

تحلیل فقهی و حقوقی بازنگری در قانون معافیت از مجازات جاهل مرکب

فیروز محمدی^۱

چکیده

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بررسی تأثیر جهل مرکب بر معافیت از مجازات، با تکیه بر مبانی اصولی و حقوقی می‌پردازد. جهل مرکب، به‌عنوان ناآگاهی همراه با باور اشتباه، چالش‌های متعددی را در نظام عدالت کیفری ایجاد کرده است. در قانون مجازات اسلامی، محور تشخیص معذوریت بر تمایز میان جهل موضوعی و حکمی نهاده شده است؛ در حالی که مبانی اصولی و حقوقی بر معیار «تقصیر» و «قصور» تأکید دارند. این پژوهش نشان می‌دهد که در صورت کوتاهی مرتکب در کسب آگاهی (جهل تقصیری)، معذوریت منتفی است؛ در حالی که اگر جهل ناشی از عوامل خارج از اراده (جهل قصوری) باشد، امکان معافیت وجود دارد. یافته‌های تحقیق بیانگر خلأهای موجود در قوانین کیفری ایران است و بر ضرورت اصلاح مقررات با تأکید بر مفهوم تقصیر و قصور تأکید می‌کند. در پایان، راهکارهایی برای تقویت عدالت کیفری، شفاف‌سازی مفاهیم جهل و اشتباه، و ارتقای دقت دادرسی ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: جهل مرکب، مسئولیت کیفری، معافیت از مجازات، مبانی اصولی و حقوقی، تقصیر و قصور.

در نظام‌های حقوقی، اصل بر این است که مسئولیت کیفری بر مبنای آگاهی و عمد استوار باشد. اما در مواردی که مرتکب نسبت به حکم یا موضوع جرم جاهل باشد، بحث معافیت از مجازات مطرح می‌شود. یکی از پیچیده‌ترین انواع جهل، جهل مرکب است که در آن فرد نه تنها آگاه نیست، بلکه به اشتباه گمان می‌کند که از حقیقت مطلع است. در قانون مجازات اسلامی، معیار تفکیک میان جهل حکمی و موضوعی برای معذوریت پذیرفته شده است؛ با این حال، این معیار به‌تنهایی قادر به پاسخ‌گویی به تمام مصادیق جهل مرکب نیست و باعث بروز چالش‌هایی در فرایند دادرسی و اجرای عدالت کیفری شده است. مسئله اصلی این است که آیا صرف تمایز بین جهل حکمی و موضوعی می‌تواند معافیت از مجازات را توجیه کند یا باید عوامل دیگری، از جمله «تقصیر» یا «قصور»، نیز به‌عنوان معیار معذوریت در نظر گرفته شود؟ این پژوهش بر آن است تا با تحلیل مبانی اصولی و حقوقی، محدودیت‌های موجود در قانون مجازات اسلامی را در این زمینه روشن کرده و راهکارهایی برای اصلاح آن ارائه دهد. ضرورت انجام این پژوهش از دو جنبه نظری و عملی ناشی می‌شود. از نظر نظری، فهم دقیق معیارهای معذوریت در جهل مرکب به تکامل مبانی اصولی و حقوقی کمک می‌کند. از نظر عملی، عدم شفافیت در معیارهای معافیت می‌تواند منجر به صدور آرای متعارض و نقض عدالت شود. در نتیجه، ارائه راهکارهایی مبتنی بر مبانی اصولی و تطبیق آن با نظام حقوقی فعلی، ضرورتی انکارناپذیر دارد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش‌های اصلی است: آیا معیار تفکیک میان جهل حکمی و موضوعی در قانون مجازات اسلامی برای تشخیص معذوریت کفایت می‌کند؟ چه نسبتی میان معیار «تقصیر» و «قصور» با معافیت از مجازات جاهل مرکب وجود دارد؟ چگونه می‌توان قانون مجازات اسلامی را در راستای شفافیت بیشتر درباره معذوریت جاهل مرکب اصلاح کرد؟ فرضیه‌های پژوهش عبارت‌اند از: نخست، معیار تفکیک میان جهل حکمی و موضوعی به‌تنهایی برای تشخیص معذوریت کافی نیست و باید معیار «تقصیر» یا «قصور» نیز لحاظ شود. دوم، در مواردی که جهل مرکب ناشی از تقصیر مرتکب باشد، معذوریت منتفی است؛ اما در موارد ناشی از قصور، امکان معافیت وجود دارد. روش پژوهش در این مقاله توصیفی - تحلیلی است که با بررسی منابع فقهی، حقوقی و آرای اصولی، مبانی معذوریت جاهل مرکب تحلیل می‌شود. علاوه بر آن، با رویکرد تطبیقی، جایگاه این مسئله در نظام‌های حقوقی دیگر نیز بررسی شده و پیشنهادهایی برای اصلاح قانون ارائه می‌گردد. ساختار مقاله شامل چهار بخش است: در بخش نخست، کلیات و مفاهیم اساسی مانند جهل مرکب، اعتقاد و تفاوت میان جهل حکمی و موضوعی تبیین می‌شود. بخش دوم به تحلیل مبانی اصولی و حقوقی پرداخته و دیدگاه‌های اصولیان درباره معذوریت جاهل

مرکب را بررسی می‌کند. در بخش سوم، قانون مجازات اسلامی و مواد مرتبط تحلیل شده و در نهایت، بخش چهارم به نتیجه‌گیری و ارائه راهکارهای عملی برای اصلاح قانون می‌پردازد.

کلیات

در ابتدا بحث از مفاهیمی می‌شود که در روند بحث و نتایجی که گرفته می‌شود موثر هستند؛

علم، اعتقاد و یقین

این سه واژه، در حالی که شباهت معنایی بسیاری دارند، با دقت در کاربرد و مفهوم، تفاوت‌های قابل توجهی میان آن‌ها مشاهده می‌شود.

واژه «علم» یک کلمه عربی است. برخی، واژه «دانش» را به جای علم به کار می‌گیرند (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۰۸). برخی گفته‌اند: «حضور صورۃ الشیء عند العقل» (مظفر، ۱۳۶۶، ص ۱۳). علامه جعفری تعریف زیر را از علم ارائه داده‌اند:

«علم عبارت است از انکشاف واقعیتی که وجود و جریان کلی آن بی‌نیاز از من [نفس انسان] و عوامل درک انسانی بوده باشد که با آن ارتباط برقرار نموده است. قضیه و مسئله‌ای را که از چنین انکشافی حکایت کند، قضیه علمی می‌نامیم» (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۵).

حاصل و نتیجه گفته‌ها و نظریه‌ها به این می‌رسد که علم دو معنا دارد:

الف) به معنای انکشاف و زائل شدن امور پنهان؛ و شاید از همین روست که در لغت آن را بر «جبل العالی» اطلاق کرده‌اند (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۹؛ معلوف، ۱۴۱۵، ص ۵۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۵۲). زیرا وقتی فرد بر کوه بلندی استقرار پیدا می‌کند، تمام پستی‌ها و بلندی‌ها، درختان، جویبارها و سایر امور اطراف برای او آشکار می‌شود و موقعیت همه چیز را می‌شناسد.

ب) به معنای هدایت و بصیرت. زمانی که گفته می‌شود فلانی از روی علم و آگاهی حرکت یا برنامه‌ریزی می‌کند، مقصود آن است که راه و روش او بر اساس بصیرت است. جهل در مقابل این معنا از علم قرار می‌گیرد؛ چرا که جهل، اشتباهی است که فرد را به گمراهی می‌کشاند. (معنای جهل به طور مفصل در ادامه خواهد آمد).

در هر دو معنای علم، مطابقت با واقع، نقطه مشترک آن‌هاست و همین امر به ماهیت علم نیز اشاره دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۶۴).

از تحقیق در واژه‌شناسی و مفهوم‌یابی «علم»، این نتیجه به دست می‌آید که مطابقت با واقع در مفهوم علم نهفته است؛ زیرا اگر فردی ادعای عالم بودن کند، اما معلوم او مطابق

با واقع نباشد، عرف لغوی او را عالم نمی‌داند؛ بلکه عنوان جاهل را بر وی منطبق می‌کند. اصولیان نیز در این رابطه مباحث مفصلی مطرح کرده‌اند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۹). اعتقاد از ریشه «عقد» به معنای «گره» است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۹۴). طریحی ذیل آیه شریفه: «وَأَحْلَلُ عُقْدَةَ مَنْ لِسَانِي» (طه: ۲۷)، در ترجمه کلمه «عقد» می‌نویسد: معنای «عقد» در این آیه همان ضعیفی است که در زبان حضرت موسی (علیه السلام) وجود داشته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۱؛ قطب راوندی، ۱۴۳۰، ص ۱۵۲).

برای «قطع» در لغت دو معنا ذکر شده است: یکی «گسستن» و دیگری «باور جازم» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۱؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۹۷). در میان معنای موجود، گاه قطع معادل علم و یقین دانسته شده است (مشکینی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳؛ بهجت، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۳). برخی نیز معتقدند معنای قطع اعم از معنای علم است (عارفی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۰؛ تهرانی نجفی، ۱۳۲۰، ج ۱، ص ۱۳). عده‌ای به جنبه کشفی قطع تصریح کرده‌اند (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶) و گروهی دیگر آن را کاشف از واقع دانسته‌اند (فریده‌الاسلام کاشانی، ۱۳۶۸، ص ۹۲).

وجه جمع میان این دیدگاه‌ها آن است که قطع عبارت است از باور جازم نسبت به حکم یا موضوع شرعی که از حیث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع، یا موجه بودن و نبودن آن، به صورت لابشرط لحاظ شده باشد (شعرانی، ۱۴۲۸، ص ۲۰؛ عارفی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۰؛ عراقی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۰).

می‌توان ادعا کرد که میان معنای اعتقاد و قطع از نظر اصطلاحی تفاوتی وجود ندارد؛ هرچند از حیث ماهوی تفاوت‌های اندکی میان آن‌ها قابل تصور است. از این رو، اگر معنای لغوی قطع به اعتقاد نزدیک شود، باید آن را با ملاحظاتی هم‌سو با معنای اعتقاد دانست. یقین در مقابل شک قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که علم در مقابل جهل قرار گرفته است. هنگامی که خداوند متعال می‌فرماید: «وَأِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ» (حاقه: ۵۱)، واژه «حق» به «یقین» اضافه شده است. این اضافه از نوع اضافه شیء به خودش نیست؛ زیرا معنای حق غیر از معنای یقین است. حق در اینجا بخشی از یقین است که خالص و صحیح باشد؛ بنابراین، این اضافه از نوع اضافه جزء به کل محسوب می‌شود (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۶۲).

یقین مرتبه‌ای برتر از علم است؛ یعنی علمی که همراه با تثبیت و اطمینان باشد، یقین نامیده می‌شود. گفته شده است که واژه یقین از کلام یونانی گرفته شده و اصل آن «ایگون» یا «ایقونا» بوده است (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۶۳).

تعریف جهل و دسته‌بندی‌های آن

جهل نیز واژه‌ای عربی است که معادل فارسی آن «نادانی» است. مرحوم مظفر «جهل» را از مقوله ملکه و عدم دانسته و آن را به «عدم العلم» بازمی‌گرداند. به نظر می‌رسد ایشان جهل را از مفاهیمی می‌داند که «تُعَرَّفُ بِأَضْدَادِهَا» (مظفر، ۱۳۶۶، ص ۱۸). ایشان در ادامه، «جهل تصدیقی» را به دو نوع «جهل بسیط» و «جهل مرکب» تقسیم می‌کند (مظفر، المنطق، ۱۳۶۶، ص ۱۹). جهل بسیط آن است که انسان چیزی را نداند و خود نیز بداند که نسبت به آن موضوع علم ندارد.

جهل مرکب، بر خلاف جهل بسیط، آن است که فرد در واقع نسبت به امری علم ندارد، اما گمان می‌کند که علم دارد؛ به بیان روشن‌تر، «نمی‌داند که نمی‌داند». وی در ادامه تصریح می‌کند که بدترین نوع جهل، جهل مرکب است. جهل مرکب خود نوعی اعتقاد است؛ زیرا شخص اساساً نسبت به ناآگاهی خود آگاه نیست و معتقد است آنچه انجام می‌دهد یا در ذهن می‌پروراند، مطابق واقع است. از این رو، این مفهوم مستقیماً در موضوع این نوشتار تأثیرگذار است. در جای خود بحث شده است که حجیت اعتقاد، خارج از دو حالت نیست: یا ذاتی است یا از لوازم ذاتی آن به شمار می‌آید (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۸؛ بجنوردی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵؛ اراکی، ۱۴۳۶، ج ۱، ص ۳۶۰؛ مشکینی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳). اما سؤال این است که آیا جهل مرکب، که خود نوعی اعتقاد است، نیز از همین حجیت برخوردار است؟

تحقیق این است که عقلاً میان دو نوع جهل قصوری و جهل تقصیری تفاوت قائل شده‌اند و جاهل مرکب قصوری را معذور، و جاهل مرکب تقصیری را غیر معذور دانسته‌اند. در جهل مرکب قصوری از قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان» مدد گرفته و در عدم معذوریت جاهل مرکب تقصیری از قاعده «الاختیار بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار» استفاده کرده‌اند.

به عبارت دیگر، محور این تفصیل آن است که آیا مکلف در تحصیل علم کوتاهی کرده است یا خیر. اصولیان در تقریر و تبیین این استدلال، جزئیات دیگری را نیز متذکر شده‌اند (روحانی، ۱۴۳۲، ج ۴، ص ۱۱۸؛ امام خمینی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۶). با توجه به مطالب فوق، پاسخ شبهه تناقض در معذوریت جاهل و معتقد نیز روشن می‌شود.

شبهه از این قرار است: فردی به دلیل سوء تدبیر، نسبت به مسئله‌ای دچار جهل مرکب شده است؛ به بیان دیگر، او نسبت به اقدامی که می‌خواهد مرتکب شود اعتقاد کامل دارد.

حال اگر مطابق این اعتقاد عمل نکنند، از سوی عقلا مورد سرزنش قرار می‌گیرد؛ و از طرف دیگر، اگر مطابق اعتقاد خود عمل کند و به واقع نرسد، باز هم مورد سرزنش واقع می‌شود. در این صورت تکلیف او چیست؟ آیا در هر حال مستحق سرزنش است؟ در پاسخ گفته می‌شود که گاهی ممکن است فرد در وضعیتی قرار گیرد که هر یک از دو طرف انتخاب، دارای قبح باشد.

برای مثال، فردی را در نظر بگیرید که عمداً وارد خانه غصبی شده است. اکنون اگر بخواهد از آن خانه خارج شود، خروج او مستلزم تصرف بیشتر در مال غصبی است. بنابراین تکلیف او چیست؟ آیا باید در خانه غصبی باقی بماند که ماندن در آن غصب و حرام است؟ یا باید خارج شود که خروج نیز مستلزم تصرف بیشتر بوده و از این جهت حرام محسوب می‌شود؟

نکته آن است که میان این دو حرام تفاوت وجود دارد. حرمت نخست، حرمت ذاتی است؛ یعنی خودِ تصرف در مال غصبی. اما حرمت دوم، حرمت تبعی است که از لوازم وجوب خروج از دار غصبی ناشی شده است. در نتیجه، هرچند خروج از دار غصبی مستلزم تصرف بیشتری باشد، باز هم واجب است و عنوان ثانوی حرمت، وجوب آن را از بین نمی‌برد (تقریرات درس خارج آیت‌الله شیخ مهدی مروارید، ۱۴۰۱).

مبانی نظری

پرداختن به مبانی و اصول بنیادی در هر شاخه علمی، از اهمیت فراوانی برخوردار است و موجب نظم و انسجام در تحلیل‌ها و نتایج حاصل می‌شود. واژه «حقوق» جمع «حق» و از ریشه «حقق» است. کتاب العین آن را نقیض «باطل» دانسته است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶).

آنچه از مجموع منابع لغوی درباره این ریشه به دست می‌آید، آن است که می‌توان دو شاخه معنایی کلی برای آن استخراج کرد:

الف) به معنای پایدار، استوار، محکم و دارای استقامت؛ مانند آن که گفته می‌شود «ثوبٌ محقق»؛ یعنی لباسی که از استحکام و دوام برخوردار است.

ب) به معنای مطابقت و موافقت با واقع؛ به این معنا که هرگاه امری با واقع و نفس‌الامر مطابق باشد، یا دست‌کم چنین تصور شود، آن را حق می‌نامند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۸).

در هر صورت، حق مفهومی بنیادین در گفتمان‌های هنجاری به شمار می‌رود.

ماهیت مبانی حقوقی

در منابع و نوشته‌های حقوقی، لفظ «مبانی» بسیار به کار رفته است؛ اما با وجود این کاربرد گسترده، تعریف روشنی از آن ارائه نشده و همان مقدار اندکی نیز که مطرح شده، با یکدیگر تفاوت دارد.

این واژه از ریشه «بنی» گرفته شده و به معنای «بنا ساختن» است و در معنای مفعولی، یعنی «مبنا»، استعمال می‌شود. «بنا» نیز به کسی گفته می‌شود که ساختن بنا را می‌داند (قریشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۲).

لغت‌نامه دهخدا «مبانی» را به معنای مکان‌هایی که در آن بنا وجود دارد و نیز جمع واژه «مبنا» دانسته و معنای‌ای چون بنیادها، بنیان‌ها، اساس‌ها، شالوده‌ها و مانند آن را برای این واژه ذکر کرده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۵۷۳).

در خصوص این اصطلاح، دیدگاه‌های متعددی از حقوقدانان مطرح شده است که به اختصار بررسی می‌شود.

مبنا به معنای «عامل الزام‌آور»

برخی حقوقدانان مبانی حقوق را به معنای «عامل الزام‌آور» دانسته‌اند (کاتوزیان، ۱۴۰۳، ص ۱۸؛ کاتوزیان، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۹).

شاید این معنا در میان معنای مطرح‌شده برای حقوق، از شهرت بیشتری برخوردار باشد (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۱۷).

با این حال، ارائه‌کنندگان این تعریف در حقیقت به ماهیت مبانی نپرداخته‌اند و حتی در خصوص همان نیروی الزام‌آوری که افراد را به تبعیت از قانون وادار می‌کند نیز توضیح روشنی ارائه نشده است.

مبنا به معنای «قاعده حقوقی»

برخی دیگر، مبانی حقوق را به معنای «قاعده حقوقی» دانسته‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۱۸).

در این نظریه نیز روشن نیست که مبانی حقوق چیست؛ بلکه تنها به یک امر دیگر با عنوان قاعده حقوقی ارجاع داده شده است.

برخی دیگر مشابه همین معنا را با اندکی تفاوت، برای مبانی گرفته‌اند: «مراد از مبنا، چرائی یک قاعده و حکم است به گونه‌ای که ابهام برطرف شود و جای پرسش دیگری باقی نماند.» (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۸: ص ۷۷)

در این نظریه ادله حجیت حقوق به عنوان مبانی حقوق معرفی شده است و پر واضح است که ادله حجیت، با مبانی، متفاوت است. گاهی ممکن است از این امور هم به عنوان مبنا یا مبفانی، استفاده شود لکن در این استعمال تسامح وجود دارد.

مبنا به معنای حاصل دو اصل تعاون و عدالت

برخی نیز مبانی حقوق را حاصل دو اصل تعاون و عدالت دانسته‌اند (جوان، بی‌تا، ج ۱، ص ۶).

اشکال این نظریه نیز روشن است؛ زیرا ابتدا مبانی وجود دارند، سپس تعاون بر اجرای قوانین شکل می‌گیرد و در نهایت عدالت به عنوان نتیجه حاصل می‌شود؛ بنابراین عدالت نمی‌تواند خود مبنا باشد.

از میان معانی یادشده، به نظر می‌رسد معنایی که مبنا را به مصالح و مفاسد اجتماعی و قواعد برخاسته از آن‌ها بازمی‌گرداند، به معنای لغوی این اصطلاح نزدیک‌تر باشد؛ زیرا وجود مصالح و مفاسد اجتماعی است که انسان را به تدوین قانون وامی‌دارد و اقتضا می‌کند قوانین بر اساس همان مصالح و مفاسد تنظیم شوند.

ماهیت مبانی حقوق اسلامی

توجه به این نکته ضروری است که اختلافات موجود در مبانی حقوق، در میان مکاتب بزرگ فلسفی و حقوقی، غالباً ناشی از اختلافاتی است که در مسائل و موضوعات این علم ریشه دوانده است. تا زمانی که موضوعات و سؤالات اساسی این حوزه مورد بررسی و بحث قرار نگیرند و نتیجه مطلوبی از آن‌ها حاصل نشود، نمی‌توان انتظار دستیابی به ثمرات مطلوب را داشت.

نظریه اندیشمندان مسلمان

الف) گروه اول:

برخی از دانشمندان مسلمان، بحث از مبانی حقوقی را متوقف بر کندوکاو در سه حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دانسته‌اند. از این‌رو، ورود به این بحث نیازمند پرداختن به این سه موضوع است.

معرفت شناسی حقوق

معیار معرفت و فهم بشری منحصر در حس و تجربه نیست؛ بلکه در بسیاری از علوم، از جمله حکومت و حقوق عمومی، معیارهای دیگری نیز مورد استفاده قرار می‌گیرند. هرچند معارف ابتدایی انسان از راه حس به دست می‌آید، اما انسان برای کسب معرفت منحصر به این طریق نیست.

انسان بسیاری از امور، مانند مجردات عقلی و مفاهیم کاملاً انتزاعی را از راههایی غیر از حس و تجربه به دست می‌آورد.

تفاوت دیدگاه‌ها در این است که اگر مکتبی معرفت‌شناسی در حقوق عمومی را صرفاً به حس و تجربه محدود کند، حقوق عمومی را تنها در همان قلمرو اثبات کرده است. در نتیجه، کارایی حقوق در این نظریه محدود به مواردی خواهد بود که از طریق حس و تجربه قابل درک باشند. اما اگر علاوه بر حس و تجربه، منابعی فراتر از آن، نظیر عقل، فطرت و وحی نیز در نظر گرفته شوند، حقوق عمومی علاوه بر قلمرو امور مادی، امور معنوی انسان‌ها را نیز در بر خواهد گرفت (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص ۶۲؛ موسی‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۳۰).

هستی شناسی حقوق عمومی

مجموع پدیده‌های موجود در نظام هستی، بر اساس یک معیار محوری، به چهار قسم تقسیم می‌شوند:

الف) پدیده مادی.

ب) موجود مثالی یا مستکفی؛ موجوداتی که هرچند ماده ندارند، اما از برخی لوازم ماده، مانند شکل، برخوردارند؛ نظیر آنچه انسان در عالم رؤیا مشاهده می‌کند.

ج) موجود تام؛ مانند فرشتگان و حاملان عرش.

د) موجود فوق تام؛ وجودی که برتر از همه موجودات بوده و خالق و آفریننده آن‌هاست (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص ۷۱).

با توجه به این تقسیم‌بندی که در رأس آن موجود فوق تام قرار دارد، اگر بنا باشد ترتیب و اولویت‌بندی رعایت شود، تنها موجودی که می‌تواند منشأ و اساس حقوق عمومی باشد، همان موجود فوق تام؛ یعنی خالق هستی است.

انسان شناسی حقوق عمومی

انسان‌شناسی در سه محور اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این سه محور برای شناخت صحیح انسان ضروری‌اند؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی بخواهد نظریه‌ای جامع ارائه

کند، ناگزیر از بررسی این سه محور خواهد بود؛ در غیر این صورت، نتیجه حاصل ناقص خواهد بود.

۱. هویت‌شناسی انسان.
۲. جایگاه‌شناسی انسان.
۳. شناخت تعامل انسان با هستی.

ضرورت این سه محور روشن است؛ زیرا انسان در نظام هستی، موجودی جدا و مستقل از سایر اجزا نیست، بلکه تحت تأثیر عوامل و اسبابی قرار دارد که خالق هستی در متن آفرینش قرار داده است و متقابلاً بر آن‌ها نیز اثر می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص ۳۸). بر این اساس، روشن می‌شود که میان حقوق عمومی و انسان‌شناسی ارتباطی عمیق و ناگسستنی وجود دارد؛ زیرا قواعد حقوقی بر انسان بار می‌شوند و اگر میان این قواعد و ماهیت انسان تناسبی وجود نداشته باشد، نتیجه مطلوبی به دست نخواهد آمد.

بنابراین، از مقدمات فوق این نتیجه ضروری به دست می‌آید که اگر انسان در همه اعصار و مکان‌ها از حقیقتی واحد برخوردار است؛ به این معنا که میان انسان مشرق‌زمین و مغرب‌زمین یا انسان هزار سال پیش و هزار سال بعد تفاوت ماهوی وجود ندارد، و از سوی دیگر بناست همه این انسان‌ها با معیار واحد و عادلانه‌ای سنجیده شوند، در این صورت به ناچار باید متن و منبعی مشترک برای همه آنان وجود داشته باشد تا عدالت تحقق یابد.

این اصول و معیارهای بنیادین، «مبنا» نامیده می‌شوند.

بر همین اساس، این دیدگاه معتقد است که تلقی برخی جوامع و نظام‌های حقوقی غیر اسلامی که عرف، آداب و سنت‌های بشری (مانند نظام کامن‌لا) را منبع حقوق می‌دانند، قابل دفاع نیست؛ زیرا منطق اقتضا می‌کند که منبع حقوق باید میان همه انسان‌ها مشترک باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۹۱).

توان شناخت منبع مشترک

شناخت و تدوین منبع مشترک برای همه انسان‌ها، از نگاه این اندیشمندان، در توان بشر نیست. برای این ادعا دلایلی مطرح شده است:

الف) ادعای شناخت کامل انسان

تنها کسی می‌تواند مدعی شناخت کامل انسان باشد که خالق و آفریننده اوست و چنین ادعایی از انسان پذیرفتنی نیست. هیچ زبانی جز زبان وحی، در توصیف و تبیین حقیقت انسان، لسان صدق و صواب نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص ۸۰).

کسی که می‌خواهد درباره انسان حکم صادر کند، باید گذشته و آینده جهان و انسان را به‌خوبی بشناسد و از نوع رابطه میان انسان و جهان آگاه باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۹۵؛ موسی‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۳۳).

(ب) نسبی بودن دانش بشر

تعیین منبعی مشترک برای تنظیم ضوابط حاکم بر زندگی بشر، فراتر از توان دانش محدود انسانی است.

(ج) جاه‌طلبی، حب ذات و انحصارطلبی انسان

(د) خطاپذیری و فراموش‌کاری انسان

تذکر مهم

ناگفته نماند که ناتوانی انسان در شناخت و تعیین منبع مشترک، به معنای نفی کامل نقش او در این زمینه نیست؛ بلکه ممکن است خالق انسان در برخی حوزه‌ها، توان شناخت و تشخیص قواعد قانونی را در اختیار بشر قرار داده باشد (موسی‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۳۵). خلاصه آنکه این دسته از اندیشمندان مسلمان، مبانی حقوقی و منبع این مبانی را وحی و منابع شرعی می‌دانند.

(ب) گروه دوم:

از جمله عوامل مؤثر در کیفیت زندگی اجتماعی انسان، از یک سو تعامل انسان‌ها با یکدیگر و از سوی دیگر تعامل آنان با دولت و حاکمیت است. این دو حوزه تعامل در عنوان «حقوق عمومی» گرد آمده‌اند.

ملاک و ضابطه در این تعاملات، «واقعیت» است؛ بدین معنا که روابط انسانی و حکومتی نباید بر اساس تخیلات و توهمات شکل گیرد. نه حکومت‌ها باید بر پایه تصورات موهوم بر مردم سلطه یابند و نه مردم باید مناسبات اجتماعی خود را بر پندارهای غیرواقعی استوار سازند.

آنچه می‌تواند در روابط میان انسان‌ها و نیز میان انسان و حاکمیت اعتبار داشته باشد، واقعیت است.

ابزار رسیدن به واقع:

در نگاه کلی بحث از «ابزار شناخت» از سه مسأله تشکیل می‌شود:

الف) حواس

در میان فلاسفه غرب، گروهی تنها بر حس تکیه کرده و سایر ابزارهای شناخت را نادیده گرفته‌اند. این گروه با عنوان «حسیون» شناخته می‌شوند. حواس، واقعیت‌های کمی و کیفی پیرامون انسان را غالباً به مغز و مرکز تحلیل داده‌ها منتقل می‌کنند. از آنجا که خالق انسان حکیم است، وی را به ابزارهایی مجهز ساخته است تا دسترسی او به واقعیت‌ها و نیازهایش آسان و مطمئن باشد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۳). در حوزه حواس، اعم از حواس ظاهری و باطنی، مباحث فراوانی مطرح شده است. در جای خود ثابت شده که حواس ظاهری به خودی خود و بدون کمک عقل، صرفاً مفید ادراکات تصویری هستند؛ یعنی قدرت صدور حکم و ادراک تصدیقی ندارند. هر آنچه فاقد ادراک تصدیقی باشد، قابلیت صدق و کذب، حق و باطل، یا درست و نادرست بودن را نخواهد داشت (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، صص ۸۶ و ۸۹؛ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۲).

حواس و ارتباط آن با حقوق عمومی

حس را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد:

اول: وجود مادی و خلقت طبیعی آن.

دوم: علت وجودی و فلسفه آفرینش آن.

گرچه در قسم نخست مباحث دقیق و مؤثری مطرح است، اما محل بحث در حقوق عمومی بیشتر قسم دوم است.

پرسش این است که چرا خالق حکیم، این حواس را در وجود انسان قرار داده است و این امر چه تأثیری در روابط انسان‌ها با یکدیگر و نیز تعامل آنان با حاکمیت دارد؟ به طور کلی، انسان دارای دو گونه رفتار و عمل است: اعمال خطایی.

اعمال عالمانه و عامدانه (امامی، ۱۴۰۲، ص ۱۸).

به دلایل مختلف، اعمال خطایی انسان کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند. البته این دسته از اعمال نیز نباید مغفول واقع شوند و لازم است به درستی مورد بررسی قرار گیرند؛ اما تناسب میان مباحث اقتضا می‌کند که حجم بیشتری از توجه به رفتارهای عالمانه و عمدی اختصاص یابد.

با این توضیح روشن می‌شود که هرچند حواس بشر نقش اصلی در تأسیس مبانی حقوقی ندارند، اما نمی‌توان سهم آن‌ها را نیز نادیده گرفت؛ بلکه می‌توان سهم قابل توجهی برای آن‌ها در فرآیند شناخت و تدوین قواعد حقوقی در نظر گرفت.

در نهایت، این نکته ثابت است که هیچ‌یک از مخلوقات، توان تأسیس مستقل مبانی حقوق برای بشر را ندارند؛ زیرا همه مخلوقات نسبت به آینده ناآگاه‌اند و حتی نسبت به تمام گذشته نیز آگاهی کامل ندارند. از این رو، بیشترین سهم در تدوین حقوق اسلامی به وحی و اخبار خالق هستی اختصاص می‌یابد؛ هرچند بخشی از یافته‌های یقینی انسان که از راه حواس، عقل و سایر ابزارهای معتبر به دست می‌آید نیز قابلیت بهره‌برداری و اجرا خواهد داشت.

ب) عقل

گروهی در این میان از بین ابزار متعدد برای شناخت، فقط خرد و استنتاجات عقلی را مورد اعتماد می‌دانند و ایشان را «عقلیون» می‌نامند، و حسّ از نظر ایشان ارزش عملی دارد و ارزش علمی و نظری در گرو عقل است.

ج) الهام

گروهی قلب و دل را ابزار شناخت برگزیده‌اند و معتقدند وسیله شناخت، الهام و اشراق است و ایشان عنوان «اشراقیون» را گرفته‌اند. این گروه معتقد هستند که تنها از راه تصفیه نفس و تهذیب روح می‌توان بر حقائق دست یافت. «افلاطون» از قدام و «برکسن» از متاخرین قرن معاصر این عقیده را برگزیده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ص ۱۲۲)

مشکل اساسی در هر یک از این مکاتب این است که تک بُعدی هستند در حالی که هر سه مقوله در انسان ممکن است.

ماهیت مبانی حقوق غیر اسلامی

دیدگاه‌هایی که در این زمینه مطرح شده‌اند متعدد و پرشمار هستند از جمله مکاتب حقوق فطری، تجربی، اجتماعی، تاریخی، تحقیقی، خردگرایان و ... را می‌توان نام برد. اما برخی، (موسی زاده، ۱۳۹۸: ص ۲۲) همه این دیدگاه‌ها را در دو مکتب خلاصه و مجتمع دانسته‌اند:

۱. مکتب حقوق طبیعی.

۲. مکتب حقوق وضعی.

در این دو مکتب نظریات متعدد و متفاوت اما مشهور مطرح شده است:

الف) نظریه قرارداد اجتماعی

ب) نظریه حقوق طبیعی

ج) نظریه تحقیقی و اثبات گرائی

قانون اعم از معنای مدرن و یا معنای ما قبل مدرن آن مدنظر قرار بگیرد بدون وجود یک اقتدار مرکزی واحد به وجود نمی‌آید و همچنین ادامه آن نیز به یک قدرت مرکزی نیازمند است. از طرفی بخش مهمی از قانون برای تاسیس و اداره امور همان قدرت مرکزی تدوین می‌شود. به این دسته از قوانین که روابط بین دولت و مردم را مدیریت می‌کند حقوق عمومی می‌گویند. در مقابل این دسته از قوانین آن مواردی است که به مدیریت امور بین مردم می‌پردازد که این گروه از قوانین را حقوق خصوصی می‌نامند. نهاد حامل یا اجرا کننده اقتدار، حکومت نامیده می‌شود که گاهی از روی تسامح و اشتباه به این نهاد دولت گفته می‌شود. (مارتین لاگین، ۱۴۰۲: ص ۱۲)

حکمرانی مبنای عام برای حقوق عمومی

در یک بیان کلی، موضوع حقوق عمومی عبارت از عمل حکمرانی است. حکمرانی به عنوان یک پدیده عام، در هر جایی که انسان‌ها قصد زندگی اجتماعی داشته باشند وجود خواهد داشت؛ خواه این اجتماع یک خانواده باشد، یا یک شرکت، مدرسه یا جامعه مدنی. به تعبیر دیگر، وجود حکمرانی جزء جدایی‌ناپذیر همه اشکال زندگی جمعی است (مارتین لاگین، ۱۴۰۲، ص ۴۵).

حقوق عمومی تداوم فعالیت سیاسی

ماکس وبر در مقاله مشهورش در باب حرفه سیاست این‌طور می‌گوید: حقوق اساسی و حقوق عمومی فعالیتی است که به وسیله آن رهبری یا تأثیر بر رهبری یک جامعه گذاشته می‌شود. (مارتین لاگین، ۱۴۰۲: ص ۹۷) انصاف و بی طرفی بخش مهم از یک طرح برای ساخت دولت است. برای مهار منازعات و تعارضات به شکل مثبت لازم است فرامین کمتر جانبدارانه برای حکومت فراهم شود. این مسأله مستقیماً به حقوق اساسی و حقوق عمومی مرتبط است. (مارتین لاگین، ۱۴۰۲: ص ۱۱۷)

حاکمیت منشأ تجلی حقوق عمومی

اقتدار حاکمیتی با قدرت استبدادی تفاوت دارد، اقتدار حاکمیتی از طریق نهادهای مستقر به منظور بسط اراده عمومی اعمال می‌شود. از آنجا که ابراز اراده حاکم در قالب قانون صورت می‌گیرد در واقع همان حاکمیت قانون است. چون حاکمیت یک مقام حقیقی نیست و صرفاً قدرت رسمی را به کار می‌گیرد لذا اراده او تنها از طریق نهادهائی معین، قابل اجرا است. این نهادها نیز باید بر اساس قانون تشکیل شود. به این ترتیب باید گفت شکل‌گیری اقتدار، مقید و مشروط به قانون می‌شود. به تعبیر جلینک «حاکمیت از منظر

قانون، واجد این ظرفیت انحصاری است که خود را تعیین و نیز مهار کند.» (مارتین لاگین، ۱۴۰۲: ص ۲۰۰)

با اینکه گفتمان حقوق عمومی، حول هسته مشترکی از اصول کلی مانند ضرورت، عقلانیت، نزاکت، انصاف، تناسب و ... می‌چرخد ولی اعمال این اصول بر موارد خاص نامتعیین است دلیل این است که حقوق عمومی، شکلی از استدلال سیاسی ناشی از ملاحظات احتیاطی است. (مارتین لاگین، ۱۴۰۲: ص ۳۴۴)

همانطور که از نوشته‌های فوق مشخص است و خیلی هم دور از واقعیت نیست حقوق غربی با نگاهی کاملاً مادی و به شدت سیاست‌زده، حول چگونگی حکمرانی بر مردم تاسیس و تدوین شده است و به هر نحوی می‌اندیشد تا بر مردم و اجتماعات مردمی حکومت کند و آن‌ها را مطابق با میل خود مهار و کنترل کند.

تحلیل مبانی در تأثیر اعتقاد

مبانی تأثیر اعتقاد چیزی جدا از اصل مبانی حقوقی و اصولی نیست بلکه نوع و نگرش همان مبانی حقوقی و اصولی باید از زاویه خاصی که مطلوب است مورد بررسی قرار گیرد. به عبارتی میزان مساعدت مبانی حقوقی و اصولی در تأثیر اعتقاد مرتکب جرم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مبانی حقوقی-اصولی در فرض مطابقت اعتقاد با واقع

همان‌طور که قبلاً ذیل کلمه اعتقاد گفته شد این حالت نفسانی ملازمه‌ای با مطابقت با واقع ندارد در نتیجه اعتقاد با همین قید به دو قسم مطابق با واقع و غیر مطابق با واقع تقسیم می‌شود.

شاید از نظر خواننده این سؤال بسیار پیش پا افتاده به نظر آید اما دانشمندان با دقت‌هایی که در این زمینه نموده‌اند نظریه‌های جذابی مطرح کرده‌اند. تحلیل این نظریات به شدت در ادامه این تحقیق مؤثر است. لکن در این نوشته آن قسمتی که مورد سوال واقع شده است فرضی است که کشف خلاف صورت گیرد لذا از پرداختن به این سرفصل صرف نظر می‌شود و توضیحات مبسوط آن در پایان نامه تحت همین عنوان مطرح شده که می‌توان مراجعه کرد.

مبانی در فرض عدم مطابقت اعتقاد با واقع

در مورد فردی که اعتقادی دارد اما اعتقاد او مطابق با واقع نیست چند تصویر وجود دارد؛ مانند متجری، افرادی که تحت تاثیر اعتقادات افراطی و یا اباحه‌گری قرار گرفته‌اند

و این جمله هستند آن افرادی که درگیر جهل مرکب هستند که شاید این قسم از دیگر مواردی که گفته شد درصد بیشتری را به خود اختصاص داده باشند.

اعتقاد غیر مطابق و ارتباط آن با جهل مرکب

یکی از حالات شخص معتقد که اعتقاد او مخالف واقع کشف شده است فرض جاهل مرکب است؛

بحث از شناخت جهل اخیراً رونق پیدا کرده است و بعضاً دیده می‌شود اندیشمندان غربی هم اهمیت و ضرورت آن را درک کرده و پیرامون آن تحقیقاتی انجام داده‌اند. جهالت شناسی ابتدا توسط رابرت پروکتور و لوندا اشبینگر مطرح شده است. اشبینگر جهالت شناسی را «مطالعه جهل‌ها که فرآورده یک فرهنگ خاص هستند» می‌داند. و پروکتور جهالت شناسی را مطالعه فرآیند تکون جهل نسبت به امور فراموش شده و یا مغفول مانده‌ای می‌داند که شناخت نسبت به آن‌ها می‌توانست حاصل شود یا باید حاصل می‌شد. (صادقی، ۱۴۰۰: ص ۱۲۴)

در این گونه تحقیقات جهل را به سه قسم و نوع تقسیم کرده‌اند:

جهل انتخابی

در این نوع، خود انسان آگاهانه تصمیم می‌گیرد که حقیقت را نشناسد و ترجیح می‌دهد از دانستن اجتناب کند.

جهل اجباری

در این فرض، شخص توانایی فهمیدن را دارد و مقتضی شناخت نیز موجود است؛ اما موانعی در مسیر دسترسی او به اطلاعات و آگاهی وجود دارد.

جهل اتفاقی

برخی امور نیز بر اثر حوادث و رخداد‌های مختلف از حوزه معلومات انسان خارج می‌شوند.

برای مثال:

ملاصدرا چه میوه‌ای را بیشتر دوست داشته است؟

همسر حافظ در چه سنی با او ازدواج کرده است؟

این دسته از اطلاعات گاه به دلیل فقدان مستندات تاریخی یا از بین رفتن منابع، در

دسترس بشر قرار ندارند (صادقی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۴).

جهل مرکب در آینه مبانی حقوقی

در مورد جهل مرکب - با فرض هم‌معنایی آن با اشتباه - برخی از حقوقدانان تعاریف زیر را ارائه کرده‌اند:

«اشتباه، پندار نادرستی است که انسان از واقعیت پیدا می‌کند» (کانونیان، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۳۹۵).

همچنین گفته شده است:

«اشتباه در اصطلاح عبارت است از خطا در شناخت و اعتقاد برخلاف واقع» (شهیدی، ۱۴۰۲، ص ۱۷۲).

اگر مواد قانونی، مانند مواد ۱۵۵، ۱۶۶، ۲۹۱، ۵۲۶ و نظایر آن، مبنای تحلیل قرار گیرند، به‌خوبی روشن می‌شود که قانون‌گذار در قبال جاهل مرکب چه رویکردی اتخاذ کرده است. در یک نگاه کلی، قانون‌گذار نسبت به جاهل مرکب در شبهات حکمیه غالباً برای اعتقاد وی ارزش معافیت‌آور قائل نیست و او را از مجازات معاف نمی‌داند. اما هرگاه جهل مربوط به موضوع باشد، در بیشتر موارد، جهل وی را معذور تلقی می‌کند.

با این حال، به نظر می‌رسد این تفصیل با برخی مبانی منطقی و اصولی شیعه، به‌ویژه بر اساس دیدگاه‌های متأخر اصولیان، هماهنگی کامل ندارد. ظاهراً عناصر دیگری نیز در معذوریت یا عدم معذوریت جاهل مرکب نقش دارند که نمی‌توان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد.

جهل مرکب در آینه مبانی اصولی

در آموزه‌های اسلامی جهل در مقابله با دو مفهوم قرار گرفته است. گاهی جهل در مقابل علم استعمال شده است. مانند حدیث نبوی که حضرت فرموده‌اند: «خواب با علم بهتر از نماز جهل است با.» (پاینده، ۱۳۸۲: ص ۷۸۷) یا در حدیث دیگر فرموده‌اند: «یعنی هر که علمش سودش ندهد جهلش زیانش رساند.» (پاینده، ۱۳۸۲: ص ۷۴۴) همان‌طور که ظاهر است در دو حدیث فوق جهل در مقابل علم و آگاهی آمده است.

اما گاهی نیز دیده می‌شود جهل در مقابل عقل و خرد استعمال می‌شود. به طور مثال در روایتی از امام کاظم علیه السلام آمده است که فرمودند: «جنود العقل و الجهل الایمان الکفر التصدیق التکذیب...» (ابن شعبه، ۱۴۰۴: ص ۴۰۱) یا در جای دیگر فرمودند: «اعرفوا العقل و جنده و اعرفوا الجهل و جنده تهتدوا...» (برقی، بی‌تا، ج ۱: ص ۱۹۶) در روایت دیگر فرمودند: «لا عدة انفع من العقل و لا عدو اضر من الجهل.» (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۴۲۶) و همان‌طور که مشهود است در این روایات جهل در مقابل خرد و عقل به کار رفته است.

تقسیم جهل به اعتبار متعلق به چهار قسم جهل حکمی و جهل موضوعی و جهل مصداقی و جهل مفهومی تقسیم می‌شود. همچنین تقسیم جهل به اعتبار تلاش مکلف، به جهل تقصیری و جهل قصوری تقسیم می‌شود که جاهل مقصر باز به دو قسم جاهل مقصر ملتفت و جاهل مقصر غیر ملتفت تقسیم شده‌اند. (خوئی، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۱۶۷)

یک تقسیم دیگر نسبت به خود جهل وجود دارد که عمده مباحث این نوشته حول این عنوان مطرح است و آن تقسم جهل به جهل بسیط و جهل مرکب است. از بین این تقسیم باز بیشتر بحث در قسم دوم است یعنی جهل مرکب، که شخص نمی‌داند که آنچه را معتقد است غلط و غیر واقع است. یک تقسیم دیگر در مورد جهل وجود دارد که بزنگاه بحث در آن به وجود می‌آید. وقتی جهل به لحاظ منشأ وجود به دو قسم تقصیری و قصوری تقسیم می‌شود نگاه اصولی، معذرت علی الاطلاق نیست.

فقهاء اصولی جاهل قاصر را به استثناء بعض موارد، معذور می‌دانند اما در مورد جاهل مقصر اختلاف وجود دارد. مرحوم امام خمینی جهل تقصیری را منطبق بر فردی می‌داند که توانائی اطلاع پیدا کردن را دارد اما در ارتفاع جهل خود و آگاه شدن کوتاهی می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۴۵۶) اما جاهل قاصر کسی است که تحت قوه قاهره یا حبس یا دوری از مراکز علمی و غیره به علم دسترسی ندارد. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۵)

جاهل مرکب گرچه از اقسام جهل قصوری است و فی حد ذاته معذرت دارد اما نسبت به مقدمات دو صورت دارد: الف) در مقدمات جهل کوتاهی نکرده است. ب) در مقدمات جهل کوتاهی کرده است.

در آن صورتی که در مقدمات کوتاهی نکرده باشد معذرت همچنان وجود دارد مانند مجتهدی که برای تحصیل حکم شرعی (مانند وجوب تسبیحات اربعه در سه مرتبه) تلاش و اجتهاد خود را به کار گرفته است اما بعداً به خلاف آن می‌رسد (مثلاً به این می‌رسد که یک مرتبه واجب بوده است)

اما در قسم دیگری که در تحصیل مقدمات کوتاهی کرده باشد، ظاهر ادله این مورد را معاقبت می‌داند و اعمال وی را متصف به معذرت نمی‌داند. آنجائی که قرآن کریم جاهل مرکب را وعده عذاب می‌دهد منظور همین موردی است که در مقدمات کوتاهی کرده است: قرآن می‌فرماید: «قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالاً الذین ضلّ سعیمهم فی الحیوة الدنیا و هم یحسبون أنهم یحسنون صنعا» (کهف: ۱۰۳ و ۱۰۴) ترجمه: بگو: «آیا به شما خبر دهیم که زیانکارترین (مردم) در کارها، چه کسانی هستند؟ آن‌ها که تلاشهایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده؛ با این حال، می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند.

بنابراین آنچه معلوم و مشهود است فقهاء اصولی هر جهل مرکبی را معذر نمی‌دانند و در این مورد فرقی بین جهل حکمی و موضوعی قائل نیستند یعنی اگر کسی از روی

کوتاهی در موضوع اشتباه کند او را معذور نمی‌دانند بر خلاف قانون‌گذار جمهوری اسلامی، اگر چه در مورد جهل به حکم دو مورد را استثناء کرده است اما جهل به موضوع را مطلقاً معذور دانسته است و تفاوتی بین قاصر بودن یا مقصر بودن آن نگذاشته است.

نتیجه‌گیری

تحلیل دقیق این پژوهش نشان می‌دهد که تمایز میان جهل موضوعی و حکمی، که در قوانین کیفری ایران به‌عنوان مبنای معافیت از مجازات مطرح شده، کاملاً از نظر نظری و عملی دارای محدودیت‌هایی است. این تمایز نمی‌تواند به‌تنهایی معیار کافی برای تعیین معافیت از مجازات باشد. بر اساس این مقاله، معیار اصلی باید به جای جهل موضوعی یا حکمی، بر مبنای تقصیر یا قصور مرتکب باشد. این رویکرد به‌ویژه در مواردی که فرد به‌طور عمدی یا به دلیل کوتاهی در کسب آگاهی صحیح از واقعیت‌ها مرتکب جرم می‌شود، ضروری است.

پژوهش نشان می‌دهد که در فرض جهل موضوعی، اگر مرتکب تقصیر کرده باشد و از اتخاذ تدابیر لازم برای کسب آگاهی صرف‌نظر کرده باشد، باید تحت مجازات قرار گیرد. در مقابل، در جهل حکمی نیز در صورتی که مرتکب قصور کرده باشد و نتوانسته باشد به‌طور معقول از احکام قانونی آگاه شود، معذور است. این نتایج بر لزوم بازنگری در قوانین کیفری ایران تأکید دارد و پیشنهاد می‌کند که اصول و قواعد مرتبط با معافیت از مجازات باید بر اساس مفهوم دقیق‌تر و جامع‌تری از تقصیر و قصور اصلاح شود.

پیشنهادهای

۱. بازنگری در قوانین کیفری: نیاز به اصلاح مواد قانونی مربوط به جهل و معافیت از مجازات به‌ویژه در رابطه با جهل موضوعی و حکمی با توجه به معیارهای تقصیر و قصور.
۲. آموزش قضات و مقامات قضایی: افزایش آگاهی و آموزش قضات در خصوص تمایز میان جهل موضوعی و حکمی و تأثیر آن بر مسئولیت کیفری و معافیت از مجازات.
۳. ارائه دستورالعمل‌های مشخص: تدوین دستورالعمل‌های دقیق برای بررسی جهل مرتکب در روند دادرسی، با توجه به جنبه‌های مختلف تقصیر و قصور مرتکب. این تحقیق همچنین نشان می‌دهد که توجه به جزئیات دقیق مفاهیم در تبیین جهل و مسئولیت کیفری می‌تواند در ارتقای دقت دادرسی و افزایش اعتماد عمومی به نظام قضایی مؤثر باشد.

۱. قرآن.
۲. ابن شعبه، حسن بن علی، (۱۴۰۴)، تحف العقول، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم، مكتب الإعلام الإسلامی. مركز النشر.
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم، (بیتا)، لسان العرب، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹)، کفایة الاصول، قم، نشر اهل البيت.
۶. اراکی، محسن، (۱۴۳۶)، اصول فقه نوین، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
۷. امامی میبدی، سید ابوالفضل، (۱۴۰۲)، تاملی بر مبانی حقوق عمومی، قم، مجد.
۸. امامی، میر سید حسن، (۱۴۰۳)، حقوق مدنی، تهران، اسلامیه.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۳۳۷)، فرائد الاصول، قم، انتشارات ذوی القربی.
۱۰. بجنوردی، حسن، (۱۴۲۱)، منتهی الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. برقی، احمد بن محمد، (بیتا)، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. بستانی، فواد، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران، اسلامی.
۱۳. بهجت، محمد تقی، (۱۳۷۸)، مباحث الاصول (البهجة)، قم، شفق.
۱۴. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، نهج الفصاحة، تهران، دنیای دانش.
۱۵. تهرانی نجفی، هادی بن محمد امین، (۱۳۲۰)، محجۀ العلماء، تهران، بینا.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۱)، «مبسوط در ترمینولوژی حقوق» تهران، گنجینه دانش.
۱۷. جعفری (علامه جعفری)، محمد تقی، (۱۳۹۳)، تحقیق در فلسفه علم، بیجا، موسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه محمد تقی جعفری.
۱۸. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۹۷)، فلسفه حقوق بشر، قم، نشر إسرائ.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۱)، کتاب حق و تکلیف در اسلام، قم، نشر إسرائ.
۲۰. جوان، موسی، (بیتا)، مبانی حقوق، تهران، بینا.
۲۱. حاجی ده آبادی، احمد، (۱۳۸۸)، «جبران خسارات بزه‌دیده به هزینه دولت و نهادهای عمومی»، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۴)، منابع معرفت، قم، موسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. خمینی، روح الله، (۱۴۱۰)، الرسائل (الإمام الخمينی)، قم، اسماعیلیان.

۲۴. خمینی، روح الله، (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. خمینی، روح الله، (۱۴۱۸)، حسین، تنقیح الأصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. خمینی، روح الله، (۱۳۹۲)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره).
۲۷. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۰۷)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم، لطفی.
۲۸. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۱۰)، محاضرات فی أصول الفقه (الخوئی)، محمد اسحاق فیاض، قم، انصاریان.
۲۹. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۲۲)، مصباح الأصول، محمد سرور واعظ الحسینی، قم، مکتبه الداوری.
۳۰. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۱۳)، مبانی تکملة المنهاج، قم، جامع فقه ۲.
۳۱. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۲۲)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار المعرفة.
۳۲. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهة / طبع قدیم، محمد علی توحیدی، قم، مکتبه الداوری.
۳۳. دهنخدا، علی اکبر، (۱۳۹۰)، لغت نامه: فرهنگ متوسط دهنخدا، تهران، دانشگاه تهران.
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی.
۳۵. روحانی، محمد صادق، (۱۴۳۲)، زبدة الأصول (الروحانی)، قم، کلبه شروق.
۳۶. ساکت، محمد حسین، (۱۳۷۰)، نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق، تهران، جهان معاصر.
۳۷. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۲)، شناخت در فلسفه اسلام، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۳۸. شعرانی، ابوالحسن، (۱۴۲۸)، المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
۳۹. شهیدی، مهدی، (۱۴۰۲)، تشکیل قرادادها و تعهدات، تهران، انتشارات مجد.
۴۰. صادقی، محمد هادی، (۱۴۰۱)، حقوق جزای اختصاصی جرائم علیه اشخاص، تهران، میزان.
۴۱. صادقی، مسعود، (۱۴۰۰)، «اخلاق جهل در پرتو جهالت شناسی»، مجله: تاملات اخلاقی، شماره ۷، پاییز ۱۴۰۰.

۴۲. طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، تهران، مکتبه المرتضویه.
۴۳. عارفی پشی، علی، (۱۳۷۴)، البدایه فی توضیح الکفایه، تهران، نشر نیایش.
۴۴. عراقی، ضیاء الدین، (۱۳۶۹)، مقالات الاصول، تهران، مصطفوی.
۴۵. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۱)، منهاج الاصول (العراقی)، بیروت، دار البلاغه.
۴۶. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷)، نهایه الافکار، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، العین، قم، مؤسسه دار الهجرة.
۴۸. فريده الاسلام کاشانی، علی، (۱۳۶۸)، مجمع الفرائد فی الاصول، قم، مطبوعه امير.
۴۹. قریشی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۵۰. قطب راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۳۰)، قصص الانبياء، قم، مکتبه العلامه المجلسی.
۵۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴)، تفسیر القمی، قم، دار الکتب.
۵۲. کاتوزیان، ناصر، (۱۴۰۱)، فلسفه حقوق، تهران، گنج دانش.
۵۳. کاتوزیان، ناصر، (۱۴۰۲)، قواعد عمومی قراردادها، تهران، گنج دانش.
۵۴. کاتوزیان، ناصر، (۱۴۰۳)، مقدمه علم حقوق، تهران، گنج دانش.
۵۵. مارتین لاگین، مترجم: محمد راسخ، (۱۴۰۲)، مبانی حقوق عمومی، تهران، نشر نی.
۵۶. مشکینی اردبیلی، علی، (۱۳۹۶)، تحریر المعالم فی اصول الفقه، قم، مطبوعه مهر.
۵۷. مصطفوی، حسن، (بیتا)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، قم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۸. مظفر، محمد رضا، (بیتا)، أصول الفقه، قم، اسماعیلیان.
۵۹. مظفر، محمد رضا، (۱۳۶۶)، المنطق، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۶۰. معلوف، لويس، (۱۴۱۵)، المنجد فی اللغه، بیروت، دار المشرق.
۶۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.
۶۲. موسی زاده، ابراهیم، (۱۳۹۸)، مبانی حقوق عمومی با تاکید بر منظومه فکری آیه الله جوادی آملی، سمت.
۶۳. میر محمد صادقی، حسین، (۱۳۹۵)، دادگاه کیفری بین المللی، تهران، دادگستر.
۶۴. نصیر الدین طوسی، (۱۴۰۵)، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.