفیعی، حسن (۱۳۸۷)، خلاصه روانپزشکی: علوم رفتاری کاپلان، جلد ۲، چاپ پنجم، تهران: نشر ارجمند
- ۵_ قلعه بندی، میرفرهاد و سایر استادان روانپزشکی (۱۴۰۰)، درسنامه روانپزشکی بالینی و علوم رفتاری، جلد ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات ارجمند
- ۶_ الکلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، ترجمه فروع کافی، جلد ۴، چاپ اول، قم: نشر قدس
- ۷_ گودرزی، فرامرز و کیانی، مهرزاد (۱۳۹۹)، پزشکی قانونی، جلد اول، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات سمت
- ۸_ گلدوزیان، ایرج (۱۴۰۰)، حقوق جزای عمومی، جلد اول، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ۹_ موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۲)، فقه تطبیقی بخش جزایی، جلد اول، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی
- ۱۰_ نوربها، رضا (۱۳۸۹)، زمینه حقوق جزای عمومی، جلد اول، چاپ بیست و هشتم، تهران: کتابخانه گنج دانش
- ۱۱_ هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۴.ق)، قراءات فقیه فی الحقوق و القضا، جلد سوم، چاپ اول، بیروت: انتشارات الغدیر

نقش خود کنترلی بر اثر بخشی و کارآمدی اخلاق حرفه ای قضاوت



صالح عباسی

چکیده:

خودکنترلی، فرایندی درونی در قاضی است که منجر به کنش و واکنش هوشیارانه، متعهدانه و مسئولانه او در ایفای نقش قضائی برای صیانت از خود، خانواده و دستگاه قضائی و حذف یا کاهش قابل قبول آسیب ها، خطرات و تهدید های ناشی از عوامل و محرک های بیرونی نظیر پیشنهادات غیراخلاقی، رشوه، نفوذ و وسوسه های درونی او می شود. حساسیت مقام قضائی و قدرت و اختیارات گسترده قاضی و هم چنین اهداف و رسالت های مهم قوه قضائیه که در اصل ۱۵۶ قانون اساسی کشور و سند تحول قضائی به آنها اشاره شده است نیاز قاضی را به مقوله خودکنترلی، به جهت تقویت و کارآمدی اخلاق حرفه ای در قضاوت عادلانه، آگاهانه، منصفانه و هوشیارانه دوجندان می نماید. قاضی برای احقاق حق باید ارزش های اخلاقی را در وجود خود متجلی نماید، در غیر این صورت نمی تواند در مسیر عدالت گامی استوار، درست و مؤثر بردارد. او در انجام مأموریت های قضائی خود باید اخلاق حرفه ای قضاوت را در بالاترین کیفیت خود به اجرا در آورد تا کارآمدی و اثربخشی آن نمایان شود. موضوع تحقیق در این پژوهش، بررسی کارآمدی و اثربخشی اخلاق حرفه ای قضاوت

با میانجیگری خودکنترلی بوده و با این فرضیه به قلم نگارش در آمده است که کارآمدی اخلاق حرفه ای در بسیاری از مواقع، به درجه و ضریب خودکنترلی قاضی وابسته است و از آن به عنوان راهکاری مطلوب و شایسته در جهت کارآمدی اخلاق حرفه ای قضائی بهره جسته است. در نهایت مهم ترین نتایج حاصل از نقش خودکنترلی بر کارآمدی اخلاق حرفه ای قضائی را می توان بهبود حکمرانی قضائی، اقناع افکار عمومی و افزایش اعتماد مردمی به دستگاه قضائی، افزایش شم قضائی، افزایش تعهدسازمانی و مسئولیت پذیری قاضی برشمرد.

کلیدواژه های تحقیق: خودکنترلی، کارآمدی، اخلاق حرفه ای، قاضی، قضاوت

که هرچه جایگاه، نقش و پایگاه اجتماعی افراد در جامعه بالاتر و مهم تر باشد، انحراف و لغزش آنها، اثرات نامطلوب و زیان بارتری هم برای خود فرد و هم دستگاه مربوطه و جامعه به همراه خواهد داشت، فلذا افرادی که بر مسند قضاوت می نشینند، مهارت خودکنترلی برای آنها یک اصل اساسی و ضرورت حتمی محسوب می شود.

ابزار گردآوری داده های تحقیق، اسناد و کتب و در سایه اندیشه و نظریات نخبگان مدیریتی و حقوقی و بهره گیری از متون دینی و اسلامی می باشد. بنابراین پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و در جهت تبیین نقش خودکنترلی قاضی بر اثربخشی و کارایی معیارهای اخلاقی منصب قضاء در نظام قضائی جمهوری اسلامی ایران به قلم نگارش درآمده و ناظر بر رسیدن به پاسخی برای این پرسش است که آیا پژوهش حاضر، یک مطالعه مروری صرف است یا در راستای بسط، گسترش و تحلیل مطالعات قبلی و در جهت ارائه راهکاری برای کارایی و اثربخشی معیارهای اخلاقی منصب قضاء صورت گرفته است؟ این پژوهش به دلیل آن که جهت گیری مطالعاتی خود را معطوف به طیف قضات در دستگاه قضائی کرده، در مقایسه با مطالعات پیشین، نو و جدید محسوب می گردد بنابراین باید آن را جزء تحقیقات کاربردی قلمداد نمود.

۱-۱. بیان مسأله

اصول اساسی، فرایند و روش های نظارت و کنترل، بیش از هرچیزی تحت تأثیر نگرش حاکمیت نظام سیاسی، فرهنگ سازمانی، ساختار سازمانی و ارزش های رایج در محیطی که سازمان با آن روبه روست وابسته می باشد که این روش ها طیفی از انواع نظام های نظارت و کنترل بیرونی و درونی را شامل می شوند. اگر سازمان ها با بهره مندی از نهاد های کنترلی و بکارگیری روش ها و عواملی که در خارج از وجود انسان قرار دارد به کنترل و ارزیابی عملکرد افراد در حوزه های گوناگون نظیر رعایت اخلاق حرفه ای شغل مربوطه بپردازند، به آن نظام کنترل بیرونی گفته می شود، اما اگر سیستم های کنترلی با تقویت و به فعلیت درآوردن استعداد ها و ظرفیت های وجودی انسان به نظارت و کنترل بپردازند، در این صورت به آن نظام خودکنترلی گفته می شود که امروزه به دلیل ویژگی های ممتاز و آثار درخشان آن از اعتبار و جایگاه ویژه ای در سازمان ها برخوردار است. نظام های کنترل بیرونی به دلیل کاستی ها و نواقصی که دارند، در فرایند

به تبع تحول در اصول اساسی، فرآیندها و روش های رایج در متون مدیریتی و توجه سازمان ها به نظریه های خودکنترلی^۱، ضرورت دارد تا قوه قضائیه در کنار توجه به نظریه ی موصوف، به مقوله خودکنترلی قضات، متناسب با شرایط و اقتضائات فعلی و آینده، در راستای اجرای سند تحول قضائی که هدف آن رسیدن به نظام قضائی در تراز گام دوم انقلاب اسلامی می باشد، اهتمام بیشتری بورزد. از طرفی حساسیت مقام قضائی و قدرت و اختیارات گسترده قاضی و هم چنین اهداف و رسالت های مهم قوه قضائیه که در اصل ۱۵۶ قانون اساسی کشور به آنها اشاره شده است از یک سو و تنوع و گستردگی انواع بزه و جرم در دنیای پیچیده و متغیر امروزی از سوی دیگر، نیاز قاضی را به مقوله خودکنترلی، به جهت افزایش اثربخشی و کارایی ضرورت ها و معیارهای اخلاق حرفه ای در قضاوت عادلانه، آگاهانه، منصفانه و هوشیارانه دوجندان می نماید. اگرچه ضرورت تحقق خود کنترلی در همایش ها و سخنرانی های مختلفی توسط مدیران عالی قوه قضائیه اذعان شده، اما همواره در سطح کلیات باقی مانده و بسیار اندک به تبیین و کاربرد نقش تحول آفرین آن در کارایی و اثربخشی معیارهای اخلاقی منصب قضاء توجه گردیده است. در ضرورت این بحث همین بس که هدف اصلی از خودکنترلی، کمک به بهبود عملکرد قاضی در ابعاد مختلف آن، به ویژه اخلاق حرفه ای قضائی به منظور دستیابی به اهداف تعالی بخش قوه قضائیه می باشد. همچنین باتوجه به شرایط خطیر دستگاه قضائی در گام دوم انقلاب اسلامی با وجود هجوم وسیعی از تخریب گروه های معاند نظام جمهوری اسلامی ایران همچون ضد انقلاب و تأکید مقام معظم رهبری (مدظله العالی) در دیدار با مسئولان قضائی کشور مبنی بر لزوم برخورد با فساد درون قوه ای به جهت عدم بازتولید فساد^۲، اهتمام بیشتر نظام مدیریت قضائی را در نهادینه کردن فرهنگ خود کنترلی قاضی می طلبد. تبیین نقش خودکنترلی، برای قاضی در تراز گام دوم انقلاب اسلامی که متعلق به اخلاق حرفه ای قضائی باشد یک ضرورت حتمی محسوب می شود. این نکته حائز اهمیت است

^۱ Self-control

^۲ <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=53216>

مدیریت سازمانی، کفایت لازم را ندارند، زیرا هنگامی که کنترل به صورت رسمی انجام می شود افرادی که قرار است عملکرد آنان مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد، ممکن است تظاهر کنند و ناظر بیرونی را فریب دهند، فلذا تأکید بر خودکنترلی مقوم مدیریت اثر بخش و کارآ در تمامی حوزه های مدیریتی می باشد. از دغدغه های مدیران و مسئولان عالی قضائی جمهوری اسلامی ایران، چگونگی و نحوه اجرای باکیفیت معیارها و بایسته های اخلاقی قاضی در مناصب مختلف قضائی است. تردیدی نیست که افزایش پیچیدگی سازمانی و محیطی، به ویژه شرایط متغیر جهانی، منطقه ای و داخلی کشور در حوزه های گوناگون علمی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، نظام های سنتی کنترل را به شدت و به طور بنیادی با چالش هویتی روبرو کرده است. در این راستا گرچه خلأ ناشی از ضعف در کنترل بیرونی، توجه به کارآیی و اثربخشی خودکنترلی را بیش از پیش پرمعناتر کرده است، اما تاکنون نقش خودکنترلی در اثربخشی و کارآیی معیارهای اخلاقی مناصب مختلف قضائی که همواره در معرض انواع آسیب، رخنه، نفوذ، تهدید و تخریب می باشند، به خوبی تحلیل نگردیده است. به نظر می رسد باتوجه به اسلامی بودن نظام قضائی کشور ایران و وجود منابع کافی در خصوص خودکنترلی، تاکنون تحقیق جامع و کاملی در تبیین نقش خودکنترلی قاضی در خصوص اثر بخشی و کارآیی معیارهای اخلاقی قاضی در نظام قضائی کشور ایران صورت نگرفته و این سؤال در ذهن ها همچنان باقیست که خودکنترلی قاضی چه تأثیری بر کارآمدی و اثربخشی اخلاق حرفه ای قضائی دارد؟

۲-۱. معناشناسی و تعریف اصطلاحات

۲-۱-۱. تبارمفهومی خودکنترلی

تبار مفهومی خودکنترلی به مباحث مربوط به کنترل و نظارت که خود زیرمجموعه مباحث مدیریتی است بر می گردد. در واقع مدیران برای اعمال مدیریت صحیح و اثر بخش در سازمان تحت نظر خود، مجموعه ای از نظام های کنترل بیرونی و درونی را براساس ضروریات و ارزیابی ها طراحی و به مرحله اجرا در می آورند. بنابراین خود کنترلی در زمره کنترل های درونی است که با مفاهیم مختلفی در حوزه های مدیریتی، روانشناسی، جامعه شناسی و علوم شناختی ارتباط نزدیک و تنگاتنگی دارد. (رستمی نیا، زینعلی، ۱۳۹۵، ۱۴) مفهوم خودکنترلی در سال ۱۹۷۴ میلادی توسط اشنايدر^۱ گسترش یافت و به این معنی است که یک شخص

در موقعیت خود چه قدر انعطاف پذیر یا چه قدر پایدار است (Kaushal & Kwantes, 2006, 579-603). هم چنین خود کنترلی یکی از عناصر محوری نظریه عام جرائم^۲ است که خود یک نظریه اصلی در جرم شناسی^۳ می باشد. این نظریه توسط گاتفردسون^۴ و هیرشی^۵ در سال ۱۹۹۰ میلادی بیان گردیده است. هیرشی ابتدا در سال ۱۹۶۹ نظریه «کنترل اجتماعی»^۶ را بنا نهاد؛ او می گفت که نادیده گرفتن وظایف اجتماعی یا تمایل به ارتکاب تخلف^۷ در شرایطی رخ می دهد که رابطه شخص و اجتماع ضعیف یا قطع شده باشد. او گمان می کرد که چهار رکن رابطه اجتماعی عبارت است از وابستگی، تعهد، مشارکت و اعتقاد که با ضعیف یا ناپدید شدن یک یا چند مورد از این ارکان، رابطه شخص و اجتماع (کشور، شرکت، سازمان و...) ضعیف یا گسسته می شود و امکان نادیده گرفتن وظایف و ارتکاب خلاف فراهم می گردد به طوری که اجتماع، قادر به کنترل فرد نیست و دیگر نمی توان از او انتظار تعهد و عمل مسئولانه داشت. بدیهی است که بسته به شرایط جامعه (کشور، شرکت، سازمان و...) اهمیت هر کدام از عناصر وابستگی، تعهد، مشارکت و اعتقاد افزایش یا کاهش می یابد. با گذشت زمان، هیرشی تشخیص داد که این نظریه به تنهایی قادر به توجیه علت نادیده گرفتن وظایف اجتماعی یا تمایل به ارتکاب تخلف نیست. او در سال ۱۹۹۰، به همراه گاتفردسون «نظریه عام جرایم» را معرفی نمود. نکته مهم در نظریه عام جرایم این است که اقدام غیرقانونی، معلول تنها یک علت و آن هم خود کنترلی ضعیف است. هیرشی و گاتفردسون خودکنترلی را گرایشی برای خودداری از خلاف و جنایت، فارغ از شرایطی که شخص در آن قرار دارد تعریف می کنند، به طوری که افراد دارای خودکنترلی ضعیف به رفتارهای تکانشی، مخاطره آمیز، کوتاه نگرانه، غیرکلامی و بی عاطفگی تمایل دارند. از نظر محققان بعدی، نظریه عام جرایم به خوبی، علل نادیده گرفتن وظایف اجتماعی یا تمایل به ارتکاب تخلف و خشونت را بیان می کند.^۸ بنابراین خودکنترلی، نظریه ای عمومی است که می تواند بسیاری از رفتارها و عملکردهای فرد را در همه زمان ها تبیین کند (علیوردی نیا و یونسی، ۱۳۹۳، ۴۳-۳۷).

² General Theory of Crime

³ Criminology

⁴ Gottfredson

⁵ Hirschi

⁶ Social Control

⁷ delinquency

⁸ sabzosalem.com

¹ snyder

۲-۲-۱. تعریف اصطلاحی خودکنترلی

بنا بر تعریف ربکا و مارک ، خودکنترلی عبارت از توانایی فرد در شناخت و به کار بستن استعدادها برای کنترل احساسات ، هیجان ها ، رفتار و نیازها در ارتباط با خود و جامعه است (Rebekah & Mark, 2014, 48-53). پژوهشگران مذکور، خودکنترلی کلی فرد را حاصل سه گزاره خودکنترلی درون فردی ، میان فردی و خودسنجی می دانند . از نظر رچلین ، خودکنترلی عبارت است از تعارض درون فردی بین منطق و هوس ، شناخت و انگیزه و برنامه ریز درونی و عمل کننده درونی ، که غلبه قسمت اول هرکدام از این زوج ها بر قسمت دوم نشان دهنده خودکنترلی بالای افراد است. (Rachline, 1995, 59-109) خودکنترلی در تعریفی دیگر ، به معنای توانایی پیروی از درخواست معقول، تعدیل رفتار مطابق با موقعیت، به تأخیر انداختن ارضای خواسته ها در چارچوب قابل قبول اجتماعی ، بدون مداخله و هدایت مستقیم فرد دیگر است. (جان بزرگی، ۱۳۸۷، ۵۷) به طور کلی خودکنترلی یعنی فرد کنترل رفتارها ، احساسات و غرائز خود را با وجود برانگیختگی برای عمل ، داشته باشد ، به عبارت دیگر ، خود کنترلی توانایی کنترل امیال ، رفتارها و عواطف شخص در مواجهه با تقاضاهای بیرونی است تا بهترین عملکرد در جامعه اتفاق افتد . خود کنترلی اساس رفتاری در دستیابی به اهداف و اجتناب از تکانه های منفی می باشد. (Delisi & Hofmann, 2014, 795-805) در این مقاله ، خودکنترلی قاضی عبارت است از فرایندی درونی در شخص قاضی که منجر به کنش و واکنش هوشیارانه ، متعهدانه ، مسئولانه و دلسوزانه ی او در ایفای نقش قضائی برای صیانت از خود ، خانواده ، دستگاه قضائی و نظام جمهوری اسلامی ایران و حذف یا کاهش قابل قبول آسیب ها ، خطرات و تهدید های ناشی از عوامل و محرک های بیرونی نظیر پیشنهادات غیراخلاقی ، رشوه ، نفوذ و تأثیر ناپذیری از وسوسه های درونی او می شود.

۲-۲-۳. کارآمدی^۱ و اثربخشی^۲

کارایی و اثربخشی مهمترین شاخص ها در مدیریت قضائی محسوب می شوند. این دو عامل در اصل از جنس های متفاوت هستند اما بسیاری اوقات در کنار هم استفاده می شوند . اگر یک فعالیت را امروز با منابع کمتری نسبت به دیروز انجام داده باشید به این معنی است که کارآیی شما در آن فعالیت به خصوص بالا رفته است.

^۱ Efficiency^۲ Effectiveness

تعریف های متعددی از کارآیی بیان شده است و ساده ترین تعریف کارایی عبارت است از کاهش اتلاف منابع در راستای انجام یک فعالیت . هم چنین کارآیی به مقدار منابعی که برای تولید یک واحد محصول مصرف شده است و می توان آن را بر حسب نسبت مصرف به محصول محاسبه کرد. منظور از کارآیی نسبت بازده به منابع مصروفه، بازده (ستاده) محصول سیستم سازمان است که به صورت کالا یا خدمات عرضه می شود. منابع مصروفه عبارت است از نیروی انسانی، سرمایه و منابع مادی دیگر که برای تولید بازده ، به صورت کالا یا خدمات به کار گرفته می شود (رضائیان ، ۱۳۸۷، ۶۷) کارآیی را در علم مدیریت ، بخشی از بهره وری^۳ معرفی کرده اند که به معنای توانایی به دست آوردن محصول و ستانده بیشتر از حداقل داده است . سنجش مقدار کارآیی، از طریق مقایسه مقدار استاندارد با هدف یا مقدار کیفیتی که عملاً به دست آمده صورت می گیرد. (آقابخشی، ۱۳۷۹، ۴۴) در کل ، کارآیی به معنای درست انجام دادن کار از طریق صرفه جویی در منابع و تجهیزات برای به دست آوردن حداکثر داده ها است (زحمت کش، ۱۳۸۷، ۱۱) اگرچه همه این تعریف ها جنبه های گوناگونی را در نظر گرفته اند، در یک چیز اشتراک دارند و آن استفاده کمتر از انرژی و زمان، و انتظار دریافت سود و بازدهی بیشتر است.

اثربخشی نیز به عنوان یک عامل مهم در فرایند انجام پروژه ها محسوب می شود که میزان آن با توجه به همسو بودن فعالیت ها با هدف های تعیین شده قابل اندازه گیری است. پس در یک تعریف ساده می توان گفت منظور از افزایش اثربخشی این است که فعالیت های ما نسبت به گذشته با هدف هایی که تعریف کرده ایم بیشتر همسو شده است. رابینز (-Robbins Stephen, 1999, 54) 65) اثربخشی سازمان را میزان کسب اهداف کوتاه مدت و بلندمدت با توجه به انتظارات و ذینفع ها، ارزیابی کنندگان و مرحله زندگی سازمانی تعریف می کند . به طور کلی، می توان گفت اثربخشی عبارت است از درجه و یا سطحی که سازمان به اهداف از پیش تعیین شده دست یابد. (آقائی، ۱۳۹۳، ۱۷) به طور کلی کارآمدی قضایی نیز در دو بعد معنوی و مادی نمود دارد. در بعد معنوی، حس فراگیر عدالت و باور همگانی بر این پایه که دستگاه قضایی همگان را در برابر رفتار و تصمیمشان پاسخگو می کند. برای این بعد، بایسته است که قوه قضاییه، مستقل، بی طرف و رفتارش بر پایه حاکمیت قانون باشد. در بعد مادی، کارآمدی قضایی برگرفته از کارکرد عموم قضاات است که در یک سلسله مراتب اداری قرار

^۳ Productisigt

هم چون ریا، خودنمایی و خفیف نمودن عزت نفس به شمار می‌رود. در نتیجه می‌توان گفت، قاضی در نظام دادرسی جمهوری اسلامی ایران که نظامی برخاسته از شریعت اسلامی است تنها زمانی می‌تواند به وظیفه حساس و خطیر قضائی خود جامه عمل بپوشاند که تمام رفتارهای او برخاسته از دستورات شرعی باشد. بنابراین اگر قضا دادگستری ضرورت‌های کاربردی اخلاقی در منصب قضاء را رعایت نکنند، خیلی زود هم نزد مراجعین به دادگستری و هم نزد همکاران اداری و قضائی و همچنین ضابطان قضائی، چهره واقعی خود را به نمایش می‌گذارند و نظام قضائی را دچار مشکل و آسیب‌های متعددی می‌نمایند که ممکن است تبعات سنگینی، هم برای شخص قاضی و هم دستگاه قضائی ایجاد نماید. در این مقاله منظور از معیارهای اخلاقی منصب قضا مجموعه‌ای از کنش‌ها و واکنش‌های اخلاقی پذیرفته شده در دستگاه قضائی است تا مطلوب‌ترین روابط بین فردی و فرافردی قضا را در اجرای نقش قضائی فراهم آورد. اینک مهم‌ترین معیارهای اخلاقی منصب قضاء از منظر و دیدگاه قضا و حقوق دانان کشور که هر قاضی ضرورتاً باید واجد آنها باشد را بررسی می‌کنیم.

۱-۴-۲-۱. عدالت

عدالت از جمله شرایط مهم قاضی از دیدگاه اسلام است. در قانون اساسی ایران نیز در ضمن اصل ۱۵۸، یکی از وظایف رئیس قوه قضائیه، استخدام قضا عادل و شایسته مقرر شده است. همچنین مطابق با اصل ۱۶۳ قانون اساسی صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود که قانون‌گذار در آیین‌نامه جذب داوطلبان تصدی امر قضا مصوب ۱۳۹۲، عدالت را یکی از شرایط تصدی امر قضا تعیین کرده است. مفهوم عدالت برگرفته از فقه امامیه است و مراد از عدالت نیز در نظام قضایی ایران همان عدالت مطرح شده در فقه است و شرط عدالت قاضی، مورد اتفاق کلیه فقه‌ها است. در بحث از شخصیت قاضی مسأله عدالت نقش محوری دارد. عدالت قاضی، به عنوان مبنای اخلاق حرفه‌ای قضا که زمینه ساز عدالت قضایی می‌گردد، از دو منظر قابل بحث است. یکی شرط عدالت در قاضی، و دوم عدالت قاضی در انجام قضاوت. بدون شک قاضی عادل می‌تواند مجری عدالت در قضاوت باشد و در حقیقت تحقق عدالت در قاضی زمینه ساز تحقق عدالت در قضاء می‌شود. (ایزدی فرد و همکاران، ۱۳۹۷، ۲۹-۵۲)

استقلال و بی‌طرفی از پیش شرط‌ها و ملزومات عدالت قاضی به شمار می‌روند. استقلال به این معناست که قاضی محق است و به دیگر سخن موظف است که بر اساس قانون و بدون ترس از انتقاد یا

ندارند و چالش‌ها و اختلاف‌ها را بر پایه سواد، تخصص و مهارت زیاد به همراه تشخیص و اجرای صلاح‌دیدی قانون برطرف می‌سازند. (عالی پور و همکاران، ۱۳۹۷، ۹۳) منظور از کارآمدی و اثربخشی در این مقاله آن است که قضا در انجام ضرورت‌ها و معیارهای اخلاقی منصب قضاء به همسو بودن فرایند اعمال این معیارها با اهداف و سیاست‌های قوه قضائیه متعهد باشند.

۱-۴-۲-۲. معیارهای اخلاقی منصب قضاء

قاضی برای احقاق حق باید ارزش‌های اخلاقی و انسانی را در وجود خود متجلی نماید، در غیر این صورت نمی‌تواند در مسیر عدالت قدم بردارد. ماهیت کار قضائی به گونه‌ای است که تکرار در آن راه ندارد و برای هر پرونده‌ای تلاشی مستقل باید صورت پذیرد که نیازمند نقش جدیدی از قاضی است. مقام قضائی از بدو ارجاع پرونده، با تلاش برای اعمال نفوذ و فشارهای گوناگونی مواجه می‌شود که رویارویی و مدیریت این فشارها به همراه رعایت موازین و معیارهای اخلاقی قضائی، خود پروژه‌ای مستقل است. او برای اتخاذ هر تصمیم قضائی، احساس مسئولیت، دلسوزی و نگرانی اخلاقی نسبت به سرنوشت هر یک از طرف‌های پرونده و جان، مال، سلامت و آبروی آن‌ها دارد که روح و فکر او را مشغول و آزرده می‌سازد. قاضی، دست‌کم به تعداد پرونده‌هایی که رسیدگی می‌کند، با ناراضیانی مواجه می‌شود که با انواع تیرهای برنده و زهرآگین، شخصیت او و نزدیکانش را نشانه رفته‌اند. او در انجام مأموریت‌های قضائی خود باید موازین و معیارهای اخلاقی لازمه منصب قضاء را به نحو احسن و در بالاترین کیفیت خود به اجرا در آورد و نسبت به کاربست آنها دغدغه مند باشد. در دین مبین اسلام، اگر انسان به جهت غرض و هدفی خاص، یکی از فضائل اخلاقی را انجام دهد، ممکن است علی‌رغم این که به ظاهر آن رفتار، عملی پسندیده، نیکو و اخلاقی باشد ولی در واقع به آن عمل اخلاقی گفته نشود. چراکه ملاک فعل اخلاقی، دستورات شرعی می‌باشند به نحوی که هرآنچه از انسان سر می‌زند بر پایه عقل و دین باشد. به طور مثال اگر قاضی، متهمی را که به دلیل مشکلات مالی زندانی شده است با هدف این که نزد همکاران قضائی و نهاد‌های ارزیاب و نظارتی قوه قضائیه و یا نزد افکار عمومی، مشهور به بخشنده‌گی شود، کمک مالی نماید و در جهت آزادی او تلاش نماید یا این که مراجعین به دادگستری را به دلیل نیازی که به آنها دارد یا به واسطه جایگاه اجتماعی بالای آنان، تکریم و احترام نماید، گرچه هردو رفتار، عملی پسندیده و نیکو هستند، ولی از نظر دین اسلام نه تنها هیچ کدام فضیلت اخلاقی به شمار نمی‌آیند، بلکه جزء رذائل اخلاقی

انتقام گیری دیگران حکم قضائی صادر کند ، حتی اگر پرونده مورد نظر حساس و پیچیده باشد. یک قاضی در هنگام رسیدگی به یک پرونده نباید هرگز از فشار عناصر بیرونی تأثیر بپذیرد . بی طرفی نیز به این معناست که تصمیمات قضائی باید برپایه معیار عینی تعیین شود و جانب داری ، تعصب یا انتفاع رساندن به فرد خاصی بدون ارائه دلایل قانع کننده، اساس تصمیم گیری قاضی نباشد. (ناصری دولت آبادی و صبور، ۱۳۹۹، ۱۷۴) مسأله ضروری دیگر در عدالت قضائی، نظارت بر حسن اجرای قوانین است. این نظارت تنها نظارت بر اجرای قوانین محاکم نیست بلکه نظارت بر حسن اجرای همه قوانین و مقررات در کشور است. بُعد دیگر عدالت ، پیشگیری از وقوع جرم است. تعزیر در اسلام به سه معنای تأدیب، حمایت و پشتیبانی و نصرت و یاری است که متأسفانه ما از این سه بعد تنها به بعد تأدیب توجه کرده ایم و در این حوزه به بعد حمایت و نصرت و پشتیبانی توجه آنچنانی ننموده ایم . برای اینکه عدالت قضائی محقق شود نیاز به شاخص داریم. حذف بروکراسی های زائد، سرعت بخشی به رسیدگی های قضائی، میزان کاهش جرائم، سلامت و کارآمدی کارگزاران قضایی، میزان ناامنی مفسدان و ریسک فساد، نظارت پذیری و شفافیت و پاسخ گویی مسئولین و مدیران قضائی از شاخصه ها و مؤلفه های کلان عدالت قضائی به شمار می روند. (کعبی، ۱۴۰۰، ۲۳۰-۲۳۴) بنابراین می توانیم بگوئیم عدالت قاضی در یک نگاه ، معیار کلی همه ارزش های اخلاقی قاضی است و رفتارهای متناسب با عدالت ، اخلاقی و رفتارهای نامناسب با آن ، غیراخلاقی شمرده می شوند . در نتیجه عدالت مبنای کلی و اصلی خودکنترلی قاضی محسوب می شود .

۲-۴-۲-۱. تواضع و فروتنی

از رفتارهایی که در آموزه های دینی از صفات نیک و فضائل اخلاقی شمرده شده است تواضع و فروتنی است که برای آن آثار و برکات فراوانی یاد شده است. (یوسفیان، ۱۳۷۶، ۳۳-۳۹) منظور از تواضع آن است که انسان، خود را از کسانی که در جاه و مقام از او پایین ترند، برتر نداند. (نراقی، ۱۳۷۷، ۳۰۰) فروتنی در فرهنگ اسلامی، تنها در برابر بزرگان دین، فرزندان دانش، مؤمنان و پدر و مادر، شایسته و پسندیده است؛ زیرا در این گونه موارد تواضع با ذلت همراه نیست، اما تواضع در مقابل مستکبران، فرومایگان و یا توانگران به خاطر ثروت و قدرت آنان زشت و نکوهیده است ، در نتیجه زمانی که تواضع، انگیزه و جهتی غیر الهی داشته باشد، شکل ذلت به خود می گیرد و سبب بی مقدار شدن ارزش های والای انسانی می گردد. امام علی (ع) فرمودند: «هر کس نزد توانگری رود و به خاطر ثروتش

برایش فروتنی کند، دو سوّم دینش از میان رفته است». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۳) ایشان هم چنین در خطبه قاصعه می فرمایند: «شیطان شش هزار سال عبادت خود را به خاطر تکبر ناشی از سجده نکردن به آدم برباد داد.» قاضی متکبر در محیطی چون دادگستری ، کرامت و منزلت مراجعین به ویژه متهمین را خرد می کند، خلاقیت را از کارمندان و همکاران سلب می کند ، احساس مسئولیت و هم دلی را به بی راهه می کشاند ، اشتباهات وی فراوان و همین امر، کارآمدی و اثربخشی را تضعیف می نماید . او انتقاد ناپذیر بوده و دیگران را به مثابه بردگانی بدون ارزش می داند و جبر و زور، از مهم ترین گزینه های وی ملحوظ می گردد. بنابراین تواضع و فروتنی به عنوان نقطه مقابل تکبر به عنوان شاخصه و مینا برای خودکنترلی قاضی مطرح می شود که در صورت عدم آگاهی و شناخت نسبت به این مهم ، صدمات و لطمات جبران ناپذیری بر پیکره عدالت قضائی وارد می شود .

۱-۲-۳. صبر و بردباری

خشم و عصبانیت ، از خصوصیات است که در همه انسان ها وجود دارد که به دلایل مختلفی چون اضطراب، رفتار طرف مقابل ، تحقیر شدن ، عدم اطاعت عوامل تحت امر یا سهل انگاری و دیگر عوامل بروز می یابد. قرآن کریم در آیات متعددی از خشم یاد کرده و آن را ناپسند شمرده ، هم چنان که در آیه ۱۳۴ از سوره آل عمران می فرماید: «والكاظمين الغیظ» یعنی آنان که خشم خود را فرو می برند. (تحریری، ۱۴۰۰، ۱۱۵-۱۳۳) در مدیریت محیطی چون دادگاه ، خشم یک آفت محسوب می گردد ، شاید در مواردی کوتاه مدت جوابگو باشد ولی در نهایت نتایج معکوسی به همراه دارد . قاضی خشمگین ، زود قضاوت می کند ، کنترلش کاهش می یابد ، ارتباطش با پرسنل تنزل پیدا می کند ، کارمندان از وی دوری می جویند و در نهایت این خشم ، بهره وری را کاهش داده و احساس حقارت و انتقام را در اطرافیان قاضی افزایش می دهد . بنابراین در مدیریت قضائی تنها برخورداری از دانش این حرفه کافی نبوده و موارد دیگری تحت عنوان اخلاق حرفه ای قضائی باید مدنظر قضات محترم قرار گیرد. (یوسفی و همکاران، ۱۳۹۷، ۵۶) بنابراین توجه به آثار مخرب خشم و پرخاشگری، التزام قاضی را به صبر و بردباری به عنوان مبنای اخلاقی خودکنترلی در این حوزه بالا می برد چرا که پیامد های سوء آن قبل از هر کسی دامن گیر خود قاضی خواهد شد . در واقع قاضی صابر ، همه سختی ها و مشقت ها و ناملایمات را معنادار دانسته و خدا را ناظر بر رفتاری ها می داند ، از این رونسبت به آنها ابراز خشم نمی کند و به جهت

مصلحتی که در باب صبر و بردباری وارد شده ، در زندگی قضائی صبور است. (عابدی، ۱۳۹۱، ۸۸-۸۹)

۱-۴-۲-۱. شجاعت

شجاعت در بیان علمای دین عبارت است از نترسیدن از آنچه نباید ترسید، و دوری کردن از آنچه باید از آن دوری نمود. به عبارت دیگر، شجاعت اطاعت قوه غضب از عقل در اقدام بر کارهای خطرناک است، که در آنچه رأی عقل مقتضی آن است، اضطراب نشان ندهد و این صفت، از بالاترین صفات کمال و با فضیلت‌ترین ملکات نفسانی است (نراقی، ۱۳۸۶، ۲۰۴) شجاعت قضائی با استقلال قضائی پیوند می خورد و تلویحاً به این مسأله اشاره دارد که یک قضائی تحت تأثیر فشارها و عوامل بیرونی قرار نگیرد. لزوم وجود فضیلت اخلاقی شجاعت به ویژه در پرونده هایی احساس می شود که افکار عمومی نسبت به آنها حساس اند و یا منافع افراد ذی نفوذ در آنها دخیل و مؤثر است. (Domselaar, 2013, 32) از سوی دیگر، روحیه شجاعت، قضات را قادر می سازد تا با مشکلات ترس ها و فشارهایی که به شیوه های متفاوت بر آنها اعمال می شود و از تحقق مطلوب نتیجه پرونده ممانعت می کند روبرو شوند و بر آنها فائق آیند. دیدگاه های علمی نشان داده است که شجاعت قضائی، قضات را قادر می سازد که به درستی از عهده وظایف محوله و نقش ها و شئون مختلف قضائی برآیند. (ناصری دولت آبادی، ۱۳۹۶، ۱۶۷) بنابراین یکی دیگر از مهم ترین معیارهای اخلاقی قضائی، داشتن صفت اخلاقی شجاعت است و قضائی شجاع به کسی می گویند که همه افعال، رفتار و کردار وی، برخاسته از خرد و دانایی باشد. کسی که هرگز بی گدار به آب نمی زند و همه توانایی خود را به صورت کامل و حساب شده در اختیار می گیرد، به وقتش صبر و بردباری پیشه می کند و در جایی دیگر فرصت ها را صید می کند و با محاسبه عقلانی و پس از تأمل در مرتبه والای نفسانی خود بدون ذره ای احساس ضعف و ترس و با اعتماد به قدرت لایزال الهی دست به اقدام های خطیر می زند و در این راه باکی از تهدیدها و ترعیب های افراد و گروه های ذی نفوذ ندارد.

۱-۴-۲-۵. مصلح بودن

صلح و سازش، گرچه بیشتر ناظر به رفع اختلاف و اصلاح بین مردم و از بین بردن کینه ها در محاکم دادگستری و شوراها حل اختلاف است، اما با توجه به تقابل مفهومی اصلاح با افساد می توان، هر اصلاح اجتماعی و مقابله با آسیب های تهدید کننده جامعه را

از مصادیق اصلاح ذات البین بر شمرد؛ چرا که هر آفتی که جامعه را نشانه گرفته باشد در واقع با روح زندگی جمعی و مصالح آن در تضاد است (تحریری، ۱۴۰۰، ۲۰۵) از این نگاه نتیجه می شود، صلح و سازشی که قضات به آن روی می آورند تنها نباید مختص علاج بعد از واقعه و در محاکم دادگستری و مراجع حل اختلاف باشد، بلکه پیشگیری از عوامل مخاطره آمیز برای اجتماع و عموم مردم، بخش مهم و اگماض ناشدنی از رفتار مصلحانه قضائی خودکنترل است. به طور مثال تلاش قضائی در کسوت دادستانی برای رفع مفاسد اجتماعی و سامان دادن به حقوق عامه و مبارزه با تبعیضات ناروا و ترک فعل مدیران و مسئولین دولتی همگی می توانند از مصادیق اصلاح بین مردم باشند که مهم ترین اثر این نوع اصلاح، حفظ امنیت پایدار در حوزه قضائی و کاهش ورودی پرونده به دادگستری ها است.

۱-۴-۲-۷. امین بودن

امانت داری نوعی وفای به عهد است که سبب می شود شخص امانت دار احساس مسئولیت نماید. البته امانت، مفهوم گسترده ای دارد و تنها به اموال محدود نیست. اسرار مردم و آبروی افراد هم امانت محسوب می شوند، حتی مسئولیت اجتماعی که هر یک از ما در جامعه از آن برخورداریم، امانتی عمومی است که عدم انجام صحیح مسئولیت در آن پست و مقام برابر است با خیانتی اجتماعی و عمومی که به فرموده امیرالمومنین علی (علیه السلام) بزرگترین خیانت هاست. (همان، ۲۱۴) ادای امانت مستلزم عدم خیانت و معلول مبارزه با منفعت طلبی و تبلی و سستی و آسوده طلبی است. قضات باید با پاکدامنی و امانت داری در رابطه با این حرفه عمل کنند تا بدین وسیله اعتماد عمومی را به دادگستری و قوه قضائیه افزایش دهند.^۱ قضائی که این مسئولیت بسیار بزرگ و سنگین اجتماعی را در اختیار دارد هر گاه در فکر و رفتار خود به دنبال خیر خواهی و تأمین منافع مردم باشد، روحیه امانت داری و وفای به عهد در او تقویت خواهد شد. بنابراین امانت داری یکی دیگر از معیارهای اخلاقی قضائی تلقی می شود که می توان ضرورت خودکنترلی را نسبت به آن توجیه نمود.

۱-۴-۲-۷. پرهیز از خودشیفتگی

شخصیت خودشیفته را می توان روی پیوستاری مجسم کرد که از سالم تا بیمار متغیر است، در انتهای سالم آن سبک شخصیت خودشیفته و در انتهای بیمار آن، اختلال شخصیت خودشیفته قرار

^۱ بند ۵ ماده ۵ قانون اخلاق قضائی دیوان کیفری بین المللی مصوب ۲۰۰۵

دارد. از لحاظ رفتاری افراد خودشیفته از خودراضی و لاف زن شناخته می شوند. آنها به خود، مطمئن و خودمحور به نظر می آیند و طالب تحسین و تمجیدند و به شیوه ای خودنمایانه و تظاهرآمیز عمل می کنند. از لحاظ ارتباطات میان فردی، آنها بهره کش بوده و از دیگران استفاده می کنند تا خواسته و تمایلات خود را برآورده کنند. سبک تفکری آنها به وسیله شاخ و برگ دادن و مبالغه کردن موضوعات نمایان می شود. (کریمی، ۱۳۹۱، ۲۲۴-۲۴۷) قاضی خودشیفته ستایش را دوست دارد و همین فرصتی است مناسب، برای گردآمدن افراد متملق و چاپلوس در اطراف وی و خدشه دار شدن امر دادرسی عادلانه و عدم احقاق حق! وقتی قاضی، فردی جاه طلب باشد، افراد برای جلب توجه و أخذ امتیاز و گرفتن رأی به نفع خود، متملق را سرلوحه خود می نمایند. در مقابل، قاضی خودکنترل، از خودشیفتگی پرهیز می کند و هدف آن تنها خدمت در دستگاه قضائی در بهترین حالت ممکن است.

۲-۵. اخلاق حرفه ای

اخلاق حرفه ای شاخه ای از اخلاق کاربردی^۱ است که به مباحث حرفه اخلاقی در حرفه می پردازد (Gharamaleki, 2012, 175) از منظری دیگر مجموعه قوانین اخلاقی که از ماهیت حرفه یا شغل به دست آمده است. (Arasth, 2011, 31-40) همچنین HA, Jahed HA, 2011, 31-40 نامها و مقرراتی که عمل اخلاقی را برای آن حرفه خاص تعریف و چارچوبی برای عمل و قضاوت اخلاقی یا غیراخلاقی هر حرفه محسوب می شود. (Zohor H, Khalaj M, 2010, 83-97)

۲. اهمیت خودکنترلی قاضی

در اهمیت خود کنترلی قاضی به دلیل جایگاه ویژه و مهمی که او در جامعه دارد جای هیچ گونه تردیدی باقی نمی ماند و به نوعی ضرورت خودکنترلی قاضی با تأثیرگذاری این منصب در جامعه و همین طور اثرگذاری بر وجهه نظام انقلاب اسلامی ایران دوچندان می شود، چرا که کوچکترین و کم ترین خطا، اشتباه، سهل انگاری و اهمال کاری از یک قاضی ممکن است چهره نظام انقلاب اسلامی ایران را نامناسب جلوه دهد و منجر به تغییر نگرش افراد و آحاد جامعه به آن گردد. از همین رو امام خمینی (ره) در یکی از سخنرانی های خود چنین بیان می کنند: «مسأله قضاوت یک مسأله بسیار خطیری است و شماها که قاضی هستید بسیار برایتان خطرناک است اگر چنان چه خدای نخواسته به طور دقیق و

شایسته عمل نشود علاوه بر مسئولیت شرعی نسبت به اصل قضیه یک مسئولیت بزرگتری هم هست و آن اینکه شما قاضی در جمهوری اسلامی هستید و ممکن است جمهوری اسلامی در خطر بیفتد» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲، ۲۸۵) قضات جمهوری اسلامی ایران با توجه به حساسیت خاص مأموریتی این منصب که در یک کلام، همان تحقق و گسترش عدالت اجتماعی و مبارزه با ظلم و فساد است، بیش از دیگر افراد و سایر مناصب حکومتی و مدیریتی، نیازمند کنترل و حفظ خود در تمامی ساحت ها به ویژه ابعاد اخلاقی می باشند. از طرفی نظارت و کنترل تک تک قضات در جهت اطمینان از رعایت موازین و معیارهای اخلاقی این منصب و پیشگیری از ارتکاب جرائم و تخلفاتی که دور از شأن قضائی بوده، امری غیرقابل اجرا و پرهزینه بوده و نیازمند نهادینه نمودن فرهنگ و تفکر خودکنترلی در قضات هستیم.

۳. اصول خودکنترلی قاضی

اصل^۲ در معنای علمی خود، مجموعه تعمیم هایی است، مبتنی بر مشاهدات، که در محدوده خطاهای حسی، قطعی تلقی شده و دانشمندان بیشتر اینها را معادل واقعیت و حقیقت در نظر می گیرند. (باقری، ۱۳۷۰، ۳۴) اصول اساسی هر مفهومی تحت تأثیر نگرش نظام سیاسی حاکم، فرهنگ سازمانی، ساختار سازمانی و ارزش های رایج در محیط و مختصاتی که سازمان با آن روبه روست وابسته می باشد. در صورت نادیده گرفتن هر یک از اصول، فرایند خودکنترلی قاضی، ناقص، مبهم و حتی غیرممکن خواهد بود. در این مقاله منظور از اصول خودکنترلی قاضی، مجموعه پایه های نظری و اعتقادی است که فرایند خودکنترلی قاضی، مبتنی بر آن شکل می گیرد و شرح و بسط می یابد و این امکان را به ما می دهد تا نقش خودکنترلی را در اثربخشی و کارآیی معیارهای اخلاقی منصب قضاء بهتر تبیین نمائیم.

۳-۱. اصل اعتدال گرایی^۳

اصل اعتدال گرایی، در برگزیده جامعیت است؛ بدین معنا که آنچه در اخلاق و تربیت اسلامی مد نظر قرار می گیرد، شامل تمام نیازها و خواسته های وجودی انسان است. این جامعیت مستلزم رعایت اعتدال در میان نیازهای مزبور و پرهیز از افراط و تفریط در مواجهه ی با آنهاست. رعایت اعتدال برای پاسخ گویی به یک نیاز، انسان را از افراط و زیاده روی در پرداختن به آن باز می دارد. (اخوان

² principle
³ moderation

¹ Applied Ethics

در غبار فتنه‌ها و آشوب‌ها به ویژه در عصر حاضر که دستگاه قضائی مورد حمله ی سنگین عملیات روانی از ناحیه دشمنان و بدخواهان از طریق پخش شایعات واقع می شود ، احساس پوچی نمی کند و هیچ گاه سردرگم حواشی ، جو سازی ها و دروغ پردازی رسانه ها نمی شود و با اتکا بر خودکنترلی و رعایت موازین اخلاق حرفه ای قضائی به ایفای مسئولیت و نقش قضائی می پردازد.

۳-۵. اصل فرایند محوری

خودکنترلی طی یک فرایند آتدریجی شکل می پذیرد و آثار آن به طور تدریجی در عملکرد قضائی و زندگی شخصی و اجتماعی قضات نمایان می گردد ؛ در نتیجه علی رغم گزینش افراد باتقوا و پاکدامن در مناصب قضائی و هم چنین توقع بسیار زیاد از قاضی در تراز گام دوم انقلاب اسلامی ، نمی توان از او انتظار داشت که فرایند خودکنترلی را در حدّ بسیار اعلی ، به صورت دفعی و آنی در خود به فعلیت برساند . نکته ای که در اینجا بیان آن ضرورت دارد ، لزوم حمایت همه جانبه از قضات ، توسط مدیران و مسئولین دولتی ، نمایندگان مجلس و به ویژه مدیران عالی دستگاه قضائی است چراکه قاضی به دلیل فشار های روانی ناشی از رسیدگی به پرونده های قضائی متعدد و استرس ناشی از بی دقتی در نتیجه کثرت ورودی پرونده به شعبه تحت نظر که شاید منتهی به تخلف انتظامی او گردد ، باید همواره مورد حمایت های مختلفی از طرف مسئولان ذی ربط درون قوه ای نظری مرکز حفاظت اطلاعات و دادسرای انتظامی قضات و برون قوه ای قرار گیرد تا این مقوله به درستی در درون او نهادینه و عملیاتی شود .

۳-۶. اصل ارادی و اختیاری بودن

خودکنترلی نوعی انتخاب و تصمیم ارادی شخص قاضی است ، از این رو با اجبار و تحمیل ، سازگاری ندارد ، بلکه باید با بستر سازی و ایجاد عوامل زمینه ساز کشش و جاذبه ای در قاضی به سوی نهادینه سازی خودکنترلی ایجاد نمود تا او با اراده خویش و اختیار خود به انجام فرایند های آن ترغیب گردد. بنابراین مطابق با این اصل، خودکنترلی به طور بنیادین در بهبود عملکرد او و اثر بخشی و کارآیی معیارهای اخلاقی منصب قضاء مؤثر واقع می شود و به نوعی حامل این پیام است که مضامین اخلاق حرفه ای قضائی ، در قاضی درونی و نهادینه شده و چنین حالتی در حکمرانی قضائی کشور بسیار مؤثر است و می تواند بهترین وضعیت را برای قوه قضائیه در تراز گام دوم انقلاب اسلامی به وجود آورد .

مقدم و قطبی ، ۱۳۹۹ ، ۱۷۵) در نتیجه بر اساس این اصل ، قاضی خودکنترل از افراط و تفریط در همه امور و حوزه های گوناگون پرهیز و با پیروی از موازین و معیار های اخلاقی منصب قضاء ، جانب اعتدال را طی کرده و بر آن تداوم می ورزد .

۳-۲. اصل آرمان گرایی

خودکنترلی بر اساس آرمانی مشخص انجام می پذیرد و در چارچوب آن، اقدامات مربوط به انتخاب هدف و اتخاذ رویه های اخلاقی مناسب صورت می پذیرد. بر اساس اصل آرمان گرایی ، فرد خودکنترل ، هدف غایی آفرینش بشر را رسیدن به قرب الهی در نظر داشته و خود را از موانعی که وی را از اهداف اصلی باز می دارد ، دور نگه می دارد. (مطهری ، ۱۳۷۲ ، ۸۵) قاضی خود کنترل مطابق با این اصل ، ذره ای از آرمان های اصیل و ناب مکتب ایرانی - اسلامی که قوه قضائیه بر اساس آن شکل و هویت یافته است ، کوتاه نمی آید و از سوی دیگر ، این آرمان ها را در حوزه واقعیت ها به ویژه با توجه و شناخت دقیق واقعیت های عینی، به شیوه ای اخلاقی و عقلانی پیگیری می کند . درک این نکته حائز اهمیت است که آرمان گرایی غیر واقع بینانه و واقع گرایی غیرآرمانی ، آسیبی جدی در فرایند خودکنترلی قاضی ایجاد می کند که باید از آن مراقبت نمود .

۳-۳. اصل داشتن ضابطه و استاندارد

خودکنترلی بر اساس ضابطه و قوانین مشخصی صورت می پذیرد . خداوند کریم در همه زمینه ها ، قوانین و مقرراتی وضع نموده و براساس آن ، رفتار و عملکرد افراد را ارزیابی و پاداش و کیفر می دهد . در قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران که منبعث از آموزه های اسلامی می باشد ، خودکنترلی بر اساس ضوابط و استانداردهای مطرح در گفتمان ایرانی - اسلامی انجام می پذیرد تا منیت و رفتار شخصی و ابداعانه قضات یا مسئولان و مدیران قضائی، ملاک و معیار درست اخلاق حرفه ای و شایستگی های قضائی قرار نگیرد .

۳-۴. اصل بصیرت محوری

بصیرت^۱ در واقع، یک بینش عقلانی صحیح و هوشمندانه ای است که قاضی با استفاده از آن از ظواهر موضوعات مختلف گذر می کند و لایه های عمیق و حقایق اشیاء ، موضوعات و مقوله های مختلف را می بیند. بنابراین با توجه به اصل بصیرت محوری ، مقام قضائی

² Process

¹ insight

۳-۷. اصل اقتناع محوری

اقتناع، فرایندی ارتباطی است که هدف آن، نفوذ در گیرنده پیام است، به این معنی که یک پیام ترغیبی، یک نظر یا یک رفتار را به شکلی داوطلبانه به گیرنده ارائه می‌دهد و انتظار می‌رود که این پیام در مخاطب یا گیرنده پیام مؤثر واقع شود. (کیا وسعیدی، ۱۳۸۳، ۱۵) نیروی محرکه فرایند خودکنترلی قاضی از تجهیز، تقویت و شکوفایی ظرفیت‌ها و استعدادها و وجودی قاضی سرچشمه می‌گیرد. کنش و واکنش‌های خودکنترلی تابع الزامات درونی مقام قضائی است و کنترل بیرونی نهادهای نظارتی و صیانتی دستگاه قضائی نظیر مرکز حفاظت اطلاعات قوه قضائیه و دادسرای انتظامی قضات باید منجر به خودکنترلی بیشتر قاضی گردد. باتوجه به این اصل می‌توانیم بگوئیم، خودکنترلی مقوله‌ای اقتناعی است که قاضی باید در فرایند اعمال آن به مرحله باور و پذیرش درونی و قلبی رسیده باشد. در نتیجه، خودکنترلی با اقتناع کامل قاضی می‌تواند در شکوفایی و بروز و ظهور ضرورت‌ها و معیارهای اخلاقی منصب قضاء تأثیر گذار باشد.

۴. تبیین نقش خودکنترلی بر کارآمدی و اثربخشی معیارهای اخلاقی منصب قضاء

رشد اخلاقی که زیر ساخت رشد معنوی قاضی است در کنار رشد فکری و دانش قضائی، یک مقوله لازم و ضروری، جهت اثر بخشی و بهره‌وری عملکرد قاضی به شمار می‌رود. بنابراین قاضی در تک تک لحظه‌ها و ثانیه‌هایی که عمر خود را سپری می‌کند مدام باید در پی کسب فضائل اخلاقی و تثبیت آنها باشد، چرا که بعضی از فضائل اخلاقی جنبه بنیادی و ریشه‌ای داشته و تا زمانی که در وجود شخصیت قاضی تثبیت نشده باشند، رشد اخلاقی در او امری محال است، البته ممکن است گاهی رفتارهایی که نشان از رشد اخلاقی باشند در او پدیدار گردد، اما به دلیل عدم تثبیت فضائل اخلاقی بنیادین، این رفتارها مقطعی، ناپایدار و ظاهری است، فلذا رعایت و بکارگیری مفاهیم اخلاق حرفه‌ای قضائی در بسیاری از مواقع، به درجه و ضریب خودکنترلی قاضی وابسته است. نقش خودکنترلی در اثربخشی و کارآمدی معیارهای اخلاقی قضائی در جایی مشخص می‌شود که قاضی بدون هیچ غرض دنیایی در این منصب به ایفای تکلیف و نقش قضائی بپردازد. به عنوان مثال، یکی از صفات قاضی، پذیرش اشتباه است، یعنی اگر قاضی فهمید که در جایی اشتباهی کرده یا حکمی را به اشتباه صادر نموده، حتماً و قطعاً باید به اشتباه خود اعتراف و آن را مطابق با قوانین و دستورالعمل‌های موجود اصلاح و جبران نماید. حال اگر قاضی با

هدف‌ریا و خودنمایی، صفت اخلاقی اشتباه‌پذیری را کسب کرده باشد، تنها زمانی اشتباه خود را اصلاح و جبران می‌کند که دیگران و رسانه‌ها از اشتباه او آگاه شده باشند ولی اگر این افراد و رسانه‌ها از اشتباه قاضی بی‌خبر بمانند و فقط خود قاضی بفهمد که اشتباه کرده، هرگز به آن اعتراف نمی‌کند، در حالی که اگر مهارت خود کنترلی را در خود نهادینه می‌ساخت، دائماً در تمامی حالات، رفتارهای خود را با دستورات شرعی منطبق می‌ساخت و برای او فرقی نمی‌کرد که دیگران بفهمند یا نفهمند! مرکز ارزیابی عملکرد قضات بفهمد یا نفهمد! حفاظت اطلاعات قوه قضائیه بفهمد یا نفهمد! و در صورت پی‌بردن به اشتباه، سریعاً به آن رجوع و آن را اصلاح می‌نمود و به دلیل تثبیت و نهادینه شدن خودکنترلی در درون او، ترسی از تذکرات مراکز نظارتی و ارزیابی قوه قضائیه و یا احیاناً تنبیه‌های انتظامی مقرر در قانون نظارت بر رفتار قضات، از این باب که چرا اشتباه کرده است، در خود احساس نمی‌کرد. بنابراین از آنجایی که خودکنترلی ماهیتی درونی دارد، مناسب‌ترین گزینه برای اثربخشی و کارایی معیارهای اخلاقی منصب قضاء به حساب می‌آید چراکه مستقیماً با عملکرد مؤثر قاضی و به ویژه رعایت دقیق اصول و ابعاد اخلاق حرفه‌ای قضائی در ارتباط است که این امر طبیعتاً در افزایش بهره‌وری، اثربخشی و کارآمدی بایسته‌ها، ضرورت‌ها و الزامات اخلاقی قاضی نقش بسزایی دارد. متأسفانه گاهی در دستگاه قضائی کشور مواردی از قبیل بد اخلاقی، سهل‌انگاری، کم‌کاری و عدم احساس مسئولیت مشاهده می‌شود که مانع بزرگی بر سر راه حرکت مقدس و رو به جلوی قوه قضائیه به ویژه در گام دوم انقلاب اسلامی می‌باشد. اما مقام قضائی، با استفاده از مهارت خودکنترلی و با داشتن تعهد و انگیزه لازم از عهده مسئولیت خطیر خویش حتی باوجود بی‌مهری‌ها، کج خلقی‌ها، ناروایی‌ها، کمبود امکانات و نیروی انسانی و قوانین و مقرراتی که کارایی لازم را ندارند به‌خوبی برمی‌آید و رعایت موازین، معیارها و الزامات اخلاقی منصب قضاء را با وجود این مسائل و مشکلات کنار نمی‌نهد. به طور کلی نقش و کارکرد خودکنترلی را می‌توانیم در افزایش قابل قبول اثربخشی و کارآمدی معیارهای اخلاقی منصب قضاء که متناسب با اهداف، مأموریت‌ها، برنامه‌ها و سیاست‌های دستگاه قضائی می‌باشد ترسیم نمائیم و نتایج زیر را از آن استخراج نمائیم.

۱-۴. افزایش تعهد سازمانی و مسئولیت پذیری قاضی

تعهد سازمانی عبارت است از یک نگرش درباره وفاداری کارکنان به سازمان و فرایندی مستمر که به واسطه مشارکت افراد در تصمیمات سازمانی، توجه افراد به سازمان و موفقیت و رفاه سازمان را می‌رساند. (مقیمی، ۱۳۸۰، ۳۴) یافته‌های تحقیقات متعددی حاکی از این است که بین تعهد سازمانی با خودمراقبتی رابطه معنادار و مثبتی وجود دارد (بلاغت و همکاران، ۱۳۹۲، ۳۵-۴۴) و منجر به افزایش مسئولیت پذیری و سلامت نظام اداری می‌شود. (تابان و همکاران، ۱۳۹۳، ۲۲۳) بنابراین می‌توانیم بگوئیم خودکنترلی قاضی، تعهد سازمانی او را به دستگاه قضائی بالا می‌برد.

مسئولیت پذیری نیز با مفهومی که منبع کنترل ۲ نامیده می‌شود ارتباط نزدیکی دارد. منبع کنترل نیز به ادراک فرد از آنچه باعث بروز رفتارش شده، اشاره دارد. این افراد باور دارند که این اعمالشان است که باعث به وجود آمدن رخدادها می‌شود نه وقایع تصادفی یا اشخاص صاحب نفوذ و قدرت؛ در نتیجه، انگیزه بیشتری دارند تا برای رسیدن به اهدافشان از خود رفتار مثبت بروز دهند. (ورکمن، ۱۳۸۳، ۳۲) در نتیجه قضاتی که اعمال، رفتار و کردارشان را نشأت یافته از عوامل درونی بدانند، دارای منبع کنترل درونی بوده و خود را عامل اصلی اتفاقاتی که برایشان رخ می‌دهد می‌دانند و به جای اینکه اسیر رخدادهای بیرونی شوند، وقایع بیرونی را حداقل و تا حدی تحت کنترل می‌دانند و نسبت به رفتار خودشان احساس مسئولیت می‌نمایند که نتیجه این امر افزایش تعهد سازمانی و مسئولیت پذیری از سوی قضات می‌گردد.

۲-۴. بهبود فرایند حکمرانی قضائی^۳

حکمرانی خوب مفهومی است که اخیراً در علوم سیاسی و مدیریت توسعه مطرح شده است. این مفهوم کنار مفاهیم و اصطلاحاتی مانند مردم سالاری، حقوق مدنی، مشارکت مردمی، حقوق بشر و توسعه اجتماعی پدیدار شده است و در دهه اخیر، با اصلاح بخش عمومی پیوند خورده است و در نظم مدیریت عمومی جامعه به عنوان یک مفهوم و الگوی جدیدی در نظر گرفته شده که بر نقش مدیران دولتی و حکومتی در فراهم آوردن خدمات با کیفیت بالا تأکید دارد. (زنگنه و همکاران، ۱۴۰۰، ۱۴۸) در این راستا دستگاه قضائی به دلیل جایگاهش در تحقق، حفظ و ترویج حقوق بشر و هم چنین به دلیل داشتن بیشترین امکان نقض حقوق شهروندی،

اهمیت ویژه ای در حکمرانی دارد. (رحمتی فر، ۱۳۹۱، ۵۳) یافته‌های تحقیقات متعددی نشان داده که اخلاق حرفه ای قضات با حکمرانی خوب رابطه تنگاتنگی دارد (نعمتی و همکاران، ۱۴۰۰، ۲۷) با توجه به نقش مهم قاضی در اجرای سیاست های کلان قضائی کشور و همچنین نقش فعال و کلیدی او در اجرای روش ها و راهبردهای سند تحول قضائی، خودکنترلی بهترین محمل برای سرمایه گذاری مدیران قوه قضائیه است تا با تأثیرگذاری خودکنترلی در گسترش اثربخشی و کارآیی معیارهای اخلاقی منصب قضاء، مقام قضائی را در راستای اهداف و رسالت سازمانی خود بیش از پیش حساس و دغدغه مند نمایند، چراکه رویکرد خودکنترلی منجر به عملکرد عالی قاضی در آخرین حلقه از زنجیره حکمرانی قضائی کشور می‌شود.

۳-۴. افزایش شم قضائی

شم قضائی^۴ در حقیقت حاصل دقت، تجربه، نکته سنج بودن قاضی و رعایت اصول اخلاق حرفه ای قضائی است و به این موضوع اشاره دارد که یک قاضی در زمانی کوتاه، دقیق ترین، شفاف ترین و صحیح ترین برداشت را از موضوعات مختلف قضائی پیدا کند. (بزرگمهر و ناصری دولت آبادی، ۱۳۹۹، ۲۸۴) خودکنترلی به سبب ایجاد نگرش و بینش صحیح در اثربخشی معیارهای اخلاقی منصب قضاء موجب تقویت تفکر شهودی قاضی و در نهایت افزایش شم قضائی او می‌گردد.

۴-۴. کاهش تأثیر پیشینه اجتماعی قضات در دادرسی

گرچه معیار، در تصمیم گیری های قضائی، قوانین مدون می‌باشند، اما معمولاً پیشینه اجتماعی قضات نظیر تحصیلات، فرهنگ خانوادگی، دوران کودکی، جنسیت، سن، سوابق استخدامی، وضعیت مالی و تعلقات سیاسی به طور ناخودآگاه می‌توانند، برداشت اولیه قاضی در نحوه برخورد با مراجعین و آراء و تصمیمات قضائی او تأثیر گذار باشند. (پورمحمدی و همکاران، ۱۴۰۰، ۴۲۹) این درحالیست که مقام قضائی با تقویت و تثبیت اصول خودکنترلی، تأثیر این مقولات در نحوه برخورد با افراد و تصمیمات قضائی خود را با استفاده صحیح، کارآمد و اثربخش از معیارهای اخلاق حرفه ای قضائی به طور چشمگیری کاهش می‌دهد.

¹ Organizational Commitment

² locus of control

³ Judicial governance

⁴ judicial hunch

۴-۵. همبستگی و ترویج رفتار سازمانی مطلوب در دستگاه قضائی

ارزش های یک سازمان ، عبارت است از آنچه سازمان بر اساس آن بنا شده و یا آنچه سازمان ، جهت اجرای رسالت و فعالیت هایش در راستای چشم اندازش بر آن تکیه می کند. در واقع ارزش های سازمانی، به آن دسته از مؤلفه هایی اشاره دارند که هدایت گر رفتار، کردار و اندیشه کارکنان و مدیران سازمان اند و بر آنها تأثیر می گذارند. این بُعد به این معناست که افراد باور دارند که مدیران و کارکنان در سازمان ، دارای ارزش های مرتبط و یک نوع وجدان قوی هستند و سازمان نسبت به همبستگی آنان توجه دارد. (باقری مجد و میلانی و فلاح فرامرزی، ۱۳۹۶، ۱۹) درواقع مهم ترین کارکرد از خودکنترلی به رفتار سازمانی^۱ اشاره دارد که بر تعاملات بین قضات و همکاران دلالت می کند. همبستگی در محیط شغلی مبتنی بر این باور است که افراد ، یکدیگر را در پیوند باهم می بینند و این یعنی بین خودِ درونی هر فرد با خودِ درونی دیگران رابطه ای معنادار وجود دارد. به این ترتیب می توان فهمید ، قاضی که از خودکنترلی بالایی برخوردار است تا چه حد می تواند به دیگر کارکنان و قضات در بروز رفتارهای اخلاقی و خردمندانه کمک نماید. قاضی خودکنترل ، ناملایمات و احساس برخواسته از یأس و ناامیدی بعضی از همکاران یا مراجعین به دادگستری را با استفاده از تفکر و اندیشه صحیح ناشی از خودکنترلی ، به خوبی مدیریت می کند و نه تنها هیچ گونه احساس ناامیدی و یأس در آن دیده نمی شود بلکه همواره با شور و اشتیاق و احساس همبستگی در این منصب به فعالیت می پردازد. به طور کلی ، خودکنترلی ، در برگیرنده مفهومی از احساس تمامیت و درک ارزش های عمیق اخلاقی و تلاشی صادقانه و دلسوزانه برای ایجاد شعور در روابط بین فردی در محیط دادگستری و همچنین توسعه فردی قاضی به منظور حفظ و ارتقاء و ترویج ارزش های اخلاقی و پرورش حساسیت نسبت به خود ، همکاران و مراجعین به دادگستری در جهت رسیدن به اهداف متعالی قوه قضائیه مصرّح در سند تحوّل قضائی می باشد.

۴-۶. تقویت و تثبیت فرهنگ سازمانی^۲

ارزش اخلاقی در مقابل الزام اخلاقی به کار می رود. الزام اخلاقی در جایی استعمال می شود که موضوع احکام اخلاقی ما افعال و کارها هستند. مثلاً می گوئیم شما امروز باید فلان کار را انجام می دادی. در الزام اخلاقی به این معنا، معمولاً واژه باید برای

بیان حکم اخلاقی به کار رود اما اگر موضوع حکم اخلاقی ، اشخاص، انگیزه ها، نیت ها یا منش ها باشد؛ مثلاً این که حسد از رذائل است، در این صورت سخن از ارزش اخلاقی می گوئیم. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ۳۶) بدون تردید در نظام قضائی جمهوری اسلامی ایران که مهم ترین ارزش های پذیرفته شده در آن ، به عنوان فرهنگ سازمانی متبلور شده است ، هنجار هایی از جنس اخلاق هستند که قاضی باید به آنها باور داشته و دستورات و احکام دینی نیز ، تأکید بر حفظ و اجرای آن توسط قاضی دارد. بدون آراستگی قاضی به موازین و معیارهای اخلاقی لازم در شرایطی که در آن ، او از قدرت و اختیارات قابل ملاحظه ای برخوردار است ولی افراد جامعه و مراجعین به دادگستری ، از قدرت آن چنانی برخوردار نیستند ، این وضعیت می تواند به راحتی موجب سوء استفاده عمدی و آگاهانه یا غیر عمدی و ناخودآگاه قاضی از قدرت گردد که با خودکنترلی می توان از این وضعیت پیشگیری نمود و می توانیم با اثربخشی معیارهای اخلاقی ، فرهنگ سازمانی را در دستگاه قضائی تقویت نمائیم. البته موازین اخلاقی تنها به رفتار انفرادی قاضی مربوط نمی شوند ؛ بلکه ضروری است درکی از شالوده های اخلاقی ، بر روند مدیریتی دستگاه قضاء ، از بالا تا پایین ، حاکم گردد.

۴-۷. اقناع افکار عمومی^۳ و افزایش اعتماد مردمی^۴

در جهان کنونی، اجرای سیاست حکومت ها و دولت ها بدون توجه به افکار عمومی میسر و آسان نیست (استانیر، ۱۳۸۶، ۲۰۶) چراکه سازمان ها به صورت فزاینده ای با محیط های پویا و متغیر مواجه شده اند که این امر به علت ایجاد تغییرات ساختاری در اجتماع جوامع، روابط اقتصادی و اشکال سازمانی، موجب روابط آزاد و غیر قابل نظارت میان افراد شده است و نیاز به اعتماد را به عنوان عاملی بنیادی برای ایجاد پیوندهای جدید میان افراد و سازمان ها نمایان ساخته است. ارتباط شفاف ، مستقیم و استدلال منطقی از ملزومات مورد قبول افکار عمومی است (Goldman, 1982, 208) و خودکنترلی بر اعتماد اجتماعی به طور مستقیم، مثبت و معنادار تأثیرگذار می باشد. (خلیلی، ۱۳۹۷، ۱۱۲) از طرفی افکار عمومی به دلیل انباشت آگاهی و دسترسی به داده ها و اطلاعات از طریق شبکه های اجتماعی، مطبوعات ، رسانه ها ، احزاب و سازمان های مردم نهاد به قضاوت عملکرد مقامات قضائی در تمامی وجوه آن می پردازند که با خودکنترلی می توان نسبت به اقناع افکار عمومی

³ Public Opinion

⁴ public trust

¹ organizational behavior

² Organizational Culture

دامن زد. متأسفانه باید قبول کنیم که امروزه، عملکرد معیوب برخی مدیران نالایق نهادهای اجرایی و تقنینی منجر به عدم اطمینان و بلکه بحران عدم اعتماد مردمی به قوه قضائیه مبنی بر ناکارآمدی این نهاد مقدس شده است که خودکنترلی قضات نقش ویژه ای در تغییر نگاه مردمی به دستگاه قضائی ایفا می کند و نه تنها منجر به مقبولیت قاضی از سوی مدیران و نهاد های ارزیاب و ناظر در دستگاه قضائی می گردد بلکه نزد افکار عمومی جامعه هم محبوب می شود که این امر موجب جلب اعتماد مردمی به قوه قضائیه به عنوان مهم ترین سرمایه اجتماعی این نهاد عظیم می شود.

۴-۸. بازنمای تصویر قاضی در تراز گام دوم انقلاب اسلامی

هدف غایی که در خود کنترلی قاضی مطرح است ارائه شخصیتی شایسته و آراسته به صفات اخلاقی متناسب با قاضی در تراز گام دوم انقلاب اسلامی ایران می باشد که به نوعی مصادیق و معیارهای اخلاق حرفه ای قضائی در او تبدیل به ملکه شده و از پایداری و ثبات کافی برخوردار است. مقام قضائی با استفاده از بینش و نگرش صحیح و راهبردی که از خودکنترلی او نشأت یافته، در برابر انواع مسائل، مشکلات، کمبود ها، ناملازمات، نفوذ ها، کارشکنی ها، تهدیدها، ترعیب ها و خطر ها از دایره قرمز خطوط اخلاقی منصب قضاء خارج نمی شود و به مهم ترین آرمان انقلاب یعنی برقراری و گسترش عدل اجتماعی حساسیت عملی نشان می دهد درواقع قاضی با تقویت و تثبیت مهارت خودکنترلی به صورت فعالانه می تواند در ردیف قاضی تراز گام دوم انقلاب اسلامی ایران قرار گیرد، به عبارتی دیگر لازمه قاضی در تراز گام دوم انقلاب اسلامی شدن، خودکنترلی است که با بینش معرفتی حاصل از هویت ایرانی - اسلامی حاصل گردیده و بازنمای تصویر مطلوب و کارآمد از قاضی متخلق به صفات اخلاقی شایسته منصب قضائی در مختصات زمانی و مکانی گام دوم انقلاب اسلامی ایران است.

۴-۹. مدیریت هیجانات و اتخاذ تصمیمات منطقی

تکانه به هر عمل و رخدادی گفته می شود که در پی محرکی برانگیخته می شود و زمان نهفتگی کوتاهی دارد، به طوری که کنترل آگاهانه در آن اندک است یا وجود ندارد. (Hwang, 2006, 43) به بیان دیگر خودکنترلی هیجانات، فرآیندی منحصر به فرد و یگانه برای تعدیل تجارب هیجانی خود به منظور دستیابی به مطلوبیت اجتماعی و قرار گیری در یک وضعیت روانی و جسمانی آماده برای پاسخ گویی مناسب به تقاضاهای درونی و بیرونی و روابط بین فردی بهنجار است. نارسایی خودکنترلی در

¹ impulsivity

۴-۱۰. افزایش تاب آوری

وقتی خودکنترلی را به شکل به تأخیر انداختن خشنودی و لذت آنی نگاه کنیم، خواهیم دید که بسیاری از مشکلات، ریشه در همین نارسایی دارند. قضاتی که ضریب خودکنترلی بالایی دارند، مفهوم کامروایی تأخیری، به آن معنی که لذت‌ها و پاداش‌ها تا فرصتی مناسب‌تر به تأخیر افتند یا کاملاً تغییر یابند برایشان امری روشن و واضح است. قاضی خودکنترل توانایی به تعویق انداختن لذت‌های آنی را دارد؛ به طور مثال اگر کسی به مقام قضائی پیشنهادات وسوسه انگیز مالی دهد به نحوی که او با محاسبه این که حتی اگر مرکز حفاظت اطلاعات قوه قضائیه به عنوان مهم‌ترین نهاد صیانتی این تشکیلات متوجه شود و او را از مسند قضاوت اخراج نمایند و آبروی او نزد همکاران و دوستان و آشنایان برود، این مقدار پیشنهاد مالی، ارزش پذیرش دارد و تا آخر زندگی او و حتی چند نسل بعد از او را کفایت می‌کند، در ابتدای امر برای هر انسانی لذت آفرین خواهد بود، ولی قاضی که خودکنترلی در وجودش نهادینه گردیده است، در پذیرش این پیشنهاد ضد اخلاقی، کوچک‌ترین نرمشی از خود نشان نمی‌دهد و با در نظر گرفتن ابعاد مختلف موضوع، توانایی تعویق و عدم پذیرش این پیشنهاد به ظاهر لذت بخش و وسوسه برانگیز را دارد و آن را به لذت‌نهایی، غائی و الهی که از عدم پذیرش این پیشنهاد حاصل می‌گردد و موجب رضایت و خشنودی خداوند متعال می‌شود، ترجیح نمی‌دهد و بدین سبب از پذیرش سایر پیشنهادات وسوسه انگیزی که با شأن، عزت و جایگاه قضائی منافات دارد به راحتی عبور می‌کند. نتیجه بروز چنین رفتاری، افزایش تاب آوری قاضی را در مواجهه با مسائل و مشکلات گوناگون به دنبال دارد. تاب آوری در واقع به عواملی اطلاق می‌شود که خط سیر رشدی را از خطر گرفتاری به رفتارهای مشکل‌زا و آسیب‌های روان‌شناختی، محافظت می‌نماید (Garmezzy & Tellegen, 1948, 97-111). قضات دارای مهارت خودکنترلی بالا، در مواجهه با تخریب و تهدید اشخاص، گروه‌ها و موقعیت‌های استرس‌زا و پرتنش و همچنین در مقابله با کمبود امکانات فنی و منابع انسانی مورد نیاز و کثرت ورودی پرونده به شعب تحت نظر، با داشتن انعطاف زیاد، اعتماد به نفس خود را از دست نمی‌دهند و تاب آوری بهتری در خصوص مسائل و مشکلات موجود، نسبت به سایر قضاتی که از ضریب خودکنترلی پائین‌تری برخوردارند از خود نشان می‌دهند. بنابراین یکی دیگر از نقش‌های خودکنترلی در اثر بخشی و کارآیی معیارهای اخلاقی منصب قضاء، افزایش تاب آوری به دنبال

کامروایی تأخیری در کسب لذت‌هاست که نشان دهنده تثبیت و آراستگی قاضی به اخلاق حرفه‌ای قضائی در عرصه عمل است.

۴-۱۱. ثبات شخصیتی و پایداری سازمانی

نظام قضائی همواره در تعامل (تأثیر پذیری و تأثیر گذاری) با محیط پیرامونی است که قطعاً به تبع تحولات بیرونی و درونی باید متحول شود. تردیدی نیست که افزایش پیچیدگی سازمانی و محیطی، به ویژه شرایط متغیر جهانی، منطقه‌ای و داخلی کشور در حوزه‌های گوناگون از جمله علم و فن آوری، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و هم‌چنین اقتضات فسادزای رو به تزاید آینده که حیات، سلامت و رشد افراد و سازمان‌ها را با خطر مواجه می‌سازد، نظام قضائی را به شدت و به طور بنیادی با چالش‌های گوناگون و بعضاً خلأ راهبردی مواجه خواهد ساخت. بی‌تردید نقش خودکنترلی در مقوله آینده‌نگری که موجب حفظ و ثبات شخصیتی افراد و پایداری و ماندگاری سازمان‌ها می‌شود، بسیار ضروری است. قضات دارای ضریب خودکنترلی بالا در دوستی‌ها، روابط کاری، اجتماعی و زندگی خانوادگی، از رفتار شخصیتی پایدار و ثابتی برخوردارند، زیرا تمامی انتخاب‌ها و تک‌تک گام‌هایی که در طول حیاتشان برداشته‌اند با برنامه ریزی درست و آینده‌نگری همه جانبه و نگرش صحیح به مسائل و موضوعات بوده که همه‌ی اینها، ناشی از خودکنترلی بالای این افراد است. هم‌چنین مدیران و مسئولین عالی‌دستگاه قضائی، با آینده‌نگری نشأت یافته از خودکنترلی مانع از مواجهه قوه قضائیه با چالش‌ها و بحران‌ها می‌شوند و موجبات پایداری سازمانی دستگاه قضائی را فراهم می‌نمایند.

۵. نتیجه‌گیری

در مدیریت قضائی تنها برخورداری از دانش قضائی کافی نبوده و موارد دیگری تحت عنوان اخلاق حرفه‌ای قضائی باید مدنظر قضات محترم قرار گیرد. قاضی خودکنترل، باید ارزش‌های اخلاقی را حاکم بر مدیریت قضائی خود نماید و در کنار برخورداری از دانش کافی حقوقی، مدیریت خود را بر مبنای مفاهیم اخلاقی استوار می‌سازد. از آنجایی که خودکنترلی، همه‌ی قضات را به کنترل و صیانت درونی فرا می‌خواند، در صورت تعمیم به مجموعه‌ی کل دستگاه قضائی، منجر به ایجاد انگیزه و رغبت عمومی در کل فضای مجموعه قضائی کشور می‌گردد که طبیعتاً این پدیده، اثربخشی و کارآیی الزامات و معیارهای اخلاقی مناصب قضائی را در نقش‌های مختلف، تقویت و گسترش می‌دهد. خودکنترلی در صورت فرهنگ سازی و اقبال عمومی قضات، موجب می‌شود تا آنها از

تمامی امکانات و ابزارهای درونی خویش، بیشترین و بالاترین بهره اخلاقی را به عمل آورند، بی‌آنکه کمترین تخلف، فساد، سستی، سهل انگاری، کج کاری، اهمال کاری، حیف و میل و ریخت و پاشی صورت پذیرد.

به طور کلی از آنجایی که خودکنترلی مبتنی بر باورهای اعتقادی، معرفتی و ایمان قلبی است، باعث مصونیت بخشی و مقاومت قاضی در برابر انواع اعمال نفوذگروه های فشار، آسیب ها، تهدیدها، وسوسه ها، تطمیع ها، تحریک ها، تحقیر ها و تخریب ها می شود. قضاات خودکنترل، اغلب میل و گرایش بیشتری به انجام وظایف، نقش و تکالیف قضائی خود مطابق با قوانین و دستورالعمل های موجود و رعایت دقیق موازین و معیارهای اخلاقی لازمه منصب قضاء دارند و از انجام کارهای خلاف مقررات و قوانین و مغایر با اصول اخلاق حرفه ای قضائی مثل پارتی بازی و تبعیض در رسیدگی های قضائی خودداری می کنند و امور مربوطه را با اتقان کامل انجام می دهند. از ناقص انجام دادن کار پرهیز می کنند و پرونده ها را به نتیجه می رسانند، خیانت و کم کاری نمی کنند، انضباط کاری دارند و به حقوق مراجعین به دادگستری تعدی و تجاوز نمی کنند و اصل کرامت انسانی را سرلوحه امور خود قرار می دهند. دانش قضائی را در خدمت اهداف تعریف شده کاری به کار می گیرند و اخلاق حرفه ای قضائی در عملکرد قضائی آنها سرعت قابل ملاحظه ای ایجاد می کند. عدالت ورزی این قضاات رضایت مندی را به همراه دارد، پرسنل تحت امر در جوی محترمانه فعالیت می کنند، نوآوری و خلاقیت ها پدیدار می شود، انگیزه ها ارتقاء یافته و شایسته سالاری معنای واقعی خود را پیدا می کند. احساس همکاری و شرکت در برنامه های تدوین شده سازمانی دوچندان می گردد و ارتباط قضاات با وکلا، ضابطان، متهمین، شاکیان و حتی خانواده خود و سایر افراد دل پذیرتر می شود.

در یک نتیجه گیری کلی می توانیم بگوئیم خودکنترلی قاضی که مفهومی اصلاحگر، مثبت نگر، عینیت گرا، سازمان گرا، واقع گرا، غایت گرا، کل گرا و فرهنگ مدار است، در صورت بسط و گسترش مفهومی خود در نظام قضائی کشور، قابلیت آن را دارد تا به عنوان یک مفهوم پویا و مکمل در کنار سایر نهاد ها و نظام های کنترلی و

صیانتی قوه قضائیه، برای تمام قضاات در عرصه تهدیدات و آسیب ها مصونیت بخش باشد و ضریب پیشگیری از تخلفات و فسادهای قضائی را افزایش دهد. قابل توجه این که، خودکنترلی مفهومی منفعلانه نیست، بلکه قاضی با تقویت و تثبیت مهارت خودکنترلی که منجر به اثربخشی و کارآیی معیارهای اخلاقی منصب قضاء می شود، به صورت فعالانه می تواند در ردیف قاضی تراز گام دوم انقلاب اسلامی قرار گیرد. از طرفی قاضی هم تصمیم گیر است و هم تصمیم ساز، بنابراین جزء اشخاصی است که منجر به تولید روایت می شود و باتوجه به شرایط موجود با وجود دشمنان معاند و فاسق و دروغ پردازی رسانه ای و تصویر سازی غلط از نظام انقلاب اسلامی به ویژه در شبکه های ماهواره ای و مجازی اقتضاء می کند که قضاات با خودکنترلی بالا مانع از دادن هرگونه بهانه به دشمن جهت موج سواری و سوء استفاده از آن شوند چرا که ضدانقلاب و استکبار جهانی دائماً در حال برنامه ریزی و انجام عملیات روانی و جنگ ترکیبی تمام عیار با ارکان حکومت اسلامی ایران است.

منابع

- ۱) استانیر، جیمز، «سیاست و رسانه ها، بحران اعتماد سازی»، ترجمه داوود علمایی، مجله مطالعات عملیات روانی، شماره ۱۶، دوره بیست و هشتم، زمستان ۱۳۸۶
- ۲) آقا بخشی، علی، فرهنگ علوم سیاسی، چاپ دوم، تهران، چاپار، ۱۳۸۷
- ۳) آقائی، میلاد و آقائی، رضا و آقائی، اصغر، «نقش ابعاد رفتاری شغل بر کارآیی و اثربخشی نیروی انسانی»، مجله علمی مدیریت فرهنگ سازمانی، شماره ۱۲، سال چهارم، ۱۳۹۳
- ۴) امام خمینی (ره)، سید روح الله، صحیفه نور، ج ۹، چاپ سوم، تهران، موسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲
- ۵) ایزدی فرد، علی اکبر و کاویار، حسین و حسین نژاد، سید مجتبی، «عدالت نفسانی قاضی در فقه امامیه و حقوق ایران»، مجله دیدگاه های حقوق قضایی، شماره ۸۱، بهار ۱۳۹۷
- ۶) باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، چاپ دوم، تهران، مدرسه، ۱۳۷۰
- ۷) باقری مجد، روح الله و میلانی، امید و فلاح فرامرزی، محسن، «بررسی نقش میانجی کیفیت زندگی کاری بر رابطه بین

- ۱۸) رحمتی فر، سمانه، «الکترونیک شدن دستگاه قضائی در پرتو مولفه های حکمرانی خوب»، مجله پژوهشهای حقوقی، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱
- ۱۹) رضائیان، علی، اصول مدیریت، تهران، سمت، ۱۳۸۰
- ۲۰) زحمت کش، حسنعلی، تأثیر تغییر ساختار ناجا بر عملکرد کلانتری ها و پاسگاه های شهرستان رشت، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علوم انتظامی، دانشکده علوم مرزی، انتظامی، ۱۳۸۷
- ۲۱) صالحی صدقیانی، جمشید و صدقی موسوی، سیده ساناز، «انعطاف پذیری کاری و اعتماد کارکنان با تحلیلی بر نقش میانجی رفتار سازمانی مثبت گرا»، مجله توسعه مدیریت منابع انسانی و پشتیبانی، شماره ۵۰، دوره هجدهم، زمستان ۱۳۹۷
- ۲۲) عابدی، احمد، کرامت انسان، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه جامع امام حسین (ع)، ۱۳۹۱
- ۲۳) عالی پور، حسن، رضایی، سعید، و صداقتی، سهام، «کارآمدی قضایی و امنیت ملی؛ پویایی اندیشه قضایی در برابر پویایی رویه قضایی» مجله مطالعات راهبردی، شماره ۴، دوره ۲۱، ۱۳۹۷
- ۲۴) عباسی، صالح، خودمراقبتی قاضی در حقوق ایران، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علوم قضائی و خدمات دادگستری، ۱۴۰۱
- ۲۵) علوردی نیا، اکبر، یونسی، عرفان، «تأثیر میزان خودکنترلی بر ارتکاب جرم»، مجله علمی - ترویجی راهبرد فرهنگ، شماره ۲۶، سال سوم، تهران، ۱۳۹۳
- ۲۶) فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ اول، قم، طه، ۱۳۸۳
- ۲۷) قرآن کریم
- ۲۸) کریمی، یوسف، روانشناسی شخصیت، چاپ اول، تهران، مرکز انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۱
- ۲۹) کعبی، عباس، «شاخص های عدالت قضائی از نظر تا عمل»، مجله علوم انسانی اسلامی، شماره ۳۸، پاییز ۱۴۰۰
- ۳۰) کیا، علی اصغر و سعیدی، رحمان، مبانی ارتباط، تبلیغ و اقناع، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات روزنامه ایران، ۱۳۸۳
- ۳۱) مجد زنگنه، مهسا و یوسفی، محمد رضا و جعفر قلی خانی، ابوالفضل، «بررسی مولفه های اساسی حکمرانی خوب در نظام معنویت در محیط کار و بهره وری کارکنان در نظام آموزش عالی»، مجله نوآوری های مدیریت آموزشی، شماره ۲، سال دوازدهم، تهران، ۱۳۹۶
- ۸) بزرگمهر، امیرعباس و ناصری دولت آبادی، مهدی، «موقعیت و اعتبار شِم قضائی در تصمیم گیری های قضات»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۹، دوره بیست و سوم، ۱۳۹۹
- ۹) بلاغت، سید رضا وهاشمی، سید احمد وخزاعی، زری و محمودوند، محمد، «بررسی رابطه بین تعهد سازمانی با خودکنترلی معلمان ابتدایی ناحیه ۱ شهر زاهدان»، مجله نوآوری های مدیریت آموزشی، شماره ۳۱، دوره دهم، تابستان ۱۳۹۲
- ۱۰) پور افکاری، نصرت الله، فرهنگ جامع روانشناسی و روانپزشکی، جلد ۱، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳
- ۱۱) پورمحمدی، رضا ویوسفی، محمد مهدی وشاهنوش فروشانی، محمد عبدالصالح، «تأثیر پیشینه اجتماعی قضات بر آرای قضایی»، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی، شماره ۳، دوره ۵۱، شماره ۳، تهران، ۱۴۰۰
- ۱۲) تابان، محمد و شرفی، وحید و ویسه، سیدمهدی و شیرینی، اردشیر، «بررسی تأثیر مسئولیت پذیری و هوش اخلاقی کارکنان بر سلامت نظام اداری با رویکرد اسلامی»، مجله مدیریت در دانشگاه اسلامی، شماره ۲، سال سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳
- ۱۳) تحریری، محمد باقر، اخلاق اجتماعی، چاپ یازدهم، قم، هاجر، ۱۴۰۰
- ۱۴) جان بزرگی، مسعود، راهنمای عملی آموزش اخلاق رفتار اجتماعی و قانون پذیری به کودکان، چاپ اول، تهران، ارجمند، ۱۳۸۷
- ۱۵) حسن زاده ورمند، یاشار و رستمی نیا، محمداسماعیل و زینلی، محمدرضا، خودکنترلی در سازمان و مدیریت، چاپ سوم، تهران، زمزم هدایت، ۱۳۹۵
- ۱۶) خلیلی، کرم، «الگوی تعاملی رابطه بین تقوا و اعتماد اجتماعی»، مجله فرهنگ، شماره ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷
- ۱۷) خواجهوند صالحی، حسن، «نقش خودکنترلی در بهره وری سازمان از منظر قرآن»، مطالعات قرآن و علوم، شماره ۱۱، دوره سی ام، بهار و تابستان ۱۴۰۱

- associations with psychopathic traits". Journal of adolescence, 37(5), 669-680
- 45) Delisi, M., & Hofmann, W. 2014. Control me or I will control you – Impulses, trait self – control, and the guidance of behavior: Journal of Research in Personality, 43(5), 795-805
- 46) Domselaar, S.I.; A Neo-Aristotelian Notion of Reciprocity: About Civic Friendship and (the Troublesome Character of) Right Judicial Decisions, in Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice, Dordrecht, Springer, 2013
- 47) G h a r a m a l e k i A F. (2012). Introduction to professional ethic. 5th Edition. T e h r a n : P u b l i s h i n g S a r a m a d. P p .174 -175 .(In Persian)
- 48) Garmezy, N Masten, A.s & Tellegen, A. 1948. the study of stress and competence in children: Building blocks for developmental psychopathology. 97-111
- 49) Goldman, S.; Judicial Selection and the Qualities That Make a 'Good' Judge" in The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 462, The American Judiciary: Critical Issues, July 1982. 285
- 50) Hwang J. 2006 A processing model of emotion regulation: insights from the attachment system.
- 51) Kaushal. R. & Kwantes, C. (2006) The role of culture and personality in chronic of conflict management strategy. International Journal Intercultural Relations, 30(5), 579-603
- 52) Rachline, H. 1995, self control: beyond commitment. Behavior and Brain sciences, 18(1), 109-59
- 53) Rebekah, L., & Layton, Mark. (2014). Self-control linked with restricted emotional extremes. The Journal of Personality and Individual Differences. 58(4): 48-53
- 54) Robbins, S. P; Coulter, M (1999). Management. Edition Prentice Hall, International Editions.
- 55) Suter, M.; Pihet, S.; de Ridder, J.; Zimmermann, G. & Stephan, P. (2014). "Implicit attitudes and self concepts towards
- قضائی»، مجله تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین الملل، شماره ۵۱، بهار ۱۴۰۰
- ۳۲) مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، جلد ۷۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق
- ۳۳) مطهری، مرتضی، انسان در قرآن، چاپ چهارم، قم، صدرا، ۱۳۷۲
- ۳۴) مقیمی، سید محمد، سازمان و مدیریت با رویکردی پژوهشی، چاپ اول، تهران، ترمه، ۱۳۸۰
- ۳۵) مقیمی، سید محمد، سازمان و مدیریت با رویکردی پژوهشی، چاپ اول، تهران، ترمه، ۱۳۸۰
- ۳۶) ملک، فاطمه؛ اخوان مقدم، زهره؛ قطبی، ثریا، «مؤلفه های شناختی خودکنترلی در روایات امام رضا (علیه السلام) با روش تحلیل محتوا» مجله فرهنگ رضوی، شماره ۳۲، سال هشتم، ۱۳۹۹
- ۳۷) ناصری دولت آبادی، مهدی و صبوری، مصطفی، «ویژگی های یک قاضی خوب؛ اصول اخلاق قضایی و رفتار حرفه ای»، فصلنامه علمی تخصصی قضاوت، شماره ۹۱، دوره هفدهم، ۱۳۹۶
- ۳۸) نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، جلد ۱، چاپ هشتم، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۶
- نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، ج ۲، قم، هجرت، ۱۳۷۷
- ۳۹) نعمتی، مانا و میرسپاسی، ناصر و دانش فرد، کرم الله، «طراحی الگوی اخلاق حرفه ای مدیران با رویکرد حکمرانی خوب در قوه قضائیه»، مجله تعالی حقوق، شماره ۲، سال هفتم، تابستان ۱۴۰۰
- ۴۰) نهج البلاغه
- ۴۱) ورکمن، کاتز، آموزش خودکنترلی رفتار به دانش آموزان، ترجمه الهه محمد اسماعیل، چاپ اول، تهران، دانژه، ۱۳۸۳
- ۴۲) یوسفی، یحیی و نصر اصفهانی، علی و کاظمی، علی، «وضعیت رعایت بعد انسانی اخلاق حرفه ای در نظام قضائی»، مجله اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۲، دوره سیزدهم، ۱۳۹۷
- ۴۳) یوسفیان، نعمت الله، اخلاق اسلامی، چاپ اول، ج ۲، قم، اداره آموزش های عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۷۶
- 44) A r a s t h H R , J a h e d H A . (2011). Ethics in universities and higher education institutes the option to be behaviours. N sha 'a l m Jou r n a l; 1 (2):31 -40 .(In Persian).

transgression and aggression: Differences between male community and offender adolescents, and

- 56) Zohor H , Kh a l a j M. (2010) . T h e p i l l a r s o f e n g i n e e r i n g e t h i c s . I r a n i a n J o u r n a l o f E n g i n e e r i n g E d u c a t i o n ; 12(46) :83 -97 .(I n P e r s i a n) .



در دلی با دوستان حقوقی...

✍ سید محمدرضا رضوی نژاد

پژوهشگر دکتری حقوق بین الملل عمومی دانشگاه علوم قضایی تهران

ساده باشیم!

“الینه” شدن در صورت، بازماندن از معنا!

زبان برای فهمیدن است؛ که اگر نبود این همه کتاب، گفت‌وگو و... در کجا بایستی راه و همراه خویش را پیدا می‌کردند؟!

یکی از چالش‌های همیشگی مردم در محاکم، پی نبردن به زبان تخصصی مورد تبادل اطراف تخصصی پرونده شامل قضا و وکلا می‌باشد.

بی تردید گفت‌وگو با زبان تخصصی نمی‌تواند محل ایراد باشد ولی این نوشتار به این خواهد رسید که می‌توان هم وزین و تخصصی نوشت و هم نوعی زبان را به کار برد که مورد فهم همگان باشد.

باری! چند وقتی بود که قصد داشتم برایش بنویسم! “ساده‌نویسی” را می‌گویم! تا این‌که وقایعی دست در دست هم دادند تا این قلم تکانی به خودش بدهد!

یادم هست در چرند و پرند دهخدا داستانی روایت شده است که جناب دهخدا نامه‌ای عربی را برای ترجمه به ملایی می‌دهد ولی وقتی ترجمه را تحویل می‌گیرد گویی که کلام عربی‌تر شده است! همه‌ی این‌ها را گفتم تا برسم به “سادگی” که مصداق اعلایش سادگی در قلم است. مصطفی ملکیان یکی از آفات روشنفکری را دشوارنویسی می‌داند و شاید بتوان گفت چون این قشر بیش از توده‌ی جامعه با قلم و کتاب سروکار دارد، برایش طبیعی شده است که با زبان خواص صحبت کند (اگر شائبه‌هایی مثل اظهار فضل را نادیده بگیریم) و دکتر شریعتی بیماری کتاب‌زدگی را از بیماری‌های روشنفکران می‌داند، که به نگاه اینجانب تجلی بیرونی‌اش در قلم پدیدار خواهد شد؛ بهاء‌الدین خزمشاهی تاکید بر ساده‌نویسی را نه تنها امر مطلوب، بلکه تکلیف نویسنده می‌داند.

در همین حقوق داخلی که به جبر معاش مطالعاتی دارم، با دیدن واژه‌هایی چون مانحن فیه!، قس علی هذا!، مارالذکر! و... گمان می‌کنم که نویسنده ساکن جزیره‌ای دور افتاده است و تنها هنرش نوشتن برای نفهمیدن! همین بلا در برخی از اشعار سپید (گاه سیاه!) هم پیدا است. شخص چون وزن و قافیه را دور انداخته است (گاه بلد نیست!) می‌خواهد این فقدان را با پیچیده‌نویسی و قلنبه‌نویسی جبران کند که گاه نه خود می‌فهمد و نه مخاطب! بگذریم! بحث ساده‌نویسی با سبک‌نویسی ارتباطی ندارد؛ یعنی می‌توان هم فرمی ساده داشت و هم از نظر محتوایی در اوج بود؛ یعنی سوار بر مرکب صورت در ساحت معنا تازاند و سفر کرد! چنان شیخ محمود شبستری که ساده‌ترین واژه‌ها را طوری چینش کرده است که می‌توان برای هر بیت ساعت‌ها سخن گفت. این هنر است؛ ساده و عمیق‌نویسی! رضا بابایی کسی را نویسنده می‌داند که ساده و راحت می‌نویسد و سادگی را مقدم بر زیبایی می‌داند و ضمناً بیان می‌کند که قرآن نیز به روانی و سادگی خویش بالیده است، نه به فصاحت و بلاغت!

مقصود این‌که سادگی خوب است و به تعبیر سهراب: ساده باشیم! چه در باجه‌ی یک بانک، چه در زیر درخت... (و چه در غلیان عصیان قلم!!)

راستی!

ما حکیم توس “فردوسی” را داریم؛

(ادامه دارد...)

هر آنچه باید درباره طلاق توافقی بدانید



زهرآق‌دیمه، دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

هر آنچه باید درباره طلاق توافقی بدانید

مقدمه

طلاق توافقی از وقایع نوپدید در حقوق خانواده است که طبق آن زن و شوهر برای طلاق و حل و فصل تمامی وابستگی‌های مالی و مسائل مربوط به فرزندان مشترک برای رجوع به محکمه‌ی خانواده توافقی می‌کنند. به دلیل آثار متفاوت انواع طلاق‌ها در روابط طرفین، شناخت ماهیت آنها اهمیت ویژه‌ای دارد. این پژوهش با روش کیفی و با مراجعه به مستندات فقهی و حقوقی، ماهیت طلاق توافقی را بررسی کرده است. در طلاق توافقی، باید کراهت زوجه از زوج برای قاضی محرز شود؛ در این صورت، طلاق بائن و در غیر این صورت، حتی با وجود بذل فدیة، طلاق رجعی است؛ لذا قاضی باید کراهت زن از شوهر و یا ادامه‌ی زندگی با او را احراز و سپس، گواهی عدم امکان صادر کند. نظر به اینکه احراز کراهت زوجه و یا زوجین در نوع و ماهیت طلاق مؤثر است، شایسته است قضات محترم و یا سردفتران طلاق به این موضوع توجه کنند و پیشنهاد می‌شود رویه‌ی جامعی در این مورد در دستور کار قرار گیرد که در صورت محرز نشدن کراهت زوجه از زوج و یا زوجین از یکدیگر، طلاق توافقی صادره از نوع رجعی ثبت شود تا بر اساس شرع اسلام حق رجوع برای زوج باقی بماند، زیرا حق رجوع در مواقعی با بازگشت زوج، مانع از هم‌گسیختگی شتابزده‌ی زندگی می‌شود.

مطالبه مهریه در طلاق توافقی

تعیین مهریه در طلاق توافقی، به این صورت است که زوجین با توافق همدیگر می‌توانند میزان مهریه زن را مشخص کرده و توافق کنند که مرد، با پرداخت چه میزان از مهریه، حاضر به طلاق دادن زوجه است. نحوه مطالبه مهریه، به این صورت است که متن توافقنامه به انضمام دادخواست طلاق، به دادگاه ارائه شود. زمانی که هریک از زوجین بخواهند از دیگری جدا شوند، می‌توانند به سه روش این امر را عملی نمایند.

در حالت اول، مرد درخواست طلاق کرده و در حالت دوم، زن متقاضی طلاق از همسر است. اما گاهی هم هر دوی ایشان متقاضی جدایی هستند که به آن، طلاق توافقی گفته می‌شود. اما گاهی این سوال نیز مطرح می‌شود که اگر زن، بخواهد با شوهر خود به توافق رسیده و از وی جدا شود.

آیا می‌تواند مهریه خود را هم مطالبه کند یا خیر؟

پاسخ به این سوال، از این جهت مهم است که در طلاق توافقی، معمولاً زوج، در قبال بخشیدن مقداری از مهریه خود، شوهر را راضی به طلاق یا جدا شدن می‌کند. به همین دلیل، آشنایی با نحوه مطالبه مهریه در طلاق توافقی، به طرفین این امکان را می‌دهد که حقوق قانونی خود را به نحو بهتری استیفا کنند.

آیا در طلاق توافقی مهریه به زن تعلق می‌گیرد؟

در کنار طلاق به درخواست مرد و طلاق از طرف زن، نوعی طلاق نیز وجود دارد که در آن، هر دوی زوجین، متقاضی جدا شدن از هم هستند و پس از اینکه در خصوص برخی از امور مربوط به زندگی زناشویی از قبیل مهریه زن، حضانت فرزندان و مواردی از این قبیل به توافق رسیدند، یک توافقنامه طلاق تنظیم کرده و با ارائه آن به دادگاه، درخواست جدایی می‌کنند.

اما یکی از سوالات مهمی که در خصوص طلاق توافقی مطرح می‌شود، این است که آیا در طلاق توافقی مهریه به زن تعلق می‌گیرد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، نحوه تعیین و مطالبه آن چگونه است؟ در پاسخ به این سوال، باید گفت که اصولاً، به محض اینکه عقد نکاح میان زن و مردی به صورت صحیح واقع شد، مرد مکلف به پرداخت تمام مهریه به زوجه می‌شود و این موضوع، ارتباطی به طلاق ندارد؛ به همین دلیل است که زن، حتی در دوران عقد نیز، بی‌آنکه قصد طلاق داشته باشد، می‌تواند مهر خود را مطالبه کند.

به عبارت دیگر، اقتضای مالکیت مهریه توسط زن، آن است که چه در طول زندگی مشترک و چه در طی فرایند طلاق، زن بتواند حقوق قانونی خود را مطالبه کند. به همین دلیل، به این سوال که آیا در طلاق توافقی مهریه به زن تعلق می‌گیرد یا خیر، باید پاسخ مثبت داد و گفت که حتی در طلاق توافقی نیز، زن استحقاق مهریه داشته و به زن مهریه تعلق می‌گیرد؛ منتها ممکن است که میزان آن، بنابر توافق طرفین، کمتر شده و یا اینکه تمام آن بخشیده شود.

نحوه تعیین مهریه در طلاق توافقی

در قسمت قبل، توضیح دادیم که طلاق توافقی سبب از بین رفتن حق مهریه زن نشده و زوجه، همچنان می‌تواند مهریه خود را مطالبه نماید. اما افرادی که قصد طلاق توافقی و دریافت گواهی عدم امکان سازش از دادگاه را دارند، ممکن است این سوال را مطرح کنند که نحوه تعیین مهریه زن در طلاق توافقی به چه صورت است؟

در پاسخ به این سوال باید گفت که یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که زوجین باید در خصوص آن توافق کرده و در توافقنامه طلاق توافقی آن را درج کنند، مهریه زن می‌باشد. به عبارت دیگر، در این نوع طلاق، خود زوجین هستند که می‌بایست تعیین کنند که به زوجه، چه میزان مهریه‌ای تعلق می‌گیرد و قاضی دادگاه، همان توافقی که طرفین انجام داده‌اند را در گواهی عدم سازش درج می‌کند. لذا تعیین مهریه، صرفاً با خود طرفین است، نه قاضی دادگاه.

طلاق خلع و مبارات

اما نکته مهمی که در خصوص نحوه تعیین مهریه زن در طلاق توافقی وجود دارد، این است که معمولاً زن، برای اینکه شوهر خود را راضی به طلاق کند، میزانی از مهریه خود را به مرد می‌بخشد که از قید زوجیت وی رها شود. طلاق توافقی از لحاظ حقوقی، می‌تواند به صورت طلاق خلع و مبارات باشد.

طلاق خلع

به طلاق گفته می‌شود که زن، به قدری از شوهر خود تنفر دارد که با پرداخت مالی به شوهر، او را راضی به طلاق گرفتن می‌کند. در این حالت، برای رضایت دادن شوهر، زوجه بلید مهریه خود را به میزانی تعیین کند که شوهر، حاضر به طلاق دادن شود؛ حتی ممکن است بذل مهریه از طرف زن، به اندازه کل مهریه باشد و به همین دلیل است که برخی می‌گویند در طلاق توافقی، مهریه به زن تعلق نمی‌گیرد. هر چند ممکن است مرد، صرفاً با بخشیدن مقداری از مهریه هم حاضر به طلاق دادن زن بشود و یا اینکه علاوه بر بخشش مهر، مال دیگری هم مطالبه کند.

طلاق مبارات

اما طلاق مبارات، به طلاقی گفته می‌شود که هم زن و هم شوهر، از هم بیزار هستند و قصد جدا شدن دارند. در چنین حالتی، باز هم زوجه، باید میزانی از مهریه تعیین شده خود را به شوهر ببخشد تا وی را طلاق بدهد؛ منتها با این تفاوت که فدیة یا مالی که در طلاق مبارات، زن به شوهر می‌بخشد تا وی را راضی به طلاق کند، نمی‌تولند بیشتر از مهریه زن باشد؛ لکن می‌تولند معادل مهریه یا کمتر از آن باشد؛ چرا که کراهت یا بیزاری، از جانب هر دو طرف می‌باشد.

بر اساس قانون، حتی اگر زن و مردی بخواهند با طلاق توافقی از هم جدا شوند، باز هم مهریه به زن تعلق می‌گیرد؛ منتها به این خاطر که زوجه، باید ضمن تنظیم توافقنامه طلاق توافقی، مالی را به شوهر ببخشد تا وی را راضی به طلاق دادن کند، ممکن است زوجه، عملاً تمامی مهریه خود را به عنوان فدیة ببخشد (اصطلاحاً می‌گویند مهرم حلال و جانم آزاد).

اما سوالی که ممکن است مطرح شود، این است که نحوه مطالبه مهریه در طلاق توافقی به چه صورت است؟ در پاسخ به این سوال، باید گفت که مطالبه مهریه طلاق توافقی، به این صورت است که زوجین قبل از هر اقدام، یک متن توافقنامه طلاق تنظیم کرده و در آن، کلیه توافقات خود در خصوص حضانت فرزندان، نفقه آنها، اجرت المثل، نحله و مهریه زن را بر روی آن مکتوب کرده و به امضا می‌رسانند که این توافقنامه طلاق توافقی، می‌بایست به همراه دادخواست طلاق توافقی، به دادگاه ارائه شود.

به این منظور، زوجین با مراجعه به یکی از دفاتر خدمات الکترونیک قضایی، می‌توانند متن دادخواست طلاق توافقی و متن توافقنامه خود را به دادگاه ارائه نموده و مراحل طلاق توافقی از قبیل شرکت در جلسات مشاوره را انجام داده و منتظر صدور حکم طلاق بمانند. قاضی، بر اساس همان توافقی که میان زوجین انجام شده، گواهی عدم سازش صادر کرده و مرد، مکلف به پرداخت همان میزان مهریه تعیین شده در توافقنامه می‌شود؛ مگر اینکه زوجه تمامی مهر خود را بذل کرده باشد.

حال اگر پس از انجام طلاق توافقی، شوهر از پرداخت مهریه توافق شده خودداری کند، دو حالت متصور است: اولین حالت، زمانی است که زوجه برای مهریه خود، اقدام به دریافت چک از شوهر خود نموده است که در این فرض، زوجه می‌تولند با مراجعه به یکی از مراجع اجرای ثبت و یا دادگاه حقوقی، برای اجرای چک خود و مطالبه وجه آن اقدام نماید.

در حالت دوم، در صورتی که زن بابت دریافت مهریه خود چک نگرفته باشد، وی می‌تواند با مراجعه به یکی از دفاتر خدمات الکترونیک قضایی، اقدام به ثبت دادخواست مطالبه مهریه به میزان مقرر در گواهی عدم امکان سازش خود نموده و پس از صدور حکم قطعی، مهریه خود را از طریق توقیف اموال شوهر در مرحله اجرای رای، دریافت کند.

نحوه مطالبه مهریه در طلاق توافقی

نکته مهمی که در مورد نحوه مطالبه مهریه در طلاق توافقی وجود دارد، این است که گاهی زوجه، برای گرفتن طلاق توافقی، تمام یا بخش زیادی از مهریه خود را بذل می‌کند؛ لکن از لحاظ حقوقی، می‌تواند اقدام به رجوع از مهریه بخشیده شده نماید. به این شرط که زوجه، در عده طلاق باشد. البته، اگر زن اقدام به رجوع از بخشش مهر نماید، طلاق توافقی، تبدیل به طلاق رجعی شده و مرد نیز، متقابلاً می‌تواند در مدت عده، به زن رجوع نموده و با وی زندگی کند.

مزایای داشتن وکیل طلاق توافقی

پیش‌تر توضیح دادیم که انجام مراحل طلاق توافقی بدون داشتن وکیل علاوه بر این که زمان زیادی به طول می‌انجامد، ممکن است به دلیل پیچیدگی‌های پرونده و اطلاع نداشتن از مسائل حقوقی این زمان بیش‌تر نیز شود. اما با داشتن وکیل متخصص خانواده تمام مراحل با آشنایی کامل با روند طی می‌شود.

همچنین در صورتی که برای طلاق به صورت توافقی وکیل داشته باشید، نیازی به حضور شما در هیچ مرحله‌ای نیست و تمام روند طلاق توافقی به وسیله وکیل انجام می‌شود. مدت زمان طلاق نیز با داشتن وکیل بین ۲۰ الی ۶۰ روز کاری انجام می‌شود.

نفقه در طلاق توافقی

نفقه یکی دیگر از حقوقی است که در قبال انجام یک سری امور به خانم تعلق می‌گیرد. در واقع در ازای تمکین خاص و عام بلید آقا مبلغی به همسر خود پرداخت کند. در صورت انجام امور منزل، نگهداری از فرزندان و روابط زناشویی خانم می‌تواند نفقه خود را مطالبه کند.

در طلاق توافقی خانم و آقا می‌توانند توافقی کنند که خانم نفقه خود را دریافت کند، نفقه را ببخشد یا بخشی از آن را بخشیده و بخشی را دریافت کند. رسیدگی به موضوع نفقه در طلاق توافقی مشابه مهریه و بقیه امور بسته به توافقات زوجین است. در صورتی که مقرر شد نفقه به خانم پرداخت شود، باید نوع پرداخت آن نیز مشخص شود.

شرایط حضانت فرزند در طلاق توافقی

خانم و آقای که فرزند مشترک دارند و قرار است جدا شوند باید تکلیف حضانت فرزند را مشخص کنند. حضانت فرزند در طلاق توافقی از دیگر موضوعاتی است که دادگاه به توافق خانم و آقا احترام می‌گذارد به شرطی که مصلحت فرزند در نظر گرفته شود. برای مثال دادگاه نمی‌پذیرد که فرزند نصف روزهای هفته را پیش پدر و نصف دیگر را پیش مادر زندگی کند.

بلکه باید ۵ یا ۶ روز از روزهای هفته را پیش والدی که حضانت با ایشان است بماند و ۱ یا ۲ روز را حق ملاقات با والد دیگر دارد. اگر سر حضانت به توافق نرسند باید بر اساس قانون پیش روند. سن قانونی حضانت فرزند پسر تا ۷ سالگی با مادر و از ۷ تا ۱۵ سالگی با پدر است. حضانت قانونی فرزند دختر تا ۷ سالگی با مادر و از ۷ تا ۹ سالگی با پدر است. بعد از این سن از مدار حضانت خارج می‌شوند و تصمیم با فرزند است که با پدر یا مادر زندگی کند.

استرداد جهیزیه در طلاق توافقی

یکی از دغدغه‌های اصلی زوجین در زمان جدایی، مشخص کردن تکلیف جهیزیه می‌باشد. اگر سر این موضوع به توافق مشترکی رسیده باشند، می‌توانند با مکتوب کردن آن، جهیزیه را تقسیم کنند. که می‌توانند بر اساس فاکتور و سیاهه لوازم آن‌ها را تفکیک کنند. اگر توافق دیگری دارند بلید این توافق را مکتوب کنند.

برای مثال همه لوازم را خانم از منزل خارج کند یا همه لوازم را آقا از منزل خارج کند یا به صورت برابر بین خود تقسیم کنند. اگر اختلافی در زمان استرداد جهیزیه بین زوجین وجود دارد می‌توانند با مشورت وکیل متخصص طلاق، تکلیف آن را مشخص کنند.

اجرت المثل در طلاق توافقی چگونه است؟

اجرت المثل یکی از حقوق زن در خانواده است که در ازای انجام یک سری امور منزل به خانم تعلق می‌گیرد. اجرت المثل فقط در طلاق یک طرفه از سمت آقا به خانم تعلق می‌گیرد و در طلاق به صورت توافقی به خانم تعلق نمی‌گیرد.

جمع بندی

طلاق توافقی نوعی از طلاق است که برطبق آن، زن و مرد پیش از اقدام به طلاق بلید در مورد تمامی دیون، تعهدات و تکالیف به توافق رسیده و آن رله دادگاه ارائه کنند. پس از آن بلید در سامانه تصمیم، اطلاعات هویتی را وارد کرده، در جلسه مشاوره شرکت کنند و در نهایت با دریافت گواهی عدم امکان سازش، طلاق خود را به ثبت برسانند.

در طلاق توافقی مواردی همچون نفقه، حضانت فرزندان و مهریه توافقی است و برحسب توافقی گاهی به زن تعلق می‌گیرد و گاهی تعلق نمی‌گیرد. تنها این شرط این طلاق این است که زوجین در تمامی موارد به توافق برسند.

طلاق Divorce

استرداد جهیزیه Return of dowry

نفقه alimony

حضانت فرزند Child custody



تاویل مقابله حقوقی ایران و آمریکا در

پرونده برخی از اموال

محمد ایمانی

سر آغاز یک موفقیت نسبی

در پی پرونده هایی که جمهوری اسلامی ایران تا به امروز در دیوان بین المللی دادگستری داشته است همچون شرکت نفت ایران و انگلیس، کارکنان دیپلماتیک و کنسولی ایالات متحده در تهران، حادثه هوایی ایرباس در 3 جولای و سکو های نفتس در 30 مارس 2023، دیوان در دعوی اخیر یعنی برخی اموال ایران یک رای موفقیت آمیز را برای این موضوع صادر کرد. هر چند در سایر موارد مانند شرکت نفت ایران و انگلیس و سکوها های نفتی هم در جایگاه خود موفقیتی برای ایران بوده است. در 25 خرداد سال 1395 دولت جمهوری اسلامی ایران با تقدیم دادخواستی ضمن اشاره به اقدامات ایالات متحده آمریکا در مورد ضبط و مصادره حدود 2 میلیارد دلار از اموال بانک مرکزی و اموال سایر شرکت ها و موسسات ایرانی و با تاکید بر این که این اقدام دولت واشنگتن با موازین حقوق بین الملل به ویژه معاهده بین دو کشور مرسوم به عهدنامه مودت و روابط اقتصادی و حقوق کنسولی بین ایران و آمریکا در تعارض است نزد دیوان طرح شکایت نمود. در این پرونده ایران و ایالات متحده هر دو به نوعی خود را پیروز در پرونده میدانند و این بدیهی است که از دیدگاه مالی آمریکا در این پرونده پیروز بوده است. دیوان در قضیه برخی اموال، ایالات متحده را در چهار مورد ناقض تعهدات ناشی از معاهده (مودت، روابط اقتصادی و حقوق کنسولی) مصوب 15 اوت 1955 به عنوان متخلف شناسایی کرده است. در واقع شکایت ایران از آمریکا در خصوص نقض این معاهده منجر به صدور رای توسط دیوان با 9 بند اجرایی شده است که به جز بند اول آن هشت مورد بعدی تماما به نفع ایران است به این دلیل است که ایران این رای یک موفقیت میدانند. اما این موفقیت کامل نیست چون در بند اول که دیوان رای بر عدم صلاحیت داده است ناظر بر خواسته اصلی ایران و مربوط به توقیف اموال بانک مرکزی بود که به نفع ایران صادر نشد و دیوان خود را فاقد صلاحیت رسیدگی دانست.

بررسی از دو دیدگاه مالی و حقوقی

اگر از دیدگاه مالی به این پرونده بنگریم ایران در 8 بندی که به نفع آن صادر شده پیروزی چشم گیری ندارد چون در بند اول که دیوان خود را فاقد صلاحیت دانست طلب ایران حدود یک میلیارد و نهصد میلیون دلار بود اما باقی بند های این رای در جمع تمام موارد تنها 25 میلیون دلار خواهد شد و در بند 8 ام ذکر شده است طرفین ظرف 24 ماه باید توافق کنند.

از دیدگاه حقوقی، ایران توانست موفقیت های چشم گیری داشته باشد زیرا:

در وهله اول دفاعیه آمریکا مبتنی بر دکترین دستهای آلوده و استناد به نظریه سو استفاده از حق و حفاظت از منافع ضروری امنیتی از سوی دیوان رد شد. در وهله دوم با رای اکثریت رعایت قاعده طی کلیه مراجع داخلی در آمریکا برای شرکتهای ایرانی در اثبات زیان های وارده را لازم ندانست. در وهله سوم دیوان احراز نمود که ایالات متحده تعدادی از بند های معاهده مودت را نسبت به خود دولت ایران و شرکت های ایرانی نقض کرده است و باید در این خصوص غرامت بپردازد.



قانون اساسی؛ تامین کننده آزادی های مشروع

سهیل نجاری

دانشجوی کارشناسی ارشد پیوسته علوم قضائی، دانشگاه علوم قضائی و خدمات اداری

قریب به چهل و چهار سال پیش میثاقی ملی تصویب شد که حاصل پرداخت بهای خون ملت برای رسیدن به «استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی» بود. آزادی شعاری نیست که لقله زبان انقلاب ها و حکومت ها باشد و تمام. آزادی اولین حق و نیاز مترتب بر «حق حیات» است. حق حیات بدون آزادی هیچ نمی ارزد.

پیش تر در دوازدهم آذر ماه- روز تجدید میثاق با قانون اساسی - یادداشتی در این خصوص تهیه کرده بودیم که توفیق شد بعد مدتی آن را منتشر کنیم و ضمناً آرمان های انقلاب اسلامی را مرور کنیم. با توجه به اهمیت و ضرورت بحث از آزادی، چند نکته درباره مساله «آزادی در قانون اساسی» لازم به بررسی است:

۱- آزادی توأم با مسؤولیت

وفق اصل دوم، انسان از آزادی تکوینی برخوردار است. اما از آنجا که هر تکوینی مستلزم تشریع است، لذا آزادی انسان [حق آزادی] توأم با تکلیف و مسؤولیت در برابر الله و خلق الله (مردم و محیط زیست) است. باید به یاد داشته باشیم که حق و تکلیف دو روی یک سکه اند، همچنان که در قرآن کریم نیز به شدت بر «تلازم حق و تکلیف» تاکید می ورزد. یکی از جنبه های آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (سوره بقره، آیه 286) همین مساله است. ما معتقدیم که آزادی انسان، حق و وسیله ای برای تکامل روح و تقرب او به سوی خدا است و اگر «آزادی» چنین کارکرد و اثری نداشته باشد «آزادی» نیست؛ بلکه بردگی و اسارت نفس و طاغوت است.

۲- آزادی بیان؛ وسیله رشد فکری

وفق اصل سوم، از آنجا که «آزادی» ابزاری برای «سیر تکاملی انسان به سوی خدا» است، ملت ایران در حدود قانون از آزادی های سیاسی و اجتماعی برخوردار اند. آزادی های مذکور در مسیر بیان عقاید سیاسی و اجتماعی در چارچوب اسلام و محیطی سالم، زمینه ای برای تضارب آراء و رشد عقل و اندیشه عمومی است. امیر المومنین علیه السلام فرمودند: «إِضْرِبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ بَعْضٍ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ الصَّوَابُ؛ رایزنی کنید تا اندیشه درست متولد شود» (غرر الحکم، حدیث ۲۵۶۷).

لذا در راستای اصل فوق الذکر، اصل بیست و هفتم قانون اساسی نیز تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخل به مبانی اسلام نباشد را آزاد می داند. تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها یکی از اشکال، طرق و لوازم بیان عقاید سیاسی و اجتماعی است. با توجه به اینکه اذن در شیء، اذن در لوازم آن نیز می باشد؛ لذا تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها نیز با دو شرط معقول و مشروع تضمین و حمایت شده است. مراد از شرط معقول، شرط عدم حمل سلاح است که عقل سلیم به آن حکم میکند. همچنین مراد از شرط

مشروع نیز، شرط عدم اخلاص به مبانی اسلام است و اصل «ضرورت حفظ دین» که از جمله مقاصد الشریعة می باشد، حکایت از همین شرط می کند.

همچنین در طول اصل سوم است که اصل بیست و ششم احزاب، جمعیت ها، انجمن های سیاسی و صنفی و انجمن های اسلامی یا اقلیتهای دینی شناخته شده را آزاد می داند. مشروط به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهور اسلامی را نقض نکنند.

رهبر انقلاب نیز یکی از ویژگی های حکومت تراز را «ارتقای جامعه در عرصه فکر، بینش و اخلاق» می دانند. ایشان اشاره می کنند که «بزرگترین جنایت معاویه، عقب نگه داشتن مردم در فکر، بینش و اخلاق است» (آیت الله العظمی خامنه ای، ۱۴۰۲: ۹۶).

به همین خاطر است که صهیونیسم و استکبار جهانی به هدف «عقل زدایی از جهان» به دنبال جنگ های نرم و معرفتی از طریق ابزار های سمعی و بصری آن (موسیقی و رسانه و...) است. لذا در همین خصوص ایشان فرمودند: «این از خصوصیات سیاست های شوم پلید صهیونیستی است که مردم را سرگرم کنند به همین دلیلی کردن ها و آواز خواندن ها و آواز شنیدن ها و به نام های گوناگون» (آیت الله العظمی خامنه ای، ۱۴۰۲: ۱۶۶).

3- تضمین آزادی اندیشه

یکی دیگر از اصول قانون اساسی در خصوص آزادی، اصل بیست و سوم است. مطابق این اصل، تفتیش عقاید ممنوع است و هیچکس را نمی توان به صرف داشتن عقیده ای مورد تعرض و مؤاخذة قرار داد. به نظر می رسد که از میان تمام اصول قانون اساسی که حول محور آزادی می باشند، اصل بیست و سوم مترقی ترین اصل میان این اصول و چه بسا مترقی ترین اصل میان تمام اصول قانون اساسی است. اصل بیست و سوم، ضمانت اجرای سند آزاداندیشی است. آزاداندیشی و آزادی اندیشه مقدمه و پیش نیاز آزادی بیان است. تا آزادی اندیشه نباشد، سخن از آزادی بیان بیهوده است. لذا اصل مذکور «آزادی اندیشه» را تضمین کرده است و به موجب این تضمین به هیچ کس نمیتوان به صرف داشتن عقیده ای ولو باطل متعرض شد و او را مؤاخذة کرد. به همین خاطر رهبر انقلاب در در نخستین روز از سال ۱۳۹۷ فرمودند «امروز در کشور ما آزادی فکر هست، آزادی بیان هست، آزادی انتخاب هست؛ هیچکس به خاطر اینکه فکرش و نظرش مخالف نظر حکومت است، مورد فشار و تهدید و تعقیب قرار نمیگیرد. هرکس ادعا کند که "من مورد فشار قرار گرفته ام چون عقیده ام در فلان مسئله برخلاف عقیده ی حکومت بوده"، هرکس این جور ادعایی بکند، دروغ گفته؛ چنین چیزی نیست». آزادی و آزادی اندیشه یکی از پیش نیاز های تولید علم است؛ لذا رهبر انقلاب در پاسخ به نامه جمعی از دانش آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه در مورد کرسی های نظریه پردازی فرمودند «آن روز که سهم آزادی، سهم اخلاق و سهم منطق، همه یکجا و در کنار یکدیگر اداء شود، آغاز روند خلاقیت علمی و تفکر بالنده دینی در این جامعه است و کلید جنبش تولید نرم افزار علمی و دینی در کلیه علوم و معارف دانشگاهی و حوزوی زده شده است». بنابراین طبق فرموده ایشان «آزادی تفکر، قلم و بیان»، نه یک شعار تبلیغاتی بلکه از اهداف اصلی انقلاب اسلامی است.

۴- تضمین حق بر آزادی تن

اصول سی و دوم و سی و سوم که به ترتیب راجع به «منع بازداشت غیرقانونی» و «آزادی رفت و آمد و محل اقامت» هستند، همگی فرع بر «اصل آزادی تن» هستند که قانون‌گذار در این دو اصل آنها را تضمین کرده است. نه تنها آزادی فکر مورد حمایت قانون‌گذار است، بلکه آزادی جسم و تن انسان نیز مورد شدیداً مورد حمایت و تضمین است و برای ناقضین حق آزادی تن ضمانت اجراهای شدید کیفری و مدنی در نظر گرفته شده است. جرائم علیه آزادی تن من جمله آدم‌ربائی، توقیف غیر قانونی، قاپاق انسان و... از جمله جرائمی هستند که قانون‌گذار برای آنها مجازات‌های نسبتاً سنگینی در نظر گرفته است. به نحوی که شاید بتوان گفت پس از قتل، مهم‌ترین جرم علیه اشخاص همین جرائم علیه حق بر آزادی تن به شمار می‌آید (احمدزاده، ۱۴۰۲: ۱۲۱). پرداختن به جزئیات و نکات دقیق جرائم علیه حق بر آزادی تن از جمله کارهایی است که اهمیت حق بر آزادی تن را نشان می‌دهد؛ اما به علت لزوم خودداری از تطویل کلام و خارج نشدن از موضوع اصلی، خوانندگان محترم را به کتب و مقالات راجع به جرایم علیه شخصیت معنوی اشخاص ارجاع می‌دهیم.

۵- تضمین آزادی فعالیت‌های تجاری و صنعتی

وفق اصل بیست و هشتم هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. شهروندان کاملاً مخیرند هر نوع شغل و کاری را که مطابق ذوق و سلیقه آنان باشد انتخاب کنند. این اصل، واکنش در برابر وضعی است که برای پاره‌ای از گروه‌ها و طبقات برخی از انواع کارها ممنوع بود یا به زبان دیگر این کارها مختص طبقات ممتازه امعه در نظر گرفته و بود. دیگر اینکه همراه با آزادی فرد در اختیار کردن نوع حرفه و رسته و به استعفا و خروج از کار هیچکس را نمیتوان وادار بکاری کرد که بدان متمایل نیست یا او را از شغلی که بدان دلبسته است بازداشت. (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۹۹: ۱۵۶). این اصل در ادامه تصریح دارد که دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون، برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.

۶- حمایت و تضمین قوا از آزادی ملت

مطابق اصول شصت و هفتم و یکصد و بیست و یکم نمایندگان مجلس شورای اسلامی و رئیس جمهور مکلف به حمایت از «حق آزادی» هستند. نمایندگان مجلس سوگند یاد میکنند که «...در گفته‌ها و نوشته‌ها و اظهارنظرها، استقلال کشور و آزادی مردم و تأمین مصالح آنها را مد نظر داشته باشند» و رئیس جمهور نیز سوگند یاد میکند که «...از آزادی و حرمت اشخاص و حقوقی که قانون اساسی برای ملت شناخته است، حمایت کند». قوه قضائیه نیز از آن حیث که پشتیبان حقوق فردی اجتماعی است، وفق اصل یکصد و پنجاه و ششم عهده‌دار احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی‌های مشروع است.

7- آزادی و اضرار به غیر

آخرین مساله ای که لازم است در این یادداشت به آن پرداخته شود، بحث «آزادی و اضرار به غیر» است. حکم مسلم و قطعی عقل و شرع آن است که آزادی فردی نمی‌تواند بهانه اضرار به غیر قرار بگیرد. لذا اگر آزادی انسان موجب اضرار به غیر شود، آن آزادی مشروع و معقول نیست و قانون اساسی آزادی غیر مشروع را تامین و تضمین نمی‌نماید. به همین خاطر است که اصل چهارم قانون اساسی اشعار دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد. این اصل مترقی علاوه بر آنکه از مبانی عقلی و معرفتی برخوردار است، ریشه در قاعده فقهی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» دارد. قاعده لاضرر بر ادله احکام مقدم است، حتی اگر آن را حاکم بر آنها ندانیم. عده ای از اصولیین قاعده لاضرر را حاکم بر ادله احکام نمی‌دانند با این همه آن را مقدم بر می‌دانند. این عقیده مبتنی بر جهاتی است: از جمله اینکه نفی ضرر و از میان برداشتن احکام ضرری از باب «امتنان» است یعنی لطفی است از جانب شارع بر مخلوق که چون نخواستند مردم ضرر و زیانی ببینند، اثر اعمال زیان آور آنها را برداشته است پس این قاعده از باب «امتنان» است و در صورت تعارض با ادله دیگر این قاعده بر آنها مقدم است (محمدی، 1402: 158).

نتیجه آنکه نه تنها آزادی های مشروع و معقول که مقدمه کمال بشر است در قانون اساسی مورد انکار و نفی قرار نگرفته است، بلکه صریحا مورد تاکید قانون‌گذار قرار گرفته و از آن مهم تر اینکه ضمانت اجرا های دقیق و شدیدی برای آنها در نظر گرفته شده است و تمام قوای سه‌گانه کشور در راستای تحقق آزادی های مشروع، حمایت و صیانت از آن بسیج شده اند. با در نظر گرفتن این نکات و دریافت ارتباط بین مسائل مطرح شده در این یادداشت است که میتوان به جرئت گفت که جمهوری اسلامی ایران پیشروترین کشور در تامین آزادی های مشروع در جهان است و با التفات بیشتر به قانون اساسی و حقوق عمومی لازم است که این پیشروی ادامه یابد.

آمدی، عبدالواحد بن محمد (1395)، **غیر الحکم و در الکلم**، چاپ دهم، قم: انتشارات امام امام عصر عج
آیت الله العظمی خامنه ای، سید علی (1402)، **طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن**، چاپ چهل و چهارم، قم: موسسه
ایمان جهادی

احمدزاده، رسول (1402)، **جرایم علیه شخصیت معنوی**، چاپ اول، تهران: قوه قضائیه، مرکز مطبوعات و انتشارات
قاضی شریعت پناهی (1399)، **بایسته های حقوق اساسی**، چاپ شصت و یکم، تهران: نشر میزان
محمدی، ابوالحسن (1402)، **قواعد فقه**، چاپ هجدهم، تهران: نشر میزان



عفو عمومی و عفو خصوصی چیست؟

سپهر الهی. « دانشجوی فقه و مبانی حقوق دانشگاه رازی»

جرم و مجازات دو پدیده ای هستند که در هم تنیده شده اند و معمولاً جرم متقدم بر مجازات است، اما گاهی برخی عوامل موجب می شود که جرم رخ دهد اما مجازاتی در پی آن نباشد و در اینجا اصطلاحاً با سقوط مجازات یا سقوط تعقیب روبه رو هستیم.

عفو شخصی که مرتکب جرم شده، یکی از عوامل سقوط تعقیب و مجازات است.

جرم در برخی مواقع، دارای جنبه عمومی است و علت مجازات برخی جرائم به دلیل آسیب هایی است که مجرم به بدنه جامعه می زند، بنابراین جامعه، با شناسایی مجرم و تعیین مجازات برای آنها اقدام به مقابله با افرادی می کند که به نظم عمومی آسیب می زنند، بدین ترتیب خود همان جامعه است که در مواردی که مصلحت اجتماع ایجاب میکند، تصمیم به عفو مجرم بگیرد.

بنابراین باید به این نکته بسیار مهم توجه کرد که عفو تنها شامل جرائمی می شود که جنبه عمومی دارند و جامعه از آن جرم آسیب دیده، نه جرائمی که فقط جنبه خصوصی دارند و شاکی خصوصی دچار ضرر شده.

اقدام به عفو از طرف جامعه، توسط نماینده آنها صورت می گیرد و با توجه به مقام عفو کننده، عفو به دو دسته تقسیم می شود: عفو عمومی، عفو خصوصی

۱. عفو عمومی: این نوع عفو، توسط قوه مقننه صورت می گیرد و با توجه به ماده ۹۷ قانون مجازات اسلامی عفو عمومی محدود به جرائم تعزیری است.

این نوع عفو در هر یک از مراحل دادرسی قابل اجراست: پیش از شروع به تعقیب، پس از قطعیت حکم محکومیت.

۲. عفو خصوصی: اختیاری است که به عالی ترین مقام یک کشور مانند پادشاه، رئیس جمهور و رهبر داده می شود، تا در صورت لزوم عفو مرتکب را اعلام کند.

در کشور ایران این اختیار به مقام رهبری داده شده، با توجه به بند ۱۱ اصل ۱۱۰ قانون اساسی: "عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضاییه"

بنابراین اصل چند نکته را می توان برداشت کرد:

اول: با توجه به استفاده از واژه "محکومین" این عفو شامل افرادی می شود که حکم آنها قطعی شده و محکوم هستند، نه متهم.

دوم: با توجه به عبارت "در حدود موازین اسلامی" عفو خصوصی توسط رهبری تنها شامل جرائم حدی می شود، نه جرائم تعزیری

سوم: پیشنهاد عفو باید توسط رئیس قوه قضاییه به رهبری داده شود.

