

اعدام یکی از نمادها و بلکه از نمادین‌ترین رفتارهای بشری است. اعدام را می‌توان نوعی خودکشی بشری دانست که چون در قامت دیگرکشی ظاهر می‌شود، انسان‌ها کشته شدن خویش را نمی‌نگرند.

اعدام جزو یکی از شوم‌ترین اختراعات بشری است که اکنون بود و نبود آن و میزان و چگونگی‌اش به شاخص و ترازویی برای سنجش میزان رشد و تکامل روحی و اخلاقی انسانیت تبدیل شده است. در آغاز هزاره سوم هستیم و تا امروز از ۱۹۸ کشور کوچک و بزرگ جهان ۱۲۹ کشور حکم اعدام را لغو کرده (۱۰۰ کشور لغو و ۲۹ کشور به تعلیق درآورده‌اند) و هنوز در ۶۹ کشور این مجازات برقرار است. کشور ایران که بخاطر پیشینه درخشان فرهنگی و مذهبی و تاریخ باستانی که الواح و فرامین افتخارآمیز حقوق بشری کورش را در خود دارد می‌توانست پیشگام و پیشتاز باشد اما متأسفانه جزو کشورهایی است که هنوز این مجازات را اجرا می‌کنند و در میان آنها نیز جزو ۴ کشوری است که در صدر جدول بیشترین اعدام‌ها قرار دارد. در عین حال در آغاز هزاره سوم اخبار خوشایندی به گوش می‌رسد. در کشور ما تلاش‌های فرهنگی و حقوقی و مذهبی برای حل این مشکل آغاز گردیده و کتاب حاضر نمودی از آن است. ما در حالی این راه را آغاز کرده‌ایم که پارلمان فرانسه در ژانویه ۲۰۰۷ درست چند روز پیش از سومین کنگره جهانی علیه مجازات اعدام (۱ تا ۳ فوریه ۲۰۰۷) برای نخستین بار تصویب کرد لغو مجازات اعدام در قانون اساسی این کشور گنجانیده شود. گرچه چند دهه بود لغو مجازات اعدام در دستور کار عده‌ای از کشورها قرار داشت اما نخستین بار است که به اصلی از اصول قانون اساسی تبدیل می‌شود و این پایان راهی است که ما نیز آغاز کرده‌ایم.

عمادالدین باقی

حقوقیات

پژوهشی درباره امکان لغو مجازات اعدام در شریعت اسلام و قوانین ایران و گزارش اعدام در ایران

عمادالدین باقی

# حقوقیات

پژوهشی درباره امکان لغو مجازات اعدام در شریعت اسلام و قوانین ایران و گزارش اعدام در ایران

پژوهش‌ها و گفت‌وگوها

و من می دانم

اگر سبزه ای را بکنم،

خواهم مرد

سهراب سپهری  
هشت کتاب

# حق حیات

پژوهشی در امکان لغو مجازات اعدام در شریعت و قوانین ایران  
گزارش و تحلیل مجازات اعدام در ایران و چند گفتار دیگر

عمادالدین باقی



Defenders of  
the Right to Life (DRL)

انجمن پاسداران حق حیات

## فهرست

دبیاچه ..... ۷

### بخش اول: اعدام در شریعت

- فصل ۱: حقوق بشر، اعدام و قصاص ..... ۱۱
- چکیده مقاله (مفروضات اساسی) ..... ۲۰
- بررسی سازگاری مفروضات مقاله با شرع و قوانین ایران ..... ۲۳
- مبنای درون دینی روش تزییقی ..... ۲۵
- کاربرد روش تزییقی یا فرسایشی در تحلیل موضوع ..... ۳۰
- لیست مجازات‌های منجر به مرگ در قوانین ایران و شریعت ..... ۳۱
- حقوق تطبیقی و یک نکته ..... ۳۴
- انواع مجازات‌های اسلامی ..... ۳۵
- یک بحث مثالی درباره سرقت و مجازات اعدام ..... ۴۰
- استنتاج از بحث سرقت درباره اعدام ..... ۴۴
- کیفر مرگ در قلمرو حدود و قصاص ..... ۴۸
- قصاص نفس، یگانه کیفر تجویز شده اعدام ..... ۵۵
- قصاص محدود - شرایط و قیود قصاص ..... ۵۹
- قتل عمدی، قتل شبه عمدی، قتل خطائی ..... ۶۱
- در بخش عمدی نیز فقط بخشی از آنها کیفر قصاص دارد ..... ۶۲
- امکان توقف قصاص ..... ۶۵
- شرطیت وجود هیأت منصفه برای قصاص نفس ..... ۶۶
- دلایل شرطیت حضور هیئت منصفه در دادگاه جنایی و اجرای قصاص ..... ۶۹
- فلسفه قصاص، مسئله مناسک گرابی در حکم و برهان مجازات جایگزین برای قصاص ..... ۷۸
- جمع بندی ..... ۸۶
- منابع و مأخذ ..... ۸۹
- فصل ۲: سنگسار ..... ۹۷
- سنگ تار (اعدام به روش سنگسار) ..... ۹۸

### فصل ۳: الغای اعدام و مجازات‌های جایگزین ..... ۱۱۹

اجتهاد مدام: فتوای علما درباره مجازات جایگزین اعدام..... ۱۱۹

دیدگاه‌های موافق و مخالف اعدام در غرب ..... ۱۲۰

ارزیابی مباحث در مورد مجازات اعدام..... ۱۲۱

فقه حکومتی و مجازات اعدام ..... ۱۲۳

قتل‌های ارتجالی از شمول قصاص خارجند ..... ۱۲۹

## دیباچه

### جوهر است انسان و چرخ او را عرض

#### جمله فرع و سایه اند و تو غرض

اعدام یکی از نمادها و بلکه از نمادین ترین رفتارهای بشری است. اعدام را می توان نوعی خودکشی بشری دانست که چون در قامت دیگر کشی ظاهر می شود، انسان ها کشته شدن خویش را نمی نگرند. اعدام جزو یکی از شوم ترین اختراعات بشری است که اکنون بود و نبود آن و میزان و چگونگی اش به شاخص و ترازویی برای سنجش میزان رشد و تکامل روحی و اخلاقی انسانیت تبدیل شده است. در آغاز هزاره سوم هستیم و تا امروز از ۱۹۸ کشور کوچک و بزرگ جهان ۱۲۹ کشور حکم اعدام را لغو کرده (۱۰۰ کشور لغو و ۲۹ کشور به تعلیق در آورده اند) و هنوز در ۶۹ کشور این مجازات برقرار است. کشور ایران که بخاطر پیشینه درخشان فرهنگی و مذهبی و تاریخ باستانی که الواح و فرامین افتخار آمیز حقوق بشری کورش را در خود دارد می توانست پیشگام و پیشتاز باشد اما متأسفانه جزو کشورهایی است که هنوز این مجازات را اجرا می کنند و در میان آنها نیز جزو ۴ کشوری است که در صدر جدول بیشترین اعدام ها قرار دارد. در عین حال در آغاز هزاره سوم اخبار خوشایندی به گوش می رسد. در کشور ما تلاش های فرهنگی و حقوقی و مذهبی برای حل این مشکل آغاز گردیده و کتاب حاضر نمودی از آن است. ما در حالی این راه را آغاز کرده ایم که پارلمان فرانسه در ژانویه ۲۰۰۷ درست چند روز پیش از سومین کنگره جهانی علیه مجازات اعدام (۱ تا ۳ فوریه ۲۰۰۷) برای نخستین بار تصویب کرد لغو مجازات اعدام در قانون اساسی این کشور گنجانیده شود. گرچه چند دهه بود لغو مجازات اعدام در دستور کار عده ای از کشورها قرار داشت اما نخستین بار است که به اصلی از اصول قانون اساسی تبدیل می شود و این پایان راهی است که ما نیز آغاز کرده ایم. داستان مبارزه با اعدام در تاریخ ایران و از دوره امیرکبیر و مشروطیت تا امروز را در کتاب دیگری مورد بحث قرار داده ام. آنچه به این کتاب مربوط می شود این است که در ۸ شهریور ۱۳۷۸ مقاله ای با عنوان اعدام و قصاص در روزنامه نشاط نوشتم. در پی انتشار آن، موجی از اتهام و تهاجم از سوی محافظه کاران و سنت گرایان برخاست. روزنامه نشاط توقیف شد و مدیر مسئول و سردبیر روزنامه و نیز نویسنده مقاله محاکمه شدند و علاوه بر اتهامات مطبوعاتی دیگر همگی بخاطر چاپ این مقاله محکوم گردیدند. حکم اولیه دادگاه من ۷/۵ سال زندان بود که ۴ سال آن بخاطر نوشتن مقاله اعدام و قصاص به اتهام اهانت به مقدسات بود. دادگاه، انکار اعدام را با انکار نص قرآن مساوی دانسته و مصداق اهانت گرفته بود. ۳ سال دیگر از محکومیت من مربوط به سلسله مقالاتی بود که درباره قتل های زنجیره ای دگراندیشان و جریان خشونت طلبی نوشته شده بود و ۶ ماه بخاطر انتقاد به نظارت استصوابی که مانع انتخابات آزاد در ایران می شد. چند ماهی از ایام حبس گذشته بود که در مرحله تجدید نظر، محکومیت من به ۳ سال تقلیل یافت و پس از سپری کردنش آزاد شدم. دو سوم از این دوران بخاطر مقاله اعدام و قصاص بود. در زندان علاوه بر نوشتن دفاعیات دادگاه، پژوهشی برای تدقیق و توسعه بیشتر بحث خود در مورد

همان مقاله انجام دادم. پس از آزادی از زندان، پژوهش خود را به کنفرانس «دموکراسی در ایران» در دانشگاه استنفورد آمریکا. (جمعه ۲۱ می ۲۰۰۴ برابر با ۱ خرداد ۱۳۸۳) فرستادم. به دلیل عدم حضور نویسنده، خلاصه این مقاله توسط دکتر عباس میلانی خوانده شد. بخش‌هایی از این نوشتار در چند روزنامه عربی نیز منتشر گردید. همچنین بخش عمده این مقاله پس از خوانده شدن در کنفرانس، در ایران نیز توسط روزنامه وقایع اتفاقیه یکشنبه ۱۳۸۳/۳/۵، سه‌شنبه ۱۳۸۳/۳/۱۰ و در زمینه اعدام به صورتی کتابی تحت عنوان «حق حیات» همراه با مقالات و مصاحبه‌هایی دیگر نگارنده در اختیار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قرار گرفت تا طبق روال موجود در ایران اجازه چاپ دریافت کند. گرچه متوقف کردن نشر کتاب و روزنامه به اجازه حکومت برخلاف اصل آزادی بیان است اما گزیری جز رعایت مقررات حاکم نداشتیم. پس از قریب به دو سال انتظار، در اوایل مهر ۱۳۸۵ (سپتامبر ۲۰۰۶) اداره مربوطه در وزارت ارشاد به ناشر اطلاع دادند که به ۷ کتاب نگارنده مجوز چاپ نمی‌دهند و بدین ترتیب «حق حیات» از حیات خویش بازماند. در پی اعلام ممنوعیت چاپ کتاب‌های یاد شده، نویسنده طی نامه سرگشاده‌ای مراتب اعتراض خویش و دلایل غیرفرهنگی و غیرحقوقی بودن این اقدام را مستنداً شرح داد که در مطبوعات داخلی و رادیوهای برون‌مرزی فارسی‌زبان انعکاس گسترده‌ای یافت اما باز هم گشایشی حاصل نشد. از اینرو با افزودن چند گفتار دیگر درباره برخی محکومان به اعدام که پس از سپردن حق حیات به وزارت ارشاد انتشار یافته بود، نسخه جدیدی تنظیم شد که پیش روی خود دارید. اینک زمان آن رسیده است که حیات متن فارسی «حق حیات» را در سرزمینی انتظار بریم که مردمانش همدین و همدرد و همسایه و همزبان ما هستند و اشتراکات بسیاری ما را به هم پیوند می‌دهد. نقدها و نظرات ارباب فضل را در این زمینه بر دیده می‌نهم و رهین منت‌اش می‌شوم.

پس از جلوگیری از انتشار این کتاب در ایران، فصل اول از بخش اول که حاوی مباحث فقهی و حقوقی درباره لغو مجازات اعدام است به زبان عربی ترجمه شده و به سومین همایش دوسالانه بین‌المللی که ۳-۱ فوریه ۲۰۰۷ در پاریس برگزار شد ارائه گردید. همچنین بخش اول این کتاب که جنبه پژوهشی دارد به صورت کامل به زبان عربی در دست انتشار است. فصل اول از بخش اول و فصل اول از بخش دوم کتاب کاری پژوهشی بوده و سیاق آن متفاوت از مصاحبه‌ها و برخی مقالات کوتاه دیگر است. نکته مهم و شایان ذکر این است که پژوهش مندرج در فصل اول از بخش اول (امکان لغو مجازات اعدام در شریعت اسلام و قوانین ایران) به گونه‌ای است که حتی اگر کسی ایمان و اعتقادی به شریعت اسلام نداشته باشد و از موضع یک فرد غیرمذهبی چنین متنی را بخواند یا بنویسد در می‌یابد که حتی با همین آموزه‌های رایج سنتی هم نمی‌توان اعدام را تجویز کرد و یا دست کم اینکه در چارچوب همین شریعت نیز اعدام و قصاص قابل اجتناب است.

پژوهش دیگری تحت عنوان: «مسئله اعدام‌های زیر ۱۸ در ایران-ریشه‌ها و چاره‌های فرهنگی و فقهی اعدام کودکان» جامه عمل پوشیده است که به عنوان جلد دوم حق حیات منتشر می‌گردد و مباحث این دو کتاب پیوستگی کامل داشته و مکمل یکدیگرند.

عمادالدین باقی

۸ شهریور ۱۳۸۶ / ۳۰ آگوست ۲۰۰۷

بخش اول:

اعدام

و

شریعت



# فصل ۱

## حقوق بشر، اعدام و قصاص

پژوهشی پیرامون امکان لغو مجازات اعدام در شریعت اسلام و  
قوانین ایران

درآمد

زنی بود که همواره به پیرزن معلول همسایه و پسر ۲۹ ساله او کمک می‌کرد و در آشپزی، نظافت منزل و خرید خانه به آنها یاری می‌رساند. روزی که زن در خانه نبود دخترک شش‌ساله‌اش به گمان اینکه مادر طبق معمول در خانه همسایه است به آن‌جا رفت تا در کنار مادر «قرار» گیرد. جوان ۲۹ ساله پیرزن هنگامی که چشمانش به النگوهای طلا در دستان نحیف دخترک افتاد او را به بهانه دانه دادن به جوجه‌ها به خانه کشید و به زیرزمین برد، دست و دهان کودک معصوم را بست، النگوهایش را بیرون آورد سپس او را کشت یا زنده به درون چاهی افکند تا اثری از جرم نماند. او به التماس‌های کودکانه چشمان حیرت‌زده دخترک بی‌اعتنا بود فقط برای اینکه با این چند النگو می‌توانست کمی مواد مخدر تهیه کند. (۱)

روزانه ده‌ها و صدها خبر دردناک از این قبیل را در مطبوعات جهان و از جمله در دیار خودمان می‌نگریم. وجدان آدمی چه حکمی صادر خواهد کرد به ویژه اگر خویشتن را جای آن کودک یا والدین او قرار دهد؟ آنگاه

که هر روز ده‌ها و صدها خبر جنایت هولناک را می‌بینیم مسئله پیچیده‌تر می‌شود و چه باید کردی ستبر، قد برمی‌افرازد. آیا این عدالت است که چنین مجرمانی مجازات نشوند؟ اگر مجازات می‌شوند چگونه؟ اعدام یا زندان؟

از دو خاستگاه می‌توان با اعدام مخالف بود. یکی از موضع حقوق بشر و کرامت انسان و اینکه این قبیل مجازات‌ها قساوت قلب را در جامعه موجه می‌سازد و نهادینه می‌کند و کشتن انسان به دست انسان را با عنوان مجازات مجرم عادی می‌سازد، در حالی که در بسیاری از حیوانات کشتن غیرممنوع در چرخه حیات وجود دارد اما ممنوع خود را نمی‌درند! خاستگاه دوم اینکه اساساً این نوع مجرمان را نباید با قائل شدن کرامت انسان به محاکمه کشید و اعدام آنها مجازات مناسبی نیست زیرا او در برابر جنایت خویش فقط یک لحظه درد یا نگرانی از مرگ را تحمل می‌کند و سپس همه چیز تمام می‌شود. این عادلانه نیست که چنین موجوداتی پس از آن همه قساوت و ارتکاب جنایت و داغ ابدی که بر دل خانواده‌ها می‌نهند آرام و آسان کشته شوند. این یک پاداش است نه مجازات. این مجرمان نباید اعدام شوند بلکه باید تا پایان عمر در زندان و در شرایطی سخت بسر برند تا همانطور که رنج و اندوه را تا پایان عمر بر خانواده‌ای تحمیل کرده‌اند خود نیز دست‌کم به اندازه یک نفر این رنج را متحمل شوند و این مجازات عادلانه‌تر است.\*

---

\* البته خاستگاه سومی را هم می‌توان بدان افزود که عبارت است از: احتمال اشتباه در تشخیص. اما آنچه در اینجا مطمئن نظر است مقایسه دو خاستگاهی است که بدان اشاره رفت. منظور از احتمال اشتباه در تشخیص این است که در همین چندسال اخیر که خود مشاهده کرده‌ایم، هرازگاهی در مطبوعات خبری آمده است مبنی بر اینکه در یکی از کشورها، فردی به جرمی محکوم شده و پس از ۱۰ یا ۲۰ سال زندان، دلایلی مبنی بر بیگناهی وی یافته شده، و از زندان آزاد گردیده است اما اگر فردی اعدام شود و بعدها دلیلی بر بیگناهی او به دست آید و یا

## اعدام و شریعت

هر چند نتیجه هر دو خاستگاه، نفی اعدام است اما در نگاه نخست، بازپروسی مجرم اولویت دارد و بر آن است که مجازات اعدام تاکنون نتوانسته است جلوی وقوع جرم و جنایت را بگیرد و اعدام یعنی پاک کردن صورت مسئله نه حل مسئله.

نگاه دوم انتقام‌جویانه است و طبق آن، زندان بدتر از اعدام است و آنهایی که به‌عنوان حقوق بشر با اعدام مجرم مخالفت می‌ورزند و حبس را تجویز می‌کنند در واقع مجازاتی خشن‌تر از اعدام را اعمال می‌نمایند. برای گروه دوم، روش زندان، عطش انتقام را نیز بهتر سیراب می‌کند.

اما در مقابله با نگاه دوم این پرسش مطرح می‌شود که آیا رواست چنین مجرمی را که برای او ارزش و کرامتی قائل نشده‌ایم فقط به خاطر عطش انتقام تا سال‌های سال زنده نگه داریم و یک سازمان و دستگاه عریض و طویل با نیروی انسانی فراوان و محافظ و مراقب را برای نگهداری او بگماریم و خوراک و پوشاک و درمان وی را تأمین کنیم و بدین ترتیب هزینه سنگینی (چند برابر هزینه زندگی افراد شرافتمند و شهروندان جامعه) را از خزانه دولت و ملت پردازیم فقط به خاطر اینکه رنجی طولانی‌تر را بر وی تحمیل کنیم؟

هنگامی که این پرسش‌ها و پاسخ‌ها ادامه یابد درمی‌یابیم اینجا همان نقطه‌ای است که عدالت با مخمصه روبه‌رو می‌گردد. گرچه تدبیر و عقلانیت حکم می‌کند با اقدامات پیشگیرانه و کاهش تعداد این نوع جرایم، مخمصه عدالت و عاطفه را کاهش داد و جامعه را از درگیر شدن با این تراژدی‌ها دور کرد. بدیهی است برای تحقق این آرزو باید ساختارهای سیاسی و اجتماعی جرم‌زا را دگرگون ساخت. تجربه نشان

قاتل واقعی شناخته شود دیگر هیچ فرصتی برای جبران خطا وجود ندارد و فرد اعدام شده را نمی‌توان زنده کرد.

داده است ساخت بسته همواره کانون پرورش جرم و فساد و جنایت بوده و نسبت به جامعه باز بزهکاری در آن افزون‌تر و پنهان‌تر است ولی در جامعه باز کمتر اما آشکارتر بوده و به همین رو بیشتر به چشم می‌آید و امکان مطالعه و درمان را سهل‌تر می‌سازد اما سخن اینجاست که اگر با فرض همه تدابیر و پیشگیری‌ها باز هم جنایتی رخ داد چه باید کرد؟ پارادایم حقوق بشر مجازات اعدام را عملی وحشیانه می‌داند و جهان را به لغو هرگونه مجازات مرگ در قوانین کشورها فرا می‌خواند. گرچه بسیاری از کشورهای اسلامی نیز اعلامیه جهانی حقوق بشر را پذیرفته‌اند ولی در چند ماده اعلامیه اختلافاتی با آن دارند و اعلام تحفظ یا شرط می‌نمایند. یکی از مهم‌ترین آنها مجازات اعدام است. از آنجا که قصاص از احکام منصوص و آیات محکم قرآن است و مسلمانان نمی‌توانند از آن درگذرند، موضوع اعدام و قصاص سال‌هاست که موجب کشمکش میان دنیای اسلام و جهان غرب گردیده و همواره از مصادیق نقض حقوق بشر شمرده شده است. سازمان عفو بین‌الملل در گزارش سالانه خود پیرامون وضعیت حقوق بشر در جهان که در ۲۸ مه ۲۰۰۲ انتشار یافت در مورد آمار اعدام می‌نویسد:

«در سال ۲۰۰۱ دست‌کم ۵۲۶۵ تن در ۶۸ کشور محکوم به مرگ و حداقل ۳۰۴۸ تن از آنان در ۳۱ کشور اعدام شده‌اند. ۹۰ درصد این اعدام‌ها در چهار کشور چین (۲۴۶۸) نفر، ایران (۱۳۹) نفر، عربستان سعودی (۱۷۹) نفر و آمریکا (۶۶) نفر انجام شده است.» (۲)

لازم به یادآوری است که آمار مربوط به ایران براساس اعدام‌ها و قصاص‌های انجام شده نیست بلکه براساس اخباری است که در مطبوعات منعکس شده و معمولاً کمتر از آمار واقعی است. با این حال اگر همان آمار اعدام‌ها در چهار کشور پیش‌گفته را نسبت به جمعیت هر کشور در نظر بگیریم در اجرای بیشترین مجازات اعدام عربستان سعودی

## اعدام و شریعت

مقام اول، ایران مقام دوم، چین مقام سوم و آمریکا مقام چهارم را دارد در حالی که از نظر حقوق بشر اصل بر اجتناب از اعدام است و همین امر مشکلاتی را برای برخی از کشورها فراهم کرده است.

پیشینه دفاع از حقوق بشر را برخی نویسندگان به قرن‌های دورتر بازمی‌گردانند اما آغاز شکل‌گیری چنین پارادایمی در سطح بین‌المللی را «اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه» در سال ۱۷۸۹ (سال انقلاب فرانسه) می‌دانند که در مقدمه قانون اساسی فرانسه نیز گنجانیده شد و به تدریج به صورت موجی به سایر کشورها رفت. پس از جنگ جهانی دوم و در سال ۱۹۴۵ به ابتکار آمریکا (۱۹ آذرماه ۱۳۲۷) سازمان ملل متحد تشکیل شد و «اعلامیه جهانی حقوق بشر در دهم دسامبر با رأی مثبت ۴۸ دولت از ۵۶ دولت عضو سازمان ملل به تصویب رسید، هیچ رأی مخالفی وجود نداشت ولی رأی ۸ دولت ممتنع بود» (۳) این اعلامیه ضمانت اجرایی نداشت لذا دو میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به منظور الزام‌آور کردن اعلامیه برای کشورهای عضو در تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسید و میثاق دوم نیز در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ قدرت اجرایی پیدا کرد. طبق میثاق بین‌المللی مدنی و سیاسی، از نظر حقوق بشر اصل بر اجتناب از اعدام است. در بند ۲ ماده ۶ این میثاق آمده است: «در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده صدور حکم اعدام جایز نیست مگر در مورد مهم‌ترین جنایات (Most Serious Crimes) برطبق قانون لازم‌الاجرا در زمان ارتکاب جنایات» در بند ۵ ماده ۲ نیز آمده است: «حکم اعدام در مورد جرایم ارتكابی اشخاص کمتر از هجده سال صادر نمی‌شود و در مورد زنان باردار قابل اجرا نیست» سرانجام در اول مارس ۱۹۸۵ کشورهای اتریش، سوئیس، نروژ، آلمان، سوئد، بلژیک، هلند، پرتغال، اسپانیا، یونان، ایسلند، لوگزامبورگ، فرانسه، دانمارک، مجازات

اعدام را به طور رسمی و به کلی لغو کردند. «ایالات متحده آمریکا تقریباً تنها کشور غربی است که مجازات اعدام هنوز در آن اجرا می‌شود. در واقع مجازات مرگ در سال ۱۹۷۲ توسط دیوان عالی لغو شد اما در سال ۱۹۷۶ دوباره برقرار شد. اعدام‌ها در بعضی ایالات در سال ۱۹۷۷ از سر گرفته شد. اگرچه تعداد آنها نسبتاً اندک است» (۴) در ۱۵ دسامبر ۱۹۸۹ پروتکل اختیاری و الحاقی به میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در مورد منع مجازات اعدام به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسید. «تا اکتبر ۱۹۹۷ این پروتکل ۳۱ عضو داشت که عبارت بودند از سنگال، سی‌شل، اسلوانی، اسپانیا، سوئد، سوئیس، جمهوری مقدونیه، اروگوئه، ونزوئلا، مالت، لوکزامبورگ، موزامبیک، نامیبیا، هلند، نیوزلند، نورژ، پاناما، کلمبیا، کرواسی، دانمارک، یونان، پرتغال، رومانی، اکوادور، فنلاند، آلمان، مجارستان، ایسلند، ایرلند، ایتالیا، استرالیا. بنابراین در این کشورها مجازات اعدام لغو شده است. کشورهای بلژیک، کاستاریکا، هندوراس و نیکاراگوئه نیز این پروتکل را امضا کردند» (۵)، این پروتکل در ۱۱ ژوئیه ۱۹۹۱ لازم‌الاجرا شد. بعدها کشورهای دیگری نیز به این پروتکل پیوسته‌اند. سرانجام اتحادیه اروپایی در تاریخ ۳ مه ۲۰۰۲ برابر با ۱۳ اردیبهشت ۸۱ لغو مجازات اعدام در کلیه کشورهای عضو را اعلام کرد. در ژوئن ۲۰۰۲ آمریکا نیز محدودیت‌های تازه‌تری برای اجرای مجازات اعدام وضع کرد «بعد از چند روز کشمکش دیوان عالی آمریکا اعلام کرد براساس قانون اساسی این کشور قاضی حق صدور رأی اعدام قاتلین را ندارد و هیأت منصفه باید در این زمینه رأی صادر کند. دیوان عالی آمریکا با هفت رأی در مقابل دو رأی، تصمیم سال ۱۹۹۰ خود را درباره اختیارات قضات در این زمینه لغو کرد. در تصمیم دیوان عالی آمریکا آمده است: رأی به اعدام قاتلین توسط قضات حقوق اساسی مجرمین مبنی بر محاکمه در برابر هیأت منصفه را نقض می‌کند و این هیأت منصفه است که باید با

## اعدام و شریعت

در نظر گرفتن تمام عوامل، رأی به اعدام مجرمان دهد. این تصمیم صدها محکوم را از مرگ نجات داده و مجازات آنها را به ابد کاهش می‌دهد یا محاکمات جدیدی را با حضور هیأت منصفه برای آنان مقرر می‌کند. تاکنون در پاره‌ای از ایالت‌ها محاکمه قاتلین بدون حضور هیأت منصفه صورت می‌گرفت و در برخی از ایالت‌ها نیز هیأت منصفه رأی به گناهکار بودن یا بی‌گناهی مجرم می‌داد و بعد از آن قاضی مجازات آنان را تعیین می‌کرد. به گفته دادگاه عالی، «ماده ۶ قانون اساسی به‌طور واضح حق مجرمین را برای محاکمه با حضور هیأت منصفه تضمین کرده است و هرگونه دخالت قضات در تعیین مجازات آنها برخلاف قانون اساسی است» (۶) همچنین اتحادیه اروپایی یکی از شروط پذیرش درخواست ترکیه برای عضویت در این اتحادیه را لغو مجازات اعدام در قوانین این کشور تعیین کرد و ترکیه نخستین کشور اسلامی بود که لغو اعدام را در دستور کار خود قرار داد و تنها اختلاف و مانع این بود که برخی گروه‌ها معتقد بودند پس از اجرای حکم اعدام عبدالله اوجالان رهبر کردهای پ. ک. ک این قانون تصویب شود. ولی اتحادیه اروپایی مخالفت کرد و سایر گروه‌ها نیز با لغو مجازات اعدام حتی در مورد اوجالان به شرط اینکه تضمین داده شود او تا پایان عمر در زندان بماند موافقت خود را اعلام کردند و دادگاه امنیت ترکیه نیز با لغو مجازات اعدام اوجالان و تبدیل آن به حبس ابد موافقت کرد. سرانجام پارلمان ترکیه در تاریخ ۱۱ مرداد ۸۱ (اگوست ۲۰۰۲) با ۲۵۶ رای موافق در برابر ۱۶۲ رای مخالف، مجازات اعدام را به جز در شرایط جنگی، از قانون جزایی این کشور لغو کرد. نکته جالب توجه این است که احزاب اسلامگرای ترکیه که با نظام لائیک حاکم نیز مخالف هستند از تصویب قانون لغو اعدام حمایت می‌کنند. این است روند پارادایم حقوق بشر. گزارش چکیده فوق نشان می‌دهد که حقوق بشر از آغاز مطرح شدنش پیوسته فراگیرتر و جهانی‌تر شده در

آینده نیز ما چه بخواهیم و چه نخواهیم بیش از پیش نفوذ خواهد کرد زیرا التزام به حقوق بشر جلوه‌گر رشد اخلاقی بشریت و کرامت انسانی است. بدین ترتیب با گذر زمان چالش میان جهان غرب و کشورهای اسلامی در خصوص حقوق بشر (نسبت به مجازات اعدام و قصاص) ژرف‌تر خواهد شد. اکنون پرسش این است که با توجه به سیمای منفی و خشنی که از دین اسلام و فرهنگ شرق در دنیای غرب و نزد فرهیختگان جهان ارائه می‌شود آیا انعطاف‌ناپذیری در اجرای این مجازات توجیه‌پذیر است؟ آیا انعطاف‌پذیری تعارضی با دین و تمدن ما می‌آفریند؟ این پژوهش در مقام تبیین پاسخ بدین پرسش‌هاست.

پیش از پایان مقدمه یادآوری دو نکته ضروری است: نخست آنکه گرچه به لحاظ نظری میان بسیاری از اصول حقوق بشر و آئین اسلام وفاق وجود دارد (جز در برخی از موارد حقوق زنان و نیز در مقوله اعدام) اما از لحاظ عملی، در ایران امروز مشکل ما منحصر به مسئله اعدام‌ها نیست بلکه در قلمرو آزادی بیان و عقیده و مطبوعات وضع به مراتب حادتر است، و حداقل موازین حقوق بشر رعایت نمی‌شود. اکنون فرهیختگان بسیاری فقط به دلیل ابراز عقیده خویش به سال‌ها زندان محکوم شده‌اند. نابودی بخشی از عمر انسان‌ها یک اعدام ناتمام است و نباید فراموش کرد که تقویم زمان برای زندانی و غیرزندانی یکسان نیست و در تقویم او یک زمان، طولانی‌تر از همان مقدار زمان برای کسانی است که در آن سوی دیوارها زندگی می‌کنند. در جامعه‌ای که شخصیت‌هایی چون یوسفی‌اشکوری و دکتر هاشم آقاجری و عبدالله نوری به صرف بیان یک جمله به سال‌ها حبس محکوم می‌گردند،\* تمرکز این مقاله در خصوص

---

\* هرچند اشکوری و آقاجری نیز، نخست به اعدام محکوم شدند و در پی اعتراضات گسترده داخلی و جهانی در مرحله تجدیدنظر محکومیت آنها به زندان تبدیل گردید.



## اعدام و شریعت

اعدام و حقوق بشر به معنای نادیده انگاشتن آن واقعیت نیست اما چون موضوع این مقاله اختصاص به حقوق بشر، اعدام و قصاص دارد نتوانسته است از این قلمرو خارج شود.

دومین نکته آنکه نگارنده، فارغ از آموزه‌های اسلامی و از منظری برون دینی براساس دلایلی به نفی مجازات اعدام باور پیدا کرده است اما حقیقتاً در مقام تحمیل یک رأی بیرونی بر دین نبوده و به عنوان یک مسئله پژوهشی در مقام درک نگاه دین به موضوع برآمده تا هر آنچه می‌یابد حتی اگر با نگاه دین به مجازات اعدام معارض بود تحریر کند، اما هرچه کاویدم با کمال حیرت و خرسندی و برخلاف آنچه تاکنون آموخته شده، نگاهی انسانی به این موضوع را در قرآن یافتم و مقوله حقوق بشر و دین درباره اعدام سازگاری بسیار جستم. باز شگفت‌تر آنکه با مقایسه نظام‌های حقوقی جهان در برهه ظهور اسلام به وضوح درمی‌یابیم، در روزگاری که پارادایم حقوق بشر و برتری انسان بر عقیده وجود نداشت (و قرن‌ها بعد پدید آمد) آئین اسلام، حقوق بشر را بیش از تمام هنجارهای دوران ظهور خویش رعایت کرده و جلوتر از زمان بوده است و بدون شک اگر امروز که ظرفیت ادراکی و اخلاقی بشر، بیش از آن روزگار است ظهور می‌کرد نیز حقوق بشر را بیش از آنکه در اعلامیه جهانی مندرج است ملحوظ می‌داشت و البته مبانی و اصول آنچه در ۱۴ قرن پیش آموخته است نیز چنانکه در صفحات آتی خواهیم دید با حقوق بشر سازگاری دارند.

### چکیده مقاله: (مفروضات اساسی)

۱ - این مقاله داعیه نفی مطلق مجازات مرگ را در آموزه‌های دینی ندارد بلکه قائل به تفصیل است. در صورتی که میان اعدام و قصاص تفاوتی بگذاریم، رأی این گفتار در نفی مطلق مجازات اعدام است. اما ضمن اینکه وجود قصاص محدود و مشروط با تأکید و ترجیح عفو در اسلام نفی نمی‌کند بر فلسفه حق قصاص تأکید می‌ورزد که مهمتر از حق

قصاص است و طبق فلسفه حق قصاص می توان حکم قصاص را هم تعطیل کرد.

۲ - نفی مطلق اعدام بدین جهت است که در غیر از موارد قتل نفس عمدی، اعدام در جرایم دیگر مانند سرقت، ارتشأ، آدم‌ربایی، قاچاق، ارتداد، زنا، احتکار، جاسوسی و... چنانکه ادله آن خواهد آمد یا جعل بشر است یا فاقد مبنای قرآنی است و بشر می‌تواند آن را لغو کند. از دیگر سو، در یک تحلیل نهایی می‌توان گفت این جرایم عمدتاً معلول ساختار نامناسب و نادرست سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی و سوءمدیریت حاکمان، محدودیت‌ها یا گشادگی‌های بی‌وجه در جامعه و قوانین و یا معلول نارسایی‌هایی در سطح خرد مانند خانواده، قوم و طایفه است و مجرم نوعاً ناخواسته قربانی سلسله‌ای از علل و عوامل دیگر است. اگر مجرمی یافت شود که نتوان جرم او را به هیچ نحو به سایر عوامل مذکور ربط داد، نمی‌توان این استثنا را به قاعده بدل کرد و مجازات مرگ را در قانون روا شمرد آنچنان که فرصت سوء استفاده‌هایی را فراهم کند و یا منجر به بروز اشتباهاتی شود که در نهایت تعداد محکومان به مرگ در اثر سوءاستفاده از قانون یا سوءفهم از آن و اشتباه، بیش از مرگ در آن موارد استثنایی شود.

۳ - بر اساس بند ۲ و ۱ دایره مجازات مرگ بسیار تنگ می‌شود و منحصر به قصاص می‌گردد. در همین دایره نیز قیدها و تخصیص‌ها و شرایطی برای قصاص مطرح خواهد شد که آن را تا مرز نفی مجازات مرگ می‌رساند. مستندات فقهی و حقوقی این قیود و شروط در مقاله آمده است. یکی از این شرایط که تازگی دارد و در قلمرو ایران و جغرافیای اسلامی اجتهاد این مقاله به شمار می‌آید این است که پس از طی تمامی مراحل و رعایت سایر شرایط، اجرای قصاص در قتل نفس عمدی به استناد دلایل و قرائن قرآنی و فقهی موقوف به رأی هیأت منصفه و نیز گروهی از جرم‌شناسان، روانشناسان و جامعه‌شناسان گردد.

## اعدام و شریعت

۴ - ضمن بیان شرایط و محدودیت‌های قصاص تأکید می‌شود که قصاص امری جایز است نه واجب تعیینی و الزامی و می‌توان دیه یا عفو را جایگزین آن ساخت. لذا در این مورد خاص و استثنایی هم اصل بر اعدام نیست زیرا گزینه‌های دیگری هم در حکم قرآنی وجود دارد.

۵ - مقاله در نهایت بیانگر این معناست که لغو اعدام و قصاص تعارضی با دین و نی‌ز قوانین جاری ایران نداشته و قابل سازگاری‌اند و مبانی و دلایل فقهی و حقوقی در این زمینه در مرز لغو مجازات مرگ و تشویق به از میان بردن آن قرار دارند نه اینکه مطلقاً آن را ملغی سازند. نگارنده، پیشتر به موجب ارائه همین نظریه در قوه قضاییه جمهوری اسلامی محکوم به اهانت به مقدسات گردید و ۲ سال از سه سال زندانش تاوان همین نظریه بود\* و اکنون در تشریح و تبیین همان نظر در صدد اثبات این است که لغو مجازات اعدام حتی با قوانین سختگیرانه کنونی در ایران و با شریعت اسلامی قابل سازگاری و توجیه است. این مقاله دو روش را برای حل تعارض حقوق بشر و مجازات مرگ در شرع و قوانین ایران به کار می‌بندد:

۱- روش حلی یا بنیان‌کنی.

۲- روش تضییقی یا فرسایشی.

البته می‌توان اصطلاحات حلی در برابر نقضی و یا اصلاحی در برابر انقلابی را نیز به کار بست اما نگارنده، نام‌گذاری‌های مزبور را برای این دو روش ترجیح داده است.

با توجه به شرایط ویژه ایران (و نیز کشورهای اسلامی) و تجاری‌بودن که در مورد آنها وجود دارد اگر دغدغه حقوق بشر را داشته باشیم هرچند که توسل به هر دو شیوه ممکن و مفید است اما گریزی جز پیمودن روش

---

\* ابتدا ۷/۵ سال حکم زندان صادر شد که ۴ سال آن به خاطر مقاله‌ای درباره اعدام و قصاص بود و در دادگاه تجدیدنظر کاهش یافت.

دوم نداریم. زیرا شیوه نخست علیرغم پشتوانه‌های مستحکم نظری و تاریخی و سهولت بیشتر در حل مسئله اما در وضعیت کنونی ایران (و سایر کشورهای اسلامی) با موانع و مقاومت‌های سیاسی و حکومتی بیشتری مواجه است و پیمودن روش دوم دشوارتر و در عین حال علمی‌تر و عملی‌تر به نظر می‌آید.

حتی در ایران امروز اگر حکومت دینی نیز وجود نداشت در برابر پیشنهاد لغو مجازات اعدام مقاومت‌های سختی پدید می‌آمد چنانکه در سایر کشورها نیز چنین بوده و در ممالک اروپایی هنوز این مقاومت‌ها وجود دارند. گیدنز یکی از جامعه‌شناسان برجسته که خودش انگلیسی و تئورسین حزب کارگر است اشاره می‌کند: «در کشورهای مختلف فشار عمومی برای بازگرداندن مجازات اعدام، حداقل برای بعضی از انواع جنایت - مانند تروریسم یا به قتل رساندن افراد پلیس - وجود دارد. در بریتانیا نظرخواهی‌ها نشان می‌دهد که اکثریت جمعیت مایل‌اند مجازات مرگ دوباره برقرار شود. ظاهراً بیشتر مردم معتقدند که تهدید اعدام، قاتلان بالقوه را از ارتکاب به جنایت بازمی‌دارد اما هرچند که بحث و جدل‌ها ادامه دارد چندان دلیلی یا هیچ دلیلی برای تأیید این نظر وجود ندارد» (۷). آنچه گیدنز گفته است مؤیدی بر رأی این مقاله به شمار می‌آید که نه از مجازات مرگ دفاع می‌کند و نه در مقام نفی مطلق آن است بلکه در مرز نفی این مجازات قرار می‌گیرد.

با توجه به آنچه گذشت، طرح این مسئله و راهکارهای آن جز در چارچوب فرهنگ دینی و با استمداد از امکانات بومی و مبانی فقهی ثمربخش نیست و اگر با چشم فروبستن بر واقعیت‌های موجود و نادیده انگاشتن منبع غنی حقوق جزای اسلامی این راه پیموده شود، پیامدهای نامطلوب و بلکه معکوسی برجای خواهد نهاد.

## بررسی سازگاری مفاد چکیده گفتار (مفروضات) با شرع و

### قوانین ایران

#### روش حلی یا بنیان‌کنی

پیش از هر چیز این سخن بدیهی را پذیرفته‌ایم که در شریعت اسلام، مجازات مرگ برای برخی جرایم مقرر گردیده اما با تکیه بر روش حلی، حکم اعدام معتبر و ماندگار است ولی اجرای آن به تعویق و تعطیل درمی‌آید. این تعلیق به چند طریق ممکن است:

۱- چنانکه برخی فقها مانند علامه حلی، محقق حلی، آیت‌الله خوانساری (۸) و دیگران (۹) باور دارند اساساً اجرای حدود و قصاص منحصر به عصر حکومت امام معصوم و صرفاً در صلاحیت اوست و حدود و قصاص گرچه حکم خداوند است ولی در روزگار غیبت امام معصوم از نظر شیعیان، اجرای آن جایز نیست. در نتیجه فصل خصوماتی از این قبیل به خود بشر و مقتضیات زمان و عرف روزگار و سطح فهم و درک بشر سپرده می‌شود.

۲- مطابق نظریه آیت‌الله خمینی، حکومت شرعی می‌تواند احکام اولیه و فروع دین را بنا بر مصلحت تعطیل کند چه رسد به اجرای احکامی که با وجود منصوص بودن در قرآن در زمره فروع دین به شمار نمی‌آیند. مثال‌های فراوانی برای آن می‌توان ذکر کرد مانند تعطیل حج به دستور امام خمینی در سال ۱۳۶۶ و یا مصوباتی که مجلس شورای اسلامی گذارنده و شورای نگهبان آن را خلاف شرع اعلام می‌کند و با فتاوی‌ای مراجع تقلید نیز مخالف است ولی مجمع تشخیص مصلحت نظام آن را تأیید می‌کند. برای نمونه فقهای شورای نگهبان در نظریه مورخ ۱۳۶۳/۵/۹ ماده واحده‌ای در قانون روابط موجر و مستأجر را خلاف شرع می‌خوانند و از شهریور سال ۱۳۶۱ به بعد این دومین بار بود که سرقفلی گرفتن را

حرام و خلاف شرع اعلام کرده بودند که این نظر مطابق فتوای امام خمینی در تحریرالوسیله هم بود ولی پس از تصویب این ماده واحده در مجلس شورای اسلامی در آبان ماه ۱۳۶۵ و رد آن توسط شورای نگهبان برای سومین بار، مجمع تشخیص مصلحت در مصوبه ۱۰/۲۵/۱۳۶۹ آن را تأیید می‌کند (۱۰) «مصلحت»، یک قاعده در جمهوری اسلامی بوده و منحصر به مجمع نامبرده نیست چنانکه پیش از آن به توصیه آیت‌الله خمینی اگر مصوبه‌ای به تأیید دوسوم نمایندگان مجلس می‌رسید، نیازی به تأیید شورای نگهبان نداشت.

۳ - از باب تزاحم و نیز تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، اگر در روزگار کنونی اجرای مجازات مرگ به مشوه شدن سیمای دین بینجامد تعطیل آن واجب است. (۱۱)

۴ - کشورهایی که به معاهدات بین‌المللی پیوسته و اعلامیه حقوق بشر و میثاقین را امضا کرده‌اند از باب ادله قرآنی وجوب وفای به عهد، قوانین بین‌المللی حقوق بشر (که موضوع تعهدات بین‌المللی مسلمانان یا دولت نماینده ایشان است) بر قوانین داخلی آن «حکومت» دارد و باید قوانین داخلی خویش را مطابق قانون لغو مجازات اعدام مگر در مهم‌ترین جرایم تغییر دهند.

«دولت ایران که در تاریخ ۱۳۴۷/۱/۱۵ میثاق را امضا و در اردیبهشت ۱۳۵۴ آن را به تصویب مجلس رسانید هیچ‌گونه قید و شرط و ملاحظه‌ای بر آن نزده است و دولت جمهوری اسلامی ایران وارث این تعهد بی‌قید و شرط است و به لحاظ دگرگونی مبنایی در نظام حکومت در این راه با دشواری و احیاناً تناقض‌هایی مواجه است.» دکتر مهرپور که مدت طولانی معاون حقوقی قوه قضاییه بود چند بار یادآور می‌شود که دولت جمهوری اسلامی ایران به هر حال به این میثاق متعهد یا متعهد مطلق است. (۱۲)

اعدام و شریعت

به همین روی یکی از مقامات قضایی جمهوری اسلامی ایران می‌گوید: «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی اکنون در زمره قوانین داخلی ماست.» (۱۳)

هر یک از ادله و راه‌های چهارگانه فوق به تنهایی کافی است که مجازات مرگ لغو گردد و دیگر نیازی به ورود در دقایق و جزئیات احکام و توجیه یا تعدیل و تأویل آنها وجود ندارد و اجرای اصل موضوع را به کلی منتفی می‌سازد. از آنجا که پیرامون راه‌های چهارگانه مذکور، بحث مبسوط فقهی و تفسیری در کتاب اعدام و قصاص تحریر شده است (۱۴) از تفصیل آن در می‌گذرم.

در اینجا به بخش دیگر بحث که در مقاله کنونی تازگی دارد و مکمل مباحث کتاب اعدام و قصاص است می‌پردازم. فرض بر این است که اگر هیچ یک از راه‌های چهارگانه فوق اختیار نشد چگونه می‌توان بدون تقابل با دین و از منظری درون دینی، مجازات مرگ را فرو کاست یا به تعلیق درآورد؟ آیا با پذیرش اینکه مجازات مرگ جزو احکام قطعی شریعت است امکان حل تعارض آن با حقوق بشر وجود دارد؟

در روش تزییعی یا فرسایشی آشکار می‌شود که اولاً برخلاف تصور رایج، در شرع، اصل بر اعدام حتی در خصوص مجرم و قاتل عمدی نیست و ثانیاً گریزگاه‌ها و مقرراتی در شرع وجود دارند که اگر به دقت ملحوظ گردند اجرای مجازات مرگ چندان محدود و مشروط می‌گردد که با تبدیل آن به استثنائاتی بعیده عملاً به مرز فقدان مجازات مرگ نزدیک می‌شویم.

### مبنای درون دینی روش تزییعی

به گفته فقها و مفسران، بیش از نود درصد احکام اسلام، «تأییدی» هستند یعنی پیش از اسلام رواج داشته‌اند و اسلام آنها را بقا و امضا کرده است. درصد اندکی از احکام اسلام «تأسیسی» بوده و به وسیله شریعت تازه

جعل گردیده‌اند. این نکته آموزش مهمی در بر دارد و نشان می‌دهد هنجارها و قوانینی که محصول تجربه بشر بوده‌اند می‌توانند از سوی خداوند امضا شوند. اساساً فلسفه ظهور پیامبران و کتب مقدس نیز مطابق نص قرآن این است که «خداوند رسولان را فرستاد و با آنها کتاب حق را نازل کرد تا میان مردم درخصوص آنچه بایکدیگر اختلاف می‌کنند، داوری و حکم کند» (بقره ۲۱۳) و آیات متعددی بدین مضمون آمده که نشان می‌دهد هدف اصلی فصل خصومات بوده و هر جا قوانین جاری کارکرد مثبت و مفید داشته ابرام گردیده‌اند. اگر پیامبر اسلام امروز ظهور می‌کرد آیا بر قوانینی که بیانگر رشد فکری و اخلاقی بشر تا امروز بوده‌اند صحه نمی‌گذاشت که نمونه‌ای از آن، لغو مجازات مرگ یا دست‌کم سخت‌گیری درباره آن است؟ همان‌طور که ۱۴۰۰ سال پیش مجازات مرگ رایج بود و طبق مذهب یهود و نیز سنت اعراب، جانی فقط قصاص می‌شد ولی شریعت اسلام گامی متعالی‌تر برداشت و انحصار مجازات را در قصاص لغو کرد و تاکید بر عفو را نیز بدان افزود و مجازات مرگ را در بسیاری از موارد رایج روا نشمرد. در همان زمان، معدودی از قوانین جاری را که به سود بشر نبود و یا با کرامت انسانی مغایرت داشت گرچه اسلام در ابتدا امضا کرد اما با روش «تدریجی» و «تضییقی» به سوی تضعیف و سرانجام لغو آنها رفت. تاکنون به این دسته از احکام از جنبه تحریم تدریجی یک عمل نگریسته‌اند اما به این نکته باریک توجه می‌دهم که علاوه بر استدراج، جنبه تضییقی هم دارد یعنی دایره عمل را با وضع مقررات و قیود و شروط متعدد چندان تنگ و تنگ‌تر می‌سازد که سرانجام به تعطیلی آن بینجامد. در اینجا به دو مورد مشهور آن می‌پردازیم که مثال نخست (شرب خمر) به دلیل اینکه مجازات اعدام برای تکرار آن وضع شده و در صفحات آینده بدان بیشتر پرداخته خواهد شد بایسته توجه بیشتری است.



## اعدام و شریعت

۱- **شرب خمر:** هنگامی که شرب خمر مانند سایر ماکولات حلال، امری رایج و عادی بود، نخستین آیه درباره آن می‌گوید: «ای اهل ایمان هرگز در حال مستی به نماز نیائید تا بدانید چه می‌گویید و چه می‌کنید» (نساء/۴۳).

در این آیه حکم حرمت مسکرات نیامده و فقط در حین نماز خواندن ممنوع گردیده و درواقع با یک شرط آن را محدود کرده است. در مرحله دوم با ارائه استدلالی در پرهیز دادن مومنان از شرب مسکرات می‌گوید: «ای پیامبر از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند بگو در این دو کار گناه بزرگی است و منافی هم برای مردم دارد ولی زیان گناه آن بیش از منفعت آن است» (بقره/۲۱۹) این آیه که هیچ‌گاه نسخ نشده، منافع شراب را انکار نمی‌کند بلکه به یک اصل عقلایی مهم و جهانشمول تکیه می‌زند و می‌گوید از آنجا که در مجموع ضرر آن در زندگی جمعی بیش از نفع آن است از این عمل اجتناب کنند. این اصل برای بسیاری از اجتهادها و قوانین و از جمله در حقوق جزا و درباره اعدام بسیار سودمند است و ملاک حرمت را مقایسه و سنجش کمی و بیشی نفع و ضرر یک عمل می‌انگارد. با همین ملاک درباره لغو اعدام نیز می‌توان بررسی و اتخاذ تصمیم کرد به‌ویژه آنکه منکر منافع مجازات مرگ نیست بلکه ضرر آن را بیشتر می‌داند. نکته دیگر اینکه شرب خمر را در این جهان عمل پلید می‌خواند زیرا در آیات دیگری در وصف بهشت می‌گوید بهشت باغی است که نهرهایی از آب زلال گوارا (انهار من ماء) و نهرهایی از شیر و نهرها از شراب ناب (انهار من خمر) که نوشندگان را به حد کمال لذت بخشد و نهرهایی از عسل مصفی و انواع میوه‌ها برای متقیان مهیاست (محمد/۱۵) سرانجام در مرحله بعدی حرمت مقطعی شراب به حرمت مطلق تبدیل می‌گردد. در منابع مختلف، گاهی تا ۱۳۸ آیه قرآن را (به عبارت دقیق‌تر حکم را نه آیه را) نسخ شده دانسته‌اند و آیت‌الله خوئی در

تفسیر خویش (۱۵) آیه منسوخ را ذکر کرده‌اند. از جمله ناسخ آیه ۴۳ سوره نسا را آیه ۹۰ از سوره مائده دانسته‌اند که می‌گوید: «شراب و قمار و بت‌پرستی و ازلام (یک نوع بازی رایج در آن زمان) همه اینها پلید و عمل شیطانی‌اند از آنها دوری کنید تا رستگار شوید (مائده / ۹۰)» «همانا شیطان قصد دارد به وسیله شراب و قمار میان شما عداوت و کینه برانگیزد» (مائده / ۹۱).

**۲- آزادی بردگان:** این موضوع در فقه تحت عنوان «فک رقبه» یا «عتق رقبه» مورد بحث قرار گرفته است. می‌دانیم که برده‌داری ریشه‌های عمیق تاریخی داشته و در سطح جهان متداول بود. تجارت برده حتی تا قرن بیستم در جهان متمدن و صنعتی غرب وجود داشت و جنگ‌ها و مقاومت‌های فراوانی نیز در برابر جنبش‌های ضد برده‌داری رخ داد. برده‌داری آنقدر پذیرفته شده بود که در اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه نیز بدان اشاره‌ای نشد. سرانجام معاهده بین‌المللی بروکسل در ۱۸۹۰ م و پس از آن کنوانسیون بین‌المللی ۱۹۲۶ ژنو بردگی را در اشکال گوناگون منع کرد و ماده ۴ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ م سازمان ملل بردگی را ممنوع ساخت و پس از آن در سایر منشورها و میثاق‌های بین‌المللی بر لغو آن تاکید شد. بدین ترتیب در طول قرن بیستم برده‌داری رسماً رخت بر بست. برده‌برداری سه منشاء داشته که عبارتند از: تبعیض نژادی، امتیاز طبقاتی و جنگ. آنچه در غرب تا قرن بیستم رواج داشت و مبعوض‌ترین نوع برده‌داری بود دو نوع اول بود. در حالی که اسلام در بدو ظهور خود تبعیض نژادی و امتیاز طبقاتی را ملغی کرد و آنچه به اشتباه به عنوان برده‌برداری در اسلام نام گرفته در واقع اسرای جنگی هستند که به جای زندان در جامعه باز نگهداری شده و در اختیار افراد جامعه قرار می‌گیرند. به همین دلیل این بحث در فصل غنائم جنگی در کتاب جهاد فقه آمده است. طبیعی است که در صدر اسلام نیز

## اعدام و شریعت

برده‌داری یعنی تجارت انسان از هنجارهای دیرینه بود و نه تنها قبیحی نداشت که مانند معامله شیر و عسل و شمشیر و انواع ابزارها و اشیا دیگر امری عادی بود و برده در ردیف کالاهای قابل خرید و فروش به‌شمار می‌رفت و ممنوع کردن ناگهانی آن بسان حرام کردن خرید و فروش اتومبیل در زمان ما غیرقابل هضم و قبول بود. به همین دلیل روش بنیان‌کنی برای آن معقول نمی‌نمود. اسلام با روش تضییعی به تعطیل برده‌داری پرداخت. اصل برده‌داری به صراحت ملغی نگردید ولی در ۱۴۰۰ سال پیش ضمن اینکه بر رعایت حقوق بردگان تاکید فراوان داشت به بهانه‌های مختلفی مقرراتی را برای رهایی بردگان و یا ممنوعیت برده‌داری وضع کرد. کفاره بسیاری از گناهان را آزادی بردگان قرار داد و یا آنها را با فدیة که شامل پرداخت پول یا آموزش حرفه و سواد به مسلمانان بود آزاد می‌کرد. اسلام قیود و شروط فراوانی برای برده‌داری وضع کرد که به فرسایش برده‌داری انجامید و به تدریج آن را تعطیل کرد. (۱۶) برخلاف تصور خام برخی افراد که گمان می‌کنند همین که در قرآن احکامی درباره بردگان و کنیزان آمده می‌شود دلیل بر پذیرفتن نظام برده‌داری و تجارت انسان از سوی اسلام است در آن شرایط احکام اسلام بسیار مترقی بود. بدیهی است که اسلام با این پدیده مخالف بود اما به عنوان یک واقعیت موجود و ریشه‌دار نمی‌توانست آن را نادیده انگارد. وجود احکام و قوانینی در قرآن یا در قوانین عرفی برای سرقت، ربا، زنا، قتل و... را هیچ خردمندی دلیل بر تصدیق آنها نمی‌داند بلکه درباره آن جرائم به عنوان واقعیاتی که وجود دارند باید گفت اگر چنین امری رخ دهد، جنبه‌های مختلف آن چه حکمی دارد؟ مقوله پیشگیری و روش‌های از بین بردن جرم مقوله‌ای دیگر است.

دو مثال فوق درباره شرب خمر و برده‌داری، بیانگر مبنا و ریشه درون‌دینی روش تضییعی و فرسایشی برای تعطیل کردن عملی است که واقعیت دارد

ولی حقیقت ندارد. مجازات مرگ نیز در صدر اسلام چنان رسوخ داشت که لغو آن با انکار اصل شریعت روبه‌رو می‌گردید. هر آئین نوینی که بخواهد جامعه را اعتلاء بخشد باید به گونه‌ای عرضه گردد که در جامعه پذیرفته شود. علاوه بر نهادینه شدن مجازات مرگ، اصولاً قتل نفس، یک حق خصوصی ایجاد می‌کرد که نمی‌توان آن را از صاحب حق دریغ داشت. از سوی دیگر با نگاهی آرمانی، اجرای مجازات مرگ و خون را با خون شستن، مظهر انحطاط و عقب‌ماندگی به‌شمار می‌آید و نگاه جبرانی، ترمیمی و بازپروری مجرم، عفو و گذشت و پرهیز از مجازات مرگ، حاکی از تکامل سطح فکر بشر است و هرچه بشر رشد یابد از توسل به این مجازات بیشتر دوری می‌گزیند و نشان می‌دهد که این کار به مراحل پیشین و نازل رشد اخلاقی و فکری او تعلق دارد. به همین روی در قرآن از یکسو قصاص را تجویز می‌کند که در ملایمت ورزیدن با هنجارهای نیرومند موجود است، زیرا به گفته مفسران این مجازات موجب ارباب جانیان و بازدارندگی و در نتیجه تضمین حیات می‌گردد و هم در خصوص قصاص یک حق خصوصی را زایل نمی‌کند. از سوی دیگر قرآن عفو را مورد تاکید قرار می‌دهد که جهت‌گیری مطلوب و آرمانی را نشان می‌دهد. بنابراین نوعی روش تزییقی برای گذر از وضع موجود به وضع مطلوب لازم می‌آید.

### کاربرد روش تزییقی یا فرسایشی در تحلیل موضوع

در این روش، نخست تمامی موارد را که در شرع برای آنها مجازات مرگ مقرر گردیده احصاً می‌کنیم سپس به بررسی مستندات و قیود و شروط هرکدام می‌پردازیم. اما پیش از هرچیز لازم به یادآوری است که موارد مطرح شده در قوانین ایران بسیار گسترده‌تر از موارد مطروحه در شرع است.

### فهرست مجازات‌های منجر به مرگ در قوانین ایران و شریعت

در قوانین ایران برای جرایم زیر مجازات مرگ مقرر شده است:

۱- **وفق قانون.** «اصلاح قانون مبارزه با مواد مخدر و الحاق موادی به آن در مصوبه ۱۳۶۷/۸/۳ مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تولید، توزیع یا فروش بیش از ۳۰ گرم هروئین، مورفین و کوکائین و همچنین بیش از پنج کیلوگرم تریاک و شیره برای بار سوم محکومیت اعدام منظور شده است. (۱۷)

۲- **جاسوسی.** هر چند در مواد مختلفی از قانون به جرم جاسوسی اشاره شده مانند مواد ۵۰۱، ۵۰۲، و ۵۰۵ ق. م. ا اما فقط در ماده ۱۲ قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح، نظامیانی را که اطلاعاتی در اختیار دشمن قرار دهند به مجازات محارب محکوم کرده به عبارت دیگر در حکم محارب شمرده است.

۳- **خیانت به کشور.** قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح مصوب سال ۱۳۷۱ در مواد متعددی به توضیح جرائم پرداخته و در هر مورد افزوده است مرتکبین این جرم «در حکم محاربند». ماده ۵۰۴ ق. م. ا نیز تحریک موثر اشخاصی را که به نحوی در خدمت نیروهای مسلح هستند به عصیان، فرار، تسلیم و... در صورتی که قصد براندازی حکومت یا شکست نیروهای خودی در مقابل نیروهای دشمن را داشته باشد محارب محسوب کرده است.

۴- **تکرار شرب خمر.** ماده ۱۷۹ ق. م. ا می‌گوید: هرگاه کسی چندبار شرب مسکر بنماید و بعد از هربار حد بر او جاری شود در مرتبه سوم کشته می‌شود.»

۵- **تکرار مساحقه.** ماده ۱۳۱ ق. م. ا می‌گوید: «هرگاه مساحقه سه بار تکرار شود و بعد از هر بار حد جاری گردد در مرتبه چهارم حد آن قتل است.»

۶- **تکرار تفخیز.** ماده ۱۲۲ ق. م. ا می گوید: «اگر تفخیز و نظایر آن سه بار تکرار و بعد از هربار حد جاری شود در مرتبه چهارم حد آن قتل است.»

۷- **تکرار زنا.** ماده ۹۰ ق. م. ا می گوید: «هرگاه زن یا مردی چندبار زنا کند و بعد از هربار حد بر او جاری شود در مرتبه چهارم کشته می شود.»

۸- **تکرار قذف.** ماده ۱۵۷ ق. م. ا می گوید: «هرگاه کسی چند بار اشخاص را قذف کند و بعد از هربار حد بر او جاری گردد، در مرتبه چهارم کشته می شود»

۹- **تکرار سرقت.** ماده ۲۰۱ ق. م. ا پس از بیان حد سرقت در مرتبه اول و دوم و سوم می گوید «در مرتبه چهارم اعدام، ولو سرقت در زندان باشد».

۱۰- **تروریست اقتصادی.** ماده ۱ و ۲ قانون مجازات اخلاالگران در نظام اقتصادی، اخلاالگری در نظام اقتصادی کشور را با عنوان تروریست اقتصادی محکوم به اعدام می داند.

۱۱- **زنا.** ماده ۸۲ ق. م. ا. در چند مورد حد زنا را در مرتبه اول قتل دانسته که توضیح آن خواهد آمد.

۱۲- **لواط.** طبق ماده ۱۱۰ و ۱۱۱ ق. م. ا. حد لواط در صورت دخول قتل است در صورتی که دو طرف بالغ و عاقل و مختار باشند.

۱۳- **ارتداد (اهانت به مقدسات).** به دلیل جو جهانی حقوق بشر، قانونگذار در ایران از طرح عنوان ارتداد عقب نشینی کرده اما آن را به گونه دیگری تحت عنوان اهانت به مقدسات مطرح ساخته است. ماده ۵۱۳ ق. م. ا می گوید: «هرکس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیاء عظام یا ائمه طاهرین (ع) یا حضرت صدیقه طاهره (س) اهانت نماید اگر مشمول ساب النبی باشد اعدام می شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد.»

## اعدام و شریعت

۱۴- محاربه. ماده ۱۹۰ ق. م. ا. می گوید: «حد محاربه و افساد فی الارض یکی از چهار چیز است ۱- قتل ۲- آویختن به دار ۳- اول قطع دست راست و سپس پای چپ ۴- نفی بلد» و در ماده ۱۹۱ «انتخاب هریک از این امور چهارگانه به اختیار قاضی است خواه محارب کسی را کشته یا مجروح کرده یا مال او را گرفته باشد و خواه هیچ یک از این کارها را انجام نداده باشد» آویختن به دار مدت سه روز به نحوی که نمیرد (ماده ۱۵۹) مواد ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۵۰۴ مصادیق محارب را مشخص کرده است.

۱۵- قتل عمد. ماده ۲۰۵ ق. م. ا. می گوید: «قتل عمد برابر مواد این فصل موجب قصاص است...» قتل با توزیع مواد خوراکی فاسد یا خوراندن ماده غذایی فاسد (ماده ۱۷۶ ق. م. ا) و نیز قتل با پاشیدن اسید هم جزو مصادیق قتل عمد به شمار می رود. «در قطعنامه های صادره علیه ایران و انتقاداتی که نسبت به وضعیت حقوق بشر در بیست سال گذشته مطرح بوده می گویند اعدام به خاطر زنا، مواد مخدر و تجاوز به عنف با ماده ۶ میثاق بین المللی مدنی و سیاسی که ایران آن را امضا کرده مغایرت دارد و متقابلاً پاسخ داده می شود که جدی ترین جرایم در ماده ۶ میثاق تعریف نشده و معیار و ملاک و مرجعی برای تشخیص جدی ترین جرایم تعیین نگردیده لذا ممکن است مفهوم آن در جوامع مختلف فرق کند مثلاً در برخی کشورها زنا، محصنه جزو جدی ترین جرایم محسوب نشود ولی در کشورهای اسلامی از جدی ترین جرایم محسوب گردد» (۱۸)

چنانکه خواهیم دید نه تنها برخی مجازات های فوق برخلاف میثاق است بلکه تا هنگامی که جرمی منجر به از بین رفتن جان کسی نشده باشد، مجازات اعدام برای آن مبنای قانونی هم ندارد.

### حقوق تطبیقی و یک نکته

برخی افراد، فارغ از دانش تطبیقی، این مجازات‌ها را در حقوق اسلامی خشن دانسته و به نفع حقوق غرب بدان می‌تازند و چنان خرده‌گیری می‌نمایند که گویی در غرب برای این جرائم هیچ مجازاتی مقرر نشده که این تلقی هم نادرست و هم اهان‌ت به غربیان است و اگر مجازاتی در کار نبود جای انتقاد داشت. گرچه احکام مربوط به تکرار جرم در فقه اسلامی، بیش از هزار سال سابقه دارد اما مشابه آن در نظام حقوقی پیشرفته‌ای چون آمریکا در قرن بیستم به تصویب رسیده است که خشونت آن خیلی کمتر از مقررات حقوق اسلامی نیست با این تفاوت که در فقه اسلامی اگر مجازات‌ها اندکی تندتر است اما آنقدر شرایط متعدد و دشوار برای احراز این جرائم مقرر شده است که اثبات آنها را دشوار و گاه تعلیق‌به‌محال می‌برد گرچه در عمل این شروط توسط قضات رعایت نمی‌شود. اما در قوانین آمریکا اثبات این جرائم بسیار آسان‌تر است.

در آمریکا قانون *Three-strikes-and-you're-outlaws* توسط حکومت فدرال و بیش از ۲۵ ایالت تصویب شده و اجرا می‌گردد. این قانون می‌گوید اگر سه بار مرتکب یک جرم شدید و پس از محکوم شدن و مجازات باز هم آن را تکرار کردید، پس از مرتبه سوم شما یاغی *outlaw* محسوب شده و دیگر هیچ حقوقی ندارید و از حمایت قانون بی‌بهره هستید. احکام صادر شده علیه این مجرمان را *Mandatory Sentencing* می‌نامند. یعنی احکام اجباری و غیرقابل تخفیف و تغییر و عفو که محکومیت‌های آن حبس ابد بدون عفو و کاهش مجازات است. این قبیل محکومیت‌ها برای جرائمی چون رانندگی در حال مستی، ارتکاب جرم با یک سلاح خطرناک و همچنین فروش مواد مخدر صادر می‌گردد و قانون اختیار سنتی قضات برای تصمیم‌گیری درباره این مجرمان را سلب کرده است. (۱۹)



## اعدام و شریعت

این مجازات سنگین، چندان کمتر از مجازات مقرر شده در حقوق اسلامی نیست ضمن اینکه چنانکه در صفحات بعد خواهد آمد، مجازات مرگ درباره برخی از این جرائم یا مبنای قرآنی و دینی محکمی ندارد و یا قابل لغو شدن است.

### انواع مجازات‌های اسلامی

ماده ۱۲ قانون مجازات اسلامی مجازات‌ها را به ۵ دسته تقسیم کرده است که عبارتند از حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده. اما از آنجا که دیات هر چند مبنای قرآنی دارند اما چون واقعاً مجازات نیستند و نوعی پرداخت غرامت به شمار می‌آیند از بحث ما کنار می‌روند. دیه در امتداد حکم قصاص است و تخفیف و تبدیل مجازات قصاص به جریمه مالی را دیه یا خونبها می‌گویند. مجازات‌های بازدارنده نیز ربطی به شرع نداشته و بنا به مصلحت وضع شده‌اند و تفاوت ماهوی با تعزیرات ندارند.\*

بنابراین مجازات‌های اسلامی در سه بخش قرار می‌گیرند:

- ۱- حدود (حدود شامل: رجم، اعدام، تازیانه و تراشیدن سر است)
- ۲- قصاص (شامل عضو در برابر عضو بدن و جان در برابر جان است)
- ۳- تعزیرات (شامل الف: حبس، جریمه مالی، شلاق، توییح و رویگردانی و ب: اعدام، محرومیت از حقوق اجتماعی به مدت معین، تبعید یا اقامت اجباری است) دسته الف مواردی هستند که در فقه ذکر شده و دسته دوم را در قانون مجازات اسلامی افزوده‌اند.

---

\*البته از لحاظ مجازات تفاوت ماهوی ندارند اما از لحاظ ماهیت جرم تفاوتی وجود دارد. اولی (تعزیرات) به موجب حکم شرع و دومی به موجب حکم قانون، جرم محسوب می‌شود.

**تعریف حدود:** ماده ۱۳ ق. م. ا. در تعریفی که برگرفته از متون فقهی است می‌گوید: «حد به مجازات‌هایی گفته می‌شود که نوع و میزان و کیفیت آن در شرع تعیین شده است.» این دسته از مجازات‌ها تعبدی بوده و تحلیل عقلی درباره آن انجام نمی‌گردد.

**تعریف قصاص:** از نظر لغوی قصاص، مصدر فعل قاصّ از باب مفاعله و به معنای انتقام گرفت، مجازات کرد و پیروی کرد آمده است. معنای لغوی تبعیت کردن با معنای اصطلاحی ارتباط دارد زیرا در قصاص گفته می‌شود، جان در برابر جان، چشم در برابر چشم، گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان. یعنی به هر عضوی از بدن جراحت و جنایتی عمدی وارد شد، به تبع کاری که مجرم کرده است همان کار با خودش می‌شود. ماده ۲۶۹ ق. م. ا. می‌گوید: «قطع عضو و یا جرح آن اگر عمدی باشد موجب قصاص است.» و ماده ۱۴ قصاص را چنین تعریف می‌کند: «قصاص کیفری است که جانی به آن محکوم می‌شود و باید با جنایت او برابر باشد.» کیفیت و نوع و میزان این مجازات نیز در شرع معین شده و تعریف حد به آن تسری می‌یابد و بحث تفاوت‌های حد و قصاص خارج از قلمرو و هدف این نوشتار است.

**تعریف تعزیرات:** در فقه، تعزیر را نوعی تأدیب خوانده‌اند که به صورت حبس، جریمه مالی، توبیخ کردن، روی برگرداندن، زدن به میزان پایین‌تر از کمترین حد (که کمترین حد ۴۰ ضربه شلاق است) اجرا می‌شود و مجازاتی است بدون قطع عضو و وارد کردن جرح و لطمه‌ای به بدن (۲۰) و این قول عموم فقهای شیعه و بلکه اهل سنت است. حتی فقها مراد از تعزیر را مطلق تأدیب می‌دانند نه زدن و به درد آوردن و برآند که تا زمانی که عدم تأثیر مصادیق دیگر که ملایم‌تر از زدن است ثابت نشود نوبت به زدن نمی‌رسد. (۲۱)

## اعدام و شریعت

تعزیرات مربوط به جرایمی است که مجازاتی برای آن در شرع و ادله (قرآن و روایات) تعیین نگردیده و کیفیت، میزان، نوع و چگونگی مجازات را به حاکم و حکومت واگذار کرده است (۲۲) اما حکم کلی تعزیر در فقه این است که بدون درد و جرح باشد که موارد آن در سطور بالا گفته شد. اما چنانکه خواهید دید در ق. م. ا مجازات‌هایی از قبیل اعدام را هم به‌عنوان تعزیرات آورده‌اند یعنی در مجازات‌هایی که حاکم وضع می‌نماید و مجاز نبوده از پایین‌تر از کمترین حد مجازات وضع کند، در قوانین ایران، حکومت اقدام به وضع مجازات اعدام کرده و آن را در حکم افساد فی الارض قرار داده‌اند (مانند مجازات اعدام در قانون اخلال در نظام اقتصادی کشور) که با شرع مغایرت دارد و شارع اجازه نداده است که انسان‌ها از سوی خود حتی کیفر در حد جرح و درد را وضع نمایند.

در مورد مجازات حبس در تعزیرات نیز که در فقه مذکور افتاده، مدت آن از یک روز تا چند روز است نه بیشتر. از آنجا که در اتهام قتل که سنگین‌ترین جرایم است حداکثر جواز ۶ روز حبس در شرع داده شده (۲۳)، در تعزیرات کمتر است. به همین دلیل فقها به استناد روایات معمولاً از یک روز حبس تعزیری سخن گفته‌اند و بیش از آن باید مانند تازیانه کمتر از پایین‌ترین حد باشد.

ماده ۱۶ ق. م. ا. براساس آنچه در متون فقهی آمده می‌گوید: «تعزیر، تأدیب و یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است از قبیل حبس و جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق بایستی از تعداد حد کمتر باشد.» در واقع تعزیرات مجازات‌های نامعین محسوب می‌شوند که برای برخی جرایم توسط حاکم وضع می‌شود.\*

---

\* به دلیل تشبث در آراء محاکم و تفاوت‌های بسیاری که میان احکام قضات در این قبیل موارد وجود داشت (زیرا تعیین میزان مجازات بر عهده قاضی بود) به دستور

در مواردی که جرم معین ولی مجازات معین نگردیده یا اینکه جرم و مجازات هر دو در شرع معین نشده‌اند و یا در شرع مراد از حاکم، حاکم شرعی یا قاضی مجتهد است و در فقه حکومتی از آنجا که تمام قوا از جمله قوه مقننه مأذون از طرف حاکم شرعی یا ولایت مجتهد عادل هستند قوه مقننه این کار را انجام می‌دهد. یعنی قانون مجازات را وضع می‌کند. در برخی موارد مجازات‌های تعزیری را در حکم حدود گرفته‌اند. برای مثال در ماده ۱۷ قانون جرائم نیروهای مسلح می‌گوید: «هرگاه تصمیم متخذه (یک فرمانده یا مسئول نظامی) موجب خلع سلاح عده‌ای تحت فرماندهی یا اسارت نیروها... بشود «در حکم محارب» است و یا در ماده ۴۳ فرار پرسنل ثابت نیروهای مسلح از جبهه جنگ چنانچه موجب شکست یا وارد شدن تلفات جانی به نیروهای خودی شود «در حکم محارب» دانسته شده که مجازات آن مرگ است. در واقع اینها محارب به معنایی که در فقه تعریف شده نیستند بلکه در حکم محارب تلقی شده‌اند به همین دلیل است که در قانون تعزیرات گنجانده شده نه در مواد مربوط به حدود و قصاص. تعدادی دیگر از مواد قوانین «مجازات محتکران و گرانفروشان» و «مرتکبین اختلاس و ارتشأ و کلاهبرداری» و «فعالیت‌های غیرمجاز در امور سمعی و بصری» نیز برخی جرایم را مصداق مفسد فی‌الارض شناخته و در حکم محارب قرار داده‌اند که گرچه عنوان محارب مربوط به حدود است که از طرف شارع تعیین گردیده اما در اینجا به دلیل اینکه جعل از طرف حاکم و با قیاس به محاربه و افساد فی‌الارض بوده همگی قابل لغو شدن هستند زیرا مواردی هستند که بی‌دلیل مجازات مرگ را در قوانین ایران افزایش داده‌اند.

---

آیت‌ا... منتظری، توسط جمعی از فقها قانونی برای ایجاد وحدت رویه تنظیم شد که حداقل و حداکثری برای مجازات‌های تعزیری تعیین نماید. این قانون به عنوان بخشی از قانون مجازات اسلامی سپس به تصویب قوه مقننه رسید.

## اعدام و شریعت

با این توضیحات پیرامون انواع مجازات اسلامی، خاطرنشان می‌شود که مجازات مرگ در قوانین ایران، از بند اول تا بند دهم مربوط به تعزیرات است. شیخ طوسی در کتاب الحدود در «المبسوط» و «الخلافا» و نیز صاحب‌جواهر (۲۴) درباره آنچه در بند ۴ تا ۹ آمده می‌گویند که دلیل بر این کیفرها اجماع فرقه شیعه و اخبار آنان است. بنابراین، دلیل آنها قرآن نیست.

در مورد بند اول که اعدام برای حمل بیش از ۵ کیلو مواد مخدر در محکومیت سوم است خاطرنشان می‌شود، در قوانین ایران به جز عفوهای موردی و خصوصی، سالیانه یازده عفو مناسبتی وجود دارد (۲۵) که استثنائات آن شامل جرایم جاسوسی، امنیتی، آدم‌ربایی و دارندگان شاکی خصوصی است. یک دسته از کسانی که بدون هیچ شرطی مشمول عفوهای مناسبتی می‌گردند محکومین مواد مخدر (نه گردانندگان باند‌های بزرگ مواد مخدر) هستند که معمولاً هر سال (به ویژه عفوهای ۲۲ بهمن سالگرد انقلاب) یکبار مشمول آن می‌گردند. نگارنده در مدت حدود سه سال زندان خود نمونه‌های فراوانی را مشاهده کرده است که حکم اعدام این افراد در اولین عفو به حبس ابد تبدیل می‌گردد و با عفو مناسبتی بعد، به ۱۵ سال تخفیف می‌یابد و در عفو سوم به ۵ سال تقلیل پیدا می‌کند و آن فرد آزاد می‌شود. لذا این پرسش مطرح است که اگر قرار باشد با این شگردها حکم اعدام محکومان مواد مخدر عملاً منتفی شود که امری مطلوب است، چرا به جای اینکه از ابتدا مجازات ۵ سال حبس مقرر گردد، اعدام را تجویز می‌کنند سپس به ۵ سال تقلیل می‌دهند و آنچه را عملاً اجرا نمی‌شود جزو قوانین کشور قرار می‌دهند؟ آیا شایسته‌تر نیست که با اصلاح قانون و لغو مجازات اعدام در این مورد تجدید نظر شود؟ در مورد بند چهارم نیز می‌دانیم که حرمت شرب خمر در قرآن منصوص است اما کیفر قتل برای آن نیامده و مبنای قرآنی ندارد. عدم تواتر روایات مورد

استناد، لزوم احتیاط در دماء و نیز حکم کلی قرآنی «من قتل نفساً بغير نفس او فساداً فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً» (که قصاص و فساد فی الارض را تنها عامل‌های مجاز برای قتل نفس دانسته) نیز، مجازات مرگ در موارد تکرار جرم برای سوم یا چهارمین بار را نفی می‌کند. بندهای ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹ که تکرار شرب خمر، زنا، لواط، مساحقه، قذف و سرقت را در سوم یا چهارمین بار موجب قتل (اعدام) می‌داند نه تنها فاقد دلیل قرآنی است بلکه مستند روایی خاصی که نوع این جرایم را مشخص کرده باشد نیز وجود ندارد و فقط به روایات کلی که دلالت می‌کند مرتکب گناه کبیره در مرتبه سوم یا چهارم اجرای حد کشته می‌شود مستند است. به‌طور کلی بند دوم تا نهم از مواردی هستند که می‌توان گفت در طول حیات فقه و قضاوت ما و در تاریخ و جغرافیای اسلامی مصداق خارجی که به محکمه کشیده شود نیافته و یا اجرای آن استبعاد داشته است و بیشتر یک نوع وضع قانون و حکم شرعی برای احتمالات ذهنی و غیرواقعی بوده است. از این رو ذکر آنها در قوانین، حاصلی جز ازدیاد عناوین اعدام ندارد. از طرفی همانطور که گفته شد احکام مرگ در تعزیرات چون جعل بشر است (و به‌ویژه با میزانی که گفته‌اند باید کمتر از پایین‌ترین حد باشد) و ربطی به شرع ندارد می‌توان بدون هیچ‌گونه نگرانی و بحث و مناقشه‌ای آنها را لغو کرد. و همان‌طور که گفته شد این موارد جزو حدود نیستند بلکه در حکم حدود دانسته شده و مستند روایی خاص ندارند.

### یک بحث مثالی درباره سرقت و مجازات اعدام

در باب مجازات اعدام برای سرقت در چهارمین بار با توجه به فقدان دلیل قرآنی و اینکه تاکنون وقوع آن مشاهده نشده است (یعنی سه بار حد جاری شده باشد و در مرتبه چهارم هم دزدی واقع گردد) اساساً درج آن در قانون بیهوده بوده و فقها به سبب باریک‌اندیشی و بی‌پاسخ نگذاشتن

## اعدام و شریعت

سوال، بر اساس احتمال‌سازی‌های ذهنی و بیان حکم آن بر فرض وقوع بوده‌اند. اضافه بر این یادآوری می‌شود که درباره مجازات سرقت حتی در اولین مرتبه نیز شرایطی مقرر گردیده که قطع دست سارق (قطع انگشتان دست راست بدون انگشت شصت در مرتبه اول) را نیز بعید می‌سازد چه رسد به مجازات اعدام در مرتبه چهارم. فقها شرایط دهگانه و بیشتر را برای اثبات جرم سرقت برشمرده‌اند.

۱- نصاب دزدی برای اقامه حد، یک چهارم دینار به بالا یعنی ۸۶۴/۰ گرم طلا یا معادل آن در قیمت است.

۲- مال از جایی که دارای حفاظ و دربسته یا دارای قفل باشد سرقت شود.

۳- سارق، عاقل

۴- بالغ

۵- مختار باشد. به قول شیخ طوسی دزد کودک نباشد و به قول علامه حلی مکلف باشد.

۶- سال مجاعه، قحطی و گرسنگی نباشد. البته فقها عنوان سال مجاعه را به کار برده‌اند ولی آیت‌الله منتظری می‌گوید: «اضطرار و ناچاری او را وادار به دزدی نکرده باشد» (۲۶) و سال مجاعه و کمبود و قحطی را به‌عنوان یک مثال و مصداق برای آن ذکر می‌کند. یعنی آنچه ملاک است عدم اضطرار و ناچاری است.

۷- شیبی یا مال را برای خودش دزدیده باشد نه برای دیگری. شیخ طوسی در کتاب السرقه در الخلاف می‌گوید: «لیس للغایب وکیل بذلک»

۸- سرقت بنده از ارباب خود نباشد. [با توجه به انتفای موضوع آن یعنی نظام بنده و ارباب و قابلیت تنقیح و تعمیم مناط، شاید بتوان گفت سرقت کارگر از صاحب‌کار (چنانکه برخی فقها به صراحت تعبیر «سرقت اجیر»

را که همان کارگر و مزدبگیر است به کار برده‌اند. ( نیز مشمول حد نیست. ]

۹- سرقت فرزند از مال پدرش

۱۰- سرقت یکی از زوجین از دیگری

۱۱- سرقت از بیت‌المال یا غنیمت به اندازه سهم خود

۱۲- اینکه اجیر یا

۱۳- مهمان، چیزی را که در اختیار اوست بدزد

۱۴- دزدی از جیب لباس رو (جیب ظاهر) باشد، این هفت مورد (۸ تا

۱۴) مشمول حد نیستند گرچه در بعضی از این موارد سارق تعزیر می‌شود. فقهای شیعه غالباً ده شرط را ذکر کرده‌اند که اغلب شروط پیش‌گفته میان آنها مشترک است. علامه حلی علاوه بر آنها:

۱۵- دیوانه بودن سارق

و ۱۶- ربودن از مکان‌های عمومی مانند حمام عمومی و مساجد را مشمول حد ندانسته است. یادآوری می‌شود که در موارد ۸ تا ۱۶ مال ربوده شده به صاحب آن باز می‌گردد.

۱۷- آیت‌الله منتظری در شرایط دهگانه خود ربودن مخفیانه را هم ذکر کرده و می‌افزاید: پس اگر ظالمی به زور و بطور علنی در را باز کند و مال را ببرد یا به زور، مال را از صاحبش بگیرد یا از دست او برباید یا در مال امانت تصرف کند و پس ندهد دست او را نمی‌برند هرچند ضامن است و تعزیر هم می‌شود (۲۷).

۱۸- اجرای حد موقوف بر شکایت مالباخته است.

۱۹- هیچ شبهه‌ای وجود نداشته باشد (۲۸) آیت‌الله منتظری نیز این شرط را ذکر کرده و گفته است: «بداند مالی را که برمی‌دارد مال مردم است پس اگر اشتباه نماید و خیال کند که مال خود اوست حد جاری نمی‌شود هرچند ضامن است» (۲۹)



## اعدام و شریعت

۲۰- در خصوص اجرای حد در سرقت کتاب و نیز ۲۱- نبش قبر کردن و ربودن از آن اختلاف نظر است و برخی قایل به قطع دست سارق بوده و برخی قایل نیستند. (۳۰)

صاحب جواهر نیز برای اجرای حد ده شرط نخست از شروط فوق را ذکر کرده است (۳۱) محقق حلی نیز می‌گوید: «لا یجب القطع السارق فی سته و عشرين موضعاً» سپس ۱۶ مورد را توضیح می‌دهد (۳۲) به عبارت دیگر اگر همه شروط فوق محقق گردیده و فقط یکی از آنها موجود نباشد حد جاری نمی‌شود.

ماده ۱۹۸ ق. م. ا. نیز شرایط ۱۶ گانه‌ای را برشمرده که در موارد فوق مندرج است. صرفنظر از بحث بعید بودن تحقق این شروط و نیز امکان جایگزینی مجازات از نظر فقهی، این دیدگاه نیز وجود دارد که آیه قطع دست سارق ناشی از شدت توجه به امنیت مالی افراد جامعه است. میرزایوسف مستشارالدوله در کتاب «یک کلمه» که نزدیک به یکصد و چهل سال پیش نوشته شده و آن زمان در ایران قانون وجود نداشت و او برای توجیه ضرورت قانون «یک کلمه» را نوشت، در بیان موافقت بندگان اعلامیه حقوق بشر فرانسه در ۱۷۸۹ با شرع اسلام، این آیه را با فصل ششم اعلامیه حقوق بشر درباره امنیت مال تطبیق داده و آیه قطع دست سارق را نشانه اهمیت دادن اسلام به امنیت مال شهروندان می‌داند. (۳۳)

از همه این شرایط مهم‌تر این است که از نظر فقهای شیعه اگر انسان مضطری طعامی را از مالک آن بخواهد و او از دادنش امتناع کند و توسط مضطر کشته شود قاتل قصاص نمی‌شود. علامه حلی در «مختلّف» ابتدا رأی «المبسوط» را نقل می‌کند که می‌گوید: «اگر صاحب طعام از دادن آن به فرد مضطر و نیازمند امتناع کرد، در صورتی که مضطر قادر به جنگ با او بود تا به زور بگیرد، با او قتال کند و اگر مضطر کشته شد، مظلوم است و قاتل ضامن خون اوست و اگر مالک کشته شد خون او هدر است

[یعنی نه قصاص دارد نه ضمان] و اگر مضطر بر قتال کردن توانا نیست یا توانا هست ولی برای اجتناب از خونریزی او را ترک می‌کند، اگر می‌تواند حیل‌های بزند و طعام را با عقد فاسدی از او خریداری کند. علامه حلی این رأی را تصویب کرده و می‌گوید اگر مضطر می‌تواند طعام را با پولی بخرد واجب است بخرد و اگر نمی‌تواند بر اوست که قتال کند [چنانکه شیخ صاحب‌المبسوط گفته است (۳۴) ملا احمد نراقی در مستند الشیعه (۳۵) و سید ابوالحسن اصفهانی در وسیله النجاة نیز همین رأی را دارند. (۳۶)] وی می‌گوید: اگر کسی خوردنی شخص دیگری را بیابد، در صورتی که صاحب خوردنی تنگدست باشد خودش اولویت دارد و اگر او ترسی از تنگدستی ندارد پس شخص تنگدست بر او اولویت دارد. اگر تنگدست (مضطر) بهای خوردنی را نداشته باشد که بپردازد یا نتواند آن را پرداخت کند بر مالک خوردنی واجب است آن را به تنگدست ببخشاید و اگر منعش کند، می‌تواند طعام را غضب نماید و اگر او را دفع کند آنگاه کشتن مالک مجاز است. «.

### استنتاج از بحث سرقت درباره اعدام

در اینجا در مقام ارزیابی و نقد این فتوا نیستیم بلکه مراد از استشهاد بدان این است که وقتی تنگدست برای سد جوع حق غضب و اخذ به زور و حتی قتل دارد و این اضطرار فقط یکی از شرایط سرقت شمرده شده است چگونه می‌توان تحقق همه شرایط و اجرای حد نوبت اول برای دزدی را به آسانی احراز کرد چه رسد به قتل سارق در نوبت چهارم که وقوع آن در عالم واقعی هم دور از ذهن است. شگفت اینکه قتل عمد (با تمام شرایط قتل عمد) را با وجود اینکه حق خصوصی هم ایجاد می‌کند ولی در این مورد مشمول قصاص و حتی ضمان هم نمی‌دانند. هرچند پرداختن به این مبحث که ظاهراً ربطی به قصاص و اعدام ندارد ممکن است زاید به نظر آید اما با توجه به اینکه مجازات سارق در مرتبه

## اعدام و شریعت

اول مشروط به شرایط پیش گفته است و در مرتبه چهارم محکوم به اعدام می‌شود، منظور از طرح بحث این بود که صرفنظر از اینکه اساساً کیفیت مجازات در مرتبه اول با اصول حقوق بشر سازگار است یا نه (چون موضوع بحث من اعدام است) و نیز صرفنظر از اینکه از لحاظ فقهی مجازات‌های بدنی قابل تبدیل هستند و امکان جایگزینی کیفرهای دیگری به جای قطع دست وجود دارد (که خارج از موضوع بحث ماست و ورود به آن نیازمند تحقیقی دیگر است (۳۷)، نکته و سخن اصلی این است که وقتی در خصوص اجرای حد قطع چهار انگشت در مرحله اول سرقت، این همه شرط و شروط وجود دارد به نحوی که آن را منتفی و وقوعش را بعید می‌سازد دیگر چه رسد به اجرای حد قتل در چهارمین مرتبه سرقت. بنابراین تذکر قبح عمل سرقت به استناد آیه «فاقطعوا ایدیهما» شایسته است اما ذکر چنین مجازاتی (کیفر و مرگ) در قانون بیهوده بوده و بایسته حذف کردن است زیرا شرایط عجیبی برای آن مقرر شده که کیفر قطع را هم بعید می‌سازد و اساساً به مرز کیفر اعدام نمی‌رسد. بگذریم از اینکه کیفر قطع نیز قابل تبدیل است.

نکته دیگری که از احکام و شرایط سرقت و مجازات مربوط به آن استنباط می‌شود این است که نمی‌توان نظام حقوقی اسلام را در جامعه‌ای اجرا کرد که نظام اخلاقی و اقتصادی آن اجرا نشده است. به عبارت دیگر بخش‌های مختلف این احکام را باید همچون یک منظومه و یک سیستم نگریست. به همین دلیل است که برخی فقها گفته‌اند فقط در سایه حکومت عدل پیشوایان معصوم، این احکام امکان عملی شدن دارند. احکام الهی در یک مدینه فاضله اجرا می‌شود و در یک جامعه غیرتوحیدی یا شرک‌آلود یا در جامعه‌ای که فقر و تبعیض و استبداد وجود دارد نمی‌توان انتظار داشت که شهروندان، توحیدی و مطابق احکام الهی رفتار کنند. بنابراین تا پیش از نیل به مدینه فاضله و جامعه‌ای که در آن

آزادی و برابری متجلی باشد جایی برای این قبیل مجازات‌ها نیست و اگر هم جامعه‌ای به آن حد رشد نائل شود وقوع جرائمی که مستلزم چنان مجازات‌های شدیدی باشد نادر و بعید است و در صورت وقوع، مجازات آن مشمول انواع قیود و شروطی است که گفته شد و نیز امکان تبدیل مجازات وجود دارد زیرا فلسفه ادیان پرورش مکارم اخلاقی و بازپروری و ترمیم است نه قلع و قمع و نابودی.

**معضل بینشی:** در نظام حقوقی اسلام و نظام حقوقی غرب، اصل شخصی بودن جرم و مجازات حاکم است و در انتساب جرم به عامل و فاعل بزه، تنها به نقش فرد و مباشرت او توجه کرده و به شرایط و موجبات وقوع بزه مانند نقش جامعه و محیط و عوامل خارجی توجه اساسی نمی‌شود. قاعده کلی فقهی که در ماده ۳۶۳ قانون مجازات اسلامی نیز مورد استفاده قرار گرفته این است که: «در صورت اجتماع مباشر و سبب در جنایت، مباشر ضامن است مگر اینکه سبب اقوی از مباشر باشد» چون مباشر اقوی از سبب است قصاص می‌شود اما در صورتی که شرایط و ساختار اجتماعی و عواملی که خارج از اختیار و اراده فرد هستند در عمل وی به ارتکاب جنایت موثر باشند و سبب اقوی از مباشر باشد، وضعیت متفاوتی وجود خواهد داشت. آیا نمی‌توان چنین مقولاتی را از باب سبب اقوی از مباشر در فقه قلمداد کرد؟ در کشورهای غربی با الزامی کردن حضور هیأت منصفه در محاکم جزایی تا حدودی این نقیصه جبران می‌شود و می‌توان عوامل غیرشخصی و اجتماعی را از موجبات تخفیف‌دهنده مجازات در نظر گرفت. (۳۸) واقعاً در قضیه توجه به نقش فرد و جامعه در تدوین نظام کیفری، چه کسی مسئول است؟ این نکته در باب نارسایی بینشی در حقوق جزایی ما شایان توجه است. رویکرد فقها و حقوقدانان ما به پدیده جرم و بزه رویکردی شخصی بوده و به عبارت دیگر جرم را صرفاً قائم به شخص و معلول اراده مستقل او تلقی کرده‌اند

## اعداد و شریعت

در حالی که براساس پژوهش‌های عمیق جامعه‌شناسانی چون دورکیم، پدیده‌هایی مانند خودکشی و طلاق در شخصی‌ترین صورت خود نیز امری کاملاً اجتماعی و ناشی از جامعه است نه فرد. در حالی که آنها شخصی‌ترین امور به نظر می‌آیند و گویا بر اثر حوادث کاملاً خصوصی و بین دو نفر بر اساس تصمیم کاملاً فردی روی داده‌اند اما اموری کاملاً اجتماعی‌اند. دورکیم ثابت می‌کند چگونه در جوامع بسیار دور از هم و دارای فرهنگ و عقاید و تاریخ متفاوت ولی همسان از نظر ساختاری، منحنی انواع خودکشی در آن مشابه یکدیگرند (۳۹) بنابراین پدیده‌هایی مانند سرقت یا اختلاس (تروریسم اقتصادی) اموری نیستند که صرفاً با مجازات مرتکب آن مرتفع گردند. اگر مشکل بیکاری و تورم افراد را در تنگناهای طاقت‌فرسایی قرار دهد که ناگزیر از بزه (مانند سرقت یا اختلاس یا رشوه و...) یا مشارکت و معاونت در این کار باشند آیا باز هم می‌توان گناهی را که به فرد تحمیل شده و ریشه اجتماعی دارد و در تحلیل نهایی مربوط به سیستم مدیریتی کشور می‌شود مستوجب مجازات آن هم مجازات مرگ دانست؟ باید توجه کرد که فقر نیز شاخص واحدی ندارد و شاخص فقر در ایران یا در روستایی از ایران با جامعه شهری یا با محیط انگلستان متفاوت است و ممکن است آنچه برای یک شهروند انگلیسی فقر و تنگنا و اضطرار به شمار می‌آید برای یک شهروند ایرانی وضعیت مطلوب یا عدم اضطرار باشد و از طرفی چنانکه در سطور پیش آمد اضطرار و ناچاری در سرقت (و حتی در اختلاس و ارتشأ و...) مانع اجرای حد و مجازات است. در واقع با این توضیحات غرض این است که بنابر «قیاس اولویت» هنگامی که کیفر در ارتکاب چنین بزه‌ی در مرتبه نخست مقید به احتیاط و در معرض انتفاء است، کیفر اعدام به طریق اولی قابل ذکر کردن در قوانین هم نیست و با توجه به اینکه اهمیت حد سارق در مقایسه با قتل نفس و قصاص بسیار بسیار کمتر است و چنانکه خواهد

آمد قصاص نفس نیز قابل توقف است بنابراین لغو مجازات اعدام در چنین مواردی اولی و مطلوب و مستحسن است.

### کیفر مرگ در قلمرو حدود و قصاص

آنچه تاکنون گفته شد مربوط به قلمرو تعزیرات بود. همانطور که گفته شد در قوانین ایران در هفده مورد مجازات مرگ تعیین شده است و از آنجا که قانون مجازات اسلامی بر مبنای فقه شیعه تنظیم شده در واقع اغلب موارد آن عیناً ترجمان احکام جزایی فقه بر اساس قول مشهور و فقه حکومتی است. مورد ۱۱ تا ۱۵ از فهرست جرایم منجر به اعدام جزو مصادیق شرعی و مربوط به قلمرو حدود و قصاص هستند که نوع، میزان و چگونگی اش را شرع معین کرده است. از میان آنها موارد ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ (زنا، لواط و ارتداد) از مجازات مرگ فقط در فقه و بنا به اجتهاد فقها آمده و مستند به سنت و روایات می‌باشد و دلیل قرآنی ندارد. در سنت قطعی که اعتباری همسنگ قرآن برای آن قایل شده‌اند نیز دلیلی قطعی برای آن وجود ندارد یا دشواریاب است اما قطعاً دلیل قرآنی که ملاک یقین‌آور و اصلی به شمار می‌آید در کار نیست. در کیفر مطرح شده نیز میان فرق اسلامی و حتی در میان خود فقهای شیعه اختلاف نظر وجود دارد. از این سه مورد نیز یکی را برگزیده و اندکی بیشتر توضیح می‌دهیم. زنا (مورد: ۱۱) برای این بزه اشکال گوناگونی در حقوق اسلامی ذکر شده که عبارتند از: ۱ - زناى زنى با کودک، ۲ - زناى مردى با کودک یا با دیوانه، ۳ - زناى مکره (فردى که از روی اجبار تن به این کار داده است)، ۴ - زناى مرد همسر دار و زن همسر دار، ۵ - زناى با محارم نسبى، ۶ - زناى کافر ذمى با زن مسلمان، ۷ - زناى به عنف (اعم از اینکه زن، محصنه باشد یا نباشد)، ۸ - زنا با زن پدر که موجب قتل زانی است. برای سه مورد اول تازیانه و تبعید و تراشیدن موی سر (فقط برای مرد) مقرر شده و فقط برای مورد چهارم رجم یا سنگسار که معمولاً می‌تواند

## اعدام و شریعت

منجر به مرگ شود و برای ۴ مورد آخر (زنا با محارم، با زن پدر، کافر ذمی با مسلمان و به عنف) مجازات اعدام مقرر شده است. البته «مجازات‌های فوق مخصوص حقوق اسلام است... در سایر مکاتب حقوقی به شدت با چنین مجازات‌هایی برای زنا مخالفت شده است\* و حتی قانون مجازات عمومی ایران که از قوانین غربی نشأت گرفته بود مجازات‌های ناچیزی را برای این جرم در نظر گرفته بود. مثلاً ماده ۲۱۲ آن قانون در مورد رابطه نامشروع زن شوهردار با مرد اجنبی مجازات حبس تأدیبی از شش ماه تا سه سال برقرار کرده بود مشروط بر آنکه شوهر زن شکایت کرده باشد وگرنه اصلاً قابل تعقیب نبود» (۴۱) البته مفاد این قانون با مدلول پاره‌ای از روایات موافق است چنانکه ابن قدامه در کتاب مغنی از شافعی روایتی را نقل می‌کند که پیامبر به شخصی که نزد او آمد و اقرار به زنا کرد گفت آیا با ما نماز گزارده‌ای؟ گفت آری سپس پیامبر این آیه را برای او خواند که: ان الحسنات یذهبن السيئات. همچنین درباره انصار فرمود از بدکاران آنها درگذرید. «(۴۲)

موضوع گفتار ما فقط بحث درباره مواردی است که مجازات مرگ دارد. اولاً در این موارد هیچ دلیل قرآنی وجود ندارد. نخستین آیاتی که برای مجازات زنا نازل گردید چنین بود: زنانی که عمل فحشاً انجام دهند چهار شاهد مسلمان بر آنها بخواهید چنانچه شهادت دادند در این صورت آنان را در خانه نگه دارید تا عمرشان به پایان رسد یا خدا برای آنها راهی نشان دهد و هر کس از مسلمانان عمل ناشایستی (فحشاً و زنا) مرتکب شدند چه زن و چه مرد آنان را با سرزنش کردن و توبیخ بیازارید و اگر توبه کردند دیگر متعرض آنان نشوید که خداوند توبه خلق را می‌پذیرد و

\* البته در قرن هفدهم در برخی از جوامع غربی نیز برای زنا مجازات اعدام وجود داشت از جمله در برخی ایالات آمریکا که از مهاجران اروپایی تشکیل می‌شد به نوشته توکویل چنین مجازاتی مقرر شده بود. (۴۰)

نسبت به آنها مهربان است (نساء / آیات ۱۶ و ۱۵) این دو آیه جزو احکام تأییدی بود زیرا پیش از اسلام زنان ثیب اگر مرتکب چنین عملی می‌گردیدند در خانه محبوس می‌شدند و زنان باکره و مردان، مورد ملامت قرار می‌گرفتند تا توبه کنند. این آیات با آیه دیگری نسخ شد و مجازات زنا را تشدید کرد و در قرآن تنها آیه‌ای که مجازات زنا را برای زانی و زانیه تعیین کرده می‌گوید: الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة (نور/۲) هریک از مردان و زنان زناکار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید. الف و لام زانیه و زانی نیز الف و لام استغراق است و شامل انواع آن می‌گردد و قیود و شروط بعدی را از خارج قرآن گرفته‌اند.

شیخ طوسی در مجازات محصن بزرگسال می‌گوید «فعلیها الجلد و الرجم» و می‌افزاید دلیل ما آیه [مزبور] و روایت عباده بن صامت است و از امام علی روایت می‌کند که مجازات حد را به کتاب خدا و رجم را به تبع سنت رسول الله انجام می‌دهند (۴۳) ظاهراً آنچه امام علی به عنوان سنت رسول الله بدان استناد کرده‌اند مربوط به پیش از نزول آیه دوم سوره نور بوده زیرا الف و لام استغراق حکم عمومی را بیان کرده است. آیت الله خوانساری، صرفنظر از اینکه با ارجاع و استناد به «دعائم الاسلام» و «اشعشیات» و بیان دلایل دیگر معتقد است رجم و جلد را فقط به امر امام معصوم می‌توان جاری کرد. (۴۴)، چه رسد به اجرای حکم مرگ، وی درباره حد زنا می‌گوید اینکه واجب است در زنا با محارم فرد کشته شود ظاهر این است که میان اصحاب اختلافی نیست و تعدادی روایات بر آن دلالت می‌کنند. آیت الله خوانساری پس از ذکر روایات مورد استناد فقها، اشکال کرده و می‌گوید این روایات دلالت بر کشتن نمی‌کنند زیرا میان تعبیر «ضربت زدن با شمشیر» در مجازات زنا که در روایات آمده است با «کشتن» ملازمه‌ای وجود ندارد. وی سپس با ذکر دلایل دیگری دلالت روایات را بر کشتن نفی می‌کند. (۴۵) همچنین درباره حکم کشتن



## اعدام و شریعت

زانی و زانیه در مرتبه سوم (و به قول بعضی در مرتبه چهارم)، پس از ذکر ادله روایی آن، اشکال کرده و ظهور این ادله را کافی نمی‌داند و «جلد» و «قتل» را از قبیل اقل و اکثر ندانسته بلکه آنها را متباین قلمداد می‌کند. نکته مهم‌تر اینکه اساساً اتکاء به خبر عدل یا خبر ثقه‌ای را که علمای رجال هم آن را توثیق کرده‌اند هم از جهت سیره عقلا و هم از جهت شدت اهتمام شارع در مورد خون انسان‌ها، (و استفاده از برخی اخبار و روایات را در احکامی که با خون و جان سروکار دارد) خالی از اشکال نمی‌داند و می‌گوید علما در امور خطیره به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند. سپس از محقق اردبیلی در کتاب شرح ارشاد نقل می‌کند که وی گفته است مسئله کشتن امر بزرگی است که شارع به حفظ نفس اهتمام ورزیده و حفظ آن را واجب دانسته است. محقق اردبیلی می‌گوید شرط احتیاط تام این است که ظاهراً آیه فقط اقتضای «جلد» یعنی همان مجازات تازیانه زدن را دارد و اینکه در چهارمین مرتبه حکم قتل داده شود ثابت نیست و جز روایت یونس دلیلی بر آن وجود ندارد که آن هم از جهت سند قاصر است. (۴۶)

اثبات این جرم نیز مشروط به شرایط عدیده‌ای گردیده است: یا اقرار، چهارمرتبه در چهار مجلس در زمان‌های متفاوت که (برخی فقها نیز چهار بار اقرار در یک مجلس را پذیرفته‌اند) اگر بعد از اقرار از آن عدول کرد حد رجم و قتل ساقط می‌شود (۴۷) ضمناً، بلوغ، عقل، اختیار، قصد و صراحت ۵ شرط صحت اقرار هستند و اگر اثبات به طریق بینه باشد مشروط است به ۱- همسردار بودن ۲- و دسترسی به او داشتن ۳- عاقل ۴- بالغ بودن ۵- مختار بودن و عمل را بدون اکراه و اجبار انجام دادن ۶- آگاهی به حکم ۷- آگاهی به موضوع ۸- ادعای عدم آگاهی به حکم یا موضوع در صورتی که احتمال صدق ادعا برود بدون شاهد سوگند پذیرفته می‌شود (ماده ۶۶ ق. م) ۹- شهادت چهار شاهد ۱۰- عدالت هرچهار شاهد به نحوی که اگر یکی از آنها عادل نبود جرم اثبات

نمی‌شود ۱۱- چهار شاهد همزمان عمل زنا را مشاهده کرده باشند و نه اینکه حتی یک نفر با اختلاف زمان شهادت دهد ۱۲- تمام کیفیات و جزئیات شهادت چهار نفر باید مطابق هم باشد و اگر مثلاً یک نفر یا دو نفر از مکان و زاویه متفاوتی خبر دادند جرم اثبات نمی‌شود ۱۳- هر چهار نفر باید فعل را کامل فی المکمله یعنی میل در سرمه‌دان مشاهده کرده باشند. (۴۸)

۱۴- در شروط ۴ تا ۸ اگر خللی باشد و یکی از چهار نفر روایت متفاوتی بیان کند شاهد و به قولی شهود مجازات می‌شوند و حد قذف می‌خورند.  
۱۵- شهود باید از روی اختیار و رغبت آمده باشند و هیچ اکراهی در کار نباشد. (۴۹)

بنابراین نه تنها مجازات مرگ برای برخی از اقسام این جرم دلیل قرآنی ندارد و در آیات متعدد درباره فحشا و زنا فقط از زشتی عمل یا عذاب اخروی آن سخن رفته نه از مجازات مرگ بلکه در فقه نیز شرایطی برای آن مقرر گردیده که اثبات نشود و احراز آن را تعلیق به محال برد. این امر نشان می‌دهد که غرض، اثبات زنا و اجرای مجازات مرگ نبود، و فقط بیان قبح فراوان و عظمت گناه این فعل مورد نظر بوده است. به‌ویژه با توجه به اینکه این نوع عمل معمولاً پنهانی انجام می‌شود و وضع مجازات‌ها برای آن بی‌حاصل است. نکته دیگر اینکه این فعل را جزو حقوق‌الله نیز شمرده‌اند که بدین ترتیب با توبه فرد گناه او پاک می‌شود و شاید جنبه حق‌اللهی یافتن آن بدین معناست که فقط خداوند می‌تواند انگیزه‌های واقعی عمل را دریابد و به استثنای مورد عنف و نابالغ و غیرعاقل، انسان نمی‌تواند در این موارد دآوری کند.

در مورد زنای به عنف نیز طبق ماده ۸۲ ق. م. ا، حد قتل بر اکراه‌کننده جاری می‌شود و فرقی بین جوان و غیرجوان و محصن و غیرمحصن نیست. در فقه نیز برای آن دلیل قرآنی وجود ندارد و فقط مستند به اجماع

## اعدام و شریعت

فقها و روایات (نه سنت قطعیه) است و چنانکه گفته شد برخی فقها در خصوص مجازات کشتن، استناد به روایات را روا نمی‌دانند.

مورد ۱۲: لواط نیز مانند زنا اشکال مختلف داد و فقط برای مرتکبی که عاقل، بالغ و مختار باشد کیفر اعدام تعیین شده (برای هر دو طرف) گرچه برخی فقها احتیاط کرده و کیفر اعدام را فقط برای مرتکبی که همسردار باشد و دسترسی به او داشته و مانعی در کار نباشد تجویز کرده‌اند. راه اثبات لواط نیز مانند راه اثبات زنا است جز آنکه به گفته برخی فقها شهادت زن پذیرفته نیست و در ماده ۱۱۹ ق. م. ا نیز بدان تصریح شده. شیخ طوسی درباره کیفر چنین مجرمی می‌گوید: «دلینا: اجماع الفرقه و اخبارهم» (۵۰) بنابراین نه تنها اثبات آن مانند زنا تعلیق به محال رفته است بلکه دلیل قرآنی برای اعدام نیز وجود ندارد.

آیت الله خوانساری مشابه همان استدلالی را که درباره قتل زانی داشته درباره قتل لائط نیز دارد (۵۱) و در جایی می‌گوید: حق این است که گفته شود اگر اجرای حدود و قصاص بر امام معصوم و یا شخص منصوب از طرف اوست که امام خود به تکلیف خویش آگاه است و کسی که از سوی امام منصوب شده نیز به امام رجوع می‌کند ولی اگر بگوئیم که اجرای حدود وظیفه فقیه جامعه‌الشرایط در عصر غیبت است، در این صورت عمل به مضمون اخبار ذکر شده اشکال دارد با توجه به اینکه در بسیاری از آنها از جهت سند شبهه وجود دارد و اکتفا کردن به اشتها آنها در السنه فقها چنانکه در کلام محقق اردبیلی آمده، مشکل است و طبق حدیث نبوی اجرای حدود در صورت شبهه متوقف می‌شود. (۵۲)

**مورد ۱۳ ارتداد:** موضوع ارتداد و تقبیح آن در قرآن آمده است اما در هیچ آیه‌ای مجازات مرگ برای مرتد مندرج نیست و ادله روایی نیز حاکی از دلالت سنت بر اعدام مرتد نیست زیرا در مواردی که مرتدی اعدام شده علت اصلی، تغییر عقیده او نبوده بلکه جرایم دیگری مانند قتل و فساد

بوده که در پی ارتداد انجام داده است. از آنجا که نگارنده موضوع ارتداد را در نوشتار دیگری با دو رویکرد «اصلاحی و رادیکال» یا «حلی و تزییقی» مورد بحث قرار داده است از تفصیل سخن درمی‌گذرد و به آن نوشته ارجاع می‌دهد (۵۳) هرچند بسیاری از فقهای شیعه و سنی حکم مرتد را قتل او دانسته‌اند اما در قانون مجازات اسلامی به دلیل شرایط جهانی و حقوق بشر از درج آن خودداری گردیده و فقط سب‌النبی را که یکی از مصادیق ارتداد است مشمول مجازات مرگ قرار داده‌اند. البته بحث نسب نه تنها شامل کافر فطری و ملی بلکه شامل کسی که اصولاً مسلمان نبوده است نیز می‌گردد. به این نکته مهم نیز باید توجه شود که فقها میان سب و توهین تفاوت نهاده و فقط برای سب که اخص از توهین است چنین مجازاتی قایل شده‌اند.

درباره مجازات مرگ شراب‌خوار در مرتبه سوم تکرار جرم (پس از اینکه در مرتبه اول و دوم حد بر او جاری شد) آیت‌الله خوانساری می‌گوید: با در نظر گرفتن آنچه در کتاب الخلاف آمده و دلیلی که کتاب‌های المبسوط و المقنع از قرآن حکایت کرده‌اند و عدم پیروی آنها از قول مشهور، اخذ قول مشهور مبنی بر کشتن مشکل است خصوصاً با توجه به لزوم در نظر گرفتن احتیاط در دماء و شبهه دیگر اینکه اجرای حد در مرتبه سوم، دایر مدار اقل و اکثر نیست بلکه مردد بین دو امر متباین است زیرا «جلد» و «قتل» متباین هستند ولی اینکه هر بار فردی شرب خمر کرد حد بر او جاری شود مطابق اصل و عمومات و انتفای حرج است (۵۴) بنابراین مشاهده می‌شود که براساس رای عده‌ای از فقهای بزرگ پیشین، غالب موارد حکم به کشتن در مرتبه سوم و چهارم تکرار جرم به استناد روایات و اخبار مورد اشکال قرار گرفته است. نکته‌ای که آیت‌الله خوانساری برای تمام موارد قتل در صورت تکرار جرم مورد توجه قرار داده این است که در موضوع «تازیانه» و «کشتن» (حد و قتل) دوران امر بین حداقل و

## اعدام و شریعت

حداکثر مجازات نیست که گفته شود در صورت تشدید مجازات ناشی از تکرار جرم، پس از چندبار اجرای حد، کشتن که از حداکثر مجازات است اجرا می‌شود بلکه حد و قتل از دو نوع متباین هستند و هیچ سنخیتی ندارند که یکی را حداکثر یا حداقل نسبت به دیگری بدانیم. در بحث قصاص، گفته می‌شود قصد قتل برای تحقق قتل عمد شرط است و حتی اگر کسی عمداً با استفاده از وسیله‌ای که غالباً کشنده است کسی را بزند ولی قصد قتل نداشته باشد قتل عمدی تحقق نمی‌یابد اما شاید عرف بگوید به مجرد اینکه فعل انجام شده فعلی باشد که در معرض تحقق قتل قرار گیرد ولو اینکه قصد قتل وجود نداشته باشد، قتل عمد رخ داده است. آیت‌الله خوانساری در اینجا متذکر می‌شود که نفی یا اثبات این موضوع به اسناد خبر واحد مشکل است. در نتیجه نوع اخبار وارده در مورد مجازات اعدام در جرائمی که گذشت، از نوع اخبار آحاد است و فقها و عقلا در دماء و نفوس به خبر واحد اعتماد نمی‌کنند حتی اگر خبر ثقه و عدل باشد.

بنابراین تمام مواردی که در فقه اسلامی و قوانین ایران تا اینجا مطرح بوده‌اند قابل اصلاح و الغا هستند و تنها مورد ۱۴ که موضوع محاربه است و مورد ۱۵ که ذیل عنوان قصاص قرار می‌گیرند متکی به دلیل قرآنی هستند.

### قصاص نفس، یگانه کیفر تجویز شده اعدام

از آنجا که قرآن جزو محکومات مسلمانان است و انکار آیه یا حکمی از آن بیم وقوع ارتداد را می‌آورد و همچنین اصولین می‌گویند قرآن، قطعی‌الصدور و ظنی‌الدلالة و روایات، ظنی‌الصدور و قطعی‌الدلالة هستند\*.

---

\* البته در خصوص روایات روابط چهارگانه زیر برقرار است که در متن به مناسبت به یکی از آنها اشاره شد. این نسبت‌های چهارگانه عبارتند از اینکه روایات: ۱- یا ظنی

ما نیز فقط در قلمرو ادله قرآنی احتجاج ورزیده و به تقریر بحث می‌پردازیم.

تاکید ما در بحث‌های گذشته بر فقدان دلیل قرآنی برای مجازات مرگ نیز به این دلیل است که گرچه روایات مفسر قرآن هستند اما یک روایت مستفیض که تبدیل به قاعده شده این است که اگر هر روایتی با هر درجه از اتقان با قرآن منافات داشت «فاضربوا علی جدار» آن را به دیوار بزنید. بنابراین روایات تا جایی مقبول هستند که موید و موافق قرآن و نفع بشر باشند که خود قرآن نیز برای نفع بشر آمده است. «و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض» (رعد ۱۷). همانطور که گفته شد در قرآن فقط در دو مورد مجازات مرگ تعیین شده است ۱- محاربه و افساد فی الارض ۲- قصاص.

۱ - محاربه: دلیل آشکار آن آیه ۳۳ سوره مائده است که می‌گوید: انما جزأالدین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف اوینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخرة عذاب عظیم.

در این رابطه چند نکته مهم شایان توجه است:

اول اینکه: به گفته شیخ طوسی «همه فقها گفته‌اند که مراد از این آیه، قطاع الطريق هستند یعنی راهزنانی که سلاح به روی مردم کشیده و آنان را در جاده‌ها و دریاها و صحراها مرعوب می‌سازند» (۵۵) و اساساً این بحث را در کتاب قطاع الطريق آورده‌اند.

دوم اینکه: عده‌ای از مفسرین قرآن ذیل همین آیه می‌گویند: همین که بعد از ذکر محاربه با خدا و رسول خدا «و یسعون فی الارض فساداً» را آورده می‌فهماند که منظور از محاربه با خدا و رسول، افساد در زمین از راه

## اعدام و شریعت

اخلال به امنیت عمومی و راهزنی است نه مطلق محاربه با مسلمانان. رسول خدا با اقوامی از کفار که با مسلمانان محاربه کردند بعد از آنکه بر آنان ظفر یافت معامله محارب با آنان نکرد یعنی محکوم به قتل یا دار زدن یا مثله یا نفی بلد نفرمود و این خود دلیل بر آن است که منظور از جمله مورد بحث مطلق محاربه با مسلمین نیست. (۵۶)

سوم اینکه: تفسیر نمونه می‌گوید پس از اینکه افرادی سه تن از چوپان‌های رسول خدا را بی‌گناه به قتل رساندند آیه محاربه نازل شد و پیامبر دستور داد پای آنها را ببرند. (۵۷)

چهارم اینکه: توضیحات فوق نشان می‌دهد که در قرآن فقط در صورتی که کسی شخصی را بکشد بی‌آنکه مقتول، فسادی در زمین کرده یا قتل انجام داده باشد برای آن کس مجازات مرگ قرار داده است. به همین دلیل آیه محاربه نیز گرچه عنوانی مستقل از قصاص است اما از آنجا که عده‌ای از فقها اجرای حکم قتل در حد محارب را منوط به تحقق قتل نفس کرده‌اند، حکم محارب به عبارتی تحت عنوان قصاص قرار می‌گیرد و این حکم کلی قرآن بر آن حاکم می‌شود که: «من قتل نفساً بغير نفسٍ او فساداً فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً» (۵۸)

و اگر کسی مرتکب قتل یا فساد (راهزنی و اخافه منجر به قتل) در زمین شده باشد فقط به دست حاکم بر حق و پس از طی تشریفات قانونی مجازات آن ممکن است به همین دلیل در آیات قرآن مکرر گفته شده است نفسی را که خداوند محترم دانسته نکشید (الا بالحق) مگر به حکم حق. چگونگی احراز بالحق را سایر احکام و عرف هر جامعه تعیین می‌کند.

پنجم اینکه: گرچه اعدام محارب به دلیل ارتکاب قتل و جنایت است ولی دو تفاوت مهم با قصاص دارد که امکان اجرای آن را از قصاص هم ضعیف‌تر می‌سازد. تفاوت نخست اینکه قصاص سه گزینه‌ای است ولی

مجازات محاربه چهار گزینه‌ای (بلکه ۵ گزینه‌ای) است یعنی اعدام محاربه‌ای که مرتکب قتل شده و کوشش فراوان در فساد و راهزنی داشته امری تعیینی نیست بلکه تخییری است و می‌توان اعدام را تبدیل به تبعید کرد یا حتی او را عفو نمود. اگر به چهار گزینه منصوص در آیه (قتل، صلب، قطع و نفی) عفو را که در سنت پیامبر و روایات و کلام فقها و مفسرین آمده بیفزاییم، در حکم محاربه با ۵ گزینه روبرو خواهیم شد.

تفاوت دوم اینکه قصاص یک حق خصوصی است ولی در محاربه با وجود اینکه برخی فقها گفته‌اند حکم به قتل محارب در صورتی جایز است که علاوه بر افساد و اخافه، عمل محارب منجر به قتل نفس شده باشد و در غیر این صورت از سایر گزینه‌های چهارگانه که شامل تبعید و عفو می‌شود بهره گرفته خواهد شد ولی قتل انجام شده نه یک حق خصوصی مانند قصاص که حق عمومی و در اختیار حاکم است و می‌تواند آن را هرگونه که خواست اجرا کرده و یا محارب را عفو کند. تأکید و سفارش نیز در عفو (نه مجازات) محارب توسط حاکم است چنانکه صاحب کتاب دراسات فی ولایت‌الفقیه می‌گوید:

«جایز است که امام مسلمین لشکر کفار یا شورشیان مسلح مسلمان را که حکم محارب دارند عفو کند با اینکه آنان سبب کشته شدن افراد بسیاری از مسلمانان شده‌اند البته پس از آنکه آنان را در جنگ شکست داده باشد و این تصمیم را برای اسلام و امت اسلامی مفید و مؤثر بداند» و می‌افزاید «رسول خدا مشرکان مکه را عفو کرد در صورتی که در جنگ‌های مختلف مثل بدر و احد بسیاری از مسلمانان را کشته بودند یا شریک در خون آنها بودند. حتی قاتل حمزه بن عبدالمطلب عموی خود را عفو کردند بدون اینکه از دختر او و ورثه او رضایت گرفته باشند. همچنین مالک بن عوف را که سبب قتل بسیاری از مسلمانان در «هوازن» شده بود بخشیدند. (۵۹)



## اعدام و شریعت

بنابراین از آنجا که کیفر محاربه منجر به قتل یک حق خصوصی نیست و عمومی است و واجب تعیینی نیست و واجب تخییری است و سنت پیامبر و اجتهاد فقها و نظر مفسرین در ترجیح و تأکید بر عفو و عدم مجازات مرگ و عدم قطع عضو است خود قرآن و نیز اجماع فقها و اخبار راه را برای نادیده گرفتن اعدام در این مورد گشوده‌اند و لغو مجازات مرگ در این خصوص از سوی حکومت نه تنها هیچ تعارضی با دین ندارد که با دین و حقوق بشر کاملاً سازگار و موافق است. **تنها موردی که بر جای می‌ماند مسئله قصاص نفس است که یک حق خصوصی و قابل گذشت به شمار می‌آید.** در اینجا بی‌مناسبت نیست اشاره شود که ترورهای سیاسی چه بسا وضعی پیچیده‌تر داشته و دو وجهی باشند یعنی فقط یک حق خصوصی نیستند و هم مشمول قصاص به عنوان یک حق خصوصی و هم مشمول محاربه از جنبه عمومی می‌شوند.

## قصاص محدود- شرایط و قیود قصاص

تا اینجا آشکار شد که لغو مجازات مرگ در تمامی موارد پیش‌گفته نه تنها معارض با دین نیست که ارجح و اولی و موافق روح شریعت است و تنها موردی که برای آن مجوز اعدام صادر شده و توقف اجرای آن در دست حکومت و حاکم نیست (برخلاف موارد تعزیرات و محاربه) و حکومت نمی‌تواند این حق خصوصی را سلب نماید، قصاص نفس است. اما حکومت می‌تواند شرایط و قیودی را برای محدود کردن قصاص و جلوگیری از انتقام‌جویی و برای تحقق فلسفه قصاص وضع نماید که در ادامه به آن می‌پردازیم.

دلایل قصاص: دلایل قصاص عبارتند از عده‌ای از آیات و روایات که در کتب فقهی نیز مورد بحث و استناد قرار گرفته‌اند. از نقل روایات که تعداد

فراوانی را تشکیل می‌دهند و در متون فقهی و نیز در وسایل‌الشیعه آمده‌اند  
 صرف نظر می‌کنیم. اما مهم‌ترین دلایل قصاص از قرآن آیات زیر هستند:

۱- یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلِ الحرِّ بالحرِّ و العبدِّ  
 بالعبد و الاثنی بالاثنی فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف و ادا  
 الیه باحسان ذلک تخفیف من ربکم و رحمۃ فمن اعتدی بعد ذلک فله  
 عذاب الیم. «(بقره ۱۷۸)

۲- و لکم فی القصاص حیوةٌ یا اولی‌الالباب لعلکم تتقون (بقره ۱۷۹)

۳- الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرّمات قصاص فمن اعتدی علیکم  
 فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (بقره ۱۹۴)

۴- وکتبنا علیهم فیها أنّ النفس بالنفس و العین بالعین و الانف بالانف و  
 الاذن بالاذن و السن بالسنّ و الجروح قصاص فمن تصدّق به فهو کفاره له  
 و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون (مائده ۴۵)

۵- و جزأ سیئه سیئه مثلها فمن عفی واصلح فاجره علی الله ان الله لایحب  
 الظالمین (شوری ۴۰)

۶- و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق و من قُتل مظلوماً فقد جعلنا  
 لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل انه کان منصوراً (اسراء ۳۳)

۷- من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفساً بغير نفس او  
 فساداً فی الارض فکانما قتل الناس جمیعاً و من احیایها فکانما احیی الناس  
 جمیعاً... (مائده ۳۲)

۸- و ما کان لمؤمنٍ ان یقتل مومنًا الاخطأ و من قتل مومنًا خطأ فتحریر  
 رقبه مومنه و ان کان من قوم بینکم و بینهم میثاق فدیة مسلمه الی اهله و  
 تحریر رقبه مومنه فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین توبه من الله و کان  
 الله علیما حکیماً (نساء ۹۲).

آخرین آیه درباره قتل خطایی است که قصاص ندارد و موجب دیه و  
 کفاره است لذا در بحث دیات مورد استفاده قرار می‌گیرد.

## اعدام و شریعت

آیات دیگری هم در قرآن وجود دارند که به صورتی غیرمستقیم تر در موضوع قصاص مورد استفاده قرار می‌گیرند. مانند آیه ۳۳ سوره مائده که درباره محاربه و مفسد فی الارض بوده و بلافاصله پس از آیه ۳۲ که در بالا ذکر شد آمده است و درخصوص قصاص مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. در تقریر بند ب ردیف‌های ۳ و ۴ و ۵ چکیده مقاله تأکید می‌شود که قصاص نیز شرایطی دارد که دایره مجازات را بسیار محدود می‌سازد. برای قتل نفس، انواع تقسیم‌بندی وجود دارد. برخی به دو دسته برخی به سه دسته برخی به چهار، پنج یا شش دسته تقسیم کرده‌اند ولی در قوانین ایران مطابق تقسیم‌بندی مشهور فقه شیعه قتل را به سه نوع تقسیم کرده‌اند:

### قتل عمدی - قتل شبه‌عمدی - قتل خطایی

بنابراین یکی اینکه از میان انواع قتل‌ها تنها موردی کیفر مرگ دارد که دارای شرایط زیر باشد:

۱- عمدی باشد ۲- قاتل عاقل ۳- بالغ ۴- مختار باشد ۵- سبق تصمیم ۶- و برنامه‌ریزی باشد یعنی ناگهانی و صدقه‌ای در اثر برخوردای هیجانی نباشد ۷- سوءنیت باشد (منظور سوءنیت قانونی است یعنی مرتکب بداند که عمل او مورد نهی قانون و خلاف است و گرنه قبح عقاب بلا بیان می‌شود) ۸- مقتول بی‌گناه بوده و مرتکب فساد نباشد که مرجع تشخیص ناحق بودن قتل و مفسد بودن فرد فقط حاکم و قاضی صالح و عادل است. در قرآن نیز به جز در مصادیق استثنای (الا بالحق) هر قتلی ممنوع شده است.

- و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق (انعام/ ۱۵۱)

- و لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق (فرقان/ ۶۸)

آیات ۳۲ سوره مائده و ۳۳ سوره اسراء نیز که در صفحات دیگر این نوشتار مورد استشهاد بوده‌اند حاوی همین مضامین هستند. بنابراین در قتل

خطایی و شبه عمدی حتی اگر نفس بی گناهی کشته شده باشد مجازات مرگ وجود ندارد ولی دیه یا خونبها باید پرداخت می شود.

### در قتل عمدی نیز فقط بخشی از آنها کیفر قصاص دارد:

۱- در قوانین بسیاری از کشورها کشتن نوزاد حتی اگر قتل عمد باشد، مجازاتی خفیف تر از قتل عمد دارد. برخی مانند ابوالصلاح حلبی نیز در کتاب کافی اعتقاد دارند قصاص بالغ به خاطر کشتن کودک جایز نیست گرچه نظر مشهور فقها این است که فرقی میان نوزاد و غیرنوزاد نیست و مثل انسان زنده قصاص دارد و برای آن به عموم ادله قصاص استناد می کنند.

۲ - طبق ماده ۶۳۰ ق. م. ا. قتل عمدی در صورت دفاع مشروع از ناموس مستوجب قصاص نیست این ماده می گوید «اگر مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد می تواند در همان جا آنان را به قتل برساند.» ماده ۶۱ نیز شرایط دفاع از نفس یا عرض یا ناموس یا مال خود یا دیگری را که مانع مجازات است بیان می کند. ماده ۶۲۹ نیز سه نوع دفاع را اگر منجر به قتل شود موجب قصاص و مجازات نمی داند.

۳ - طبق بند ب ماده ۲۹۵ ق. م. ا، پزشکی که مباشرتاً بیماری را به طور متعارف معالجه کند و اتفاقاً سبب جنایت بر او شود فقط مستوجب دیه است و در ماده ۳۱۹ نیز هر گاه طبیعی در معالجه ای که انجام می دهد یا دستور آن را می دهد هر چند با اذن مریض یا ولی او باشد اگر باعث تلف جان یا نقص عضو شود ضامن است و دیه می دهد. البته ماده ۵۹ ق. م. ا، با این دو معارض است و رضایت بیمار یا ولی او را موجب سلب مسئولیت می داند.

## اعدام و شریعت

به گفته فقها در صورتی که امر دایر باشد بین اینکه در صورت عمل جراحی نکردن، شخص بیمار حتماً می‌میرد و در صورت عمل کردن به احتمال ضعیف زنده می‌ماند و جراح به قصد بهبود بیمار دست به عمل می‌زند، با وجود اینکه احتمال مرگ به وسیله عمل، بالا است (والحیاه مع احتمال المرجوح) ولی قتل عمد محسوب نمی‌شود. (۶۰) سقط جنین به قصد حفظ سلامت مادر و قتل از سر ترحم برای رهایی فرد از بیماری‌های صعب‌العلاج را هم در برخی نظام‌های حقوقی مطرح کرده‌اند. «قتل با سوءنیت و قتل بدون سوءنیت و قتل عمدی با انگیزه نیک و قتل با انگیزه بد هم از جمله تقسیم‌بندی‌هایی است که انجام داده‌اند. مثلاً اینکه قاتل برای کمک به مجروحی که در حال مرگ است و رنج می‌کشد او را راحت کند و انگیزه او خدمت به مجروح باشد. در هر حال قانوناً انگیزه در اساس جرم و مجازات تاثیر ندارد ولی محاکم می‌توانند از اختیارات قانونی خود استفاده کرده و برحسب مورد مجازات متناسبی را تعیین نمایند.» (۶۱)

بنابراین طبق قاعده احسان و یا به موجب فقدان سوءنیت و قصد مجرمانه اگر پزشک در معالجه مرتکب قتل شود مسئولیت ندارد و قصاص نمی‌شود.

۴- طبق ماده ۵۰ ق. م. ا. قتل به وسیله فرد نابالغ

۵- طبق مواد ۲۰۷، ۲۰۹ و ۲۱۲ ق. م. ا. قتل کافر به وسیله مسلمان\*

---

\* بحث نابرابری حقوقی میان مسلمان و غیرمسلمان در فقه اسلامی نیز از اموری است که نیازمند تحقیق و بازنگری می‌باشد. زیرا این دسته از احکام بر مبنای پارادایم (الگوی) برتری عقیده بر انسان تنظیم شده‌اند که طبق آن خون و آبروی کافر در برابر مسلمان ارزش ندارد یعنی ارزش و حرمت خون انسان‌ها بستگی به عقیده آنها دارد نه اینکه بر مبنای برتری انسان بر عقیده قوانین و مجازات‌ها وضع گردند که طبق آن

- ۶- طبق تبصره ماده ۲۹۵ ق. م. ا. کشتن مهدورالدم
- ۷- اگر مقتول خود به قتل خویش رضایت داده باشد.
- ۸- اولیای دم از قصاص گذشت کرده باشند
- ۹ - طبق ماده ۲۰۲ ق. م. ا. پدر یا جد پدری که فرزند خویش را بکشد قصاص نمی‌شود و به دیه محکوم خواهد شد و طبق ماده ۶۱۲ ق. م. ا. تعزیر هم می‌شود.
- ۱۰- طبق ماده ۲۲۱ ق. م. ا. اگر دیوانه‌ای عمداً کسی را بکشد قصاص نمی‌شود. مستند شرعی حکم درباره اینکه دیوانه یا نابالغی کسی را بکشد روایاتی از امام علی است. (۶۲)
- ۱۱- مطابق ماده ۲۲۲ ق. م. ا. اگر عاقل دیوانه‌ای را بکشد قصاص نمی‌شود. مستند شرعی آن نیز فتوای فقها و روایات است. (۶۳)
- مواد قانون مجازات اسلامی همان‌طور که پیشتر گفته شد ادعا شده است که بر اساس فتوای مشهور فقهای شیعه تنظیم گردیده و در واقع هم قانون است هم فقه و شرع. بنابراین از همان دایره محدود قصاص نیز موارد فوق اخراج می‌شود و قصاص محدود است به اینکه ۱- قتل عمدی باشد ۲- سوءنیت باشد ۳- مقتول بی‌گناه باشد ۴- کودک نباشد ۵- احسان نباشد ۶- قاتل یا مقتول دیوانه نباشد ۷- دفاع مشروع از ناموس نباشد ۸- دفاع از خود ۹ و دفاع از مال نباشد.
- دوم اینکه: مجازات قتل عمدی نفس بی‌گناه، منحصر به قصاص نیست. برخورد با این جرم سه گزینه‌ای است. آیه ۱۷۸ سوره بقره قصاص و عفو و دیه را مطرح می‌کند و آیه ۴۵ سوره مائده قصاص و دیه را عنوان می‌کند

## اعدام و شریعت

و در هر دو مورد توصیه و تأکید و ترجیح قرآن بر صرفنظر کردن از قصاص و جایگزینی دیه و عفو است. این آیات در صفحات قبل آمده‌اند. علاوه بر این آیات، روایات عدیده‌ای نیز وارد شده‌اند و در وسایل الشیعه بابی وجود دارد تحت عنوان «یستحب للولی العفو عن القصاص». (۶۴)

سوم اینکه: مجازات قصاص الزامی نیست به عبارت دیگر از نظر قرآن قصاص جایز است نه واجب تعیینی. به همین دلیل آیه قرآن توصیه به ترجیح عفو می‌نماید. به دیگر سخن قصاص یک حق است و یک تکلیف نیست. حق با توافق و تراضی ساقط می‌شود و به ارث هم می‌رسد اما تکلیف چنین نیست.

## امکان توقف قصاص

چهارم اینکه: طبق آیه ۱۸۴ سوره بقره، فلسفه قصاص، حیات است. به گفته مفسرین معنای آن این است که با چنین مجازاتی جلوی قتل بی‌گناهان را بگیرد. بنابراین هنگامی که فلسفه و هدف قصاص جلوگیری از قتل است اگر تجربه نشان دهد که مجازات اعدام در جوامع مختلف نتوانسته است جلوی وقوع قتل را بگیرد این مجازات منتفی می‌گردد و باید در پی شیوه دیگری برای تحقق فلسفه مجازات در مورد قتل نفس عمدی بود.

پنجم اینکه: بر فرض که فرد عاقل بالغی به دلیل قتل نفس بی‌گناهی با سبق تصمیم و سوءنیت محکوم شد و اولیای دم می‌توانند از سه گزینه قصاص، دیه و عفو یکی را برگزینند ولی بنا به دلایلی که در سطور بعد خواهد آمد در صورت تصمیم به اعدام، برای اجرای حکم قصاص نفس، رأی اولیای دم شرط لازم است ولی شرط کافی نیست. سخن نگارنده این است که رأی هیأت منصفه نیز باید شرط باشد.

### شرطیت وجود هیأت منصفه برای قصاص نفس

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصل ۱۶۵ درباره جرایم عادی است و می‌گوید: «محاکمات، علنی انجام می‌شود و حضور افراد بلامانع است مگر آنکه به تشخیص دادگاه علنی بودن آن منافی عفت عمومی یا نظم عمومی باشد یا در دعاوی خصوصی طرفین دعوی تقاضا کنند که محاکمه علنی نباشند.»

با توجه به اینکه در جرایم عادی مانند تمام مواردی که تاکنون در این مقاله بدان اشاره رفته است انگیزه ارتکاب جرم خودخواهانه و به زیان دیگران است اما در جرایم سیاسی و مطبوعاتی انگیزه ارتکاب جرم شرافتمندانه و دیگرخواهانه تلقی می‌شود، قانون اساسی ایران به تبعیت از قانون سلف، اصل ۱۶۸ را به آن اختصاص داده و امتیازی برای متهمان سیاسی و مطبوعاتی قرار داده است که حضور هیأت منصفه می‌باشد و می‌گوید: «رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی علنی است و با حضور هیأت منصفه در محاکم دادگستری صورت می‌گیرد.»

این حق مسلم شهروندان طی بیش از دو دهه به یک اصل تشریفاتی و لغو تبدیل شد و هیچگاه قانون جرم سیاسی را تعریف نکردند و به بهانه فقدان قانون جرم سیاسی همواره ادعا کردند که چون عنصر قانونی جرم سیاسی وجود ندارد پس اساساً متهم و مجرم سیاسی نداریم و تمام محاکمات سیاسی بدون حضور هیأت منصفه برگزار شد و در محاکم مطبوعاتی نیز از هیأت منصفه‌ای دولتی و منصوب حکومت که خود طرف دعواست استفاده شد نه هیأت منصفه واقعی که نماینده وجدان عمومی باشد. از اینکه که بگذریم تنها می‌توان گفت در قانون اساسی ایران (هرچند به صورت تشریفاتی و بدون عملی شدن) فقط برای محاکمات سیاسی و مطبوعاتی حضور هیأت منصفه را پذیرفته‌اند. یعنی فقط در این موارد است که وجدان عمومی باید اعلام کند جرم واقع شده و آیا وجدان عمومی جریحه‌دار گردیده و زبانی به دیگران وارد آمده است یا نه. زیرا جرم یعنی اضرار به دیگران و جریحه‌دار کردن جامعه. اما



## اعدام و شریعت

در قوانین جزایی غرب در جرایم عادی مانند قتل (به ویژه در خصوص قتل که مسئله جان انسان مطرح است) حضور هیأت منصفه الزامی است. نه تنها اکنون بلکه از چند قرن پیش تاکنون اسناد موجود و تاریخ مکتوب نشان می‌دهد که چنین بوده است. برای نمونه میشل فوکو و چند تن از همکارانش اسناد و گزارشات یک پرونده قتل در سال ۱۸۳۵ میلادی در فرانسه را گرد آورده‌اند تا آن را مورد مطالعه قرار دهند. متهم به قتل جوانی است که مادر، خواهر و برادر خویش را به قتل رسانده است. در آن زمان مراحل رسیدگی به پرونده بدین شرح است:

- تحقیقات مقدماتی و چند نوبت بازجویی از متهم
- ارسال پرونده به هیأت تشخیص اتهام استان
- پس از صدور قرار هیأت تشخیص، صدور کیفرخواست از سوی دادستان استان

- اظهار نظر کتبی گروهی از پزشکان متخصص از نظر ساختمان و سلامت جسمی و روانی متهم براساس اطلاعات پرونده، معاینه متهم و نیز دریافت اطلاعات از طریق گفت‌وگو با آشنایان و محلی‌ها. برخی از پزشکان در جلسه محاکمه نیز حضور یافتند.

- حضور وکیل متهم در تمام مراحل دادرسی
- محاکمه در دادگاه جنایی با حضور هیأت منصفه
- اختیار متهم در رد اعضای هیأت منصفه به گونه‌ای که وقتی اسامی دوازده عضو هیأت منصفه قرائت می‌شود و به اطلاع متهم و وکیل مدافع می‌رسد، متهم دو تن از اعضای هیأت را رد می‌کند.
- در جریان دادرسی مجدداً از برخی پزشکان دیگر استعلام می‌شود تا اطمینان بیشتری حاصل گردد.

- رأی دادگاه در همان روز بلافاصله پس از محاکمه صادر می‌شود. هیأت منصفه پس از سه ساعت مشاوره در ساعت یک و سه ربع بعد از نیمه‌شب در جلسه عمومی دادگاه حاضر شده و رأی خود را مبنی بر گناهکار بودن متهم اعلام می‌کند.

- پس از صدور حکم محکومیت مرگ، هیأت منصفه مجدداً تشکیل جلسه داده و تقاضای تخفیف مجازات برای متهم می‌کند و محکومیت او به حبس ابد تبدیل می‌گردد. اختلاف نظر پزشکان درباره وضعیت روحی متهم در این امر مؤثر بود.

- حق اعتراض به رأی و تجدیدنظرخواهی برای متهم نیز رعایت شده است.

این فرد سرانجام چند سال بعد خود را در زندان حلق آویز کرد. (۶۵)

در واقع هنگامی که پای سلب جان آدمی در میان است، یک قاضی که دارای احوالات روحی و روانی خاص خود است به تنهایی نمی‌تواند در چنین امر خطیری تصمیم بگیرد. مسئله مرگ یک امر اجتماعی است نه فردی بنابراین جامعه باید در تصمیم‌گیری مشارکت نماید. نص صریح قرآن نیز همین است آنجا که می‌گوید: «من قتل نفساً بغير نفس او فساداً فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً و من احياها فکانما احيا الناس جميعاً» (مائده/۳۲) کسی که نفس بی‌گناهی را بکشد مانند آن است که همه مردم را کشته و کسی که نفسی را حیات بخشد و از مرگ نجات دهد مانند آن است که همه مردم را یا جامعه را حیات بخشیده است. این دلیل به بهترین بیان مرگ و زندگی یک تن را امری اجتماعی می‌داند نه فردی و حیات یک نفر را برابر حیات جامعه قرار می‌دهد. فهم این نکته مهم و دقیق منشأ آثار مهمی خواهد بود.

### دلایل شرطیت حضور هیأت منصفه در دادگاه جنایی و اجرای قصاص

۱- بنابر آنچه گذشت، نخستین دلیل آن است که براساس نص قرآن، مسئله قتل یک انسان حتی در قصاص که یک حق خصوصی است ذاتاً یک امر اجتماعی است و جامعه نیز باید همراه ولی دم و قاضی در تشخیص جرم و مجازات مشارکت کند.

۲- وسواس غرب در این مورد به اهمیت جان انسان بازمی‌گردد. این در حالی است که در شریعت اسلام نیز از حرمت غرض و دماء مسلم فراوان

## اعدام و شریعت

سخن رفته است که با تنقیح مناط و تمسک به عموم برخی ادله حرمت نفوس مانند «لقد کرما بنی آدم» (۶۶) و «فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین و اما نظیراً لک فی الخلق» (۶۷) می‌توان آن را به انسان به‌طور عام تعمیم داد. هرچند برخی فقها مانند آیت‌الله منتظری می‌گویند: «حفظ حیثیت و کرامت انسانی منحصر به مسلمان و مؤمن نیست بلکه در آیات و روایات معصومین نسبت به حفظ آبرو و حیثیت همه انسان‌ها حتی غیرمسلمانان تأکید شده و علاوه بر آن به نیکی کردن و عدالت با آنان ترغیب و توصیه شده است.» (۶۸) آیت‌الله منتظری در اینجا به آیه ۷ سوره ممتحنه استناد می‌کند. وی همچنین در باب لزوم حفظ آبرو و کرامت انسان‌ها روایات فراوانی را از پیشوایان شیعه نقل کرده است. (۶۹)

لذا با توجه به تقدم و حکومت احتیاط در امور مربوط به عرض و دماء انسان‌ها بر سایر احکام، هر شیوه‌ای که به تأمین بهتر و بیشتر آنها منجر شود ضرورت می‌یابد.

۳- اگر وسواس و دقت در امور مرتبط با جان انسان‌ها واجب باشد که هست، حضور هیأت منصفه از باب مقدمه واجب، واجب و الزامی می‌گردد.

بارها در مطبوعات خوانده‌ایم که افرادی محکوم به مجازات شده‌اند و پس از سال‌ها زندان، دلایل مبنی بر بی‌گناهی‌شان به دست آمده و آزاد گردیده‌اند و یا قاتل واقعی سال‌ها بعد شناخته شده است. علاوه بر این در کشوری چون آمریکا که نظام قضایی آن دموکراتیک بوده و تمام محاکمات جزایی با حضور واقعی‌ترین هیأت منصفه برگزار می‌شود و وکلا از قدرت بسیار زیادی برخوردار هستند، «در طول قرن بیستم چهارصد مورد اعدام اشتباهی رخ داده است.» (۷۰) این واقعیت نشان می‌دهد احتمال اعدام اشتباهی معتنا به است. بدون شک در صورت اعدام یک فرد و در صورت تشخیص اشتباه، دیگر راه بازگشت و جبران وجود ندارد. به همین دلیل اهتمام در مورد جان انسان در قضاوت واجب است و هر مقدمه‌ای که برای رعایت آن لازم باشد واجب می‌گردد.

۴- این نکته در خور توجه است که احتیاط اصولاً در مورد کسی است که مجرمیت او ظاهراً ثابت شده نه فقط در مورد بیگناه، و نکته مهم‌تر اینکه

احتیاط در دماء بیش از همه متوجه حکومت است که دارای قدرت بر شهروندان می‌باشد و خطر بروز اشتباه آن افزون‌تر و زیان آن عظیم‌تر است نه متوجه مردم. بنابراین از آنجا که احتیاط در دماء بیشتر متوجه حکومت است، از منظر فقه حکومتی، وظیفه تمهید مقدمات و وضع قواعد محدودکننده برای رعایت این احتیاط از سوی حکومت الزامی است.

۵ - ممکن است گفته شود قصاص یک حق خصوصی است اما می‌دانیم که علیرغم همین حق خصوصی، به سبب ضرورت احتیاط در دماء، با وجود اینکه در قرآن فقط نظر ولی دم شرط شده ولی فقها به استناد و ادله دیگری شرایط دیگری خارج از قرآن بدان افزوده‌اند و آن اذن ولی امر است. وضع شروطی بر اساس ادله دیگر منافاتی با شرع و با قرآن ندارد. کما اینکه شروط متعدد قطع ید سارق در قرآن مندرج نیست. در قرآن حکم کلی قطع ید سارق ذکر شده و فقها شروطی را از خارج قرآن مقرر کرده‌اند. در قصاص نیز اذن ولی امر را افزوده‌اند. بنابراین می‌توان براساس عموم ادله و حاکمیت حرمت نفوس شروط دیگری را که تأمین‌کننده دأب شارع در امر دماء است مقرر ساخت. ماده ۲۱۹ ق.م.ا می‌گوید: «کسی که محکوم به قصاص است باید با اذن ولی دم او را کشت. پس اگر کسی بدون اذن ولی دم او را بکشد مرتکب قتلی شده که موجب قصاص است» در ماده ۲۶۹ نیز می‌گوید: «مجنی علیه می‌تواند با اذن ولی امر جانی را با شرایطی که ذکر خواهد شد قصاص نماید» در ماده ۲۱۲ نیز می‌گوید ولی دم می‌تواند با اذن ولی امر دو یا چند مرد مسلمان را که مشترکاً مرد مسلمانی را بکشند قصاص کند. با وجود اینکه قصاص حق شخصی اولیای دم است در ماده ۲۶۵ نیز آمده است: «ولی دم بعد از ثبوت قصاص با اذن ولی امر می‌توان شخصاً قاتل را قصاص کند و یا وکیل بگیرد.»

این ماده اذن ولی امر را لازم می‌داند چه ولی دم یک نفر و چه متعدد باشد. این در حالی است که دلیل خاص شرعی برای ایکال امور قصاص به اذن ولی امر وجود ندارد و میان فقها اختلاف نظر است. «از عمومات ادله شرعی چنین حکمی استفاده شده است چون اجرای حقوق در جامعه حق و تکلیف ولی امر [حکومت] است هرچند اصل حق متعلق به

## اعدام و شریعت

اشخاص باشد. البته روایتی وجود دارد که اشاره به لزوم اذن ولی امر دارد اما تصریح به آن نشده است. این روایت منقول از امام صادق (ع) است که فرمود: هرکس بر قصاص که به امر امام اجرا می‌شود کشته شود دیه‌ای برای قتل یا جراحت او پرداخت نخواهد شد. «(۷۱) بعضی از فقها مراجعه به اذن ولی امر را لازم نمی‌دانند و برخی دیگر معتقدند «اجرای قصاص تنها با اذن امام امکان دارد چون احتیاط در خون‌ها چنین اقتضایی دارد. از طرفی قصاص نیازمند دقت نظر و اجتهاد است مخصوصاً اینکه در بسیاری از مسایل قصاص مورد اختلاف فقهاست. مرحوم ابن زهره در این خصوص آورده است: «قصاص را فقط سلطان اسلام و کسی که از سوی او اجازه اجرای قصاص را دارد می‌تواند اجرا کند.» (۷۲)

«ممکن است گفته شود منظور از اذن ولی امر [در ماده] ۲۶۵ همان حکم دادگاه است زیرا قضات نیز منصوب ولی امر هستند اما به دو دلیل این احتمال ضعیف است زیرا اولاً عبارت «بعد از ثبوت قصاص» همان صدور حکم است. بنابراین حکم دادگاه با اذن ولی امر تفاوت دارد ثانیاً در نوشته‌های فقهی کلمه امام به کار رفته است» (۷۳) علاوه بر این در مواد دیگری از ق. م. ا. بر این نکته تأکید رفته و در ماده ۲۱۲ نیز آمده است: «هرگاه دو یا چند مرد مسلمان مشترکاً مرد مسلمانی را بکشند ولی دم می‌تواند با اذن ولی امر همه آنها را قصاص کند.»

در ماده ۲۰۵ نیز آمده است: «قتل عمد برابر مواد این فصل موجب قصاص است و اولیای دم می‌توانند با اذن ولی امر قاتل را با رعایت شرایط مذکور در فصل آتیه قصاص نمایند و ولی امر می‌تواند این امر را به رئیس قوه قضاییه یا دیگری تفویض نماید» عبارت این ماده نیز نشان می‌دهد که منظور از اذن ولی امر غیر از حکم قاضی است.

آیت‌الله منتظری از فقهای نامدار معاصر می‌گوید «ورثه مقتول یا شخص مجروح می‌توانند او را قصاص نمایند ولی بنابر احتیاط باید با اجازه حاکم شرع باشد.» (۷۴)

اما همین که در قانون مجازات اسلامی چنین شرایطی قرار داده شده و تکرار آن در مواد مختلف به معنای تأکید است. علاوه بر این طبق اصل ۱۶۷ قانون اساسی در محاکمات، این قوانین ملاک عمل هستند و بر

آرای فقهی تقدم دارند و چون قانون مجازات اسلامی به تأیید عده‌ای از فقها از جمله فقهای شورای نگهبان در مجلس شورا رسیده است شرایط یاد شده هم اعتبار قانونی و هم اعتبار شرعی دارد.

۶ - بنابراین هنگامی که احتیاط در دماء اقتضای شرط ولی امر را دارد می‌توان حضور هیأت منصفه را هم از این باب در محاکمات جنایی پذیرفت. قانون اساسی ایران توسط عده‌ای از خبرگان و فقیهان برجسته تنظیم شده و اعتبار شرعی آن بیش از فتوای یک یا دو مرجع تقلید است. قانون اساسی اصل هیأت منصفه را به‌عنوان یک اجتهاد پذیرفته و در مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی، ادله فقهی و پیشینه‌ای هم برای وجود هیأت منصفه ذکر کرده‌اند. چگونه در قانون اساسی برای جرایم سیاسی و مطبوعاتی، ضرورت هیأت منصفه مندرج است اما برای امر مهم‌تری چون قتل پذیرفته نشود؟

۷- خانواده و اولیای دم به سبب آسیب و رنج عاطفی که دیده‌اند طرف دعوا هستند و ممکن است به جز انتقام، جنبه‌های دیگری از موضوع را نتوانند ملاحظه کنند ولی هیأت منصفه که مقتول را بی‌گناه می‌داند و از این جهت با اولیای دم همدلی دارد و تحت تأثیر عواطف خانوادگی و طرفیت دعوا نیست نگاه همه‌جانبه‌تری داشته و می‌تواند به صورت منطقی‌تری خانواده مقتول را در تصمیم‌گیری شایسته یاری کند تا از میان سه گزینه قصاص، دیه و عفو یکی را برگزیند. این نکته مهم را باید مورد توجه قرار داد که به وفور در مطبوعات خوانده‌ایم که قاتلی پس از محکوم شدن به اعدام، حکم او به دلایلی (مانند محکومیت زندان و اعدام که ایجاب می‌کند ابتدا دوره حبس را سپری کرده سپس اعدام شود و یا دلایلی دیگر) چند سال به تأخیر افتاده است و اولیای دم پس از گذشت چندسال رضایت داده‌اند و محکوم از زندان آزاد شده و به آغوش خانواده‌اش بازگشته و به عنصر مفیدی در جامعه تبدیل شده است و یا اگر در حبس مانده اعدام نگردیده است. فراوانی این موارد نشان می‌دهد، خانواده‌هایی که به عفو رضایت نداده و مجرم را اعدام کرده‌اند چه بسا ممکن بود چند سال بعد رضایت دهند اما با اجرای سریع اعدام، دیگر فرصتی باقی نمانده است.

## اعدام و شریعت

۸ - قاعده درء: این قاعده برگرفته از روایتی از قول پیامبر اسلام است که در کتاب الحدود و سایل الشیعه در باب مستقلی تحت عنوان «ان الحدود تدرء بالشبهات» آمده است و برای رعایت کوتاهی سخن بدانجا ارجاع می‌دهم. (۷۵)

همچنین در جوامع روایی اهل سنت نیز در همین باب روایاتی وجود دارند که می‌توان به کتاب الحدود کنز العمال (۷۶) مراجعه کرد

قاعده «تدرء الحدود بالشبهات» که عیناً برگرفته از سخن پیامبر است یعنی اینکه اجرای حدود با وجود شبهه متوقف می‌شود. می‌دانیم که حدود الهی احکامی هستند که نص صریح قرآن بوده و از طرف شارع تعیین شده‌اند اما به سبب اهمیت آبرو و خون انسان، به صرف اینکه اندک شبهه‌ای در ارتکاب بزه یا انطباق تمام شرایط بزه با متهم پدید آید، حدود وانهاده می‌شوند. گرچه کلمه «حد» در این قاعده و روایات مربوطه آمده است اما آن را در قصاص و تعزیرات هم روا می‌دارند. یادآوری می‌شود که رأی برخی از فقهای بزرگ مبنی بر تعطیل اجرای حدود و قصاص در عصر غیبت امام معصوم و دلایل آنها بر لزوم اجرای حدود و قصاص توسط پیشوای معصوم و ممنوعیت اجرای آن از سوی دیگران، (که در ابتدای مقاله و در کتاب اعدام و قصاص بدان اشاره شد) یک شبهه دائمی و در حکم شبهه حکمی است که می‌تواند موجب توقف مجازات مرگ برای همیشه باشد و این به جز شبهه مصداقی و موضوعی است که برای هر پرونده‌ای به نحو اختصاصی می‌تواند وجود داشته باشد.

به مقتضای قاعده درء هر اقدامی که رافع شبهه و موجب رعایت احتیاط در آبرو و خون انسان‌هاست ضرورت می‌یابد و مشارکت هیأت منصفه و گروه کارشناسان روانشناسی، جامعه‌شناسی و پزشکی در تشخیص جرم (نه در صدور حکم که انحصاراً در اختیار قاضی است) از باب قاعده درء الزامی است زیرا ازاله شبهه و حصول اطمینان را در تشخیص، به بالاترین میزان می‌رساند که امری مطلوب است.

۹ - رعایت حقوق انسان‌ها از نظر شرعی امری حداکثری است نه حداقلی یعنی اصل بر این است که باید تمام حقوق آنها رعایت شود به گونه‌ای که اصل دیگری از آن در باب قضا و محاکمه استخراج می‌شود که طبق

آن آزاد شدن یک فرد گناهکار به خاطر رعایت احتیاط و وسواس در احراز شرایط جرم بهتر است از زندانی شدن یک بی‌گناه (روایات معتبره این موضوع را بیان کرده‌اند). این اصل نیز مشروطیت هیأت منصفه و گروه کارشناسان را الزامی می‌سازد. این موضوع که در سخنان پیشوایان اسلام مورد توجه قرار گرفته، قرن‌ها بعد به صورت یک عرف حقوقی در جوامع دموکراتیک درآمده است. در یکی از منابع حقوقی منتشر در آمریکا آمده است «این ضرب‌المثل که: «اینکه اجازه داده شود ۹۹ مجرم آزاد شوند بهتر است از اینکه یک بیگناه محکوم شود» بیانگر عصاره جریان کار دادگاه جزایی است» (۷۷) و همین امر تأکیدی است بر رعایت حداکثری حقوق افراد و اتخاذ روش‌هایی برای احتیاط بیشتر و اجتناب از اعدام.

۱۰- بحث «لوث» و «قسامه» که در شریعت اسلام به رسمیت شناخته شده نیز می‌تواند در باب هیأت منصفه تقویت‌کننده ادله ما باشد که طبق آن اگر دلایل واضح و اقرار صریح متهم به قتل نفس وجود نداشت و متهم منکر بود از هیأت منصفه پنجاه‌فتری (قسامه) بهره گرفته می‌شود. ماده ۲۳۹ ق. م. ا. که برگرفته از همین مبحث در فقه شیعه و سنی است و می‌گوید: «هرگاه بر اثر قرائن و اماراتی و یا از هر طریق دیگری از قبیل شهادت یک شاهد یا حضور شخصی همراه با آثار جرم در محل قتل یا وجود مقتول در محل تردد یا اقامت اشخاص معین و یا شهادت طفل ممیز مورد اعتماد و یا امثال آن، حاکم به ارتکاب قتل از جانب متهم ظن پیدا کند مورد از موارد لوث محسوب می‌شود» و در ماده ۲۴۴ می‌گوید: «در موارد لوث اگر مدعی علیه حضور خود را هنگام قتل در محل واقعه منکر باشد و قرائنی که موجب ظن به وقوع قتل توسط وی می‌گردد وجود نداشته باشد قاضی از مدعی می‌خواهد که اقامه بینه نماید در صورتی که مدعی اقامه بینه نکند مدعی علیه پس از ادای سوگند تبرئه می‌شود و در صورتی که حضور مدعی علیه هنگام قتل محرز باشد مدعی علیه می‌تواند برای تبرئه خود اقامه بینه نماید و اگر بینه اقامه نکرد لوث ثابت می‌شود و مدعی باید اقامه قسامه کند و در صورتی که از اقامه قسامه امتناع نمود می‌تواند از مدعی علیه مطالبه قسامه نماید. . . اگر مدعی علیه از اقامه قسامه ابا نماید مدعی علیه محکوم به پرداخت دیه می‌شود»



## اعدام و شریعت

یکی از معانی لغوی لوث، دلیل غیرکافی است و در اصطلاح ظنی است که برای قاضی حاصل می‌شود. لوث و قسامه مورد اجماع فقها و مستند به روایات عدیده و معتبر هستند. برخی از فقها لوث را فقط در مورد قتل و برخی در مورد قتل و جرح روا می‌دارند اما درخصوص عدم استفاده از آن برای اثبات سایر جرایم و اختصاص آن به عنوان یکی از راه‌های اثبات قتل اختلافی ندارند. حداقل ۸ شرط برای تحقق لوث وجود دارد که برخی از آنها در قانون مجازات اسلامی نیز آمده‌اند و در صورت تحقق این شرایط نوبت به اجرای قسامه می‌رسد. قسامه نیز شرایطی دارد که در مواد ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱ ق.م.ا آمده است. از جمله در ماده ۲۴۸ می‌گوید «قسم خورندگان باید از بستگان نسبی مدعی [شاکی یا متهم و مدعی‌علیه] باشند و یا چنانچه تعداد قسم خورندگان کمتر از پنجاه نفر باشند هریک از قسم خورندگان مرد می‌تواند بیش از یک قسم بخورد به نحوی که پنجاه قسم کامل شود، زیرا اصل بر تعداد قسم‌ها است. البته برخی از فقها گفته‌اند که قسم خورندگان باید پنجاه نفر باشند. صرفنظر از موافقت یا مخالفت با قسامه و بحث‌ها و مناقشاتی که درباره قسامه وجود دارد نکته مورد استفاده ما در فلسفه قسامه است که در روایات متعدد در کتاب وسایل‌الشیعه تصریح گردیده که قسامه برای حفظ خون مردم است و در مورد قتل در صورت وجود لوث سوگند پنجاه نفر را لازم دانسته‌اند. شایان ذکر است که در این گفتار ما لزوم هیأت منصفه را برای محاکمه اعم از وجود یا فقدان بینه و اقرار و لوث در نظر داشته و دلایل آن را بیان کردیم و قسامه را نوعی تجویز برای آن می‌دانیم. البته باید توجه کرد که در لوث و قسامه، قسم خورندگان همگی از وارث و بستگان مقتول هستند و قسامه را یا مدعی یا مدعی‌علیه مطالبه می‌نمایند اما در هیأت منصفه، اعضا باید بی‌طرف باشند و خویشاوندی یا حتی دوستی یا دشمنی یکی از اعضا با مدعی یا مدعی‌علیه موهم طرفیت بوده و مانع حضور او در هیأت منصفه است. اما در اینجا قصد ما تشبیه قسامه و هیأت منصفه نیست که با مشکل وجه شبه روبه‌رو باشیم بلکه تاکید ما بر فلسفه قسامه است و اینکه شارع برای احتیاط در دماء سومی را در داوری در قصاص که یک حق خصوصی و طرفینی است دخالت داده است.

۱۱- براساس دلایل پیش گفته می‌توان رأی گروه کارشناسی را نیز (علاوه بر رأی هیأت منصفه) شرط کرد. این کار اولاً مبنای فقهی دارد. آیت‌الله منتظری در مبحث قضاوت، فتوای خویش را چنین بازگو می‌کند: «سزاوار بلکه گاه واجب است قاضی با هیأتی از کارشناسان امور قضایی و احکام اسلامی مشورت نموده سپس قضاوت نماید بلکه جایز است به‌طور شورایی حکم شود به این شکل که در دادگاه علاوه بر قاضی، چند مستشار قضایی که شرایط قضاوت را دارا هستند وجود داشته باشند و با قدرت بر جریان کار دادرسی نظارت کنند و حکم نهایی طبق نظر همگی یا اکثریت اعضا صادر شود.» (۷۸)

شیخ طوسی نیز می‌گوید: «شایسته است که در جلسه قضاوت قاضی اهل علم از مذهب شیعه و مذاهب مخالف از اهل هر مذهبی یک نفر حضور داشته باشند که اگر حادثه‌ای رخ داد و نیاز به سوال در مورد مسئله پیش آمده به وجود آمد جواب آن را به قاضی تذکر دهند و دلیل خود را ارائه کنند. این افراد اگر در جلسه محاکمه حضور داشتند باید مورد مشورت و مذاکره قرار گیرند و اگر نبودند باید آنها را به جلسه دادگاه فراخواند و اگر حکمی را صادر کردند که موافق مذهب حق بود هیچ‌کس نمی‌تواند با آن مخالفت کند» (۷۹) این نظر شیخ طوسی که جمعی از کارشناسان را بر قاضی حاکم و حضورشان را لازم می‌داند نقض استقلال قاضی هم شمرده نشده است. میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله در رساله خود که به سال ۱۲۸۷ ه. ق نوشته است (تا ضرورت تأسیس قانون در ایران را توضیح دهد و ۳۷ سال بعد در ایران برای نخستین بار، قانون به وجود آمد) از همین سخن شیخ طوسی برای نشان دادن موافقت مذهب شیعه با فصل هفدهم اعلامیه حقوق بشر فرانسه برای ضرورت حضور هیأت منصفه در محاکمات جنایی و غیرجنایی استشهاد کرده است.

و جوب مشورت با گروه کارشناسان و جواز رأی شورایی، مربوط به جرایم عادی است و بدیهی است که در امور مهمه‌ای مانند خون انسان اهمیت والاتری می‌یابد. واضح است که رای شورایی به معنای لزوم مشورت با کارشناسان و توجه به نظر آنان است و رأی نهایی را قاضی

## اعدام و شریعت

صادر می‌کند بنابراین اصل وحدت قاضی نقض نمی‌شود ولی رأی او متین‌تر می‌گردد.

ثانیاً در موارد ۸۳ و ۸۴ آیین دادرسی کیفری مصوب سال ۱۳۷۸، نظر کارشناس در تحقیقات محلی و معاینه شرط شده. در ماده ۸۳ آمده است «از اهل خبره هنگامی دعوت به عمل می‌آید که اظهار نظر آنان از جهت علمی یا فنی و یا معلومات مخصوصی لازم باشد از قبیل پزشک، داروساز، مهندس ارزیابی و دیگر صاحبان حرف» و در ماده ۸۴ آمده است: «قاضی مکلف است پرسش‌های لازم را از اهل خبره به صورت کتبی یا شفاهی به عمل آورده و آن را در صورت مجلس قید نماید» (۸۰)

در ماده ۱ ق. م. ا نیز حضور کارشناسان دیگر در کنار قاضی شرط شده است. ماده ۲۷ آیین‌نامه نحوه اجرای احکام اعدام، رجم، صلب، قطع یا نقص عضو نیز حضور پزشک به منظور تشخیص و اجرای مفاد برخی از مواد ق. م. ا. را ضروری دانسته است. این در حالی است که در فقه چنین شروطی وجود ندارد که نظر پزشک و داروساز و کارشناس و... برای صدور رأی لحاظ شود اما این قانون به تصویب مجلس و فقهای جمهوری اسلامی رسیده و اعتبار دارد.

ثالثاً در جهان امروز مقوله قتل مانند سایر مسایل چنان پیچیده شده که لازم است متخصصان روانشناسی و جامعه‌شناسی و پزشکی نیز بررسی کنند که شرایط روحی متهم چگونه بوده است. امروزه بسیاری از اموری که ظاهری کاملاً شخصی دارند مانند بزهکاری، خودکشی و طلاق از نظر علمی ثابت شده که اموری کاملاً اجتماعی بوده ولی به صورت فردی خودنمایی می‌کنند و این افراد بدون اینکه خود بدانند قربانی فرایندها و ساختارهای اجتماعی ویژه‌ای هستند یا اینکه علم جدید نوعی از جنون پنهان یا حالت‌های روانی ادواری را کشف کرده که حتی ممکن است در نوبت و دانشمندان و بسیاری از انسان‌های نرمال یافت شود در حالی که در گذشته چنین بیماری قابل تشخیص نبود ولی امروزه با فنون علمی می‌توان آن را تشخیص داد. جامعه‌شناس و جرم‌شناس نیز محیط جرم و میزان تاثیر عوامل اجتماعی در ارتکاب فعل مجرمانه را شناسایی کرده و استحقاق تخفیف یا عدم استحقاق متهم یا مجرم را تمیز می‌دهند.

در نهایت در برخی نظام‌های حقوقی مانند آمریکا، در ایالت‌هایی که هنوز مجازات اعدام لغو نشده، هیأت منصفه فقط در صورتی می‌تواند حکم اعدام را صادر کند که صدور حکم به اتفاق آرا باشد و در غیر این صورت به طور خودکار، مجرم به حبس ابد محکوم می‌شود. یعنی صدور حکم اعدام توسط هیأت منصفه نیز مشروط به اتفاق آراست. (۸۱)

بنابراین دیدگاهی که در صدر گفتار گفته آمد نه با حقوق بشر و نا با شرع و نه با قوانین ایران تعارضی ندارد و قابلیت سازگار کردن آنها با یکدیگر و سازگار شدن با آنها وجود دارد.

موضوع قصاص عضو گرچه خود شایسته بحث مستقلی است اما می‌توان نتایج این نوشتار درباره امکان جایگزینی مجازات و نیز شرایط قصاص نفس را به قصاص عضو هم تعمیم داد.

## فلسفه قصاص، مسئله مناسک گرایي در حکم و برهان مجازات

### جایگزین برای قصاص

در پایان این مرحله از پژوهش، فلسفه قصاص را مورد بحث قرار می‌دهیم که نشان می‌دهد اگر با روش تزییقی سرانجام به راه حل بنیانی مسئله مجازات مرگ نایل شویم و این نوع مجازات الغا شود هیچ مغایرت و تضادی با نصوص قرآنی ندارد گرچه با همان روش تزییقی یا محدود سازی اجرای این مجازات ها نیز می‌توان به هدف مورد نظر دست یافت.

مناسک گرایي یکی از مفاهیم مهم در جامعه شناسی است که رابرت مرتن آن را ابداع کرده است. یکی از مصادیق مناسک‌گرایی مورد نظر مرتن این است که اگر قانونی برای هدف یا نظم وضع شد خود آن قانون، مقدس و هدف می‌شود و حتی اگر هدف تامین نشد یا روزگاری آن قانون از موضوعیت ساقط گردید باز هم برخورد قانون جمود می‌ورزند حال آنکه قانون تا هنگامی که هدف خود را تامین می‌کند مفید و اصیل

## اعدام و شریعت

است در غیر اینصورت باید اصلاح یا تغییر یابد. آنچه مسلم است در هر شرایطی باید قانون حکمفرما باشد اما آنچه اصالت دارد کلمات و عبارات قانون نیست، هدفی است که قانون برای آن وضع شده است اما مناسک گرای بی عبارت است از برتری یا تقدم و حاکمیت خودقانون (و به بیان دقیق تر کلمات قانون) بر فلسفه قانون. شبیه این مشکل در ادیان و شرایع نیز ملاحظه می شود. به عبارت دیگر صورت گرای و ظاهرگرایی و جمود بر ظاهر، اصالت می یابد و خود مناسک اصل می شوند نه مقصود و فلسفه آن ها. مناسک گرای در شریعت موجب دور شدن از معنا و مقاصد شریعت می گردد. در آیه «ولکم فی القصاص حیات» مهم تر از قانون قصاص، فلسفه آن است که حفظ حیات فردی و جمعی و حق حیات است. بنابراین اگر پژوهش ها و تجربه های بشر حکایت از آن داشت که با کشتن و مجازات مرگ، جرم و خشونت کاهش نیافته و حیات انسان ها تضمین شده است به جای جمود بر قصاص باید در جستجوی راه و روش دیگری برای حفظ حق حیات بود که غایت شریعت است. در صورتی که پژوهش ها و تجربه ها نشان دهند که مجازات مرگ اگر در گذشته ها بازدارنده بوده است امروزه بازدارنده نیست و بلکه خودموجب تقویت فرهنگ خشونت است آنگاه حرمت آن نیز بعید نخواهد بود. باید در اندیشه راه های تازه ای برای حفظ حق حیات بود. خود قرآن راه های دیگری که توصیه می کند و آن را بر قصاص ترجیح می دهد در حالت معمولی، دیه یا جریمه مالی است و در عالی ترین نوع آن که از جنس مکارم اخلاقی هم محسوب خواهد شد عفو کردن است و آن را چنان ارجح می نهد که می گوید اگر عفو کنید پاداش را از خداوند می گیرید. آیه «و لکم فی القصاص» در مورد قتل عمدی است نه قتل غیر عمدی که فاقد مجازات قصاص است. در قتل عمد که فردی با سبق نیت و قصد مبادرت به کشتن انسان بیگناهی کرده است اگر اولیای دم گذشت کنند این عمل

آنقدر با شکوه و عالی است که پاداش آن را هیچکس جز خداوند نمی تواند بپردازد.

سخن از فلسفه احکام البته در ادبیات فقهی پیشینه ای دراز دارد و تحت عنوان مقاصد شریعت (The objectives of shari,ah) مطرح شده است. دهها کتاب تحت عناوین علل الشرایع، فلسفه التشریح، اهداف التشریح، مقاصد الشریعه، کتاب العلل ویا عناوین دیگر در این زمینه نوشته شده است هرچند به نحوی که بایسته است در استنباط های حقوقی و به ویژه در برخی احکام مانند قصاص کاربرد نیافته و به حاقّ این بحث توجه کافی نشده است، به همین دلیل به جای ملاک گرایی و اصالت دادن به فلسفه و محتوا و ماهیت شریعت به صورت گرایی و مناسک گرایی در غلطیده اند. اگر در نظام های حقوقی عرفی جهان نیز فلسفه حکم را از صورت آن جدا کنند به جمود و انجماد و خمود در غلطیده و قانون به جای گره گشایی گره آفرین خواهد شد.

بحث قیاس منصوص العله و حجیت آن در علم اصول فقه از مباحث مهم است که قرن هاست در علم اصول مطرح بوده و کتاب های فراوانی در این زمینه نوشته شده است. کشف ملاکات احکام و تنقیح مناط و نیز مصالح و مفاسد احکام نیز از مباحث عمده در علم اصول است که مرتبط با مقاصد شریعت یا فلسفه احکام هستند. (۸۲) ما برای جلوگیری از طولانی شدن بحث از ورود به جزئیات صرف نظر کرده و خواننده را به کتاب های فراوانی که در این زمینه نوشته شده اند ارجاع می دهیم. (۸۳)

جریان پرحادثه و جنجالی نبرد اصولیین و عقلگرایان با اهل حدیث و اخباریون که مخالف تعقل و اعتبار فلسفه احکام برای اجتهاد جدید و توسعه یا تزییق حکم بودند جلوه ای از گستره تاریخی این تفکر و جدال بر سر عقل گرایی در برابر مناسک گرایی را نشان می دهد. (۸۴). بگذریم

از اینکه اخباریون نیز برای خود دلایل و مبانی جدی و تامل برانگیزی داشته اند.

آنچه می توان در اینجا به اجمال اشاره کرد و تفصیل را به مجال دیگری و انهاد این است که اگر علم مقاصد یا اصالت بخشیدن به فلسفه احکام که مبنای قرآنی و روایی و عقلی دارد و در سنت فقهی و اصولی مسلمانان ریشه دارد جدی گرفته شود و جایگاه حقیقی خود را بیابد ساختار فقه موجود به کلی دگرگون خواهد شد و نظام روزآمدی از حقوق اسلامی ترسیم می شود که با دنیای امروز نیز سازگارتر است. برای مثال فقه سنتی با همه ارزش هایش که از جمله همین مقوله مقاصد است یکی از ویژگی هایش محوریت مردان است به گونه ای که می توان نام «فقه مذکر» را بر آن نهاد. این ویژگی تا حد زیادی طبیعی و محصول شرایط تاریخی بود و با قرآن نیز تناقضی نداشت زیرا در قرآن آمده است: الرجال قوامون علی النساء... مردان قیم و ولی زنان هستند به دلیل آن که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده است و به دلیل آنکه مردان نفقه می دهند و از اموال شان خرج می کنند.

برخی از صاحب نظران البته تعبیر «قوامون» را به معنای قیم بودن و ولایت مردان بر زنان نمی دانند و تفسیر دیگری از آن ارائه می دهند اما حتی اگر همان معنای رایج سنتی را ملاک بگیریم می توان گفت اینجا حکم مذکور حکم منصوص العله است و علت «قوامون» و برتری و سرپرستی را دادن نفقه می داند لذا بر مبنای دانش مقاصدی یا فلسفه حکم اگر امروز زنان همپای مردان درآمد برای خانواده داشته باشند دیگر برتری مردان در حوزه خانواده بلا دلیل می شود و هر دو حقوق یکسانی دارند و فقط از باب ضرورت انسجام خانواده و مدیریت، بهتر است پس از مشورت زوجین در امور زندگی سرانجام یک نفر تصمیم آخر را بگیرد یا مرد یا زن و یا اینکه تقسیم کار روشن و منطقی بر حسب صلاحیت های آنان

میان خودشان صورت گیرد که این مسئله ای مدیریتی خواهد بود نه حقوقی. گرچه برحسب بررسی های جامعه شناسان می توان گفت در نظام سنتی خانواده نیز گرچه مردان کار می کردند اما نقش اقتصادی کار زنان در خانه کمتر از درآمد مردان نبود. به همین دلیل است که در فقه اسلامی زن می توانست در ازای شیر دادن به فرزند یا کار در خانه اجرتی جدا از نفقه از مرد دریافت کند. اما در خانواده مبتنی بر تفاهم اخلاقی مناسبات اقتصادی جاری نمی شد.

غزالی در سال ۵۰۵ قمری می نویسد: «مقصود الشارع خمس و هو ان يحفظ عليهم دينهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم». فلسفه و مقصود شارع از کلیه احکام تامین پنج چیز است که عبارتند از حفظ دین و جان و عقل و نسل و مال انسان ها (۸۵). این مقاصد را البته بسیاری از فقها گفته اند و برخی از آنان با افزودن «آبرو» به آنها قایل به شش مقصد برای احکام شده اند و برخی کمتر اما فقهای شیعه، حفظ عرض و دماء (آبرو و جان) را بزرگترین مقاصد دانسته اند به نحوی که در صورت به خطر افتادن آنها ترک احکام و واجبات دیگر جایز می شود. به عبارت دیگر این دو بر همه احکام سیطره دارند. (۸۶)

در قرآن بیش از سیصد آیه به تفکر و تذکر و تعقل و تدبیر دعوت کرده است (۸۷). به گفته برخی از قرآن شناسان یک دوازدهم قرآن را آیات الاحکام تشکیل می دهند (۸۸) که حدود پانصد آیه است (۸۹) که در برخی از آیات احکام در ضمن بیان حکم، فلسفه آن نیز آمده است (۹۰). در روایات فراوانی نیز علاوه بر بیان حکم، فلسفه تشریح آن بیان شده است. (۹۱).

بحث تقدم فلسفه حکم بر خود حکم از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی از علما مانند نجم الدین طوفی (م ۷۱۶ قمری) با بیان دیگری، قایل به تقدم مصلحت بر نص شده اند و برای این منظور به حدیث نبوی



## اعدام و شریعت

لاضرراستناد می جویند والبته این تقدم را به معنای تعطیل نص نمی دانند. در سالهای اخیر نیز آیت الله خمینی با مطرح ساختن بحث مصلحت و تقدم احکام اولیه بر احکام ثانویه و نیز تقدم حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت، همین مضمون را بیان کرده است. (۹۲)

امام محمدبن طاهر ابن عاشور که نسب اندلسی دارد از مفسران قرآن و فقهای بزرگ به شمار می رود. او عمیقاً متأثر از محمد عبده از علمای به نام الازهر بود (که خود عبده از دوستان و مریدان سید جمال الدین اسد آبادی بود) و در حرکت اصلاحی فکری مسلمانان نقش موثری داشت. او از احیاگران نظریه مقاصد در جامعه اسلامی است. (۹۳)

از نظر ابن عاشور «غایت تمام مقاصد شرعی عام، این هدف اساسی است: حفظ نظام زندگی و استمرار صلح در عالم با صالح شدن انسان ها» (۹۴).

برای برخی از امور باید استدلال مقاصدی انجام داد که یکی از آنها موضوع قصاص است. استدلال مقاصدی «یعنی عملیات استدلالی مبتنی بر مقاصد شریعت اعم از مقاصد خطاب شرع و احکام آن» در استدلال مقاصدی، قانون و صورت های بیانی آن وسایلی هستند برای نیل به هدف یا مقصد.

ابن عاشور در کتاب مقاصد الشریعه همچون ابن طوفی معتقد است که «وسایل در رتبه پس از مقاصد قرار دارد زیرا وسایل پس از مقاصد جعل شده است» [منطقاً ابتدا نیت و هدفی وجود دارد سپس برای رسیدن به آن وسیله ای در نظر گرفته می شود]. وسیله های متعدد برای یک مقصد از دو صورت خارج نیست: یا اینکه برخی از برخی دیگر قوی ترند و یا با هم مساویند. در صورت نخست، شریعت به وسیله قوی تر نظر دارد و در صورت دوم شریعت آنان را مساوی منظور کرده و مکلف را در انتخاب آزاد گذاشته است» (۹۵).

قصاص یکی از وسایل و راههای تضمین حیات اجتماعی است و در همان آیه ای که حکم قصاص تصریح شده است راههای دیگری نیز مطرح گردیده اند. ابن عاشور در کتاب خود درباره اینکه «چگونه می توان از وسیله ای به وسیله دیگر منتقل شد» و نیز «از اینکه چگونه می توان اولویت مقاصد بر وسایل را در تطبیق احکام به کار گرفت» (۹۶) بحث کرده است.

بنابراین هنگامی که فلسفه و هدف قصاص جلوگیری از قتل است اگر تجربه نشان دهد که مجازات اعدام در جوامع مختلف نتوانسته است جلوی وقوع قتل را بگیرد این مجازات منتهی می گردد و باید در پی شیوه دیگری برای تحقق فلسفه مجازات در مورد قتل نفس عمدی بود. خود قرآن این راه را گشوده و با تعیین مجازاتها و شیوههای جایگزین مانند تبدیل قصاص (مرگ) به جریمه مالی یعنی دیه یا خونبها و یا عفو کردن و تأکید بر عفو، راههای دیگر را نشان داده است. مدافعان اعدام می گویند در جوامعی که مجازات اعدام لغو شده جلوی تکرار جرم گرفته نشده و قتل ادامه دارد و ما نیز می گوئیم در جوامعی هم که اعدام وجود داشته چنین بوده و جلوی قتل نفس گرفته نشده است. گیدنز می گوید: «در کشورهایی که مجازات اعدام را لغو کرده اند میزان قتل و جنایت به طور قابل ملاحظه ای بیشتر از قبل نبوده. اگرچه ایالات متحده مجازات اعدام را حفظ کرده است میزان آدم کشی در آمریکا به وضوح از همه کشورهای صنعتی زیادتر است.» (۹۷)

بنابراین آیه ۱۸۴ سوره بقره مؤید صرفنظر کردن از اجرای قصاص نیز هست البته در صورتی که آمار و ارقام نشان دهند که فلسفه مجازات مرگ تأمین نشده، چون هدف اصلی تضمین حیات است هر روش دیگری که به تأمین آن بینجامد مرجح خواهد بود ولو اینکه لغو اعدام و جایگزینی حبس و جریمه و عفو به جای آن باشد.

## اعدام و شریعت

اگر از زاویه مقاصدالشریعه یا فلسفه احکام به این آیه بنگریم برداشتی دیگر و شاید اقوی از سایر برداشت‌ها میسر است. فلسفه احکام دو نوع است. یک نوع آن است که برخاسته از تعقل و حدس و گمان‌های عقلی بشر است و نوع دیگر مقاصد و فلسفه منصوص دارند. در خصوص دسته اخیری از احکام، اولویت‌ها با نص است نه گمانه‌زنی‌های بشر. در این احکام، قصاص، طریقت دارد نه موضوعیت و آنچه موضوعیت دارد حفظ حیات فردی و اجتماعی است. حیات، غایت و قصاص، آلت است. ما نباید اسیر مناسک‌گرایی شویم.

## جمع بندی بحث

می توان گفت میان حقوق بشر و اسلام در خصوص مجازات مرگ تضادی وجود ندارد. در قرآن مجازات مرگ تجویز نشده مگر در خصوص قصاص نفس که یک حق خصوصی و قابل گذشت است. مجازات مرگ در محاربه نیز به دلایلی که گفته شد ذیل قصاص قرار می گیرد. بر مبنای آموزه های اسلامی حقوق را به دو دسته تقسیم می کنند، «حق الناس» و «حق الله» و گفته می شود که خداوند تنها توبه در حق الله را می پذیرد و در حق الناس تا زمانی که رضایت صاحب حق حاصل نشود توبه پذیرفتنی نیست. اما در این یک مورد یعنی قصاص نیز خداوند به اولیای دم تاکید می کند به جای انتقام و مجازات، دیه بگیرند یا عفو کنند و حتی بر عفو کردن بدون اخذ دیه سفارش می کند. بنابراین حتی در قصاص که یک حق خصوصی است مجازات مرگ را نمی پسندد. این امر نشانگر روح کلی قرآن درباره دوری جستن از هر نوع توسل به این مجازات است. بنابراین می توان قیود و شروط قانونی و شرعی چندی را برای قصاص نفس نیز وضع کرد. براساس دلایل فقهی متعددی که در متن آمد، شرط کردن حضور هیأت منصفه در دادگاه جنایی یکی از آنهاست. همچنین مشروط ساختن مجازات قصاص به رأی گروهی از کارشناسان، روانشناسان و جامعه شناسان (با عطف توجه به این نکته بسیار مهم که قرآن، مسئله قتل را یک امر اجتماعی می داند نه شخصی) به احتیاط نزدیک تر و با روح قرآن سازگارتر است. اگر فقط در خصوص قصاص با طی همه شرایط پیش گفته مجازات مرگ برای مجرمی که مرتکب قتل عمدی فردی بی گناه شده مقرر گردید دیگر گریزی نیست. به ویژه که در مورد جنایتکاران جنگی مانند میلوسویچ، مرتکبین قتل های سریالی فجیع مانند کسی که در ایران خفاش شب نام گرفت و

## اعدام و شریعت

زنان را شبانه می‌ربود و به قتل می‌رساند و یا قتل و ترور مانند ترور دکتر حجاریان به منظور ریشه‌کنی اصلاح‌طلبان و یا قتل‌های زنجیره‌ای دگراندیشان همچون کشتن پوینده و مختاری برای ریشه‌کن ساختن روشنفکران و قتل فجیع داریوش فروهر و همسرش و مثله کردن آنها و همچنین متجاوزان به عفت عمومی، قتل‌هایی هستند که علاوه بر جنبه خصوصی، جنبه عمومی هم یافته و جامعه نیز به آسانی از آن نمی‌گذرد. مقصود از نفی مجازات مرگ نیز بدون مجازات نهادن قتل نفس عمدی بی‌گناه نیست که ترحم بر پلنگ تیزدندان تلقی می‌شود بلکه جایگزینی مجازات‌های شدید دیگر است. بدون شک اجرای اعدام یا لغو آن، هر یک سودها و زیان‌هایی در بردارند و مدعای این مقاله صرفاً این است که اگر فهرستی دو ستونی از سود و زیان‌ها رسم کنیم، سودهای نفی مجازات اعدام بیشتر بوده و با روح قرآن موافق‌تر است. اما در اینکه اگر مجرم از سوی صاحب حق عفو نشود باید با روش و هدف ترمیمی و بازپروری مجازات شود تا جامعه ایمنی یابد، درنگی وجود ندارد.

همانطور که در سطور پیش گذشت و از باب تاکید در بخش پایانی و جمع بندی دوباره یادآوری می‌شود مهم‌ترین نکته پژوهش این است که یکی از قوی‌ترین دلایل و بلکه یگانه دلیلی که غالباً برای غیر قابل صرف‌نظر کردن مجازات مرگ در شریعت ذکر می‌شود آیه: «ولکم فی القصاص حیاة» است. ظاهر آیه این است که قصاص موجب تضمین حیات انسان‌هاست و نفی قصاص یعنی نفی حیات انسان‌ها زیرا قصاص موجب بازدارندگی می‌شود و اگر جانی قصاص نشود تجری جرم پیش می‌آید. اما اگر در همین آیه دقیق بنگریم می‌توان گفت بر اساس دلالت‌های لفظی و مفهومی آن، آیه «ولکم فی القصاص حیاة» در عصر ما بیش از آنکه دلیل بر مجازات مرگ باشد دلیل بر خودداری از آن است. به عبارت دیگر مضمون

و جوهر حق حیات را دارد و با آموزه‌های حقوق بشری امروز همگون و بلکه پیشتاز است. اگر از زاویه مقاصدالشریعه یا فلسفه احکام به این آیه بنگریم برداشتی دیگر و شاید اقوی از سایر برداشت‌ها میسر است. یکی دیگر از دلایل و قواعد اساسی برای نفی مجازات مرگ، قاعده فطرت است که چون در جلد دوم این کتاب (مسئله اعدام‌های زیر ۱۸ سال در ایران - ریشه‌ها و چاره‌های فرهنگی و فقهی اعدام کودکان) به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است از بازگویی آن خودداری ورزیده و خواننده را بدان منبع احاله می‌دهم.

## منابع و مأخذ

۱. این خبر برداشتی است از روزنامه صدای عدالت، شنبه ۱۸ اسفند ۱۳۸۰ ش ۱۵۲ ص ۹ با قلم نویسنده.
۲. Penalty Page Amnesty International website Against the Death .15
۳. نظام بین‌المللی حقوق بشر. دکتر حسین مهرپور. (تهران. انتشارات اطلاعات ۱۳۷۷). ص ۴۳
۴. جامعه‌شناسی. آنتونی گیدنز. ترجمه منوچهر صبوری (تهران. نشر نی ۱۳۷۹). ص ۱۷۲
۵. نظام بین‌المللی حقوق بشر. ص ۷۷-۷۹ به نقل از:  
STATUS OF THE PRINCIPAL INTERNATIONAL  
INTRUMENTS. OC97
۶. همشهری پنجشنبه ۶ تیر ۱۳۸۱ ص ۲۳ برابر با ۲۰۰۲ ، ۲۷Jun
۷. جامعه‌شناسی گیدنز. ص ۱۷۲
۸. جامع‌المدارک فی شرح المختصر النافع. الفقیه سماحه الحجه آیت‌الله الحاج السید احمد الخوانساری «قدس سره». الناشر: مکتب الصدوق. طهران. الجزء السابع (ج ۷) الطبعة الثانية ص ۶۱ - ۵۷
۹. آیت‌الله حلبی گرچه در زمره فقها چندان مطرح نیست و به وعظ بیشتر شهرت دارد اما یاد او در این گفتار بدین لحاظ اهمیت دارد که وی رهبر گسترده‌ترین و پرشمارترین سازمان مذهبی در ایران نیم قرن اخیر بود که هواداران فراوانی نیز در میان روحانیون و علماء داشت و در واقع او مظهر یک جریان نیرومند فکری بود و نمی‌توان خیل مسلمانان عضو یا هوادار تشکیلات او (انجمن حجتیه) را به دلیل باورهایشان نادیده گفت یا در دیانتشان تردید کرد. آیت‌الله حلبی (و تشکیلات و هواداران او) برپایی حکومت اسلامی را مشروط به حضور امام معصوم می‌دانند. وی می‌گوید: خون مردم، مال مردم، عرض مردم و ناموس مردم را نمی‌توان به دست کسی داد که خطا می‌کند باید به دست کسی داد که معصوم است. او ظهور و پیشوایی امام دوازدهم غایب شیعه را لازمه حکومت می‌داند. (نگاه کنید به سخنرانی آیت‌الله حلبی در ضمیمه ۱۵ کتاب در شناخت حزب قاعدین زمان از هم‌بین قلم).
۱۰. مجموعه نظریات شورای نگهبان. دکتر حسین مهرپور (تهران. انتشارات کیهان، ۱۳۷۱) جلد ۳ ص ۲۰۷ - ۲۰۱.

۱۱. دیدگاه‌های آیت‌الله منتظری در حصر (بی‌جا. بی‌نا. بی‌تا) ص و نیز مجله کیان شماره ۴۵ مورخ مقاله در باب تزاحم از آیت‌الله منتظری.
۱۲. حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران. دکتر حسین مهرپور (تهران. اطلاعات. ۱۳۷۴) صفحات ۶۷، ۸۵، ۹۴، ۷۷
۱۳. دکتر میرمحمد صادقی سخنگوی قوه قضاییه و مسئول پژوهش این قوه در مصاحبه با شبکه دوم تلویزیون ج.ا. اخبار ساعت ۲۲/۳۰ دوشنبه ۱۳۸۰/۱/۲۷
۱۴. اعدام و قصاص. عمادالدین باقی (تهران. سرایی. ۱۳۸۱)
۱۵. البیان فی تفسیر القرآن. سید ابوالقاسم موسوی خویی. (المطبعة العلمیه. قم. الطبعه الخامسه ۱۳۹۴ ق) المجلد الثانی. ص ۲۹۵ و ۳۵۴ الی ۳۵۶
- ایضاً: ترجمه فارسی همان منبع: بیان (در علوم و مسائل کلی قرآن). ترجمه محمدصادق نجمی، هاشم هریسی. (قم. مجمع ذخایر اسلامی. ۱۳۶۰) جلد دوم ص ۷ و ۹۰ تا ۹۲
۱۶. برای آگاهی دادن گسترده پیرامون دیدگاه اسلام درباره برده‌داری و محدودیت‌های مقرر شده و چگونگی انحلال تدریجی آن نگاه کنید به: اسلام و مالکیت. آیت‌الله سید محمود طالقانی (تهران. شرکت سهامی انتشار. ۱۳۶۰) فصل: اختلاف و امتیاز طبقات و منشأ آن ————— اعلامیه حقوق بشر —————.
- الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. زین‌الدین الجبعی العاملی (الشهید الثانی) (قم. مکتبه العلامه. ۱۴۱۱ ق ۱۳۶۹ ش) الجزء الاول کتاب الجهاد. الفصل الثالث، ص ۲۶۰
- چاپ سنگی و نیز نگاه کنید به بحث مبسوطی در این زمینه در کتاب «مدلی برای تحقق دموکراسی» از همین قلم (این کتاب پس از ۲ سال انتظار برای دریافت مجوز چاپ از وزارت ارشاد سرانجام اجازه انتشار نیافت)
۱۷. در این مورد نگاه کنید: اعدام و قصاص. یاورقی ص ۱۷۷ - ۱۷۶
۱۸. حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران. دکتر حسین مهرپور (تهران. انتشارات اطلاعات ۱۳۷۴) نقل به مضمون از صفحات ۷۵ - ۷۴
۱۹. **Criminal Justice By: Dennis Hoffman. NewYork. IDG Books world wide. P. 189**
۲۰. مبانی فقهی حکومت اسلامی. حضرت آیت‌الله العظمی منتظری. جلد سوم (تهران. سرایی. ۱۳۷۹). ص ۴۸۲ و ۴۸۵ تا ۴۸۷ و ۴۹۰ و یا متن عربی همان منبع: دراسات فی ولایت‌الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیه. ص. . .
۲۱. مبانی فقهی. جلد سوم. ص ۴۸۸ تا ۴۹۰ یا متن عربی آن: دراسات فی ولایت‌الفقیه.



## اعدام و شریعت

۲۲. همان. ص ۴۷۱ و ۴۷۲
۲۳. وسایل الشیعه. ج ۱۹ ص ۱۲۱
۲۴. الخلاف، کتاب السرقة مسئله ۳۰ و کتاب الحدود مسئله ۵۵، المبسوط ج ۸ ص ۱۱ و. ۵۹ جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۵۳۴ و ۵۳۵. المذهب البارع ج ۵ ص ۳۴ تا ۳۶ (به نقل از اکثر فقهای شیعه).
۲۵. مشروح و جزئیات عفوهای مناسبتی در فصل دوم آیین نامه کمیسیون عفو و بخشودگی که توسط رئیس قوه قضاییه ارائه شده و در تاریخ ۱۳۷۳/۹/۱۹ از سوی مقام رهبری بر اساس اختیارات بند اصل ۱۱۰ قانون اساسی تصویب شده، آمده است.
۲۶. توضیح المسائل. فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری. (تهران. سرایی ۱۳۸۰). ص ۵۷۹ مسئله ۳۱۹۵.
۲۷. همان
۲۸. بصرة المتعلمین فی احکام الدین. العلامة الحلّی. الحسن بن یوسف (ابن المطهر ۷۲۶ - ۶۴۸ هـ. ق) تحقیق: السید احمد الحسینی - الشیخ هادی الیوسفی (المختارات من التراث. مجمع الذخائر الاسلامیه) الفصل الحادی عشر - فی حد السرقة ص ۱۹۷ - ۱۹۹
۲۹. توضیح المسائل. ص ۵۷۹ مسئله ۳۱۹۵
۳۰. الخلاف. شیخ طوسی. کتاب الحدود مسئله ۲۰ و ۲۸
۳۱. الجواهر الکلام فی شرایع الاسلام. الشیخ محمد حسن النجفی (صاحب جواهر) المجلد الحادی والاربعون (بیروت. دار احیاء التراث العربی ۱۹۸۱ م). ص ۴۷۶ - ۵۲۱
۳۲. نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر. تالیف: المحقق یحیی بن سعید الخلی. (سلسله الینابیع کتاب الحدود. ص - ۱۵۶ (۱۵۴).
۳۳. رسائل قاجاری. کتاب هفتم ص ۶۱ - ۷ رساله موسوم به یک کلمه (تهران. نشر تاریخ ایران ۱۳۶۴). به کوشش صادق سجادی.
۳۴. مختلف الشیعه فی احکام الشریعه. للعلامة الحلّی الحسن بن یوسف بن مطهر (قم). مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی. ۱۴۱۷ ق ۱۳۷۵ ش). الجزء الثامن. ص ۳۵۴
۳۵. مستند الشیعه. ملا احمد نراقی.
۳۶. وسیله النجاة. سید ابوالحسن اصفهانی.
۳۷. شیخ طوسی در کتاب الخلاف والمبسوط در باب اشربه سخن از جایگزینی مجازات بر مبنای مصلحت و نیز اختیار امام در این کار رانده و آیت الله منتظری با نظر موافق آن را نقل کرده است. مبانی فقهی ج. ۳ ص ۴۸۰.

Hoffman. NewYork. IDG Criminal Justice By: Dennis ۳۸

Books world wide. P. 15 و یا ترجمه آن: قضاوت آمریکایی، عمادالدین باقی و ابوذر (م. ح) باقی. (تهران. نشرسرای. ۱۳۸۲). فصل دهم. تصمیمات هیات منصفه در مورد جرم‌های سنگین. در این بحث آمده است که هیأت منصفه در هنگام دادرسی، دلایل و مدارک درباره کیفیات مشدده و کیفیات مخففه جرم را نیز مورد رسیدگی قرار می‌دهد و برای مثال اینکه متهم در دوران کودکی در شرایط سخت و طاقت‌فرسایی رشد کرده باشد از کیفیات مخففه جرم است.

۳۹. ن. ک: خودکشی. امیل دورکیم. ترجمه: دکتر نادر سالار زاده (تهران. انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی).

۴۰. نگاه کنید: تحلیل دموکراسی در آمریکا. الکسی دوتوکویل. ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای (تهران. زوار با همکاری فرانکلین. ۱۳۴۷) ص ۱۱۳.

۴۱. شرح قانون مجازات اسلامی. بخش کلیات - حقوق جزای عمومی - دکتر عباس زراعت (تهران. ققنوس) ۱۳۸۰. ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

۴۲. مبانی فقهی حکومت اسلامی. ج. ۳ ص ۴۸۰ و ۴۸۱.

۴۳. الخلاف. کتاب الحدود. تالیف: شیخ الطائفه ابی جعفر محمدبن الحسن الطوسی (قدس سره ۶۶۰ - ۳۸۵ ه. ق. منقول از: سلسله الینابیع الفقهیه - الحدود - علی اصغر مروارید. (بیروت. مؤسسه فقه الشیعیه ۱۴۱۳. ۱۹۹۳ م). متن عربی جلد چهارم. ص ۴.

۴۴. جامع المدارک، فی شرح مختصر النافع. لسماحه الحجه آیت‌الله الحاح السید احمد الخوانساری (قم. موسسه اسماعیلیان. ۱۴۰۵ ه. ق/ ۱۳۶۴ ه. ش) الجزء السابع: کتاب الحدود. ص ۵۹.

۴۵. همان منبع. ص ۲۳ و ۲۴.

۴۶. همان منبع. ص ۳۵ و ۳۶.

۴۷. الخلاف. کتاب الحدود. شیخ طوسی. نقل از سلسله الینابیع. ص ۹.

۴۸. این شرط را صاحب لمعه در ضمن شماری از شروط بیان کرده است. الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة. الشهد زین‌الدین الجیعی العاملی (الشهد الثانی). (قم. مکتب الاعلام اسلامی. ۱۴۱۶ ق ۱۳۷۴ ش). الحزم الثانی. کتاب الحدود. الفصل الاول: حد الزنا. ص ۳۵۰.

۴۹. الخلاف. کتاب الحدود. مسئله ۲۴، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۴، ایضاً: المبسوط. تالیف شیخ الطائفه ابی جعفر محمدبن الحسن الطوسی. کتاب الحدود (سلسله الینابیع الفقهیه جلد ۴۰ ص ۸۲ - ۸۳).

۵۰. الخلاف. کتاب الحدود. مسئله ۲۲.

۵۱. جامع المدارک: الجزء السابع. کتاب الحدود ص ۷۳.
۵۲. همان منبع. ص ۷۵.
۵۳. ماهنامه آفتاب شماره ۱۳ اسفند ۱۳۸۰ و یا متن کامل تر مقاله در کتاب گفتمان‌های دینی معاصر.
۵۴. جامع المدارک. الجزء السابع کتاب الحدود ص ۱۲۹ و ۱۳۰.
۵۵. المبسوط فی فقه الامیه. کتاب قطاع الطريق. تالیف شیخ الطائفه ابی جعفر محمدبن الحسن الطوسی (سلسله الینایم جلد ۴۰ ص (۱۲۱ - ۱۲۲).
۵۶. تفسیر نمونه. جمعی از نویسندگان. زیر نظر آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی. جلد ۴ ص ۵۳۳.
۵۷. همان. ص ۵۴۲.
۵۸. قرآن مجید. سوره مائده آیه ۳۲.
۵۹. دراسات فی ولایت الفقیه. آیت‌الله العظمی المتظری. ج. ۲ ص ۷۹۶ - ۷۹۷.
۶۰. جامع المدارک. الجزء السابع. کتاب القصاص. ص ۱۸۳.
۶۱. حقوق کیفری اختصاصی. ابراهیم یاد (تهران. انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۵۲) جلد اول. چاپ سوم. ص ۴۳ - ۴۵.
۶۲. وسائل الشیعه، الشیخ محمدبن الحسن الحرالعاملی (قم. موسسه آل‌البیت (ع) الاحیاء التراث ۱۴۱۲. ه. ق) الجزء التاسع والعشرون. ص ۹۰ - ۹۱.
۶۳. همان منبع. ص ۷۱ - ۷۲.
۶۴. همان منبع. ص ۱۱۹ - ۱۲۰.
۶۵. بررسی پرونده یک قتل. زیر نظر میشل فوکو. ترجمه: مرتضی کلانتریان (تهران. آگاه ۱۳۷۶).
۶۶. قرآن، سوره اسراء آیه ۷۰.
۶۷. نهج البلاغه محمد عبده نامه ۵۳ امام علی
۶۸. دیدگاه‌های فقیه عالیقدر در حصر. ص پاسخ به سؤالات شرعی خانواده‌های بازداشت‌شدگان سیاسی اخیر
۶۹. دراسات فی ولایة الفقیه. ج ۲ ص ۵۳۹ به بعد
۷۰. Criminal Justice. P. 194
۷۱. شرح قانون مجازات اسلامی. بخش قصاص. دکتر عباس زراعت (تهران. ققنوس ۱۳۷۹). ص ۳۲۷.
۷۲. همان. ص. ۳۲۸ روایت ابن زهره را از غنیة النزوع ص ۲۴۷ نقل کرده است.
۷۳. همان. ص ۳۲۹.

۷۴. توضیح المسائل آیت الله منتظری. ص ۵۸۵ .
۷۵. وسائل الشیعه. ج ۱۸ ، ص ۳۳۵ (دوره ۲۰ جلدی) باب- ۲۴ مقدمات حدود. قاعده درأ «ان الحدود تدرأ بالشبهات».
۷۶. کنز العمال ج ۵ ، ص ۳۰۹ به نقل از «مستدرک حاکم نیشابوری» و «سنن ترمذی» شماره های ۱۲۹۷۱ تا ۱۲۹۷۴.
۷۷. By: Dennis Hoffman. NewYork. IDG Criminal Justice. Books world wide. P. 137 و یا ترجمه آن: قضاوت آمریکایی. عمادالدین باقی و محمدحسین باقی. ابتدای فصل دهم.
۷۸. توضیح المسائل. ص. ۵۶۴ مسئله ۳۱۰۸
۷۹. المبسوط ج ۸ ص . ۹۸ (به نقل از علماً اهل سنت). فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع ج ۳ ص. ۲۴۹ در مورد هیأت مشاورین قاضی.
۸۰. روزنامه رسمی (دادگستری) یکشنبه هجدهم مهر ۱۳۷۸ سال پنجاه و پنجم ش ۱۵۹۱۱
- Criminal Justice. p. ۱۵ ۸۱
۸۲. در این زمینه بنگرید به اسلام و مقتضیات زمان، مرتضی مطهری. جلد ۱ چاپ ۱۲ (تهران. صدرا. اردیبهشت ۱۳۷۶)
- جلد ۲ چاپ ۶ (تهران. صدرا. زمستان ۱۳۷۴)
۸۳. بنگرید به: کتابشناسی اصول فقه شیعه . مهدی مهریزی. قم. حوزه علمیه، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۰. این کتابشناسی تحقیقی منابع در زمینه اصولی شیعه به دو بخش تنظیم شده است :
- بخش اول شامل معرفی مقالات و کتابهایی است که درباره تاریخ تحول و چگونگی علم اصول نگاشته شده ، بخش دوم فهرست مقالات اصولی است و بخش سوم به معرفی کتاب های
- چاپی اصولی میپردازد که براساس قرن مرتب شده است . هر کتاب دارای معرفی توصیفی است و مشخصات آنها را دقیقاً ذکر کرده است .
۸۴. بنگرید به وحید بهبهانی. اثر علی دوانی (انتشارات امیر کبیر. تهران. ۱۳۶۲) و جاذبه ودافعه. مرتضی مطهری (تهران. چاپ نهم ۱۳۶۸. صدرا)
۸۵. المستصفی فی علم الاصول. الامام ابی حامد بن محمد الغزالی، (قم. منشورات الشریف الرضی. ۱۳۶۴. ه. ش). ج. ۱. ص. ۲۸۷
۸۶. در زمینه اهمیت عرض و دماء در فقه شیعه بنگرید به :

## اعدام و شریعت

۸۷. المیزان، عربی، مؤسسه اعلمی، بیروت، ج ۵، ص ۲۵۵. سیدمحمد حسین طباطبائی، المیزان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳، ص ۲۵۵.

۸۸. المیزان. سیدمحمد حسین طباطبائی.

۸۹. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمد ابراهیم جناتی. فاضل تونی (۰۷۲ق) در کتاب الوافیه و نیز ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ق) در کتاب مناهج الاصول نیز یکی از شرایط اجتهاد را احاطه فقیه بر آیات احکام دانسته و گفته اند: بنابه اجماع شیعه تعداد آیات الاحکام، پانصد آیه است.

۹۰. برخی از کتاب های قدیم و جدید درباره آیات الاحکام

- اولین کتاب آیات الاحکام که از علمای شیعه در دست است، کتاب فقه القرآن راوندی است. این کتاب در دو جلد به چاپ رسیده است. راوندی (م ۵۷۳ق)، از پیروان شیخ طوسی است و سه شرح بر النهایه نوشته و فتاوی او در فقه القرآن مورد توجه فقها بوده است.

- کنزالعرفان فی فقه القرآن. تألیف مقداد بن عبدالله سیوری متوفی ۲۶ جمادی الآخر

۸۲۶

- النهایه فی تفسیر الخصمائیه آیه، از عبدالله بحرانی.

- زبده البیان فی احکام القرآن، تألیف ملا احمد اردبیلی (۹۹۳ق)

- مسالک الافهام الی آیات الاحکام، از فاضل جواد (زنده در ۱۰۴۰ق). در میان علمای شیعه سه کتاب

- تفسیر البلابل و القلاقل که به فارسی است.

- تفسیر «شاهی»؛ مجموعه ای از آیات الاحکام - ابوالفتح بن مخدوم خدام حسینی عرب شاهی. وی هم عصر شاه اسماعیل صفوی و شاه عباس موسوی حسینی صفوی اول است.

از کتاب های اخیر:

- فقه القرآن، از آیت الله محمد یزدی (دو جلد)

- آیات الاحکام، لاهیجانی (امام جمعه لاهیجان) که به زبان فارسی پنج جلد آن به چاپ رسیده است.

- آیات الاحکام، باقر ابروانی، (دو جلد)

- آیات الاحکام، کاظم مدیر شانه چی. انتشارات سمت

- آیات الاحکام، محمد فاکر میبدی. این کتاب مقارنه بین آرای شیعه و سنی است.

- تفسیر جامع آیات الاحکام (که تاکنون هفت جلد آن به چاپ رسیده است). شیخ

زین العابدین قربانی

- آیات الاحکام حقوقی (مدنی و کیفری) محمدعلی آقایی، تهران: خط سوم، ۱۳۸۰.
- آیات الاحکام (حقوق مدنی و جزایی) Verses of Civil-Criminal Verdicts in the Holy Quran، خلیل قبله ای خوبی. چاپ دوم، ۱۳۸۵
- تعداد صفحه: ۲۶۸ ص
- آیات الاحکام، نشر میزان، چاپ دوم
۹۱. برای نمونه بنگرید به علل الشرایع. شیخ صدوق. ترجمه و تحقیق محمدجواد ذهنی  
تهرانی. ۱۳۸۰
۹۲. در این زمینه بنگرید به صحیفه امام. ج ۲۰ و از جمله به صفحات ۴۳۴ و ۴۵۱ و ۴۵۹ و نیز بنگرید به:
- دوره کتاب: نقش زمان و مکان در اجتهاد. مجموعه مقالات کنفرانس نقش زمان و مکان در اجتهاد. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- اعداد و قصاص. عمادالدین باقی (تهران. نشر سرایی. چاپ نخست ۱۳۸۰ و چاپ دوم ۱۳۸۴) ص ۱۴۵-۱۵۰
۹۳. برای شرح احوال و آثار ابن عاشور بنگرید به: مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور. اسماعیل الحسنی ترجمه: مهدی مهریزی (قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۳) ص ۱۲۸-۱۵۱
۹۴. همان منبع. ص ۳۱۳
۹۵. همان منبع. ص ۳۳۵
۹۶. همان منبع. ص ۲۵۶
۹۷. جامعه‌شناسی. آنتونی گیدنز. ترجمه صبوری. ص ۱۷۰

فصل ۲  
مجازات سنگسار

## سنگ ثار\*

## (اعدام از طریق سنگ‌سار)

مجله شهروند شماره ۸ مورخ ۳۱ تیر ۱۳۸۶ و روزنامه اعتماد ملی ۷ مرداد ۱۳۸۶  
 (در مجله شهروند چند سطر و در اعتماد ملی چند پاراگراف  
 حذف شده که در اینجا متن کامل مقاله می آید. متن کامل  
 مقاله به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و انتشار یافته است.)

**بهبانه:** دو هفته پیش خبری در رسانه‌ها منتشر شد مبنی بر اینکه زن و مردی به جرم زنا‌ی محصنه در قزوین قرار است سنگسار شوند. آیت‌الله شاهرودی به محض اطلاع از این خبر از طریق رسانه‌ها دستور توقف آن را صادر کرد. با این اقدام نمونه دیگری از نقش رسانه‌ها برای مطلع ساختن مسوولان کشور از فجایعی که پنهان از چشم همگان می‌گذرد ویاری برای جلوگیری از آن فجایع آشکار شد اما دو هفته بعد از آن ناگهان خبری باعث شگفتی همگان گردید. قاضی پرونده، مرد را سنگسار کرد و چون مومنان به اندازه کافی برای اجرای عمل حضور نیافته بودند او به همراه چند مامور نیروی انتظامی حکم را اجرا کرد (ه.ک مطبوعات: ۱۹ تا ۲۱ تیر ۸۶) این خبر بار دیگر مساله سنگسار را که مدت‌ها بود به

---

\* در زبان فارسی سنگسار (sang - sar) با سنگ ثار (sang - thar) از لحاظ تلفظ خیلی شبیه هم هستند ولی در معنا، سنگسار یعنی رها کردن سنگ به سوی کسی یا چیزی و سنگ‌ثار یعنی سنگ خون یا سنگ خونین، چون یکی از معانی غیر مشهور ثار، خون است، من از تشابه در تلفظ استفاده کرده ام تا مفهوم سنگ خونین را در سنگسار القاء کنم.



اعدام و شریعت

نظر می‌آمد متروکه شده است در صدر خیرها نشاند و نگرانی از تکرار آن را جانی دوباره بخشید.

### درآمد

این رساله محاجه‌ای علمی (نه سفسطه) با هدف راهگشایی در باب یکی از معضلات قضایی امروز ماست. و صاحب این قلم دانش آموخته خرده پای فقه و معارف اسلامی و نیز جامعه شناسی است که اکنون مطالعه مذهبی خویش را در مجازات مرگ (اعدام، قصاص، سنگسار) متمرکز کرده است. از تصاویر واقعی و ساختگی سنگسار در سال‌های اخیر در رسانه‌های برون مرزی و از تاثیرات تخریبی آن علیه اسلام و ایران آگاهید و سخن راندن از آن مهمل به نظر می‌آید. اما آنچه انگیزه مضاعف تسطیر این سطور بود اجرای چند سنگسار در سال‌های اخیر و وجود ۹ نفر منتظر سنگسار است که برخی از آنان علاوه بر رابطه نامشروع متهم به قتل نیز بوده اند.

انگیزه دیگر این بود که رییس قوه قضاییه نیز اجرای این احکام را نافع نمی‌پندارد و دو سال است که دستور توقف سنگسار را ابلاغ داشته هر چند این دستور به کاهش قابل ملاحظه صدور این نوع احکام انجامیده اما همچنان برخی قضات به آن مبادرت می‌ورزند (که آخرین نمونه اش اجرای سنگسار در قزوین بود) زیرا دستور ریاست قوه قضاییه هنوز جنبه قانونی نیافته و قوانین مربوطه در قانون مجازات اسلامی همچنان معتبرند. از اینرو ارائه لایحه‌ای مبنی بر حذف و جایگزینی سنگسار راه حلی قاطع‌تر در جلوگیری از این قبیل احکام است.

از آنجا که قوانین مدنی و جزایی ایران ملهم از سنت فقهی است و بر شالوده‌های فقه بنا شده و از سوی دیگر فرهنگ عامه نیز با مذهب گره خورده است اصلاح در این قوانین مستلزم تفقه و اجتهاد نوینی است که این مهم بر عهده فقهای عظام است. از این رو گمان می‌کنم استدلالی

سخن گفتن در باب ضرورت حذف و جایگزینی مجازات سنگسار نافع تر و نافذتر از شعار و تهاجم و تخطئه و آمرانه سخن گفتن باشد و مادامیکه امید به نیوشیدن و اثر نهادن احتجاج باشد زبان غضب در کام و نیام می ماند.

از این رو در این گفتار می خواهیم از ۸ زاویه به موضوع بنگرم.

- ۱- حقوق بشر ۲- قرآن ۳- فقه سنتی ۴- مورد پژوهی ۵- مصلحت ۶-
- حقوق ۷- دیدگاه تاریخی و جامعه‌شناسی ۸- عاطفی

### ۱- حقوق بشر:

از دیدگاه حقوق بشری مجازات سنگسار از دو بعد بر خلاف کرامت انسان است. یکی اینکه حق حیات از حقوق ذاتی و غیر قابل سلب است. به عبارت دیگر این حق حیات است که باید قانون را وضع کند و معیار جعل قانون باشد نه اینکه قانون بخواهد حق حیات را تعیین کند. دوم اینکه شیوه اجرای این مجازات متضمن خشونت و توهین به کرامت انسانی است. اینک می خواهیم بدانیم نسبت مجازات سنگسار با شریعت اسلام چیست؟

### ۲- قرآن:

حکم سنگسار در فقه سنتی از احکام شریعت است اما سنگسار هیچ مبنای قرآنی ندارد. آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء (که می گویند بعدا با آیه ۲ سوره نور نسخ شده) نخستین بار مجازات زنا را چنین بیان کرد: **وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّهَا الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبَيْتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (۱۵)** **وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (۱۶)** از زنان شما کسانی که مرتکب زنا می شوند چهار تن از

## اعدام و شریعت

میان خود [مسلمانان] بر آنان گواه گیرید پس اگر شهادت دادند آنان [زنان] را در خانه‌ها نگاه دارید تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای (خیر و نجات) آنان قرار دهد. و از میان شما آن دو تن را که مرتکب زشتکاری می‌شوند آزارشان دهید پس اگر توبه کردند و درستکار شدند از آنان صرف‌نظر کنید زیرا خداوند توبه‌پذیر مهربان است. در آیه ای که بیان شد جمله: **يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً** «بارحمت و عطوفت از جانب پروردگار تناسب دارد نه با تازیانه و سنگسار».

زمخشری در تفسیر کشاف می‌گوید معنای این آیه حبس ابد برای زناکار است که عقوبت این جرم در صدر اسلام بوده و بعد به وسیله آیه ۲ سوره نور نسخ شده هرچند زمخشری احتمال عدم نسخ را نیز داده و می‌افزاید مراد از آیه این است که زن را در خانه نگه دارند تا از تعرض مردان و تکرار گناهی که رخ داده مصون بماند تا اسباب ازدواج او فراهم شود.

علامه طباطبایی از مفسران مشهور نیز ذیل همین دو آیه می‌گوید: «مفسرین روایتی هم نقل کرده اند، که رسول خدا (ص) وقتی آیه تازیانه در اول سوره نور نازل شد فرمود: این همان راه علاج و سبیلی است که خدای تعالی در آیه پانزده سوره نساء وعده اش را داده است. شاهد این ظهور، ظهور دیگری است در آیه و آن این است که از لحن آیه شریفه فهمیده می‌شود که حکمش دائمی نیست و بزودی نسخ می‌شود چون می‌فرماید: «او يجعل الله لهن سبيلاً» و یا خدا راه علاجی برایشان قرار دهد... فان شهدوا فامسكوهن في البيوت... در این جمله مساله حبس کردن دائمی زن مورد بحث را مترتب کرده بر شهادت دادن شهود، نه بر اصل وقوع عمل زشت، و خلاصه کلام اینکه، تنها وقتی حکم حبس ابد از ناحیه حاکم صادر می‌شود که چهار شاهد بر صدور عمل فاحشه از زن شهادت دهد، و اگر شهود شهادت ندهند حکم صادر نمی‌شود، هر چند حاکم یقین به صدور آن داشته باشد... چیزی که هست تعبیر حبس ابد آن

هم در زندان نیاورد، بلکه فرمود آنها را در خانه ها نگه بدارید تا مرگشان فرا رسد، این نیز دلیل روشنی است بر اینکه خواسته است کار را بر مسلمانان آسان بگیرد، و از سخت گیری اغماض کند، و اینکه فرمود: (تا مرگشان برسد) (و یا خدا راه نجاتی برایشان مقرر بدارد) منظور نجات از حبس ابد است، و در اینکه تردید کرد و فرمود: (یا آن و یا این) اشاره ای است به اینکه امید آن هست که حکم حبس ابد نسخ شود، همچنانکه همینطور هم شد، برای اینکه حکم تازیانه حکم حبس ابد را نسخ کرد... و مساله زندانی کردن بعد از رحلت آنجناب اصلا مورد عمل واقع نشد. پس آیه شریفه به فرضی که دلالت کند بر حکم زنان زناکار، هیچ تردیدی نیست در این که به وسیله آیه تازیانه نسخ شده است.»

بنابراینچه از قول علامه طباطبایی نقل شد واکثر مفسران قرآن نیز قریب به همین مضامین را گفته اند آیه ۲سوره نوراگر برای تشدید حکم قبلی آمده باشد دلیلی نداردکه شارع از گفتن مجازات رجم ابا کند و فقط به تازیانه بسنده کرده و جعل مجازات رجم(که خشن ترین نوع مجازات مرگ است) را به دیگران بسپارد.بلکه می توان گفت شارع در امور مهمه ای مانند نفس، حکم را شخصا بیان کرده یا اگر تبدیلی لازم بوده خود انجام داده که مجال قانونگذاری در این امر مهم را به دیگران ندهد.

اگر هم آیه الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ، برای تخفیف حکم قبلی (حبس ابد)آمده باشد به طریق اولی نمی توان حکم شدیدی چون کشتن به شیوه سنگسار را تجویز کرد.

بنابر این از میان دوآیه مربوط به مجازات زناکار در قرآن تنها یک آیه درباره مجازات زناکار باقی می ماند« الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»(نور/۲) هریک از مردان و زنان زناکار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید. الف و لام زانیه و زانی نیز الف و لام استغراق است و شامل انواع زنا می گردد و قیود و شروط بعدی درباره مجازات این جرم

## اعدام و شریعت

را از خارج از قرآن گرفته‌اند. آنچه بیش از صدتازیانه برای مجازات زنای محصنه در فقه آمده است مستند به چند روایت است. ولی چند روایت مربوطه را برخی از فقها و اهل حدیث مورد خدشه قرار داده‌اند و عیوب و ضعف‌های فراوانی بر آنها برشمرده‌اند (ن.ک. غروی ۶۴۳-۶۱۶)، اما نکته مهم این است که «آیه مذکور در مقام بیان حکم بوده است پس محال است جزیی از حکم را ذکر نماید و جزیی دیگر را مهمل گذارد و آن را به نقل یکی از صحابه احاله کند.» (غروی ۶۴۷)

قتل و مجازات مرگ سنگین‌ترین نوع مجازات است و خداوند خود می‌گوید: حیات یک تن برابر با حیات جامعه است و قتل یک تن در حکم کشتن یک جامعه است. (مائده ۳۲/) و استفاده از سنگ‌های خونریزشدیدترین و بدترین نوع کشتن است. چگونه ممکن است خداوند چنین مجازاتی را که از نوع بدترین اشکال کشتن است در قرآن مشخص نکرده و به دست دیگران سپرده است در حالی که مجازات‌های بسیار خفیف‌تر را برای برخی جرائم در قرآن معین کرده است. چند خبر واحد نیز نمی‌تواند جای حکم قرآن را بگیرد و نمی‌توان به استناد خبری که بر فرض صحت، ظنی‌الصدور است و افاده یقین نمی‌کند کسی را به کام مرگ فرستاد. اهمیت حیات انسان طبق آیه ۳۲ سوره مائده برتر از اهمیت اخبار آحاد است. از سویی روایات رجم با تعدادی دیگر از روایات از قول پیامبر (ص) که از قتل صبر (قتل همراه با زجرکش کردن) حتی در مورد مرغان و حشرات نهی کرده و آن را موجب لعنت خدا دانسته است در تعارض آشکار قرار دارد.

همچنین معتزله و خوارج (دو فرقه مهم از مسلمانان) نیز از آغاز با حد رجم مخالفت کرده و دلیل‌شان این بود که در صدر اسلام عقوبت رجم وجود داشته اما پس از نزول آیه صدتازیانه برای زانی و زانیه این حکم منسوخ شده و در قرآن هم حکم رجم وجود ندارد و پس از این آیه

پیامبر اسلام هیچ زانی و زانیه‌ای را رجم نکرده است. البته این در حالی است که برخی معتقدند قبل از آیه سوره نور هم اجرای رجم ثابت نیست. برخی مفسران و فقیهان گفته‌اند در قرآن عقوبت رجم وجود داشته اما نسخ شده است (ابن قدامه ۷ و ۱۵۶) و سیوطی در «الاتقان فی علوم القرآن» از عایشه نقل می‌کند آیه سنگسار در سوره احزاب بود که عثمان در هنگام جمع آوری قرآن آنرا انداخت.

به نظر می‌آید این روایت کاملا مجعول و کذب است زیرا اولاً با مفاد آیات دیگر درباره مجازات جرم زنا در تضاد و ناسازگار است ثانیاً قبول آن مستلزم پذیرش تحریف قرآن است که قریب به اتفاق مسلمانان آنرا رد می‌کنند. بنابراین چگونه می‌توان با وجود نص صریح آیات موجود درباره کیفر زناکار و نص صریح درباره اصالت و اهمیت جان انسان به آیه‌ای استناد کرد که نه وجود دارد و نه ثابت است که وجود داشته و صرفاً برخی ادعا کرده‌اند که چنین آیه‌ای وجود داشته است. چگونه نص موجود، علم و حجیت نمی‌آورد اما آنچه موجود نیست واجد علم و حجیت است؟

برخی برای اعتبار حکم سنگسار در برابر فقد دلیل قرآنی به این دلیل تمسک می‌کنند که خلفا رجم کرده‌اند، اما اولاً سنت آنان نمی‌تواند منبع تشریح حکمی درباره جان انسان باشد، ثانیاً به قول مرحوم آیت‌الله غروی تحقق رجم توسط خلفا ثابت نیست و ثالثاً اگر ثابت باشد نسخ کتاب به وسیله سنت خلفا صحیح نیست. سنت فقط در صورتی که سنت متواتر و قطعیه پیامبر باشد می‌تواند مخصص باشد و تخصیص غیر از نسخ است. رابعاً چنین سنت مخصصی می‌تواند دایره عقوبتی را محدود کند و فردی را از شمول حکم خارج سازد و باعث تضییق شود نه توسعه، چون اصل در قرآن بر سخت‌گیری نیست و آیاتی چند و روایات مربوط به دین سمحه و سهله و حرج دلالت بر این اصل دارند.

## اعدام و شریعت

بنابراین نه تنها مجازات مرگ برای برخی از اقسام این جرم دلیل قرآنی ندارد و در آیات متعدد درباره فحشا و زنا فقط از زشتی عمل یا عذاب اخروی آن سخن رفته نه از مجازات مرگ بلکه در فقه نیز شرایطی برای آن مقرر گردیده که اثبات نشود» به ویژه با توجه به اینکه این نوع عمل معمولاً پنهانی انجام می شود و وضع مجازات ها برای آن بی حاصل است. نکته دیگر اینکه این فعل را جزو حقوق الله نیز شمرده اند که بدین ترتیب با توبه فرد گناه او پاک می شود و شاید جنبه حق الهی یافتن آن بدین معناست که فقط خداوند می تواند انگیزه های واقعی عمل را دریابد و به استثنای مورد عنف و نابالغ و غیرعادل، انسان نمی تواند در این موارد داوری کند.» یعنی موارد استثنا شده حق الهی نیستند و حق خصوصی ایجاد می کنند.

## ۳- فقه سنتی:

حکم سنگسار گرچه در قرآن هیچ مبنایی ندارد اما در فقه اسلامی مستند به سنت است و روایات عدیده ای درباره آن وارد شده و اخباری درباره اجرای آن روایت شده است. مقررات حکم سنگسار در فقه سنتی چنین است. هر جرمی از دو طریق احراز یا اثبات می شود:

الف: بینه

ب: اقرار. (در مورد جرم زنا آستن شدن نیز از راه های اثبات است که برخی مباحث آن به نوعی ذیل دو شیوه دیگر قرار می گیرد).

اثبات جرم زناي محصنه از طریق بینه نیازمند وجود مدارک و شرایطی است: ۱- همسردار بودن ۲- و دسترسی به او داشتن ۳- عاقل و ۴- بالغ بودن ۵- مختار بودن و عمل را بدون اکراه و اجبار انجام دادن ۶- آگاهی به حکم ۷- آگاهی به موضوع ۸- ادعای عدم آگاهی به حکم یا موضوع

در صورتی که احتمال صدق ادعا برود بدون شاهد، سوگند متهم پذیرفته می‌شود (ماده ۶۶ ق. م) ۹- شهادت چهار مرد. ۱۰- هر چهار نفر باید عادل باشند. ۱۱- عدالت آنها احراز شده باشد ۱۲- جرم را همزمان مشاهده کرده باشند. ۱۳- همزمان شهادت دهند و اگر همزمان مشاهده نکرده یا اینکه یک نفر کمی دیرتر برای شهادت نزد قاضی برسد هر چهار نفر شلاق می‌خورند. ۱۴- تمام کیفیات و جزئیات شهادت چهار نفر باید مطابق هم باشد و اگر مثلاً یک نفر یا دو نفر از مکان و زاویه متفاوتی خبر دادند جرم اثبات نمی‌شود ۱۵- شهود باید از روی اختیار و رغبت آمده باشند و هیچ اکراهی در کار نباشد ۱۶- شهادت آنها باید این‌گونه باشد که عمل زنا را طبق اصطلاح فقهی «کالمیل فی‌المکحله» دیده باشند یعنی به‌گونه‌ای که میله سرمه‌دان در سرمه‌دان قرار گرفته و نخ‌ی از میان آن عبور نکند.

تمام شرایط شانزده گانه فوق باید توأمان محقق باشد تا جرم ثابت شود درحالی‌که روش‌های اثبات (به ویژه بند اخیر) به گونه‌ای است که کشف جرم از طریق بنیه را تعلیق به محال می‌برد و شاید از ابتدای خلقت تا روز قیامت هم نتوان با این روش چنین جرمی را ثابت کرد. چنانکه برخی فقها هم اثبات آن را محال دانسته‌اند (جزیری، ص ۷۱) پرسشی که مطرح می‌شود این است که پس چرا چنین مجازات سنگینی مقرر شده است. پاسخی که به نظر می‌رسد این است که ۱۴ قرن پیش دیدگاه عمومی درباره این جرم چنان بود که امکان نفی صریح آن وجود نداشت لذا قانونگذار به شیوه‌ای عمل کرده است که اثبات آن غیرممکن شود و از سویی قبح شدید عمل را که جامعه بدان حساس بود نشان دهد و بگوید اگر چنین جرمی ثابت شود آنقدر شنیع است که استحقاق چنین مجازاتی را دارد.

اما روش دیگر اثبات جرم، اقرار است. این روش نیز به همان دشواری است زیرا اولاً کسی داوطلب اقرار به چنین جرمی که در افکار عمومی



## اعدام و شریعت

آنقدر شنیع است نخواهد شد. بلوغ، عقل، اختیار، قصد و صراحت ۵ شرط صحت اقرار هستند. علاوه بر این بر فرض اینکه کسی اقرار کند، توصیه این است که حاکم شرع اقرار او را حتی الامکان نپذیرد. روایت است که در صدر اسلام مردی نزد پیامبر آمد و اقرار به زنا کرد. پیامبر او را از اقرار نهی کرد و فرمود تو چنین نکرده‌ای. آن مرد باز هم بر اقرار خود اصرار ورزید و پیامبر باز هم او را نهی و طرد کرد و افرادی را مامور کرد در قبيله او بررسی کنند که آیا عقل این مرد کامل است بلکه به این بهانه از اجرای حکم سرباز زندگه همه شهادت دادند او عاقل است. آن مرد باز هم نزد پیامبر آمد و اصرار کرد و سرانجام بار چهارم پیامبر ناچار شد اقرار او را بپذیرد. (با فرض صحت روایت) این قضیه نشان می‌دهد که اگر استثنائاً فردی پیدا شد که اقرار کرد باید تا جایی که ممکن است اقرار او پذیرفته نشود. نکته کلیدی اینجاست که آن فرد در فضای آزاد و بدون اکراه و اجبار و نه در زندان یا فشار یا بازجویی و تهدید اقرار کرده بود. بنابراین نفس اینکه شخصی در غیر از فضای باز و آزاد اقرار کند می‌توان اقرار او را مصداق شبهه گرفت و مردود شناخت. بر فرض اینکه استثنائاً فردی پیدا شد و بر اقرار خود اصرار ورزید باز هم باید راه فرار او را باز گذاشت. ۱- اقرار بعد از انکار مسموع است. یعنی او هر زمان از اقرار خود برگشت مجازات سنگسار او برداشته می‌شود. (روایاتی هم وجود دارد که حتی حاکم می‌تواند زناکار را بدون توبه عفو کند و از مجازات برهاند) ۲- در فقه سنتی نیز باید به هر بهانه‌ای از اجرای حکم جلوگیری کرد همچنان که امام علی به فردی که محکوم به سنگسار شده بود، می‌گوید: «چون تو جوان هستی در بخشش تو مانعی نیست.» ۳- اگر باز هم بهانه‌ای برای فرو گذاشتن سنگسار پیدا نشد باید در موقع اجرای حکم نیم تنه پایین او را به نحوی در خاک فرو برند که امکان فرار داشته باشد و اگر توانست از خاک بیرون آید دیگر نمی‌توان او را مجازات کرد.

۴- کسانی که برای اجرای سنگسار می آیند باید عادل ترین مومنان باشند  
 ۵- همچنین جنب یا حیض هم نباشند. دوش شرط اخیر جمع کردن تعداد  
 کافی را برای اجرای حکم ملغی می کند. ۶- باید از سنگ کوچک استفاده  
 کنند نه سنگ درشت. (شاید برای اینکه فرد قبل از آسیب جدی دیدن  
 فرصت گریز داشته باشد).

همه این احکام درباره رجم مبتنی بر فرض اثبات جرمی است که با روش  
 های مطرح در فقه سنتی اثبات ناشدنی است.

شیخ طوسی در مجازات محصن بزرگسال می گوید «فعلیها الجلد و  
 الرجم» و می افزاید دلیل ما آیه [مزبور] و روایت عباده بن صامت است و  
 از امام علی روایت می کند که مجازات حد را به کتاب خدا و رجم را به  
 تبع سنت رسول الله انجام می دهند (طوسی ج ۴ ص ۴۰) ظاهراً آنچه امام علی  
 به عنوان سنت رسول الله بدان استناد کرده اند مربوط به پیش از نزول آیه  
 دوم سوره نور بوده زیرا الف و لام استغراق حکم عمومی را بیان کرده  
 است. آیت الله خوانساری، صرف نظر از اینکه با ارجاع و استناد به  
 «دعائم الاسلام» و «اشعثیات» و بیان دلایل دیگر معتقد است رجم و جلد  
 را فقط به امر امام معصوم می توان جاری کرد. (خوانساری ج ۷ ص ۵۹)،  
 چه رسد به اجرای حکم مرگ، وی درباره حد زنا می گوید اینکه واجب  
 است در زنا با محارم فرد کشته شود ظاهر این است که میان اصحاب  
 اختلافی نیست و تعدادی روایات بر آن دلالت می کنند. آیت الله  
 خوانساری پس از ذکر روایات مورد استناد فقها، اشکال کرده و می گوید  
 این روایات دلالت بر کشتن نمی کنند زیرا میان تعبیر «ضربت زدن با  
 شمشیر» در مجازات زنا که در روایات آمده است با «کشتن» ملازمه ای  
 وجود ندارد. وی سپس با ذکر دلایل دیگری دلالت روایات را بر کشتن  
 نفی می کند. (خوانساری ج ۷ ص ۲۳ و ۲۴) همچنین درباره حکم کشتن زانی  
 و زانیه در مرتبه سوم (و به قول بعضی در مرتبه چهارم)، پس از ذکر ادله

## اعدام و شریعت

روایی آن، اشکال کرده و ظهور این ادله را کافی نمی‌داند و «جلد» و «قتل» را از قبیل اقل و اکثر ندانسته بلکه آنها را متباین قلمداد می‌کند. نکته مهم‌تر اینکه اساساً اتکاء به خبر عدل یا خبر ثقه‌ای را که علمای رجال هم آن را توثیق کرده‌اند هم از جهت سیره عقلا و هم از جهت شدت اهتمام شارع در مورد خون انسان‌ها، (و استفاده از برخی اخبار و روایات را در احکامی که با خون و جان سروکار دارد) خالی از اشکال نمی‌داند و می‌گوید علما در امور خطیره به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند. سپس از محقق اردبیلی در کتاب شرح ارشاد نقل می‌کند که وی گفته است مسئله کشتن امر بزرگی است که شارع به حفظ نفس اهتمام ورزیده و حفظ آن را واجب دانسته است. محقق اردبیلی می‌گوید شرط احتیاط تام این است که ظاهراً آیه فقط اقتضای «جلد» یعنی همان مجازات تازیانه زدن را دارد و اینکه در چهارمین مرتبه حکم قتل داده شود ثابت نیست و جز روایت یونس دلیلی بر آن وجود ندارد که آن هم از جهت سند قاصر است. (خوانساری، ج. ۷، ص. ۳۵ و ۳۶)

دیدگاه آیت‌الله منتظری: پاسخ آیت‌الله منتظری در استفتایی پیرامون سنگسار را می‌توان چکیده فقه سنتی قلمداد کرد:

«به دنبال اجرای حکم سنگسار یک مرد متهم به زناى محصنه در هفته گذشته در تاکستان پرسش‌های مکرری از آیت‌الله العظمی منتظری از سوی برخی مقلدین، تشکل‌های حقوق بشری داخلی و خارجی و خبرگزاری‌ها مطرح گردیده که ایشان در پاسخی به تاریخ ۱۳۸۶/۴/۲۱ می‌نویسند: «پس از سلام، حکم سنگسار در تورات به نحو وسیعی وجود داشته، ولی در اسلام فقط در زناى با احسان با شرایطی ثابت است و راه اثبات آن: ۱- شهادت چهار نفر عادل که با چشم خود عمل را مشاهده کرده باشند - که تحقق آن بسیار بعید است. ۲- اقرار خود متهم چهار مرتبه در جو و محیط آزاد نه در زندان یا تحت فشار و اجرای آن به

مجرد علم قاضی محل اشکال است و آنچه اخیرا در تاجکستان اتفاق افتاد برخلاف موازین بوده است و اگر طرف بعد از اقرار انکار نمود انکار او بر حسب موازین فقهی مسموع است و در صورت اقرار طرف حق فرار دارد و اگر فرار کرد تعقیب او جایز نیست و اگر در زمانی یا مکانی اجرای حکم شرعی موجب وهن مذهب باشد باید از اجرای آن خودداری نمود. با این خصوصیات که ذکر شد در حقیقت حکم سنگسار مترسکی بیش نیست، برای پرهیز مردم از گناه بسیار بزرگ.

بنابراین در فقه سنتی نیز برای سنگسار دلیل قرآنی وجود ندارد و فقط مستند به اجماع فقها و چند روایت (نه سنت قطعیه) است که هم تحقق اجماع وهم روایت مورد استناد محل اشکال بوده و چنانکه گفته شد برخی فقها در خصوص مجازات کشتن، اساسا استناد به روایات را روا نمی‌دانند.

#### ۴- مورد پژوهی:

احکام سنگسار اجرا شده در سال‌های اخیر نه تنها خلاف کرامت انسان و خلاف موازین حقوق بشر بوده که حتی در اجرای حکم، هیچ‌یک از موازین شرعی در فقه سنتی هم مراعات نشده است. زیرا افراد

۱- در شرایط زندان و بعضا ضرب و شتم اقرار کرده‌اند.

۲- اقرار آنها به سادگی وبدون مقاومت پذیرفته شده است..

۳- بسیاری از آنها بعد از اقرار، انکار کرده‌اند و انکار آنها مقبول نیفتاده است.

۴- بهانه‌ها و دلایل زیادی وجود داشته که می‌توانست باعث الغای حکم شود اما به آنها اعتنا نشده است.

۵- هنگام سنگسار رعایت شرط حضور عادل‌ترین مومنان با رعایت پاکي مسلم نیست.

## اعدام و شریعت

۶- در بسیاری از موارد ماموران حکومت (زندانبان و پلیس) آن را اجرا کرده‌اند.

۷- بسیار مشاهده شده است که افراد از سنگ‌های بزرگ که یکی از آنها با یک ضربه برای کشتن فرد کفایت می‌کرد استفاده کرده‌اند.

۸- افرادی از چاله‌گریخته‌اند ولی دوباره آنها را به نحوی در خاک فرو برده‌اند که امکان فرار سلب و کشته شود.

برای ذکر مصادیق نمونه‌های فراوانی وجود دارد که در این مجال فقط به آخرین نمونه آن در قزوین اشاره می‌شود. ۱- زنی که با جعفر ازدواج کرده است به دلیل اینکه شوهرش او را وادار به تن‌فروشی کرده از چنگ او گریخته است تا زندگی سالمی را سامان دهد. ۲- این زن درخواست طلاق از شوهر قبلی کرده بود. ۳- رئیس قوه قضائیه دستور توقف اجرای حکم را داده بود که چون دستور او و جاهت قانونی و شرعی داشت بهانه ای کافی برای عدم اجرای حکم بود. ۴- در اجرای حکم عده‌ای از ماموران شرکت داشتند.

رئیس قوه قضائیه با استفاده از اختیارات قانونی خود و به عنوان قاضی عالی‌رتبه دستور توقف اجرا داده بود. لذا سنگسار جعفر عملی خلاف قانون و خلاف شرع و نوعی قتل عمد محسوب می‌شود و مستحق مجازات است. اگر یک شعار یا نوشته دانشجویی که شعاع تاثیر چندانی ندارد به اتهام تبلیغ علیه نظام محکوم به زندان می‌شود چرا عملی خلاف قانون و شرع و در حد یک قتل که در سطح جهانی انعکاس وسیعی علیه جمهوری اسلامی و اسلام در پی دارد مستوجب مجازات نباشد؟ اگر در گذشته حتی نه با معیارهای حقوق بشری که با همان معیارهای فقه سنتی با اجرای سنگسار مقابله می‌شد و عاملان آن مجازات می‌شدند دیگر امروز شاهد چنین حادثه‌ای نبودیم. در حالی که با بیرون بودن موی زنان به عنوان بدحجابی برخورد و در اجرای مقررات شرعی این همه

سخت‌گیری می‌شود اما در مواردی که با جان و آبروی انسان بازی شده کمترین حساسیت و مقابله صورت نگرفته و این نشان می‌دهد آنچه موضوعیت داشته نه دغدغه شریعت که دغدغه قدرت بوده است. دولت تصور می‌کند چون پایگاه مشروعیتش دین است اگر برخی از این مقررات اجرا نشود یا زیر سوال برود پایه‌های مشروعیت سیاسی‌اش متزلزل می‌شود و اگر کمی کوتاه بیاید باید تا آخر برود.

#### ۵- مصلحت:

بر فرض اینکه مقررات فقه سنتی هم نبود و اثبات جرم زنا آسان بود حکم دیگر شرع تحت عنوان «قاعده تزاحم» این است که اگر اجرای حکمی به مصلحت اسلام نباشد می‌توان آن را تعطیل کرد. آیت‌الله خمینی به استناد قاعده مصلحت می‌گفت حتی نماز که از اصول دین است را می‌توان تعطیل کرد زیرا اصل بر مصلحت است نه بر حکم. گرچه قاعده مصلحت با این انتقاد روبه‌رو است که صرفاً به صورت موقت اجرای حکم تعطیل می‌شود و هر زمان شرایط مناسب اجرای حکم بازگشت می‌توان دوباره آن را اجرا کرد اما اولاً تجربه نشان داده است که با تغییرات اجتماعی اساسی که رخ می‌دهد تعطیل برخی احکام به استناد مصلحت موقتی نخواهند بود چنانکه برخی احکام به کلی تعطیل شده‌اند. ثانیاً برخی مصلحت‌ها مانند مصلحت بشری که قائم به دستاورد حقوق بشر است، دائمی خواهند بود.

قاضی‌ای که مصلحت را نشناسد و حکم صادر کند صلاحیت قضاوت هم ندارد. مصلحتی که اینجا گفته می‌شود همسنگ حقیقت است نه مصلحت‌های شخصی و جزئی بلکه مصلحت‌های عمومی منظور نظر است.

## ۶- دیدگاه حقوقی:

در بروز جرائم زناى محصنه از طریق مطالعه پرونده تعدادی از آنها کاشف به عمل آمده است که ریشه اصلی آنها در نارسایی‌های نظام حقوقی است. در چند مورد ازدواج اجباری دختر موجب قتل و خشونت خانوادگی و در چند مورد موجب نشوز و سرانجام رابطه نامشروع یا رابطه پنهانی با مردی دیگر شده است. در قوانین ایران اذن پدر برای ازدواج شرط است. این شرط البته می‌تواند سبب ایمنی بیشتر دختران برای ازدواج شود اما استفاده نامناسب پدران از این حق قانونی خصوصاً در خانواده‌های غیرفرهنگی و جوامع روستایی یا عقب‌مانده موجب تحمیل ازدواج به دختران شده که در بعضی موارد دختر ۱۵ یا ۱۸ ساله‌ای با مردی ۵۰ یا ۶۰ ساله ازدواج کرده است. همچنین فقدان حق طلاق برای زنانی که تحت تحقیر یا آزار مردان قرار می‌گیرند سبب می‌شود آنها به یک زندگی اجباری تن دهند. در نتیجه در سال‌های اخیر شاهد موارد عدیده‌ای از خودکشی زنان خصوصاً در استان ایلام بوده‌ایم. خودکشی فراوان زنان (۴۰۰ خودسوزی در یکسال که ۳۰۰ مورد آن زن هستند) در ایلام عمدتاً از ازدواج اجباری، فاصله سنی زیاد با مردان و نیز خشونت خانوادگی و اجبار به ادامه زندگی ناگوار بوده است. حادثه قزوین هم نمونه دیگری از آن است. زن پس از فرار از دست شوهر اول خود درخواست طلاق می‌کند. محاکم ایران برای اینکه درباره درخواست طلاق زنان سخت‌گیری می‌کنند به امید آنکه آنها بتوانند با گذشت زمان مصالحه کرده و از طلاق صرف‌نظر کنند تا چند سال درخواست این زن مسکوت می‌ماند در حالی که رسیدگی به دلایل درخواست طلاق باید مقدم بر هر امری باشد. نکته دیگر اینکه اساساً جعفر و مکرمه را نمی‌توان به جرم اینکه زن، دارای شوهر قبلی بوده است محکوم به زناى محصنه کرد زیرا شوهر اول زن، او را وادار به تن‌فروشی می‌کرده و مردی که زن خود را

به امری خلاف اخلاق و شرع و قانون و ادار کرده اساساً عقد آنها باطل است و این زن نمی‌تواند همسر شرعی و قانونی او تلقی شود.

وجود مشکلات و نارسایی‌هایی در نظام حقوقی ایران به ویژه در خصوص حقوق زنان، ناخواسته شرایطی را برای بروز برخی جرائم فراهم ساخته است لذا می‌توان گفت برخی از مرتکبان خشونت خانوادگی، فرار، قتل‌های ناموسی یا روابط نامشروع، خودشان قربانی نظام حقوقی‌ای هستند که نیازمند اصلاح است. برخورد سیاسی با درخواست‌هایی که پیرامون اصلاح قوانین صورت می‌گیرد و مانع تحقق این مهم می‌شود و تصور می‌کنند پذیرش اصلاح برخی از قوانین در حکم عقب‌نشینی از مواضع قدرت است چنین پیامدهایی دارد و دستگاه قانونگذاری باید پیش از همه، پیامدهای ناخواسته و فاجعه‌آفرین بی‌توجهی به اصلاح قوانین را دریابد. از سوی دیگر روش‌های غیرمنطقی درخواست اصلاح قوانین که می‌تواند دست‌اندرکاران قانونگذاری را بیشتر دچار توهم عقب‌نشینی قدرت سازد و مانع اصلاح شود در رخ دادن این جرائم سهم هستند. باید با کار توضیحی و اقناعی و گفت‌وگو کمرهمت به اصلاح نظام حقوقی درباره زنان و کودکان بست.

#### ۷- عاطفی:

زن محکوم به سنگسار در قزوین از شوهر قبلی خویش ۴ فرزند داشته و از جعفر نیز دارای دو فرزند بوده است که یکی از آنها ۱۱ ساله است. ۱۱ سال از ازدواج جعفر و مکرمه گذشته است که ۸ سال آن را در زندان و تحت دلهره اعدام از طریق سنگسار بوده‌اند. در طول این مدت سرنوشت کودکان بی‌سرپرست آنها چه شده است؟ کودکان بی‌گناه و معصومی که سرگشته و بی‌پناه می‌شوند و بار سنگین و طاقت‌فرسای بدنامی پدر و مادر خویش را بر شانه‌های نحیف خویش می‌کشند و سرانجام با مرگ



## اعدام و شریعت

آنها روبه‌رو می‌شوند. آیا می‌توان انتظار داشت این کودک بهنجار باشد؟ درباره پدر و مادران این زوج محکوم و خواهران و برادرانشان نیز شرایطی مشابه وجود دارد. همین فاجعه جگرخراش را به ده‌ها مورد مشابه در سال‌های اخیر تعمیم دهید. یک لحظه درنگ کنید که اگر چنین آشوبی در خانواده شما بیاید چه خواهد شد؟ مگر این رخدادها اموری هستند که انسان‌ها در جست‌وجوی آن دوان‌دوان بوده یا حاضرند جان بر سر آن بگذارند؟ لحظه‌ای در تلاطم‌های ویرانگر روانی در خانواده‌هایی که قربانی این احکام می‌شوند درنگ کنید. چگونه می‌توان از کنار این حوادث دردناک به آسانی عبور کرد؟

### ۸- تاریخی و جامعه‌شناسی:

سنگسار که پیش از اسلام در شریعت یهود تشریح شده و چون در تورات آمده بود به وفور اجرا می‌شد در دوره اسلامی به قرآن راه نیافت و تایید نشد اما جزو سنت‌های نیرومند اجتماعی شده بود که طرد صریح آن میسر نبود. در عین حال مجازات سنگسار تا قرن‌ها پس از ظهور اسلام در اروپا و آمریکا و در جوامع اسلامی رایج بود. سنگسار جزو مجازات‌های دوره حقوق تنبیهی است که در سراسر عالم مسیحی و اسلامی و یهودی رواج داشت و تا قرن ۱۸ در اروپا و آمریکا هم متداول بود. در قرن هفدهم در برخی از جوامع غربی نیز برای زنا مجازات اعدام وجود داشت از جمله در برخی ایالات آمریکا که از مهاجران اروپایی تشکیل می‌شد به نوشته توکوویل چنین مجازاتی مقرر شده بود. (توکویل، ۱۱۳) از اواخر قرن هجدهم به تدریج طلیعه دوره تازه‌ای که به قول دورکهم دوره حقوق ترمیمی نام گرفت آغاز شد و گسترش یافت که امروزه بیش از نیمی از جهان را فرا گرفته است. در حقوق تنبیهی هدف از مجازات تحمیل درد ورنج یا نقص بر مجرم و انتقام کشی از او بود اما در دوره جدید هدف از

مجازات عبارتست از دور نگه داشتن مجرم از جامعه و آسیب نرسیدن به جامعه و نیز بازپروری مجرم. فقه اسلامی نیز متأثر از شرایط اجتماعی است و به قول استاد مطهری فتوای فقیه شهری بوی شهری و فتوای فقیه روستایی بوی روستایی می‌دهد. بنابراین در دوران جدید مجازات سنگسار مقبول نیست و شاهد اعراض نوع مردم از حضور در سنگسار هستیم و بسیاری از فقهای روشن‌اندیش نیز اجرای آن را وهن اسلام می‌دانند. چنانکه آیت‌الله شاهرودی رئیس قوه قضائیه دستور توقف آن را صادر کرده است. شگفت این است که دبیر ستاد حقوق بشر قوه قضائیه سنگسار را گویی جزو احکام ذاتی اسلام می‌داند و می‌گوید: «ما باید رجم را برای ایرادکنندگان درست توجیه کنیم. ما انقلاب کردیم که احکام اسلام اجرا شود... هرگز اسلام را فدای چالش‌های مربوط به حقوق بشر نمی‌کنیم» (خبرگزاری ایلنا ۱۳۸۶/۳/۹) «حکم سنگسار مبتنی بر شریعت اسلام است و مخالف یا معارض هیچ کدام از تعهدات بین‌المللی جمهوری اسلامی نیست» (اعتماد ملی ۱۳۸۶/۴/۲۴)

### جمع‌بندی:

معیار ما برای داوری درباره سنگسار و سایر قوانین و احکام، حقوق بشر است و این معیار به یک اصل پیشینی نزد ما متکی است که حقوق بشر هیچ تعارضی با دین ندارد. پیشتر در پژوهشی فقهی با اتکا به آرای یکی از فقهای نامدار که تحت عنوان حقوق بشر یا حقوق مومنان منتشر شده است نشان داده‌ایم که بنیان اندیشه قرآنی را کرامت ذاتی انسان تشکیل می‌دهد لذا باید فقه یا نظام حقوقی اسلام بر پایه آن شکل بگیرد. هر چند احکام سنگسار اجرا شده در سالیان اخیر حتی با موازین فقه سنتی نیز همخوانی نداشته بلکه مغایر بوده است در هر حال غرض و جمع‌بندی گفتار این است که نه تنها اصل حکم سنگسار پایه قرآنی ندارد و به

## اعدام و شریعت

صلاح و مصلحت جامعه و آیین اسلام نیست بلکه می توان و باید آنرا بطور کامل لغو کرد و لغو آن مغایرتی با دینداری ندارد.. در بسیاری از زمینه‌ها مانند احکام و مقررات فقهی مربوط به اعدام و سنگسار و سن مسئولیت کیفری کودکان نیازمند اجتهاد نو هستیم و فقهایی که طبق روایت «فاما الحوادث الواقعة» نتوانند در حوادث واقعه و مسایل مستحدثه اجتهاد کنند، خود و عقایدشان به تاریخ خواهد پیوست. لازمه این امر اصالت دادن به انسان به ما هو انسان و اصلاح قوانین برپایه آن است.

## منابع:

- الخلاف. كتاب الحدود. تالیف: شیخ الطائفة ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی (قدس سره ۶۶۰ - ۳۸۵ هـ). (هـ. ق. منقول از: سلسله الینایع الفقهیه - الحدود - علی اصغر مروارید. (بیروت. مؤسسۀ فقه الشیعہ ۱۴۱۳. هـ ۱۹۹۳ م). متن عربی
- جامع المدارک، فی شرح مختصر النافع. لسماحه الحجه آیت الله الحاح السید احمد الخوانساری (قم. مؤسسہ اسماعیلیان. ۱۴۰۵ هـ. ق / ۱۳۶۴ هـ. ش) الجزء السابع: کتاب الحدود.
- تحلیل دموکراسی در آمریکا. الکیسی دوتوکویل. ترجمه رحمت الله مقدم مراغه ای. (تهران. زوار با همکاری فرانکلین. ۱۳۴۷)
- المغنی. ابن قدامه. (الجزء الثامن). بیروت. دار احیاء التراث
- فقه استدلالی. (آیت الله) سید محمد جواد غروی. تهران. اقبال. ۱۳۷۷
- المیزان. علامه سید محمد حسین طباطبائی. ج ۴ و ج ۱۵ بنیاد علمی وفکری علامه طباطبائی با همکاری امیر کبیر. ۱۳۶۶

## فصل ۳:

# الغای اعدام و مجازات‌های جایگزین

### اجتهاد مدام: فتوای علما درباره مجازات جایگزین اعدام\*

سیر تحول فکر دینی و آرا و اجتهادات فقهی در سده اخیر به ویژه پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ موضوعی بس مهم، جذاب و محتاج پژوهش و پیگیری است. پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی و ورود فقه و مباحث فقهی از عرصه نظری و مدرسی و دامان حوزه‌ها به عرصه عملی و حکومتی، تطور فکر دینی و فقهی پویایی و اهمیت افزون‌تری یافت. نوعی منطق آزمون و خطا که منطقی پوزیتیویستی است خود را به اجتهاد تحمیل کرد هر چند شالوده‌های اصولی و فقهی برای پذیرش این منطق که عبارت است از مناظ مصلحت و مفسده احکام در عمل و اجرا، از پیش وجود داشت. علاوه بر این از آنجا که قدرت و حکومت ذاتاً مقوله‌ای عرفی است و تقدس فقط پیرایه‌ای موقت بر آن به شمار می‌آید،

---

\* روزنامه شرق یکشنبه ۱۳۸۲/۶/۳۰

از هماغوشی و تعامل شریعتمداری و حکومت (که دو مقوله اصطلاحاً قدسی و عرفی هستند) سنتری فراهم می‌گردد که گامی فراپیش در اندیشه دینی و نظام حقوقی است. از سلسله موضوعات و مسائلی که مورد بحث و پژوهش و اختلاف و اجتهاد بوده است موضوع «اعدام» و «قصاص» است. مجازات اعدام، البته در جوامعی هم که رسماً و به صورت قانونی آن را لغو کرده‌اند مورد اختلاف است و موافقان و مخالفانی دارد.

### دیدگاه‌های موافق و مخالف اعدام در غرب

« منتقدین مجازات اعدام مباحث چندی را مطرح می‌کنند:

- ۱- تقاضای مجازات اعدام بسیار غیرمنطقی و مستبدانه است.
- ۲- قربانیان مجازات اعدام غالباً اقلیت‌های نژادی و تهیدستان هستند. آمارها نشان می‌دهند که مجازات مرگ به سبک تبعیض‌آمیز نژادی و انتخابی اجرا می‌شود.
- ۳- مجازات مرگ مانع جرم نمی‌شود.
- ۴- مجازات مرگ برای مالیات‌دهندگان بیش از حبس ابد هزینه دارد.
- ۵- خطاهای اجتناب‌ناپذیر اخلاقی، قانونی و حقیقی به سیستمی منجر می‌شود که باید اشتباهاً تعدادی از متهمین بی‌گناه کشته شوند.
- ۶- زمانی که همگان درباره مجازات جایگزین شدن حبس ابد بدون آزادی با قول التزام و درباره نتایج مجازات اعدام کاملاً آگاه شوند، حمایت عموم نسبت به مجازات اعدام اساساً کاهش می‌یابد.

### مجازات اعدام نباید لغو شود

مدافعان مجازات اعدام، بحث‌هایی را مطرح می‌کنند که در حول توجیه عدالت، جزا، بازدارندگی، اقتصاد و مردم‌پسندی متمرکز است.

## اعدام و شریعت

۱ - مجازات اعدام استبدادی و غیرمنطقی نیست. در قانون «جورجیا - گرگ» (۱۹۷۶) دیوانعالی آمریکا حکم داد که مجازات اعدام، بی‌رحمانه و تنبیهی غیرمعمول نیست و اینکه یک رسیدگی دوبخشی - یکی برای تعیین بی‌گناهی یا گناهکاری فرد و دیگری برای تعیین محکومیت - کاری قانونی است. هر تضادی میان ایده حذف کردن استبداد و اجازه دادن به صادرکنندگان حکم برای فردی کردن اجرای عدالت می‌توان فیصله داده شود. بنا به گفته قاضی اسکالیا، با صرفنظر کردن از این قضیه، صادرکنندگان حکم، شرایط مخففه جرم را در نظر گرفته و مورد رسیدگی قرار می‌دهند.

۲ - مجازات اعدام تبعیض‌آمیز نیست.

۳ - اعدام‌ها مانع مجرمین از ارتکاب به جرم خواهد شد.

۴ - برای دولت، کشتن قاتلین ارزان‌تر است از نگهداشتن آنها برای تمام طول مدت زندگیشان.

۵ - اشتباهات کوچکی که تحمیل مجازات اعدام به‌وجود می‌آورد با جلوگیری‌اش از جرم و منافع اقتصادی آن جبران می‌شود.

۶ - آرای مأخوذه نشان می‌دهند که اکثریت زیادی از آمریکاییان از مجازات مرگ برای قاتلین حمایت می‌کنند.

۷ - جامعه، حق اخلاقی برای تنبیه خشن‌ترین مجرمین با سلب حیات‌شان را دارد. برخی مجرمین، شرور و شیطانی هستند که شایسته مرگ هستند.

## ارزیابی مباحث در مورد مجازات اعدام

مجموعه مطالعات عمده تجربی نشان می‌دهد:

- اعدام برای محاکم هزینه دارد.

- فرجام‌های متعدد، مجازات اعدام را از جای دادن متهم در زندان برای ابد گران‌تر می‌سازد.

- مجازات اعدام مانع جرم‌خشن نمی‌شود.

- و اینکه طی قرن بیستم بیش از ۴۰۰ نفر اشتباهاً محکوم به پرونده‌های مستوجب مرگ شده‌اند.

مطالعات نشان می‌دهند که تعداد بسیار زیادی از افراد محکوم به مرگ از اعضای گروه‌های اقلیت بوده و اینکه تقریباً همه افرادی که محکوم به مرگ می‌شوند از معسرین هستند. این بحث که مجازات اعدام باید ابقا شود بدین دلیل است که اکثر مردم در ایالات متحده آن را می‌خواهند. تعداد مدافعان این نظریه و مدافعان تصحیح آن برابری می‌کند و از لحاظ منطقی درست یا نادرست بودن مجازات اعدام نه با تعداد حمایت‌کنندگان آن کمک شده و نه از آن جلوگیری شده است. عقاید منطقی با علم حقیقی برابر نیستند. تصمیم درباره اینکه آیا اجتماع، حق اخلاقی برای سلب حیات قاتلین و سایر مجرمین خشن را دارد یا نه نیاز به قضاوتی ارزشی دارد. حامیان مجازات اعدام در حمایت از نظریه‌شان، سنت یهودی-مسیحی چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان را یادآور می‌شوند. مخالفان مقابله به مثل بر نصیحت کتب عهد جدید به گرداندن گونه دیگر (اشاره به این جمله معروف که اگر یک سیلی به صورتت زدند، طرف دیگر گونه‌ات را هم بگردان تا سیلی بزند) و نیز به دوست داشتن همسایه‌ات تاکید می‌کنند» (۱).



### فقه حکومتی و مجازات اعدام

در نظام حقوقی ایران که براساس شریعت اسلامی تدوین گردیده است، در ۱۵ مورد مجازات مرگ در نظر گرفته شده. هر چند تفکیک روشنی میان اعدام و قصاص به عمل نیامده اما قصاص یک حکم منصوص قرآنی است که با قیود محدودکننده و توصیه به عفو به جای قصاص همراه است. «جزاء سیئه، سیئه مثلها فمن عفی واصلح فاجرہ علی الله» (شورا، ۴۰) یعنی اگر کسی از قصاص درگذرد، عفو کند و مصالحه نماید پاداش او را خداوند می‌دهد ولی اعدام (برخلاف قصاص) فاقد پشتوانه قرآنی محکمی است به گونه‌ای که آیت‌الله یزدی رئیس سابق قوه قضائیه و عضو کنونی شورای نگهبان در دوره تصدی قضا در سمیناری پیرامون مبارزه با مواد مخدر گفت «اعدام ساخته حکومت‌هاست نه شرع.» (۲)

بنابراین تصمیم‌گیری درباره مجازات اعدام یک امر حکومتی است. اگر فتوای امام خمینی در ۱۱ دی ماه ۱۳۶۶ درباره ولایت مطلقه و اختیارات حکومتی را به دقت دریابیم در حقیقت این فتوا راهی بود به سوی عرفی شدن نظام حکومتی زیرا مثال‌های ذکر شده در گفتار ایشان برای دخالت دولت مانند خیابان‌کشی و احتکار و نظام وظیفه اجباری و حتی بیان اینکه «حکومت می‌تواند از حج که از فرایض الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی باشد موقتاً جلوگیری کند.» به این معنا بود که حکومت اختیار تام برای وضع قوانین و اداره کشور در چارچوب مصالح عمومی جامعه دارد (۳) و مفهوم اولویت امام مسلمین بر آنها «اولی بالمومنین من انفسهم» نیز از همین باب است.

پس از انقلاب اسلامی، اقتضائات ناشی از حکومت و عنصر کلان‌بینی و جامعه‌گرایی در برابر اقتصار به فردگرایی در تفقه، خواسته یا ناخواسته در تفکر فقهی و تفقه رخنه کرده است.

یکی از موضوعاتی که هرازگاهی به عرصه عمومی کشیده می‌شود موضوع اعدام است که آخرین آن استفتاء سرویس فقه و حقوق خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) از مراجع تقلید در خصوص مجازات جایگزین اعدام است و پاسخ‌های ارائه شده در راستای تکاپوی فکر دینی برای خروج از معضلات عصر کنونی و روزآمدی در خور تامل هستند. متن پرسش و پاسخ از آیت الله مظاهری رئیس حوزه علمیه اصفهان چنین است:

«۱- با توجه به نیاز مبرم برخی افراد برای دریافت اعضا بدن به نظر شما آیا در مواردی که شرع مقدس و قانون نوع اعدام را مشخص نکرده است این کار که برداشتن عضو (مثل قلب، کلیه، ریه و...) پس از بیهوشی محکوم منجر به فوت وی خواهد شد و نوعی اعدام تلقی می‌شود چه حکمی دارد؟

با اذن حاکم شرع جایز است.

۲- در مورد محکومیت به اعدام یا حبس‌های طولی‌المدت آیا قاضی یا حاکم شرع می‌تواند تخفیف کیفر محکوم را موکول به اهدای عضوی برای نجات مسلمانی از بیماری یا مرگ نماید؟

با اذن حاکم شرع جایز است.

۳- این حکم در مورد محکومین قصاص در صورت رضایت اولیای دم چه حکمی دارد؟ در مورد محکومین به قصاص آیا قاضی یا حاکم شرع می‌تواند در صورت رضایت اولیاءدم کیفر محکوم را موکول به اهدای عضوی برای نجات مسلمانان از بیماری یا مرگ نماید؟ در مورد محکومین به قصاص عضو، حکم فوق چگونه است؟

با اذن حاکم شرع جایز است.

از آنجا که حاکم شرع مسامحتاً بر قاضی اطلاق می‌شود ولی محدود به آن نیست و بر حکومت شرعیه و قوه قضاییه متکی بر شرع نیز قابل تعمیم

## اعدام و شریعت

است، جایز شمردن برداشتن اعضایی از بدن یک محکوم به اعدام که جدا کردن عضو منجر به فوت وی می‌شود به عنوان جایگزین مجازات اعدام، علاوه بر اینکه فی‌نفسه، رویداد تازه و مهمی است، دو شرط مندرج در آن نیز اهمیت دارد. یکی اینکه در مواردی که شرع و قانون کیفیت مجازات را معین نکرده یعنی در موارد سکوت شرع، می‌توان به وضع قوانینی مطابق مصلحت اقدام کرد. تعمیم این مبنا می‌تواند برای کسانی که همچنان در بند راه‌حل‌های فقهی هستند گره‌گشا باشد و به روزآمد کردن و خردپسندی اجتهاد آنان یاری رساند.

دومین شرط، اذن حاکم شرع است که در معنای عام خود بیانگر اختیارات وسیع حاکم در قانونگذاری و اجتهاد است.

آیت‌الله مکارم شیرازی درباره استفتائات نظر دیگری دارد:

«۱- با توجه به نیاز مبرم برخی افراد برای دریافت اعضای بدن به نظر شما آیا در مواردی که شرع مقدس و قانون نوع اعدام را مشخص نکرده است، این کار که برداشتن عضو (مثل قلب، کلیه، ریه، کبد و...) پس از بیهوشی محکوم منجر به فوت وی خواهد شد و نوعی اعدام تلقی می‌شود، چه حکمی دارد؟

پاسخ آیت‌الله مکارم شیرازی: دلیلی بر جواز این نوع اعدام نیست.

۲- در مورد محکومین به اعدام یا حبس‌های طولی‌المدت آیا قاضی یا حاکم شرع می‌تواند تخفیف کمتر محکوم را موکول به اهدای عضوی برای نجات مسلمانی از بیماری یا مرگ نماید؟

پاسخ: هر گاه محکوم راضی به این امر باشد و ضرر مهمی برای او نداشته باشد، جایز است؛ ولی هر گاه انعکاس خارجی این امر، نامطلوب و دستاویزی برای دشمنان اسلام گردد باید از آن پرهیز کرد.

۳- این حکم در مورد محکومین قصاص در صورت رضایت اولیای دم چه حکمی دارد؟ در مورد محکومین به قصاص آیا قاضی یا حاکم شرع

می‌تواند در صورت رضایت اولیای دم کیفر محکوم را موکول به اهدای عضوی برای نجات مسلمانان از بیماری یا مرگ نماید؟ در مورد محکومین به قصاص عضو حکم فوق چگونه است؟

پاسخ: مانند جواب سابق است. «

اگر در پاسخ آیت‌الله مظاهری، منطقه الفراغ شرع و سکوت شارع و اذن حاکم شرع راه را برای سلب عضو حیاتی یک مجرم محکوم به اعدام می‌گشود در پاسخ آیت‌الله مکارم شیرازی گفته می‌شود «دلیلی بر جواز این نوع اعدام نیست» و البته دلیلی هم بر منع این نوع مجازات وجود ندارد و در این جا تکافوء ادله و یا فقدان دلیل از دو سو می‌تواند راه را برای وضع قانون بشری و عرفی هموار کند. در پاسخ به دومین سؤال سه شرط لحاظ شده است: ۱ - رضایت محکوم ۲ - فقدان ضرر مهم برای او ۳ - نامطلوب بودن خارجی این امر و دستاویز شدن آن برای دشمنان اسلام.

در واقع در فتوای مذکور یک امر خارجی در صدور حکم مداخلت پیدا کرده که ربطی به شرع ندارد و آن هم انعکاس نامطلوب داشتن است. شرط نخست مبتنی بر قاعده تراضی در فقه است که ماخوذ از آیه شریفه «تجارت عن تراض» می‌باشد. شرط دوم مبتنی بر قاعده لاضرر و شرط سوم مبتنی بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است که به گفته آیت‌الله خمینی «حکومت.... می‌تواند هر امری را چه عبادی یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند» (۴) و آیت‌الله مطهری نیز در کتاب اسلام و مقتضیات زمان به تفصیل آن را بیان کرده است.

همچنین در کتاب گرانسنگ «دراسات فی ولایت الفقیه» آمده است «به درستی که دلایل قصاص و ضمان اگر چه به صورت مطلق بیان شده‌اند ولی به هنگام «تراحم ملاک‌ها» مصالح عمومی مقدم شمرده می‌شود چرا

## اعدام و شریعت

که اهمیت بیشتری از مصالح خصوصی افراد دارد. « (۵) بنابراین گرچه به استفتائات ایسنا پاسخ‌های همگونی داده نشده و ظاهراً با دو فتوای مخالف هم مواجه هستیم اما شروط و نکات مندرج در آنها بیانگر مبنا و روشی برای تعدیل مجازات اعدام و یا مجازات جایگزین اعدام با منطقی درون دینی است و باید از آن استقبال کرد. به ویژه باید بدین نکته توجه کرد که هر دو مرجع تقلید با وجود تفاوت نظرهایشان در یک چیز وحدت دارند و آن هم تجویز آن است که یک محکوم به اعدام در صورتی که عضوی از اندام خود را برای نجات فرد دیگری اهداء کند مشمول تخفیف مجازات شده و از اعدام رهایی می‌یابد. این یک نوع مجازات جایگزین برای اعدام و راهی برای تعدیل یا تعطیل آن است. عجیب آن است که فقهای محترم حتی این شیوه تخفیف در مورد اعدام را به قصاص هم تعمیم داده اند که یک حق حکومتی نیست بلکه یک حق شخصی است. صرف نظر از این بحث، مهم این است که راه اجتهاد نوین در این زمینه گشوده شده همانطور که هر نظام حقوقی و بشری پویا نیز نیازمند اجتهاد مدام است در فقه هم نه فقط با روش‌های بنیانی و تحول، بلکه با اتکا به سنت فقهی و رفرم در فقه (۶) می‌توان به سازگارسازی دستاوردهای عرفی و شرعی پرداخت و با وفاق دین، شریعت و حقوق بشر راه را برای پیشرفت دموکراسی و حقوق بشر هموار ساخت و نیروی جامعه دینی را به جای تقابل به تعامل و همراهی با این پیشرفت فرا خواند. بدون شک مستدرک احکام و بیان ادله فتاوی پیش گفته می‌توانست بستر شایسته‌ای برای بحث علمی و عمیق پدید آورد و ادبیات این موضوع را غنی‌تر سازد. نکته دیگر این که فتوای انتقال و اهدای عضو حیاتی برای نجات مسلمان از بیماری و مرگ تجویز شده است. با توجه به این که در قرآن کریم «ناس» مخاطب خداوند است و با وجود تفضیل مومنین بر غیر مومنین از حقوق مشرکان نیز دفاع شده (۷) و

انسانگرایی از اصول قطعی قرآن است آیا نمی‌توان به جای قید نجات مسلمان به صورتی عام تر «نجات انسان» را ملحوظ داشت؟ واپسین سخن این که با مبانی و روش‌های مجمل مندرج در فتاوی‌ای مورد بحث آیا می‌توان ضمن تفکیک قصاص از اعدام از منظر فقه حکومتی و نیز با تکیه بر اصل مصلحت به اجتهاد درباره اعدام پرداخت؟ همین که فقهای امروز به بیان راه‌های جایگزین برای مجازات اعدام پرداخته‌اند حاکی از اباحه بحث و اجتهاد در این زمینه است.\*

### منابع:

- ۱- قضاوت آمریکایی (آشنایی با سیستم کیفری آمریکا). دنیس هافمن، مترجمین: عمادالدین باقی، محمدحسین باقی (تهران. سرایی. ۱۳۸۲. ص ۳۳۱ تا ۳۳۵).
- ۲- روزنامه خرداد ۲۳ آذر ۱۳۷۷.
- ۳- ر.ک. گفتمان‌های دینی معاصر. (تهران. سرایی. ۱۳۸۲) مقاله سرگذشت یک فتوا.
- ۴- صحیفه نور، جلد ۲۰، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.
- ۵- دراسات فی ولایت الفقیه. آیت‌الله منتظری جلد ۲، ص ۷۹۶ و ۷۹۷.
- ۶- ن. ک. گفتمان‌های دینی معاصر. عمادالدین باقی (تهران، انتشارات سرایی، ۱۳۸۲) مقاله دوپندار در ترازو
- ۷- حقوق مخالفان (تهران. سرایی ۱۳۸۱) مقاله حقوق مشرکان در قرآن.

---

\* سطوری از این مقاله در روزنامه شرق حذف شده و در این جا متن کامل آمده است

## قتل‌های ارتجالی از شمول قصاص خارجند<sup>۱</sup>

چند روز پیش در مطبوعات خبر از اجرای حکم اعدام ۱۲ تن در زندان اوین منتشر گردید که دو نفر از آنها در آخرین لحظات با رضایت اولیای دم عفو شدند. این خبر انگیزه و دلیل مضاعفی برای تحریر این سطور شد. در سالیان اخیر کشور ما ایران پیوسته جزو سه کشوری در جهان قرار داشته که دارای بالاترین آمار مجازات اعدام هستند. بدون شک قوه قضاییه و نظام قانونگذاری نیز مانند همه خردمندان قاعدتاً نباید تمایل داشته باشند که ایران در صدر فهرست کشورهای بی‌گناهی که دارای بیشترین اعدام هستند جای گیرد. چنانکه در جریان اعدام ده تن در زندان اوین سرپرست دادسرای جنایی تهران گفت «دادسرا تمام سعی خود را جهت جلب رضایت اولیای دم انجام داد ولی آنان حاضر به گذشت نشدند». او از جنایات انجام شده و نیز از اجرای اعدام به عنوان حق الناس اظهار تاسف کرد و گفت «به امید روزی که دیگر شاهد حوادثی نباشیم که علی رغم میل باطنی مان و برحسب وظیفه قانونی به اجبار شاهد اعدام متهمی

---

۱- این مقاله برای اینکه بتواند در تعداد بیشتری از رسانه‌ها انتشار یابد با افزودن نام دو مخاطب در ابتدای آن به صورت نامه سرگشاده و خطاب به آیت‌الله شاهرودی رئیس قوه قضائیه و نیز کمیسیون قضایی مجلس، تحت عنوان «اعدام‌ها را متوقف کنید» انتشار یافت.

باشیم» (ایران ۸۵/۱/۳۱) معاون دادستان نیز قریب به همین مضمون را با این عبارت گفت که «ما همواره اولیای دم را توصیه به بخشش کرده‌ایم» (اعتماد ۸۵/۱/۳۱) اما صرف عدم تمایل کافی نیست و اقدامات عملی عاجل در این زمینه بایسته و شایسته است. جرم، جنایت و اعدام هم محصول فرهنگ خشونت در همه لایه‌های اجتماعی و هم فربه‌کننده آن است. بنابراین

۱- بسیج رسانه‌ها برای درمان فرهنگ خشونت.

۲- تقویت نهادهای مدنی و غیر دولتی فعال در این زمینه.

۳- و اصلاح قوانین از جمله این اقدامات است.

در این مکتوب به واپسین بند می‌پردازم. در میان احکام صادره اعدام در یک سال اخیر تقریباً ۶۴ درصد آنرا احکام قصاص تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر احکام صادره اعدام مربوط به کسانی است که مرتکب قتل شده و شاکی خصوصی دارند. اکنون مقوله توصیه به عفو و روش‌های عملیاتی کردن آن برای جلوگیری از سیر صعودی مجازات اعدام را می‌گذارم و می‌گذرم. مقصود اصلی نوشتار توضیح این نکته است که:

**اولاً** اعدام و قصاص دو مقوله جدا گانه‌اند و از آنجا که اعدام جعل حکومت است می‌توان با تعدیل قوانین و تبدیل مجازات اعدام به مجازات حبس از آمار ناخوشایند اعدام در ایران (که خود به تقویت فرهنگ خشونت می‌انجامد) کاست. اعدام‌های سیاسی و اعدام‌های تعریزی (مانند محکومیت مرگ برای قاچاق و خرید و فروش مواد



## اعدام و شریعت

مخدر) ربطی به شرع ندارند و جعل حکومتند و بی هیچ بحثی می توانند لغو شوند.

**ثانیاً** در خصوص قصاص که قائم به شاکی خصوصی است می توان مطابق رای فقها، صدور حکم را به رأی هیاتی از کارشناسان حقوقی و جامعه شناسان و روانشناسان مشروط کرد به ویژه که برخی جنایتها ناشی از شخصیت بیمارگونه یا شخصیت ضد اجتماعی فرد است که این وضع نیز محصول شرایط نامناسب اجتماعی و اقتصادی یا مدیریت نادرست اجتماعی است. چنین فردی پیش از آنکه یک مجرم باشد یک قربانی است. در مواد ۸۳ و ۸۴ آیین دادرسی کیفری مصوب سال ۱۳۷۸، نظر کارشناس در تحقیقات محلی و معاینه شرط شده. در ماده ۱ ق. م. ا نیز حضور کارشناسان دیگر در کنار قاضی شرط شده است. ماده ۲۷ آیین نامه نحوه اجرای احکام اعدام، رجم، صلب، قطع یا نقص عضو نیز حضور پزشک به منظور تشخیص و اجرای مفاد برخی از مواد ق. م. ا. را ضروری دانسته است. بنابراین شرط کردن رأی هیاتی از حقوقدانان، جامعه شناسان و روانشناسان در صدور حکم بی وجه نیست.

**ثالثاً** در شرع برای حرمت نفس اهمیت فراوانی وجود دارد بگونه ای که در باب حدود، قاعده «تدرء الحدود عندالشبهات» جاری می شود و به صرف بروز کمترین شبهه، اجرای حدود منتفی می گردد.

**رابعاً** به دلیل خطاهای مکرر که در صدور احکام اعدام رخ داده لازم است حضور هیات منصفه در محاکم جنایی الزامی گردد.

مهمترین دلیل آن تقدم و حکومت اصل احتیاط در دماء بر سایر احکام است.

شیخ طوسی نیز در المبسوط می‌گوید: «شایسته است که در جلسه قضاوت قاضی اهل علم از مذهب شیعه و مذاهب مخالف از اهل هر مذهبی یک نفر حضور داشته باشند که اگر حادثه‌ای رخ داد و نیاز به سوال در مورد مسئله پیش آمده به وجود آمد جواب آن را به قاضی تذکر دهند و دلیل خود را ارائه کنند. این افراد اگر در جلسه محاکمه حضور داشتند باید مورد مشورت و مذاکره قرار گیرند و اگر نبودند باید آنها را به جلسه دادگاه فراخواند و اگر حکمی را صادر کردند که موافق مذهب حق بود هیچ‌کس نمی‌تواند با آن مخالفت کند» این نظر شیخ طوسی که جمعی از کارشناسان را بر قاضی حاکم کرده و حضورشان را لازم می‌داند نقض استقلال قاضی هم شمرده نشده است.

از بحث لوث و قسامه نیز می‌توان به عنوان هیات منصفه ۵۰ نفری (قسامه) بهره گرفت.<sup>۱</sup>

چگونه است که در قوانین ایران حضور هیات منصفه در برخی جرائم سبک پذیرفته شده اما در امور مهمه‌ای که فقها پیوسته از آن با عنوان احتیاط در دماء سخن گفته‌اند حضور هیات منصفه را نپذیرفته‌ایم؟ بدون شک، تدبیرها و تمهیدات فوق می‌توانند کاهنده آمار مجازات مرگ بوده و

---

۱- در این زمینه پیشتر پژوهش مبسوطی تحت عنوان «امکان لغو مجازات اعدام در شریعت و قوانین ایران» به همین قلم منتشر گردیده است.

## اعدام و شریعت

شاکی خصوصی مصر بر انتقام نیز با افکار عمومی مواجه خواهد بود نه با حکومت.

خامساً و از همه مهمتر اینکه احراز قصاص منوط به آن است که فردی با سوء نیت و برنامه و قصد قبلی مرتکب قتل نفس بی گناهی گردیده باشد. شریعت: ملاکی که اکثر فقها مانند محقق حلی در شرایع، محمد حسن نجفی در جواهر و آیت الله خمینی در تحریر الوسیله مطرح کرده‌اند این است که جانی در ارتکاب فعل ۱- هم قصد فعل ۲- هم قصد نتیجه داشته باشد. آلتی هم که از آن استفاده شده باید نوعاً کشنده باشد. قصاص گرچه کیفر اصلی است اما ۱- فاقد قطعیت است و تا آخرین لحظه مجازات قابل تبدیل به دیه یا عفو و اسقاط قصاص است ۲- با وجود اهمیتی که دارد خداوند با بیان «فقد جعلنا لولیه سلطاناً» آن را به خود مردم یعنی اولیای دم سپرده تا از انتقام‌گیری‌ها و قتل‌های مخفیانه و ترور در جامعه توسعه نیافته جلوگیری کند ولی رای خویش را نیز چنین اعلام کرده است که «اگر کسی قصاص را ببخشد، کفاره گناهان او خواهد بود» (مائده ۴۵) در آیه‌ای دیگر می‌گوید «کسی که در قصاص عفو کند، از امر معروف و نیکویی تبعیت کرده و این احسان او رحمت و تخفیفی است از جانب پروردگار» (بقره ۱۷۸) در آیه دیگری که از مستندات محکم قصاص است می‌گوید «جزای بدکاری، این است که مقابله به مثل کنند اما کسی که عفو کند و به اصلاح بیندیشد پاداش او نزد خدا است» (شوری/ ۴۰) و «کسی که جانی را نجات بخشد و حیات دهد گویی که جان مردمانی را نجات داده است» (مائده ۳۲)

بنابراین حکومت نه تنها می‌تواند مجازات اعدام جعل شده خود را لغو کند که می‌تواند در راستای آنچه رضایت خداوند است جامعه را به گذشت و خودداری از قصاص ترغیب کند و نهادهایی را در این زمینه به وجود آورد یا نهادهای مدنی فعال در این زمینه را حمایت کند. همین که برخی فقها اذن حاکم را در اجرای قصاص شرط کرده‌اند نشانگر مسئولیت حکومت در این زمینه و بی‌تفاوت نبودنش در هر چه اولیای دم می‌کنند می‌باشد. طبق آیه ۱۸۴ سوره بقره (و لکم فی القصاص حیاة)، فلسفه قصاص، حیات است. به گفته مفسرین معنای آن این است که با چنین مجازاتی جلوی قتل بی‌گناهان گرفته شود. بنابراین هنگامی که فلسفه و هدف قصاص جلوگیری از قتل است اگر تجربه نشان دهد که مجازات اعدام در جوامع مختلف نتوانسته است جلوی وقوع جرم و جنایت را بگیرد این مجازات منتفی می‌گردد و باید در پی شیوه دیگری برای تحقق فلسفه مجازات در مورد قتل نفس عمدی بود. خود قرآن این راه را گشوده و با تعیین مجازات‌ها و شیوه‌های جایگزین مانند تبدیل قصاص (مرگ) به جریمه مالی یعنی دیه یا خونبها و یا عفو کردن و تأکید بر عفو، راه‌های دیگر را نشان داده است.

یکی از معضلاتی که وجود دارد این است که طبق قوانین ایران اگر اولیای دم رضایت دهند قاتل در ازای پرداخت خونبها یا بدون خونبها (عفو) می‌تواند از زندان آزاد گردد مگر اینکه دادگاه از ناحیه جنبه عمومی جرم محکومیت حبس محدود را مقرر نماید. محتمل است این مسئله موجب تجری جرم و گستاخی مجرم شود و جامعه احساس ناامنی کند. اما

## اعدام و شریعت

غرض از این نوشتار تشویق به عفو برای مصونیت دادن به مجرم نیست بلکه همانطور که در برخی جرائم حدی و تعزیری قضات می‌توانند مجرم را به حبس محکوم کرده یا حبس را تبدیل به جریمه مالی کنند، قصاص را نیز همانطور که خداوند در قرآن تجویز فرموده است می‌توان تبدیل به دیه (خونبها یا جریمه مالی) ساخت و در صورت تشخیص قاضی یا اولیای دم جریمه مالی را تبدیل به حبس کرد تا مجرم نیز از کیفر نگریزد. بنابراین آیه ۱۸۴ سوره بقره مؤید صرفنظر کردن از اجرای قصاص نیز هست البته در صورتی که آمار و ارقام نشان دهند که فلسفه مجازات مرگ تأمین نشده، چون هدف اصلی تضمین حیات است هر روش دیگری که به تأمین آن بینجامد مرجح خواهد بود ولو اینکه لغو اعدام و جایگزینی حبس و جریمه و عفو به جای آن باشد.

بر فرض که فرد عاقل بالغی به دلیل قتل نفس بی‌گناهی با سبق تصمیم و سوءنیت محکوم شد اولیای دم می‌توانند از سه گزینه قصاص، دیه و عفو یکی را برگزینند ولی بنا به دلایلی که در سطور بعد خواهد آمد در صورت تصمیم به اعدام، برای اجرای حکم قصاصِ نفس، رأی اولیای دم شرط لازم است ولی شرط کافی نیست.

در آیه ۳۲ مائده می‌گوید: کسی که دیگری را بدون حق قصاص و یا بی‌آنکه فسادی در روی زمین مرتکب شده باشد به قتل رساند گویی همه مردم را به قتل رسانده است و هر که دیگری را حیات بخشد گویی که همه مردم را حیات بخشیده است. در اینجا ضمن اینکه عمق جنایت را به خوبی و با بهترین تعبیر بیان می‌کند در بخش دوم بر اهمیت حیات

بخشیدن و نکشتن تاکید دارد و اگر بخش اول آیه شریفه فلسفه قصاص را نشان می‌دهد بخش دوم آیه در واقع فلسفه تاکید بر عفو و خودداری از قصاص را بیان می‌کند که جلوگیری از مرگ حتی یک تن (که به کشتن انسان‌ها تعبیر شده است) می‌باشد. و این فقط وظیفه‌ای بر عهده مردم نیست که بر عهده حکومت نیز هست.

**قانون:** قانون مجازات اسلامی در سه ماده (۲۰۵، ۲۱۹ و ۲۶۵) اذن ولی امر یا حاکم را در قصاص مطرح ساخته است. همچنین در ماده ۴۱، مجرد قصد ارتکاب جرم را قابل مجازات ندانسته و در ماده ۲۰۶ قصد قتل را در وقوع چنین جرائمی شرط تحقق قتل عمد می‌داند.

در عین حال قانون مجازات اسلامی علیرغم وجود احکام دقیق و منعطف فقهی در این زمینه که فرصت استنباط و اجتهاد مناسب‌تری را فراهم می‌سازد و می‌تواند مقررات انسانی‌تری را ضمانت کند در موضوع بسیار با اهمیتی که به حیات انسان‌ها مربوط می‌شوند با چند ماده مجمل و مبهم، خشک و کوتاه، خیلی سریع از آن گذشته است.

آنچه گفته شد در خصوص قصاص و در صورتی است که قتل نفس بیگناهی توسط فردی با قصد و برنامه قبلی (قصد فعل و قصد نتیجه) رخ داده باشد درحالی که ۲۵ درصد از احکام قصاص و مجازات مرگ برای مرتکبان قتل‌هایی است که فاقد ویژگی‌های سابق الذکر هستند. به عبارت دیگر محکومان، کسانی هستند که تا لحظه وقوع جنایت هیچ آشنایی قبلی با مقتول نداشته‌اند یا اینکه هیچ قصد و برنامه‌ای برای ارتکاب قتل وجود نداشته و در اثر یک نزاع و غلیان ناگهانی خشم، ارتجالاً و غافلگیرانه قتلی

## اعدام و شریعت

رخ داده است. شخصیت برخی از این محکومان نیز مجرمانه نبوده و چه بسا تا پیش از غلیان احساسات در حین نزاع و در شرایط عادی تاب و توان کشتن پرنده‌ای را هم نداشته‌اند. بنابراین قتل‌هایی که مسبوق به قصد و برنامه نبوده‌اند منطقاً و شرعاً از شمول قصاص خارج می‌شوند و البته باید برای آن مجازات شدید ملحوظ داشت اما نه مجازات مرگ. در صورتی که قتلی از شمول قصاص خارج باشد ولی مرتکب آن با مجازات مرگ روبرو شود در اینجا می‌توان گفت قتلی به دست حکومت رخ داده و فردی به مجازاتی شدیدتر از آنچه استحقاقش را داشته رسیده است. اکنون برای مثال به چند مورد زیر بنگرید:

۱- مردی که در پی یک مشاجره لفظی همسرش را به قتل رسانده بود به قصاص محکوم شد. او در دادگاه اظهار داشت که همسر و زندگی‌اش را دوست داشته «۷ سال بود با سهیل ازدواج کرده بودم. در این سال‌ها هیچ مشکلی با هم نداشتیم. فقط در چند ماه اخیر بنخاطر مشکلات مالی با هم چند مرتبه مشاجره کرده بودیم. صبح روز حادثه به خانه رسیدم. سهیلا با دیدن من شروع به داد و فریاد کرد که چرا دیر آمده‌ام و فحاشی کرد. عصبانی شدم. یک سیلی به صورتش زدم. او به زمین افتاد و همچنان فریاد می‌کشید. من چاقوی آشپزخانه را برداشتم تا او را بترسانم اما نفهمیدم چه اتفاقی افتاد» (همشهری و ایران ۸۵/۱۲/۲۱)

۲- عادل ۲۵ ساله همراه همسر و فرزند خود برای زیارت حرم عبدالعظیم رفته بود و هنگام بازگشت به خانه‌اش به دلیل اینکه دیروقت بود از آژانسی در آن حوالی ماشین کرایه کرد. او به خانه‌اش در حسن آباد

نزدیک می‌شد که وقتی در مورد میزان کرایه از راننده پرسید و متوجه شد کرایه ۳۰۰ تومان گران‌تر است با راننده به جر و بحث پرداخت. راننده به او فحاشی کرد. عادل از اینکه در حضور خانواده‌اش به او فحاشی شده بود عصبانی شد و با چاقو ضربه‌ای به گردن غلامعلی (راننده) زد عادل به قصاص محکوم شده است (اعتماد ملی ۸۴/۱۲/۲۱) اینها فقط مشت‌های از خروار است. به نمونه دیگری که مناسب با نحن فیه است می‌پردازم

۳- «در بهار سال ۱۳۸۳ به نیروی انتظامی تلفنی اطلاع داده می‌شود که مرد جوانی بنام حمید در اثر درگیری با جوانی دیگر به نام محمد مجروح و به علت جراحت وارده و خونریزی فوت نموده است. محمد در دادگاه عنوان کرده است که با همسر مطلقه‌ام قرار ملاقات داشتم که با یکدیگر در خصوص رجوع و زندگی مشترک مذاکره کنیم. هنگامی که به محل قرار رسیدم و دیدم چند نفر برای همسرم مزاحمت ایجاد کرده‌اند با اتومبیل خود جلوی اتومبیل همسرم توقف کردم و هنوز پیاده نشده بودم که حمید (مرحوم) به سرعت به من حمله‌ور گردید. منم کارد در غلاف خود را که زیر صندلی بود جهت ترساندن و جلوگیری از تهاجم حمید در آوردم در پنج ثانیه طول درگیری و زدو خورد، یک دفعه خون از کتف او سرازیر شد و منم کارد را در حالی که در غلاف بود انداختم و فرار کردم» در واقع همسر مطلقه محمد با مرد دیگری (حمید) در محل حاضر شده که این مرد نیز ظاهراً تحت تاثیر القائنات زن گمان کرده است محمد طاهری (همسر قبلی) مزاحم دوست دختر اوست و به وی حمله‌ور می‌شود



## اعدام و شریعت

پس از تکمیل تحقیقات در دادسرا نماینده دادستان صراحتاً عنوان کرده است: «بعید می‌دانم که کارد از غلاف خارج شده باشد و کارد با همان غلاف به مجنی علیه اصابت کرده است. بنظر من حرف متهم در مورد اینکه کارد را از غلاف بیرون نیاورده درست است.»

محمد طاهری محکوم به قصاص می‌گوید: «من کارد را با غلاف به انگیزه ترساندن مرحوم بیرون آوردم و جرح وارده به مرحوم در حین درگیری حادث شده و نمی‌دانم چگونه تیغه در حالی که در غلاف بوده، باعث جرح شده است و هیچگونه قصد عمدی و نیتی بر ایراد جرح نداشتم.»

پرونده نهایتاً در دادگاه کیفری استان رسیدگی شد و نظریه اقلیت مبنی بر اینکه کارد در غلاف عنوان آلت قتاله ندارد و قتل شبه عمدی است رد شد و دادگاه وفق نظریه اکثریت دایر بر اینکه آلت قتاله است رای بر قصاص نفس صادر کرده است. با اعتراض به رای صادره، پرونده به دیوان عالی کشور ارسال و رای دیوان بدین مضمون که:

« متهم و وکلای وی مدعی هستند که متهم قصد قتل نداشته و کارد را هم از غلاف در نیاورده پس نتیجه‌گیری می‌کنند که قتل عمدی نیست، ولی با عنایت به بند ب ماده ۲۰۶ عمل متهم نوعاً کشنده است با هر وسیله‌ای که انجام بدهد ولو با کارد در غلاف باشد ولو قصد قتل هم نداشته باشد. لذا اصرار بر اینکه کارد در غلاف بوده و بیرون آورده نشده، بحثی بی‌ثمر است. چون کارد و عمل متهم ایراد و ضربه محکم با کارد است که جلد و غلاف کارد را هم بریده است، نوعاً کشنده است. بنابراین رای اکثریت دادگاه مبنی بر عمدی بودن قتل و رای قصاص ابرام می‌گردد. »

ماهیت غلاف به معنای حفاظ و نگهدارنده تیغه آن از بریدن می‌باشد و هر تعبیر و تفسیر دیگری جز آن عقلانی و منطقی نمی‌باشد والا دیگر تفاوتی بین کارد بدون غلاف و با غلاف وجود ندارد و ساختن غلاف برای تیغه آن عملی لغو خواهد بود. اما مسئله اصلی در این احکام مغفول واقع شده و امری فرعی و حاشیه‌ای نظیر اینکه آلت در غلاف آلت قتاله به شمار می‌آید یا نه عمدہ گردیده و ملاک و مبنای صدور حکم قرار گرفته است. مسئله اصلی این است که اساساً قتل‌های ارتجالی و بدون قصد و برنامه قبلی، جزو جرائم اتفاقی است نه جرایمی مانند شرارت و قتل عمد لذا از شمول قصاص خارج می‌شوند. این سخن با رویه قضایی و همچنین احکام فقهی مطابقت بیشتری دارد.

**رویه قضایی:** در سال‌های گذشته حتی در مواردی که قصد و برنامه قبلی وجود داشته و نیز در اینکه آلت فعل آلت قتاله بوده ذره‌ای تردید وجود نداشته است صرفاً به استناد ادعای متهم مبنی بر اینکه قصد قتل نداشته و فقط قصد ارباب داشته، اظهار او مسموع افتاده است. نمونه آن اقدام سعید عسگر به ترور سعید حجاریان با شلیک گلوله بود که حجاریان تا چند هفته به کوما رفت و احتمال مرگ او قوی بود. نمونه دیگر قتل مامور نیروی انتظامی با شلیک گلوله توسط محسن فلاحیان به وسیله اسلحه بدون مجوز بود که ادعای ضارب مبنی بر عدم قصد قتل پذیرفته شد و نه تنها محکوم به قصاص نشد که محکوم به حبس نیز نگردید.

## اعدام و شریعت

حکم محکومان قتل های زنجیره‌ای در کرمان و تازه‌ترین آن حکم قاتل یک جوان در متروی کرج که متن رای صادره در روزنامه‌های ۱۵ فروردین ۸۵ انتشار یافت نمونه‌هایی دیگر از آن هستند. در موارد پیش گفته با وجود آنکه شرایط لازم برای پذیرش ادعای متهمان فراهم نبوده اما ادعای آنان پذیرفته شده است. گرچه نگارنده در صورت احراز مجرمیت آنان نیز قایل به مجازات حبس بود نه قصاص اما شگفت اینجاست که در موارد خاصی که متهم مستظهر به پشتیبانی نهادی از حکومت است تسامح به اوج می رسد به گونه‌ای که حتی با وجود قصد و برنامه قبلی و کاربرد آلت قتاله اصل بر پذیرش ادعای متهم قرار گرفته و رأی براءت صادر می شود اما در بسیاری از موارد که دلایل واضحی برای خروج آن از شمول قصاص وجود دارد حکم قصاص صادر می شود.

**دلیل فقهی:** اخراج موارد نزاع و جرائم شمول قصاص اتفاقی پس از محرز شدن فقدان سوء نیت و یا قصد قبلی و نیز ارتجالی و ناگهانی بودن حادثه از مطابق رأی فقهای عظام نیز هست چنانکه در تحریر الوسيله نیز آمده است:

«و لو ادعی الولی العمد و انکره الجانی، القول، قول جانی مع الیمین»

اگر ولی دم ادعا کند قتل واقع شده قتل عمد است و جانی آنرا انکار کند ادعای جانی با قسم خوردن پذیرفته می شود.

**خاتمه:** در سال گذشته بطور متوسط هر روز یک حکم اعدام صادر یا اجرا شده است و روند صدور احکام و مجازات اعدام نسبت به گذشته افزایش داشته و این سیر صعودی چه بسا به خاطر بی تفاوتی مسئولان و

ارباب جراید و رسانه‌هاست. بی تفاوتی در برابر اعدام‌های روز افزون نیز ما را مشمول همان کلام خداوند خواهد ساخت که کشتن یک تن بسان آن است که همه مردم کشته شوند. کشتن انسان، منبع و مروج خشونت است و با مهرورزی و جامعه‌ای مهربان و با رحمانیت پروردگار هیچ سختی ندارد پس هر چه سریعتر جلوی جرم، جنایت و نیز اعدام‌ها را بگیریم.\*

---

\* مطبوعات ۱۳۸۵/۱۰/۷ خبر از برچیده شدن سایه حکم اعدام از سر محمد رضا طاهری دادند. در پی انتشار این خبر نامه سرگشاده زیر خطاب به آیت‌الله شاهرودی ریاست قوه قضاییه نوشته شد.

با سلام و دعا

احتراماً به استحضار می‌رساند که در تاریخ ۱۳۸۵/۲/۴ مرقومه ای به حضرت‌تعالی درباره قتل‌های ارتجالی و ادله خروج آن از شمول قصاص تقدیم شد که به عنوان یکی از مصادیق، به شرح حادثه‌ای برای زندانی محکوم به مرگ، محمد رضا طاهری پرداخته شده بود. از آنجا که دو سال است همراه با خانواده زندانی با نگرانی تمام به دقت پیگیر وضعیت این زندانی بوده‌ایم، شنیدن خبر اظهار نظر حضرت‌تعالی درباره حکم قصاص وی و عدم امضای استیذان حکم به دلیل عدم تناسب جرم و مجازات، موجب خوشوقتی و شعف و اعلام سپاسگزاری از جنابعالی است.

با تشکر

عمادالدین باقی