فصلنامه مدرس حقوق کیفری و جرم شناسی

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰
صص ۱۷۰-۱۴۵

Criminal Law and Criminology
Modares Quarterly

Vol. 1, No.1, Spring 2021
pp. 145- 170

مجازات اعدام: چشم‌اندازی اسلامی

رحیم نوبهار*

دانشیار دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۸ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۰۷

چکیده

این مقاله با تکیه بر برخی از مبانی اصولی و فقهی که پایبندی به آنها به نوبه خود می‌تواند شمارگان مجازات اعدام را کاهش دهد، نشان می‌دهد که دیدگاه‌های اسلامی از جنبه‌های گوناگون بر رویکردی کاملاً حدّاقل‌گرا به مجازات اعدام تأکید دارد. مقاله، هم به اعدام از باب حد و هم به اعدام از باب قصاص پرداخته و به اعدام از باب تعزیر که در برخی نظریه‌های فقهی آمده نیز اشاره کرده است. مقاله همچنین، به برخی از جنبه‌های شکلی، ادلّه اثبات و نظام رسیدگی به جرایم مستوجب اعدام پرداخته است که با کاربست آنها، موارد مجازات اعدام در عمل، به شدّت کاهش می‌یابد. ضرورت انسانی‌بودن شکل و شیوه اجرای مجازات اعدام نیز به اختصار بررسی شده است.

واژگان کلیدی: حقّ حیات، فقه، اصل کمینه‌گرایی در کیفر، اصل احتیاط.

---

*نویسنده مسؤول مقاله: Email: r-nobahar@sbu.ac.ir

۱. مقدّمه

با پیروزی انقلاب اسلامی و تنظیم مقرّرات کیفری بر پایه فقه جزایی، شمارگان اعدام در قوانین کیفری رو به فزونی نهاد. جدا از واکنش‌های بین‌المللی به شمارگان اعدام در ایران، دشوار می‌توان پذیرفت که دین و شریعتی که آیین رحمت است، پیامبرش، پیامبر رحمت برای همه جهانیان و قرآن و کتابش، کتاب رحمت است، با این حجم عظیم از اعدام به‌عنوان حکم شرع سازگار باشد؛ بویژه اینکه در فقه امامیّه به‌طور سنّتی این اندیشه تثبیت شده است که موارد اعدام، مضبوط و محدود است. اعدام تعزیری در فقه جزایی امامیّه جایگاهی ندارد (ر. ک. حبیب‌زاده و علی‌پور، ۱۳۹۲، ص٤۳). موارد اعدام به‌عنوان حد نیز همواره مضبوط و محصور بوده است؛ فقیهان معمولاً تلاش کرده‌اند با رویکردی کمینه‌گرا، دامنه جرایم حدّی بویژه جرایم مستوجب اعدام را محدود کنند؛ هرچند در این باره اختلاف‌نظرهایی هم داشته‌اند. افزایش شمار اعدام، ضرورتاً مستنبط از احکام اوّلیه شرع نبوده است. به‌رغم مخالفت شورای نگهبان قانون اساسی با مواردی از اعدام که برای جرایم مرتبط با مواد مخدر پیش‌بینی شده بود، اعدام‌های گسترده در قانون مبارزه با مواد مخدر به تصویب رسید و شمارگان اعدام در ایران افزایش یافت؛ امری که در سطح ملّی و بین‌المللی انتقادهایی را برانگیخت. نویسندگان علمی و دانشگاهی نیز به سهم خود کوشیده‌اند بر حدّاقلی بودن مجازات اعدام در شریعت تأکید کنند (ر. ک. برهانی و رادمند، ۱۳۹٦، ص ۳۰۷). با این حال، آنچه در تجویز اعدام به‌طور کلّی و بویژه برای مبارزه با مواد مخدر همچنان نیازمند تبیین و تأکید است، روشن کردن دیدگاه شریعت درباره محدودیت‌ها و قیدهای کیفر سلب حیات است. در واقع پرسش این است که رویکرد کلّی شریعت به کیفر اعدام از باب حد، قصاص یا تعزیر و دامنه آن چیست؟ با تکیه بر کدام مبانی و اصول شناخته‌شده می‌توان دامنه مجازات اعدام را کاهش داد؟

به منظور پاسخ به این پرسش‌ها، مقاله حاضر با رویکرد تحلیلی در بخش نخست، به بیان شماری از اصول و مبانی پرداخته است که پیامد التزام به آنها در عمل، کاهش موارد مجازات اعدام به‌طور کلّی است. بخش دوم مقاله، راهکارهای کاهش مجازات اعدام حدّی و بخش سوم، آموزه‌های ناظر به کاهش اعدام به‌عنوان قصاص را واکاوی می‌کند. بخش چهارم مقاله، به

راهکارهای شکلی مرتبط به رسیدگی می پردازد که رعایت آنها سبب احتیاط هرچه بیشتر در جان آدمیان می‌شود و سرانجام بخش پایانی مقاله به بیان دیدگاه اسلامی درباره کیفیت اجرای مجازات اعدام و لزوم رعایت اصول انسانی در اجرای اعدام می‌پردازد.

۲. مبانی اصولی مرتبط با مجازات اعدام

۲-۱. اصل مرجع در فرض شک در جواز اعدام

بی‌تردید اصل مرجع و راهبردی در فرض شک در جواز اعدام به عنوان حکم شرع، عدم جواز اعدام است. اصل بر این است که موهبت حیات را که خداوند متعال به انسان هدیه فرموده است، تنها با حکم بی‌ابهام و تردید او می‌توان از انسان گرفت. فقیهان، گاه از این قاعده با عنوان «قاعده یا اصل عصمت دم» یاد می‌کنند (خوانساری، ۱٤۰۵ ق، ج ۷، صص ۱٦۱و ۲٤۵). مقصود از عصمت، همان مصونیت، حرمت و حمایت است؛ به این معنا که خون و جان انسان‌ها مورد حمایت و مصون از تعرّض است. البته کسانی از شمول این قاعده خارج هستند؛ نخست، مهاجمی است که روشن باشد قصد جان یا عِرض و مال کسی را کرده و دفع او جز به کشتن امکان‌پذیر نباشد؛ حتی در موارد دفاع هم وقتی روشن نیست که دیگری در موضع تهاجم است یا نه، تعرّض به وی به‌عنوان مهاجم روا نیست (موسوی خویی، ۱٤۲۸ ق، ج ٤۱، ص ٤۲۲). دیگری، غیرمسلمانی است که عملاً به مسلمانان تهاجم نموده باشد؛ این فرد نیز که با عنوان «کافر حربی» شناخته می‌شود، از شمول قاعده عصمت و حرمت جان خارج است. با این حال، چنان‌که گفته شد، حربی کافری است که بالفعل درگیر جنگ با مسلمانان باشد؛ نه کسی که با مسلمانان پیمان صلح ندارد. ادلّه فقهی استواری که بر تفسیر اخیر از کافر حربی گواهی دهد، وجود ندارد؛ این تفسیر، دامنه شمول کافر حربی را بسیار گسترده می‌سازد؛ بی‌آنکه دلایل استواری بر آن دلالت نماید. اسلام و پذیرفتن آن با شرایطی یکی از راه‌های حفظ جان است؛ امّا یگانه راه حرمت پیدا کردن جان آدمی، مسلمان شدن نیست. در واقع، این جنگ و ستیز با مسلمانان است که احترام جان آدمی را از بین می‌برد. در تفسیر جنگ نیز نمی‌توان هرگونه ناهماهنگی، رقابت و ناسازواری را جنگ دانست؛ جنگ یا حرب معنای روشنی دارد.

فقیهان همسو با قاعده یا اصل احترام جان انسان از «قاعده درأ» هم یاد می‌کنند. برابر این قاعده که البته گستره اجرای آن به کیفر اعدام محدود نیست، هرگونه مجازاتی بویژه اعدام در فرض شک، اجرا نمی‌شود. گاه نیز از قاعده "ابتنای حدود بر تخفیف" سخن گفته می‌شود.[۱] به نظر می‌رسد که گستره این قاعده وسیع‌تر از قاعده درأ است. موضوع قاعده درأ، شک و تردید است؛ حال آنکه قاعده ابتنای حدود بر تخفیف ضرورتاً به فرض شک، محدود نیست. برابر این قاعده، اصل در مورد مسائل کیفری بر آسان‌گیری است؛ لذا، اصولاً باید در باب جرم و مجازات بنا را بر تسامح و تساهل گذاشت و از سخت‌گیری و شدّت‌عمل پرهیز کرد، حتی اگر تردیدی وجود نداشته باشد. پیداست که این اصل با اصل قطعیّت کیفری و اصل بازدارنده بودن کیفر و دیگر اصول شناخته‌شده حقوق کیفری که هرکدام مبانی و ادلّه خاص خود را دارند، منافات ندارد. به‌موجب قاعده درأ نیز هرگونه شک و تردیدی را باید به نفع متّهم تفسیر کرد و جز در فرض اطمینان، باید از حکم به مجازات و بویژه کیفر اعدام ـ که شدیدترین شکل کیفر است ـ پرهیز نمود.

۲-۲. عدم اعتبار حجّیت خبر واحد برای اثبات حکم اعدام

بیشتر اندیشمندان اصولی، اعتبار خبر واحد برای اثبات احکام شرعی را پذیرفته‌اند. هرچند این رأی در میان متقدّمان و متأخّران مخالفانی دارد. از شخصیت‌های علمی مخالف با اعتبار خبر واحد در میان پیشینیان، سیّد مرتضی است. به نظر او، با آنکه عقلاً ممکن است خبر واحد را مبنای عمل قرار داد، در شرع دلیلی یافت نمی‌شود که عمل به آن را تجویز نماید (موسوی (علم‌الهدی)، ۱۳۷٦ش، ج ۲، ص ۵۳). نظریه عدم جواز عمل به خبر واحد یا دست‌کم تردید در اعتبار آن، به گروه دیگری از دانشمندان برجسته شیعی مانند قاضی ابن‌برّاج، ابن‌زُهره، طبرسی، ابن‌ادریس و حتی شیخ طوسی، شیخ مفید و محقّق حلّی هم نسبت داده شده است (انصاری، ۱٤۲٤ق، ج ۱، ص ۲٤۰).

---

۱. از گفته برخی فقها چنین برمی‌آید که قاعده درأ از متفرّعات قاعده ابتنای حدود بر تخفیف است (ر. ک. نجفی، ۱۹۸۱م، ج ٤۱، ص ۵۲۳). برخی نویسندگان نیز از قاعده تقدّم خطا در عفو بر خطا در کیفردهی نام برده‌اند (برهانی و رادمند، ۱۳۹٦، ص ۳۰۷). به نظر می‌رسد قاعده اخیر با قاعده درأ متفاوت نیست.

حتی بنا بر فرض اعتبار خبر واحد، درباره دامنه استناد به آن اتّفاق‌نظر وجود ندارد. بر فرض که خبر واحد در مسائل عبادی معتبر باشد، برای تجویز اعدام به‌عنوان حکم شرع به خبر واحد نمی‌توان استناد کرد. در واقع، از میان ادلّه‌ای که از کتاب، سنّت، اجماع و بنای عُقلا برای اثبات حجّیت خبر واحد به آنها استناد می‌شود، استوارترین آنها بنای عقلاست. عقلای جهان از گذشته تاکنون، پیوسته برای اثبات امور گوناگون به خبر واحدی که از آن اطمینان پیدا شود، استناد می‌کنند. با این حال، آنها در امور مهم بر خبر واحد که به لحاظ معرفتی تنها ظن می‌آورد، اعتماد نمی‌کنند؛ بلکه به‌دنبال اطمینان و علم عادی هستند. متون فقهی کهن و کنونی، انباشته است از استدلال به همین مبنای اصولی برای نفی جواز حکم اعدام در مواردی که مستند حکم صرفاً خبر واحد است. محقّق حلّی بارها تأکید کرده است که: «التَهجّمُ علی‌الدمِ بِخبرِ الواحدِ خطرٌ»: هجمه به جان آدمی، با استناد به خبر واحد خطر است (حلی، ١٤٠٨ق، ج٤، ص٥٢٣ و ١١٤). مقصود از خطر، تهدیدی است که فقیه در مقام فتوا حتماً از آن باید حذر کند و از فتوا به جواز اعدام خودداری نماید. از این استدلال همزمان روشن می‌شود که یکی از قلمروهای احتیاط در جان آدمیان قلمرو فتوا است. به همین ترتیب، قانون‌گذاری مبتنی بر فقه و شریعت هم باید از همین اندیشه فقهی الهام بگیرد و حزم و احتیاط را پیشه خود سازد و در تجویز دست یازیدن به جان آدمیان جانب احتیاط را نگه دارد. این رویکرد، در برخی از قانون‌گذاری‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی مراعات نشده و در حکم به اعدام به‌عنوان حکم شرع دست و دل‌بازی به خرج داده شده است.

باید به یاد داشت که ممکن است فقیهی به‌رغم پذیرش عدم اعتماد به خبر واحد در امور مهم، در عمل به این مبنا پایبند نمانده باشد یا اخباری را با تکیه بر اخبار دیگر یا قرائن و شواهدی که در اختیار داشته، خبر واحد ندانسته و در نتیجه بر مبنای آن فتوا داده باشد. این اطمینان اگرچه برای فقیهی که به استناد خبر واحد فتوا داده، حجّت بوده است، لیکن برای فقیهان بعدی به خودی خود اعتبار ندارد. این امکان وجود دارد که اخباری که مبنای عمل فقیهان پیشین بوده است، به علّت از دست رفتن قرائن و شواهد همراه با آن برای فقیهان بعدی، صرفاً خبر واحد باشد و در نتیجه، صلاحیّت اثبات جواز اعدام را نداشته باشد. تنها با استناد

به اینکه پیشینیان شاید قرائنی در اختیار داشته‌اند و خبر یا اخباری را با تکیه بر آن قرائن، اطمینان‌آور دانسته‌اند نمی‌توان به جواز اعدام در فرضی که برای مجتهد کنونی شک فعلی وجود دارد، فتوا داد؛ زیرا برابر موازین، اطمینان و علم پیشینیان به خودی خود برای فقیهان بعدی اعتبار ندارد.

۲-۳. عدم جواز استناد به اصول عملی برای اثبات جواز اعدام

مدلول صریح برخی از اصول عملی مانند اصل احتیاط، عدم جواز اعدام در فرض شک است و استناد بدان‌ها برای تجویز اعدام، اصولاً معنا ندارد. هم انبوهی از متون صریح و هم روح و مَذاق شریعت، پیوسته بر احتیاط بویژه در سه حوزه جان و تن آدمیان، عِرض، آبرو و کرامت انسان‌ها و مال، دارایی و حقوق آنان تأکید می‌کند. هماهنگ با اصل احتیاط، اصل برائت نیز پیوسته بر عدم اجرای هرگونه مجازاتی بویژه مجازات اعدام تأکید می‌کند؛ زیرا اصل برائت وجوب اعدام را نفی می‌کند؛ هرچند با وجود قاعده عصمت دم که در شمار قواعد و مضامین مستفاد از امارات است، نیازی به اصل برائت عقلی به این معنا نیست. البته فرض برائت به معنای فرض بی‌گناهی افراد تا گاهی که بزهکاری آنان ثابت شود به وجهی دیگر، جواز اعدام در فرض شک را نفی می‌کند.

استصحاب حکمی یا موضوعی امّا در مواردی می‌تواند زمینه‌ساز حکم به جواز اعدام باشد؛ برای مثال، اگر کسی به جسد انسانی تیراندازی نموده و در حیات یا مرگ او هنگام اصابت تیر تردید باشد، برخی با استناد به استصحاب حیات او تا هنگام اصابت تیر، به قتل عمد و در نتیجه، جواز قصاص حکم نموده‌اند. با این حال، در این‌گونه موارد استناد به استصحاب برای فتوا به جواز اعدام دشوار است. در موارد استناد به استصحاب حکمی از آن رو که برخی از دانشمندان اصولی در اصل جواز استناد به استصحاب برای اثبات حکم تردید دارند کافی است توجّه کنیم که برخی دانشوران اصولی مانند صاحب مشارق، استصحاب در ناحیه حکم شرع را تنها در مواردی می‌پذیرند که حکم شرع تا غایتی ثابت شده باشد و در تحقّق آن غایت تردید شده باشد (خوانساری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۳). موضوع و مورد اخبار استصحاب هم نوعاً امور خارجی و موضوعی است؛ جز اینکه گفته شود گرچه مورد اخبار

استصحاب، موضوعات خارجی است، مضمون و محتوای آنها عام است و خاص بودن مورد دلیل، به عموم آن، زیان نمی‌رساند. به هر رو، همین اندازه شبهه و تردید در صحت و سُقم استصحاب کافی است تا استناد بدان برای اثبات اعدام را کافی ندانیم. استصحاب موضوعی نیز گرچه از بی‌اشکال‌ترین استصحاب‌هاست، یارای اثبات حکم اعدام را ندارد؛ زیرا به مجرّد اینکه عنوان شبهه و مشکوک بر موردی صادق آید، مورد از مصادیق قواعدی مانند قاعده عصمت جان آدمی، قاعده ابتنای حدود بر تخفیف و تسهیل و قاعده درأ خواهد بود و نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد. در واقع، استصحاب که از اصول عملی است یارای معارضه با اماره‌ها و قواعد مستفاد از اماره‌های شرعی را ندارد.

همین تحلیل و تبیین در موارد جریان اصل تخییر هم پیش می‌آید. اگر فرض کنیم اعدام کسی مردّد میان وجوب و حرمت باشد، به تخییر نمی‌توان فتوا داد؛ زیرا این به معنای شک در جواز اعدام است و در موارد شک چنان که گذشت، باید به قواعدی چون قاعده عصمت دم، قاعده درأ و قاعده ابتنای حدود بر تخفیف و تسهیل استناد نمود و به عدم جواز کیفر نظر داد. به همین ترتیب با آنکه استناد به اصولی مانند اصل تأخّر حادث برای اثبات پاره‌ای از موضوعات احکام فقهی کارآمد است، امّا این اصل را نمی‌توان مبنای اثبات موضوعی قرار داد که نتیجه آن، حکم به جواز اعدام باشد؛ برای مثال، اگر قاتل و اولیای دم در بلوغ قاتل در هنگام قتل نزاع داشته باشند، هرگاه زمان بلوغ، معلوم و زمان قتل، نامعلوم باشد، نمی‌توان با استناد به اصل تأخّر حادث، قتل را پس از بلوغ فرض کرد. محقّق نجفی گفته است: «فقیهان در این‌گونه موارد به اصل تأخّر حادث استناد نمی‌کنند» (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ٤۲، ص ۱۸۳). به نظر می‌رسد دلیل عدم جواز عمل به این اصل و نظایر آن، این است که مواردی که عنوان شبهه و مشکوک، خود، موضوع حکم خاص شارع است، از شمول اصل تأخّر حادث خارج است. در واقع، به محض اینکه عنوان شبهه بر موضوعی صدق نماید، قاعده درأ اجرا خواهد شد.

۳. اعدام از باب اجرای حدود شرعی

۳-۱. نظریه امکان عدم اجرای حدود شرعی

درباره اعدام به عنوان اجرای حدّ شرعی، نخست باید یادآور شویم که شماری از فقیهان شیعی اجرای حدود را از اختیارات اختصاصی معصوم (ع) می‌دانند؛ برابر این فتوا، فقیه اختیار اجرای حدود به‌گونه‌ای که در شرع مقرّر شده است، را ندارد (ر. ک. محقّق داماد، ۱۳۹٦، ص ۱۲۷). صحّت و سقم این فتوا اغلب، تنها از چشم‌انداز اختیارات فقیه در اداره امور عمومی در زمان غیبت امام (ع) ارزیابی شده است؛ در واقع این پندار وجود دارد که فقیهانی که به عدم جواز اجرای حدود در زمان غیبت نظر می‌دهند، به ولایت فقیه در اداره امور عمومی معتقد نیستند یا در آن تردید دارند؛ حال آنکه این فتوا ممکن است به مسأله دامنه اختیارات فقیه ارتباط نداشته باشد. شاید فقیهانی که به عدم جواز اجرای حدود شرعی در زمان غیبت امام معصوم(ع) فتوا داده‌اند یا در جواز آن تردید نموده‌اند، به این واقعیت توجّه کرده‌اند که معصومان (ع)، در اجرای حدود در موارد گوناگون به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت نظر داده یا عمل نموده‌اند. ملاحظه روایات حدود، آشکارا نشان می‌دهد که معصومان (ع) حد را کاملاً به یک گونه اجرا نمی‌کردند؛ برای نمونه، حدّ شرب خمر که مجازات آن چهل تازیانه بود، با صلاحدید یا عدم مخالفت و تأیید و تقریر امام علی (ع) به هشتاد تازیانه افزایش یافت؛ چون مصلحت زمانه این تشدید و تغییر را می‌طلبید (ر. ک. نجفی، ۱۹۸۱م، ج ٤۱، ص ٤٥۷).

بسیاری از متقدّمان همچون شیخ طوسی و شیخ صدوق، به دلیل آشنایی و انس فراوان با روایات به‌خوبی به این مسأله توجّه کرده‌اند. آنان گاه روایات متعارض درباره چند و چون اجرای حدود را به صلاحدید امام، بسته به مورد و شرایط گوناگون تفسیر و تعبیر نموده‌اند (طوسی (۱)، ۱٤۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱٤٤؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ٤، ص ۲۱۲) وجود این موارد در روایات نشان می‌دهد که عنصر مصلحت و مقتضیات زمان در اجرای حدود بسیار تعیین‌کننده و به‌نوعی مورد توجّه بوده است. هرگاه اجرای حدود توسط خود امام (ع) این اندازه منعطف و بسته به صلاحدید باشد، نمی‌توان پذیرفت که شارع مقدّس، فقیه را مسؤول اجرای آنها به قید ثبات و عدم تغییر نموده باشد. شاید راز تأمّل فقیهان در جواز اجرای حدود شرعی توسط

فقیه این نکته باشد. آنچه این احتمال را جدّی می‌نماید این واقعیت است که نه خود مجازات و نه شکل و شیوه آن مطلوب بالذّات نیست؛ مجازات به دنبال اهدافی مانند اصلاح و تربیت بزهکار یا ارعاب عمومی یا خصوصی یا دفاع از جامعه و کنترل پدیده بزهکاری است. رویارویی با جرم، شکل ثابت و تغییرناپذیری برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ندارد. بنابراین ممکن است فقیهی اتفاقاً به اختیارات گسترده فقیه در امور عمومی معتقد باشد، امّا همچنان در اجرای حدود توسط فقیه به‌گونه‌ای که اکنون در متون دینی انعکاس یافته، تردید داشته باشد، یا حتی صریحاً آن را جایز نداند. بدین‌سان، پذیرفتن نقش فقیه در اداره امور عمومی یا به تعبیری دیگر ولایت فقیه بر اداره امور عمومی با ضرورت اجرای حدود ملازمه ندارد. ممکن است فقیهی با توجّه به ادلّه مربوط، برای فقیه، حقّ بر اداره عمومی قائل باشد، امّا نظر به دلیل پیش‌گفته وی را برای اجرای حدود شرعی صاحب صلاحیّت نداند و یا با توجّه به اهمیت و حسّاسیت کیفر اعدام، اجرای این کیفر را در شمار صلاحیّت‌های فقیه نداند. پیداست که عدم جواز یا عدم وجوب اجرای حدود به‌نحوی که در شریعت مقرّر گشته، به معنای تجویز جامعه بی‌کیفر یا جامعه خنثی در برابر فساد و تباهی نیست؛ با جرایم و گناهان بزرگ می‌توان با ابزار تعزیر که اتفاقاً بابی واسع و منعطف دارد، برخورد نمود. نباید پنداشت که اقامه حدود به نحو مقرّر در شرع اقدس، بهترین راه مبارزه با بزهکاری در هر شرایطی است؛ زیرا حتی در متون دینی موارد قابل توجّهی وجود دارد که در اجرای حدود بسته به شرایط و اوضاع و احوال، حاکم تدبیر دیگری اندیشیده است؛ مانند اینکه حد در سرزمین دشمن اجرا نمی‌شود تا مبادا فرد محکوم دچار حمیّت و تعصّب نابجا شده، جامعه اسلامی را ترک کند و به اردوگاه دشمن ملحق شود. این وضعیت همچنان‌که ممکن است به‌طور موردی و شخصی پیش آید، ممکن است وضع غالب جامعه در زمانی خاص باشد. در این فرض این وضعیت را نمی‌توان نادیده گرفت.

از آنچه گذشت روشن شد که اجرای حدود به‌طور کلّی یا حدود مستلزم اعدام، از وظایف بی‌چون و چرای حاکم مسبوط‌الید و مجتهد جامع‌الشرایط در هر اوضاع و احوالی نیست. می‌توان و باید، باب ملاحظه منافع و مصالح اجتماعی را در اجرای حدود گشوده دانست.

بی‌گمان روایاتی که اجرای حدود را می‌ستاید یا حد را به باران تشبیه می‌کند (عاملی، ۱٤۰۱ق، ج ۱۸، ص ۳۰۸)، هرگز ناظر به شکل و شیوه خاصی از اجرای مجازات نیست. این‌گونه روایات بیشتر به "اصل ضرورت کیفر" نظر دارند. آنها بیانگر این نکته‌اند که جامعه‌ای که اشرار در آن سزا نبینند، همچون جامعه‌ای که رنگ باران به خود نبیند، تباه می‌شود. اجرای عادلانه و مناسب هر کیفری، از آن رو که مبارزه با پدیده بزهکاری است، به نوبه و اندازه خود از جامعه محافظت می‌کند. حتی روایاتی که تعطیل حد را نکوهش می‌کند نیز بیشتر در مقام بیان همین واقعیت هستند تا تأکید بر اجرای شکل و شیوه‌ای خاص از کیفر. افزون بر این، تأکید بر اجرای حد را باید به معنای اصرار شارع بر همه جنبه‌ها و ابعاد شریعت تفسیر و تعبیر نمود؛ نمی‌توان پذیرفت که شارع اقدس در جامعه‌ای که چارچوب‌ها و معیارهای اسلامی در بسیاری از زمینه‌ها بویژه زمینه‌های اقتصادی و عدالت اجتماعی مانند پرداخت زکات و مالیات‌های شرعی و رسیدگی به نیازهای اوّلیه مردم و دردها و آسیب‌های اجتماعی مراعات نمی‌شود، همچنان بر اجرای حدود تأکید دارد. یکی از حدود و معیارهایی که در قرآن مجید و سنّت نبوی و سیره امامان معصوم (ع) پیوسته بر آن تأکید شده است، اجرای عدالت در همه ابعاد آن و برقراری توازن و تعادل از جنبه‌های گوناگون است. اجرای مجازات‌ها برای تمایز نهادن میان بزهکاران و پاکان هم یکی از جلوه‌های عدالت به معنای گسترده آن است. عدالت جزایی و کیفری جدا از دیگر ابعاد و جلوه‌های عدالت نیست. بویژه نقش عنصر فقر را نمی‌توان در اجرای کیفر نادیده گرفت.

۳-۲. اصل تفسیر مضیّق و حدّاقلی حدود

بنا بر نظریه‌ای که فقیه را اختیاردار اجرای حدود در زمان غیبت می‌داند، برابر مبانی و موازین فقهی باید در تفسیر دامنه حدود، رویکردی حدّاقلی داشت؛ نخست، نباید دامنه آنچه حد نامیده می‌شود را گسترده کرد. حد در دیدگاه رایج، مشمول احکام خاصی است که هنگام تردید در ترتّب آنها، اصل، عدم ترتّب آنهاست؛ برای نمونه در دیدگاه رایج، تکرار دو یا سه باره جرم حدّی، موجب اعدام می‌شود؛ اصل این است که نباید این حکم را به موارد مشکوک تعمیم داد. به علاوه، شمارگان حدود اندک و نوع جرایم، تعزیری‌اند و موارد مشکوک را باید به اعمّ اغلب

که همان تعزیر است، ملحق نمود. دوم، هرگاه ثابت شود مجازاتی از جنس حد است، دامنه آن را نباید گسترش داد و در تفسیر آن باید به قدر متیقّن بسنده نمود و موارد مشکوک را از شمول حد خارج دانست.

به همین ترتیب، در تفسیر حدود باید به همه قیدهایی که احتمال دخالت آنها در موضوع، متعلّق یا حکم حد وجود دارد، بها داد؛ برای نمونه، در متون فقهی کهن، اغلب محاربه را نوعی قطع‌الطریق و راهزنی قلمداد می‌کردند و با توجّه به تردیدها و احتمالات موجود، افساد فی‌الارض را جرمی مستقل از محاربه قلمداد ننمودند. حتی برای تحقّق جرم محاربه شماری از فقیهان لازم می‌دانستند که محارب باید از اهل ریبه باشد (راوندی، ١٤٠٥ق، ج ٢، ص ٣٨٧). مقصود از اهل ریبه، افراد مفسد و شرور است. مطلب یاد شده به این معنی است که دست به سلاح بردن به خودی خود موجب تحقّق عنوان محارب نیست. در قانون‌گذاری پس از انقلاب اسلامی به این دقت‌ها و تأملات فقیهانه اغلب چندان که باید توجّه نشده است. در جمهوری اسلامی، گاه با این پیش‌فرض عامیانه که کیفر اعدام راه‌حل بسیاری از مشکلات است، پیوسته دایره جرم محاربه توسعه یافته است. حتی در قانون مجازات اسلامی ١٣٩٢ جرم افساد فی الارض، صریحاً از جرایم مستوجب حد و جرمی مستقل به شمار آمده است.

در این قانون، جرم بغی هم در شمار جرایم مستوجب اعدام قرار گرفته است؛ امری که پیشینه فقهی ندارد. اگر مستند جرم بغی، آیه نهم سوره حجرات باشد، دعوت باغیان به صلح و سازش و جواز یا وجوب جنگیدن با آن‌ها برای دست برداشتن از بغی که در این آیه آمده، به معنای آن نیست که این جرم از جرایم مستوجب حدّ است. حتی حد قلمداد کردن محاربه هم دشوار است. حصر مذکور در آیه محاربه (سوره مائده، آیه ٣٣) ناظر به نفی شکنجه است که مسلمانان در نظر داشتند آن را در مورد عرنیین که شتربانان پیامبر (ص) را -که مأمور نگهداری شتران زکات بودند- شکنجه نموده بودند، از باب مقابله به مثل اعمال کنند. در واقع، آیه شریفه با بیان حصری، مسلمانان را از انجام چنان رفتاری باز داشته است. بدین‌سان، آیه محاربه با لحاظ شأن نزول آن، آن‌قدر که در مقام نفی جواز شکنجه است، در صدد ترسیم جرم حدّی محاربه و یا افساد فی‌الارض نیست. خداوند متعال در این آیه، همه مجازات‌های

رایج در آن زمان را که در مورد اشرار و راهزنان اجرا می‌شد، توصیه فرموده است و با بازگذاشتن دست قاضی و یا حاکم، طیفی از مجازات‌ها را پیشنهاد نموده است. این رویکرد با تعزیری بودن محاربه سازگارتر است تا حد بودن آن. هماهنگ با این برداشت، شیخ طوسی کیفرهای مقرّر برای محارب را آمیزه‌ای از حد و تعزیر دانسته است (طوسی(۲)، ۱٤۰۷ق، ج ٥، صص ٤٥٨ و ٤٦٧). می‌توان این فتوای شیخ طوسی را توسعه داد و گفت: پذیرفتن اینکه تبعید محارب آن هم برای مدّتی نامعلوم و به مکانی نامعیّن، تعزیر است، به معنای تعزیری بودن همه مجازات‌های پیش‌بینی‌شده برای محاربه در آیه است. این دیدگاه با این واقعیّت عقلانی هم سازگار است که انتظارات گوناگونی که از اجرای کیفر وجود دارد، تنها با تکیه بر یک شیوه و روش از اجرای مجازات به دست نمی‌آید. افزون بر این، محاربه جرمی است که می‌تواند دارای درجه‌ها و مراتب گوناگون باشد و شدّت و ضعف مجازات، تابع شدّت و ضعف جرم است. همچنین این آیه در این مقام نبوده است که با ملاحظه همه جرایم علیه امنیّت، محاربه را حد و دیگر جرایم را تعزیری اعلام نماید.

۳-۳. ضرورت واکاوی ادلّه حدود

اصل در کیفر، حد نبودن آن است. این گفته هم درباره حد به معنای جرم و هم حد به معنای مجازات، صادق است. درباره حد به معنای مجازات، از آن رو که اصل بر آن است که میزان کیفر نباید از پیش ثابت و معیّن باشد؛ معمولاً سیاهه بلندی از عوامل و اوضاع و احوال و شرایط همراه با جرم و مجرم، میزان کیفر را تعیین می‌کند. عواملی مانند خصوصیات روانی و روحی بزهکار، همراهی یا عدم همراهی جرم با کیفیات مشدّده یا مخفّفه، استحقاق یا عدم استحقاق بزهکار برای تخفیف که خود می‌تواند ناشی از لحاظ سیاهه بلندی از عوامل باشد، تنها شماری از این عناصر است. تعیین کیفر در پرتو رعایت این شرایط و اوضاع و احوال، مصداق توجّه به عدالت و انصاف است. آموزه‌های اسلامی بر رعایت عدالت به‌طور کلّی تأکید فراوان دارند. این آموزه‌ها را نمی‌توان نادیده انگاشت. به همین ترتیب، جرم نیز اصولاً دارای مراتب و درجه‌بندی است. درجه‌بندی و شدّت و ضعف در بسیاری از جرایم، به‌لحاظ نوع عنصر مادی آنها راه دارد. بسیاری از جرایم حدّی نیز از این ویژگی برخوردارند. محاربه که

در دیدگاه رایج حد قلمداد می‌شود، جرمی است کاملاً پذیرای شدّت و ضعف. سرقت، قوّادی و حتی شُرب خمر نیز این‌گونه است. اصل عقلایی مقبول این است که گونه‌های این جرایم با کیفرهای نسبتاً معیّن دسته‌بندی شوند. قلمداد کردن سیاهه‌ای از اعمال که می‌تواند طیف وسیعی از اعمال کمتر زیان‌بار تا کاملاً شدید و زیان‌بار را تشکیل دهد، زیر عنوان جرمی واحد و دارای کیفری معیّن، تنها با ویژگی‌های جوامع کهن که همه امور اجتماعی در آن بسیط و ساده بود، سازگار است. عقلای جهان در اعتبارات عقلایی پیوسته در حال دقیق‌تر شدن و ارائه دسته‌بندی‌های دقیق‌تری از مفاهیم اعتباری مانند جرم هستند. بنابراین حتی در فرضی که به جرم بودن عمل و قابل کیفر بودن آن اطمینان داریم، اصل، حدّ نبودن آن جرم و مجازات است.

افزون بر این ـ چنان‌که گذشت ـ حدود شرعی دارای احکام خاصی هستند. در فرض شک در ترتّب چنین آثاری بر حد (به معنای جرم) یا حد (به معنای مجازات)، اصل، عدم ترتّب این آثار است. بنابراین تنها بر پایه دلایل استوار و قطعی می‌توان به حد بودن جرم یا مجازات اذعان نمود.

جرایم و مجازات‌های حدّی تاکنون از این چشم‌انداز، به دقّت واکاوی نشده‌اند. می‌توان گفت جرم محاربه با توجّه به ماهیّت و ویژگی‌های آن نمی‌تواند از جرایم حدّی باشد. دست‌کم می‌توان با شیخ طوسی هماهنگ شد و محاربه را آمیزه‌ای از حد و تعزیر دانست. به همین ترتیب، ادلّه استواری بر حد بودن قوّادی وجود ندارد (نوبهار، ۱۳۸۵، صص ۱٤۹–۱۷۰) در مورد شرب خمر هم روایات تاریخی که از تغییر کیفر آن از چهل تازیانه به هشتاد تازیانه در زمان خلیفه دوم حکایت می‌کند، گواه بر حد نبودن آن است. بویژه اینکه مبتکر این تغییر امیرالمومنین علی (ع) بوده است یا اینکه آن حضرت، دست‌کم با افزایش آن مخالفت نفرموده است؛ بلکه بنا بر نقل، با آن موافقت نموده است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ٤۱، ص ٤۵۷). این اقدام از چشم‌اندازی دیگر بیانگر آن است که شرایط و ویژگی‌های حدود در باور مسلمانان اوّلیه و بلکه پیشوایان دین تا چه اندازه منعطف بوده و بسته به شرایط و رعایت مصالح گوناگون قابل

تغییر بوده است؛ هرچند با گذشت تاریخ این دیدگاه که حدود تغییرنابردارند به گفتمان مسلّط تبدیل شده است.

سخن کوتاه، هم در قلمداد کردن یک جرم و مجازات به عنوان حدّ و هم در تعیین دامنه و گستره آن، باید سخت محتاط بود. باید رویکردی کاملاً حدّاقلی به حدود داشت و از تفسیر و تعبیر دیگر مجازات‌ها به "حدّ مقدّر شرعی" تا جای ممکن پرهیز نمود. به همین ترتیب، از ارجاع به موارد مبهم که در حد بودن آنها تردید است، باید سخت خودداری کرد؛ امری که در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، البته از آن غفلت شده است. در این قانون، پس از برشمردن حدود معروف، برای شناسایی دیگر حدود با عنوان کلّی به منابع فقهی ارجاع داده شده است. این در حالی است که می‌دانیم در حد بودن مواردی مانند سحر و ارتداد کلمات فقیهان سخت مضطرب و ناسازوار است. این "ارجاع کیفری" از نمونه‌های ارجاع نامناسب است.[۱]

درباره جواز یا وجوب اعدام کسی که برای بار سوم یا چهارم مرتکب جرم حدّی شده است، ادلّه یکدست و سازواری وجود ندارد (ر. ک. نوبهار، ۱۳۹۲، صص ٤٦-۹) تفاوت و تعارض روایات و آرای فقیهان در این باره، گواه این مدّعاست. همچنین باید در نظر داشت که امکانات جامعه‌ها و دولت‌های امروزی برای مهار پدیده بزهکاری و حتی بزهکاران خطرناک در مقایسه با جوامع گذشته بسیار بیشتر است. در جوامع ساده گذشته که نهاد دولت، ساده و دارای امکانات اندکی بود و نهادهای اصلاحی و مراقبتی و تأمینی وجود نداشت، طبیعی بود که هم به سادگی از اصلاح و کنترل فرد نومید شوند و هم به آسانی یگانه راه دفاع از جامعه در برابر بزهکار را حذف فیزیکی یا ناتوان‌سازی بدنی او بدانند. امروزه در دولت ـ ملّت‌های مدرن، شهروندان اعم از عادی و بزهکار از راه‌ها و وجوه گوناگون توسّط جامعه و دولت کنترل می‌شوند. در واقع، امروزه بر خلاف گذشته، طیف وسیعی از ابزارهای کنترل اجتماعی در اختیار دولت‌ها وجود دارد. امکانات جامعه برای اقدامات تأمینی و ترتیبی هم به‌مراتب بیش از گذشته است. در تفسیر متون دینی که در آن اعدام تجویز شده، این تغییر و تحوّل اجتماعی را نمی‌توان نادیده گرفت. گاه این تغییرات چندان چشمگیر است که گویی قید موضوع پیشینی

---

۱. برای ملاحظه‌ی توضیحاتی در این باره ر. ک. میرمحمد صادقی و لکی، ۱۳۹۸، صص ۲۵۵-۲۸۵.

در مقایسه با وضعیت امروزی آن تغییر کرده است. تغییر قیود موضوع هم، گاه سبب تغییر موضوع خواهد شد. پیداست که با تغییر موضوع نمی‌توان به استمرار حکم پیشین نظر داد.

لحن و آهنگ روایات ناظر به تکرار جرم هم به‌خوبی گواهی می‌دهد که شارع مقدّس حتی در رویارویی با تکرار انواع جرایم حدّی رویکرد واحدی نداشته است؛ مثلاً درباره شرب خمر که هم پدیده‌ای رایج بوده است و هم به تشدید مجازات برای نفی آن نیاز بوده است، روایات روشن و صریحی وجود دارد (نوبهار، ۱۳۹۲، صص ٤٦-۹)؛ حال آنکه درباره تکرار برخی از حدها حتی یک روایت هم وجود ندارد.

به هر رو، بخشی از اعدام‌ها در جمهوری اسلامی ایران محصول تفسیرهای موسّع از دو عنوان محاربه و افساد فی‌الارض است. فقیهان متقدّم در تفسیر جرایم مستوجب حد، به رویکرد کمینه‌گرایی سخت پایبند بودند. با آنکه تبانی برای ارتکاب جرم، اصولاً مستلزم شرارت و سوءنیت بیشتر و در نتیجه واکنش شدیدتری است، به نظر بسیاری از فقیهان هرگاه دو نفر تبانی کنند که یکی حرز را نقض کند و دیگری مال را از حرز خارج کند، هیچ‌یک به کیفر قطع ید محکوم نمی‌شوند؛ زیرا برداشت کمینه‌گرای فقیهان از متون مربوط این است که قطع ید، جزای شرعی کسی است که هم حرز را نقض کند و هم مال را از حرز سرقت نماید. بی‌گمان پایبندی به چنین رویکردی، برای نظامی که بر اجرای حدود شرعی اصرار دارد، موجب هرچه کمینه شدن اجرای حدود و در نتیجه اعمال کیفرها از جمله کیفر اعدام است.

۴. راهکارهای کاهش اعدام از باب قصاص

درباره اعدام به‌عنوان قصاص نیز راه‌های سازوار با متون و روح متون مقدّس برای انتخاب یک سیاست حدّاقلّی اجرای قصاص از وجوه گوناگون باز است؛ نخست باید به این واقعیّت توجّه کنیم که قصاص تنها جایز است و شارع هیچ‌گاه آن را واجب نفرموده است. اینکه در متون فقهی گاه گفته می‌شود موجب قصاص، قتل عمدی است (حلّی، ۱٤۰۸، ج ٤، ص ۱۸۰)، هرگز به معنای آن نیست که قصاص، قتل عمد را ایجاب می‌نماید؛ مقصود فقیهان تنها این است که قتل عمد می‌تواند سبب قصاص باشد؛ نه اینکه قتل عمدی، قصاص را شرعاً واجب نماید.

نقطه اصلی تأکید شارع مقدّس در مباحث قصاص، رعایت مماثلت در اجرای قصاص و عدم جواز قصاص جز در مورد جانی است؛ متون ناظر به قصاص بویژه آیات قرآن مجید اغلب بر این نکته تأکید دارند که در قصاص نباید زیاده‌روی کرد و مماثلت را باید لحاظ کرد. به بیانی دیگر، آیات قرآنی به نفی شیوه جاهلی یعنی کشتن بیش از یک تن در برابر یک تن تأکید دارند. اگر قصاص از نوع اسلامیِ آن مایه حیات است، از آن روست که دامنه انتقام‌های شخصی را محدود می‌سازد و به کسان مقتول این امکان و مجال را می‌بخشد که با گذشت از حق خویش، حیات دوباره‌ای و به‌واقع فرصت تازه‌ای به جانی ببخشند. به تعبیر علّامه طباطبایی(ره)، لحن قرآن مجید در زمینه تشویق به عفو از قصاص، زبان تربیت است. قرآن مجید مردم را آموزش می‌دهد تا از فرهنگ خشونت و انتقام بپرهیزند و به عفو و گذشت روی بیاورند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ٤۳۷). البته عفو را نباید صرفاً امری استحبابی، توصیه‌ای و شخصی تلقّی کرد. به عفو باید همچون نهاد نگریست. امری که تا این اندازه در آموزه‌های دینی بر آن تأکید شده، می‌تواند و باید صورت قانونی و نهادی به خود بگیرد و برای اجرا و تشویق به آن سازوکارهای قانونیِ مشوّق و تسهیل‌گر پیش‌بینی شود؛ همان‌گونه که به باور بسیاری از فقیهان، تحکیم(داوری) در مسائل خانوادگی از باب استحباب بود، امّا در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران صورت قانونی به خود گرفت. در پرتو عفوِ قانون‌مند و نهادینه می‌توان از بی‌کیفری مرتکبان قتل پیشگیری کرد و متناسب با خصوصیّات جانی و بزه ارتکابی او مجازات بازدارنده‌ای را هم پیش‌بینی نمود.

دوم، باید به ابعاد عمومی جرم قتل توجّه داشت. شواهد قابل اعتمادی وجود دارد که جرم قتل را نباید جرمی کاملاً خصوصی قلمداد کرد. خصوصی قلمداد کردن جرمی که تا این اندازه به جامعه و بنیادهای آن زیان می‌رساند، درست به نظر نمی‌رسد (نوبهار، ۱۳۸۹، ص ۱٦٦). عمومی بودن جرم قتل عمد، راه را برای مداخله حاکمیّت صالحی که به نام خداوند احکام شریعت را اجرا می‌نماید، باز می‌کند. بدین‌سان باب مصلحت‌سنجی‌های حکومتی در دامنه اجرای قصاص گشوده است. بویژه اگر مصالح دین و مسلمانان اقتضا کند، تعیین سنّی بالاتر از سنّ بلوغ شرعی، برای افرادی که در صورت ارتکاب قتل عمد مستحقّ اجرای قصاص باشند، با مبانی شرع مقدّس مغایر نیست. صِرف اینکه قصاص از موارد حقّ‌الناس است، اختیارات

مصلحت‌اندیشانه حاکمیّت در چند و چون اجرای آن را نفی نمی‌کند. ملاک مسؤولیت کیفری در هر حال، رشد و تمیز کافی برای تصوّر ابعاد عمل مجرمانه و مجازات آن است. حاکمیت با توجّه به رعایت مصالح کلّی اسلام و جامعه اسلامی می‌تواند محدوده معیّنی برای اجرای قصاص تعیین کند.

سوم، در تفسیر قتل عمد موجب قصاص نیز باید به حکم احتیاط، دامنه متیقّن و محدودی را انتخاب کرد. عمل نوعاً کشنده را که همراه با قصد قتل نیست، به‌آسانی نمی‌توان از مصادیق قتل عمد برشمرد. به‌لحاظ فقهی، قتل عمدی که در عمد بودن و مستوجب قصاص بودن آن تردید نیست، عمدی است که هم فعل نوعاً کشنده باشد و هم قصد قتل وجود داشته باشد. روایاتی که از ظاهر آن برمی‌آید که ارتکاب عمل نوعاً کشنده هم از موارد قتل عمد است (عاملی، ۱٤۰۱ق، ج ۱۹، ص ۲۳)، با این احتمال هم سازگار است که در این‌گونه موارد قاضی می‌تواند یا باید فرض را بر عمدی بودن قتل بگذارد؛ امّا متّهم هم می‌تواند از نبود قصد عمد دفاع کند و در صورتی که با تکیه بر شواهد بتواند نبود قصد را به‌لحاظ قضایی اثبات کند، از اتّهام قتل عمد تبرئه شود. در هر مورد که تردیدی در جواز قصاص وجود داشته باشد، باید دیه و البته در صورت لزوم، مجازات بازدارنده و متناسب برای مرتکبان تقصیر، بی‌مبالاتی و قصور پیش‌بینی نمود. قاعده عصمت و احترام جان آدمی که فقیهان در باب قصاص نیز پیوسته بر آن تأکید می‌کنند (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ٤۲، صص ۱٦۷ و ۲۱۹) همین را ایجاب می‌نماید.

۵. ادلّه اثبات و نظام رسیدگی به جرایم مستوجب اعدام

حسّاسیت اعدام از یک‌سو و اهتمام شارع مقدّس اسلام به حفظ خون آدمیان از سوی دیگر، ایجاب می‌کند که در ترسیم ادلّه اثبات جرایم مستوجب اعدام، دقّت و احتیاط تام شود. به‌طور کلّی، دلیل اثبات دعوا باید متناسب با مضمونی باشد که با دلیل اثبات می‌شود؛ به تعبیری دیگر، دلیل قضایی باید از ارزش معرفت‌شناختی متناسب با آنچه در صدد اثبات آن است، برخوردار باشد. با دلیل سست و لرزان نمی‌توان امر خطیر و مهم را اثبات کرد. فقیهان نیز اجمالاً این مطلب را در نظر داشته‌اند؛ از این رو و برای مثال، جنبه مدنی و مالی سرقت ممکن است با یک

شاهد عادل و سوگند مدّعی اثبات شود، امّا همین دلیل نمی‌تواند وجه جزایی سرقت را اثبات کند. با این حال در دیدگاه رایج، در مواردی ارزش برخی از ادلّه قضایی برای اثبات امر مدنی و جزایی همانند تلقّی شده است. بخشی از این کاستی از آن روست که مباحث اثبات دعوای جنایی از مباحث اثبات دعوای مدنی تفکیک نشده است؛ مثلاً در برخی از آرای فقهی یک مرتبه اقرار برای اثبات امر جزایی کافی شمرده شده است، حال آنکه در اقرار به امر مدنی، فرد بالغ عاقل مختار، بنا به فرض همه مصالح خویش را در نظر گرفته و به دِین یا تعهّدی اقرار نموده است؛ نظام قضایی هم، چندان انگیزه‌ای ندارد و نباید داشته باشد که با وجود اقرار کسی علیه خودش، برای وارسی صحّت و سُقم اقرار افراد تحقیقات بیشتری انجام دهد. این در حالی است که در امر جزایی، باب اقرارهای ناروا از جهات گوناگون گشوده شده است؛ بزهکاران شرور و حرفه‌ای انگیزه دارند تا برای رهایی از کیفر، افراد ضعیفی را که مجرم نیستند، تهدید یا تطمیع کنند تا مسؤولیّت جرمی را که توسّط دیگران صورت گرفته است، به گردن بگیرند. همزمان بر خلاف دعوای مدنی، رسالت نظام عدالت کیفری تنها رسیدگی به پرونده و حلّ‌وفصل قضایی یک منازعه شخصی نیست؛ بلکه نظام عدالت کیفری مسؤولیّت دارد بزهکاران واقعی را که به حال جامعه زیان‌بارند، شناسایی کند و سزا دهد. این امر ایجاب می‌کند که در پذیرش اقرار به جرم نتوان چشم بر واقعیت‌ها بست و صرفاً به اطلاق ادلّه اقرار دست آویخت. همزمان در موارد جزایی به‌وارونه پرونده‌های مدنی، ضابطان و مقامات تعقیب و تحقیق، از آن‌رو که در برابر جرم و کاهش آمار جرایم و شناسایی سریع بزهکاران مسؤولیت‌های جدّی دارند، گاه انگیزه دارند تا از هر راه که شده بزهکاران را شناسایی و معرفی کنند. این خود زمینه‌ساز امکان به کارگیری فشار و تهدید برای اخذ اقرار از متّهمان است؛ بنابراین باید با احتیاط و وسواس به اقرار اعتماد نمود و به آن موضوعیّت نداد.

از کاستی‌های موجود در فقه رایج که در کشور ما به‌نوعی در قوانین گوناگون هم بازتاب یافته است، عدم تفکیک اصول و قوانین آیین دادرسی مدنی از آیین دادرسی کیفری است. همین امر سبب شده است تا گاه ارزش و اعتبار اقرار در امر جزایی با اعتبار اقرار در امر مدنی و حقوقی یکسان ارزیابی شود.

باری، رعایت احتیاط در خون و جان آدمیان ایجاب می‌کند که از توسعه کاربست نهادهایی مانند قسامه در اثبات قتل عمد موجب قصاص پرهیز شود؛ نخست، از آن‌رو که اصل اوّلی، عدم جریان سوگند در دعوای جزایی است و به این اصل باید پایبند بود. دوم، از آن‌رو که قسامه، نهادی امضایی است که قریشیان پیش از اسلام آن را ابداع نمودند (بغدادی، بی‌تا، ص ۳۳٦). صِرف امضای آن توسّط شارع، تأکید شارع بر کاربست آن را اثبات نمی‌کند. در عمل هم برابر شواهد تاریخی، پیامبر (ع) و امیرالمؤمنین (ع) به‌ندرت به قسامه استناد کرده‌اند. به‌لحاظ موضوعی، اجتماع خویشاوندان به‌طور یک‌جا برای اثبات قتل عمدی، در جوامعی مانند جوامع کنونی که خویشان معمولاً در کنار یکدیگر زندگی نمی‌کنند، اتّفاق نمی‌افتد. ضمن اینکه سوگند در جوامع امروزی، ارزش و اعتبار سوگند در جوامع ایمان‌مدار گذشته را ندارد. از برخی روایات که به قسامه اعتبار شرعی می‌بخشد نیز چنین برمی‌آید که قسامه بدیل بیّنه برای پیشگیری از قتل‌های پنهانی و ترور افراد در خلوت است (صدوق، ١٤٠٤ق، ج ٤، ص ٩٩). دور نیست بتوان با توسعه کاربرد جرم‌یابی علمی به مقصود شارع در امضای قسامه در زمینه جلوگیری از ترور و قتل‌های پنهانی دست یافت و همزمان از توسعه دامنه کاربست قسامه پرهیز کرد؛ امری که در برخی از مقاطع در جمهوری اسلامی ایران مراعات نشد و مدّعی واحد می‌توانست با تکرار پنجاه قسم دعوای قتل را اثبات کند. بی‌گمان، این رویکرد و رگه‌هایی از آن که هم‌اکنون نیز در مواد قانونی مربوط به قسامه و رویه قضایی کشور یافت می‌شود، نمی‌تواند با مذاق و رویکرد شارع در زمینه سخت‌گیری و دقّت در اثبات امر جزایی و احتیاط همه‌جانبه درباره جان آدمیان، سازوار قلمداد شود. نباید فراموش کرد که مشروعیّت قسامه خود به علّت احتیاط و پیشگیری از خون‌ریزی و قتل است. دامنه کاربست چنین دلیلی را نباید به گونه‌ای تفسیر و تعبیر کرد که با فلسفه وجودی آن که احتیاط در خون آدمیان است ناسازگار باشد.

به همین ترتیب، درباره استناد به علم قاضی برای اثبات جرایم مستوجب اعدام، باید دقّت بیشتری به خرج داد. باید با تعیین ضوابط عینی، راه را بر صدور حکم اعدام توسّط دادرسانی

که به آسانی قطع پیدا می‌کنند، بست. نمی‌توان اختیارات و صلاحیّت‌های امام معصوم (ع) و یا مجتهد عادل جامع‌الشّرایط در مورد استناد به علم را، به هر نوع قاضی تعمیم و توسعه داد.

جدا از ادلّه اثبات، اهتمام شارع مقدّس به حرمت خون آدمیان می‌طلبد تا نظام رسیدگی به جرایم مستوجب اعدام، نظامی ویژه باشد. از یک‌سو، برابر یک یافته جرم‌شناسی مقبول، مجازات‌های سنگین مانند اعدام، خود زمینه‌ساز جرایم خاصی مانند رشا و ارتشا می‌شوند. کسی که احتمال می‌دهد به اعدام محکوم خواهد شد یا به اعدام محکوم شده است، همه تلاش خود را برای رهایی از اتّهام یا کیفر به‌کار می‌بندد و حتی بسیاری از کسان و بستگان او نیز برای مداخله‌های ناروا بسیج می‌شوند. بخش‌های قضایی رسیدگی‌کننده به جرایم مستوجب اعدام باید از سلامت ویژه برخوردار باشند. ضرورت دقّت و احتیاط، نظام رسیدگی با تعدّد قاضی را ضروری می‌سازد تا احتمال اشتباه و یا فساد قضایی هر چه کمتر شود. در دورانی که از رسیدگی‌های همراه با تعدّد قاضی خبری نبود، فقیهان تصریح کرده‌اند که یکی از آداب باب قضا حضور جمعی از عالمان و خبرگان در مجلس حکم است تا قاضی را به اشتباهات احتمالی او آگاه نمایند و در نتیجه، اشتباه قضایی هر چه کمتر شود (حلی، ۱٤۰۸، ج ٤، ص ٦٦). نظامی که چنین اندیشه‌ها و بُن‌مایه‌هایی دارد، بی‌گمان در جوامع امروزی باید بر شیوه تعدّد قاضی برای جرایمی که مجازات‌های سخت و سنگین بویژه اعدام دارند، تأکید نماید. به همین ترتیب، تجدیدنظرهای دقیق توسّط دادرسان خُبره و پرهیزگاری که جان مردم در چشمشان عزیز باشد، از ضرورت‌های پرونده‌های بدوی است که کسی در آن به اعدام محکوم شده باشد. در همین راستا، در نظامی که به کشف حقیقت و حفظ جان آدمیان اهمیت می‌دهد، وکلای آگاه، توانمند، مستقل و شجاع جایگاه شایسته‌ای خواهند داشت؛ زیرا حضور آنان به نوبه خود شمار اشتباهات قضایی را کاهش می‌دهد.

دست آخر اینکه گرچه احتیاط و پیشگیری‌های پیش‌گفته ضرورتاً اختصاص به نظام قضایی اسلام ندارد، نظامی که به نام دین و شریعت عمل می‌کند به رعایت این موارد و فراتر از آنها سزاوارتر است. هرگونه سهل‌انگاری و کوتاهی در آنچه به جان آدمیان مربوط می‌شود، تنها مایه اتلاف جان بی‌گناهان نمی‌شود؛ بلکه دین‌گریزی و بیزاری مردم از دین و شریعت محمّدی (ص) را هم در پی خواهد داشت. گمان نمی‌رود در زمانه‌ای که دست‌های پیدا و پنهان

دشمنان اسلام برآنند تا اسلام را ـ به‌وارونه آنچه هست ـ خشن و بی‌مبالات به جان، عِرض و مال مردم معرّفی کنند، دامن زدن به توسعه موارد اعدام و عدم دقّت در این زمینه، بخشودنی باشد. پیامدهای زیان‌بار بی‌توجّهی به امر مقدّس جان، اگر به نام دین صورت بگیرد، تا قرن‌ها قابل جبران نیست.

۶. کیفیّت اجرای مجازات اعدام

شیوه اجرای مجازات اعدام هم از جنبه‌های گوناگون بااهمیت است؛ نخست از آن‌رو که اصل کرامت انسانی که آموزه‌های اسلامی هم بر آن تأکید دارد (نوبهار، ۱۳۸٤، ص ٦۱۳) ، گونه‌هایی از قتل مجرم را که مستلزم نقض اصل کرامت انسانی باشد، به هیچ‌روی برنمی‌تابد. دوم اینکه، گونه‌هایی از اعدام می‌تواند بر کسان و نزدیکان محکوم بویژه فرزندان خردسال وی، آثار منفی زیان‌باری داشته باشد. وقتی بناست کسی عزیز خود را از دست بدهد، لازم نیست برای همیشه خاطره تلخی از نحوه اعدام او در ذهن داشته باشد. سوم، اجرای عمومی مجازات اعدام گاه می‌تواند به‌لحاظ روانی به خشونت دامن بزند؛ از همین رو، اجرای علنی مجازات اعدام مورد تأکید شریعت اسلام نیست. فقیهان درباره حدّ زنا که بر حضور گروهی از مؤمنان تأکید شده، اغلب حضور یک یا چند نفر را کافی دانسته‌اند. چهارم اینکه، اجرای نامناسب کیفر اعدام به نام شریعت محمّدی (ص)، ممکن است چهره اسلام و مسلمانان را در دیدگان جهانیان نامناسب جلوه دهد. مسلمانان بی‌آنکه در اجرای احکام شریعت منفعل باشند، نتایج اجرای شریعت را در محاسبات حکیمانه و عقلانی در نظر می‌آورند و چشم بر واقعیّت‌ها و نتایج اجرای احکام شریعت که ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر متفاوت باشد، نمی‌بندند. کافی است در گونه‌هایی از اعدام که در زمان ما توسّط گروه‌های تکفیری و بویژه داعش اجرا می‌شد، تأمّل کنیم. بی‌گمان، آنها توصیه‌های شریعت اسلامی در مورد اجرای انسانی مجازات اعدام را در موارد اندکی که جایز است شنیده‌اند؛ امّا وابستگی آنها به کانون‌های فساد و قدرت‌های اسلام‌ستیز ایجاب می‌کرد تا با دامن‌زدن به گونه‌های غیرانسانی اعدام، بخشی از پروژه‌های اسلام‌هراسی و اسلام‌ستیزی را اجرایی کنند. اصرار

بر فیلم‌برداری‌های حرفه‌ای و فنّی از اجرای مجازات‌های اعدام به‌نام اسلام و شریعت و پخش آنها در انبوهی از رسانه‌های پردیدار، هشداری است به دلسوزان شریعت تا اسیر ساده‌اندیشی نشوند و با جمود بر لفظ و متن و نادیده گرفتن گوهر و جوهر شریعت هم‌سو با آنان حرکت نکنند.

از چشم‌انداز اسلامی گونه‌هایی از مجازات اعدام مانند احراق، به دار آویختن، قطع دست و پای محکوم و رها کردن او تا زمان مرگ، پرتاب کردن محکوم از بلندی و حتی کشتن محکوم با کوبیدن شئ بر سر وی (الرَضّ) که در برخی از متون دینی آمده است، هیچ‌یک از احکام تأسیسی و آورده‌های اسلام نیست. طبق بررسی‌های تاریخی، این‌گونه کیفرها جدا از فرهنگ-ها، ملل و ادیان دیگر، همگی در محیط شبه‌جزیره عربستان که اسلام در آنجا تولّد یافت، رایج بوده است و اسلام تنها آن‌ها را از باب واقعیاتی پذیرفته‌شده در جامعه آن روز امضا نموده و در موارد زیادی برای انسانی کردن چند و چون آن‌ها جهت‌گیری نموده است. این‌گونه احکام را نمی‌توان احکام جاودان شریعت قلمداد کرد. مجازات، امری اجتماعی است و تغییر و تحوّلات عقلایی بر آن اثر می‌گذارد.

تأکید برخی روایات اسلامی بر اجرای کیفر با یک ضربه شمشیر، از آن‌رو نیست که این‌گونه اعدام دارای ویژگی خاصی است و شارع ما را به آن متعبّد ساخته است؛ علّت تأکید بر این روش، کم‌دردتر بودن و انسانی‌تر بودن آن در مقایسه با دیگر روش‌های ممکن در آن روز بوده است. این به معنای آن است که دیدگاه اسلامی روش کم‌تر رنج‌آور را نفی نمی‌کند؛ بلکه بر آن تأکید می‌کند. برابر حدیثی که از پیامبر(ص) نقل شده است مسلمانان به‌لحاظ نوع اجرای اعدام از پاک‌ترین و پرهیزگارترین مردم‌اند.[۱] این گفتار پیامبر (ص) تشویق امّت اسلامی به اجرای بهترین و انسانی‌ترین نوع اجرای اعدام ـ در موارد محدودی که جایز است ـ می‌باشد. پس پیوسته باید کم‌دردترین راه اعدام را برگزید.

---

۱. از پیامبر (ص) نقل شده است که: «إنّ مِنْ أعَفِّ الناسِ قِتلَةً، أهلَ الایمانِ»: همانا عفیف‌ترین مردم به لحاظ نوع کشتن کسی که شایسته قتل است، مؤمنان هستند (قزوینی، ۱۴۲۰ق.، ص ۳۸۶، احادیث ۲۶۸۱ و ۲۶۸۲).

سرانجام اصل کرامت انسانی گونه‌هایی از تعامل با بدن فرد محکوم به اعدام را هم برنمی‌تابد. مُثله کردن بدن محکوم به اعدام و بی‌احترامی به وی هرگز روا نیست. برابر حدیثی از امام صادق (ع) حرمت زنده و مرده آدمی یکسان است.[۱] احترام به جسد بی‌جان آدمی و حتی قبر و مدفن او ـ خواه به مرگ عادی از جهان رخت بسته باشد یا اعدام شده باشد ـ نه از سر احترام به بستگان و کسان زنده اوست، بلکه این خودِ مرده است که همچنان دارای حیثیت انسانی است و مراتبی از حرمت نهادن به وی لازم است؛ حتی اگر هیچ خویشاوندی نداشته باشد. این احترام از آن مطلق آدمی است و به مؤمنان و خوبان اختصاص ندارد.

۷. نتیجه‌گیری

دیدگاه اسلامی رویکردی کاملاً کمینه‌گرا به مجازات اعدام خواه از باب حد، قصاص یا تعزیر دارد. انبوهی از اصول و مبانی فقهی مسلّم دلیل این مدّعاست؛ اصل احتیاط، اصل عصمت و حرمت جان آدمی، ابتنای حدود و مجازات‌ها به‌طور کلّی بر تخفیف و سهولت، قاعده درأ که شامل هرگونه مجازاتی اعم از حد، قصاص و تعزیر می‌شود، اصل تفسیر مضیّق و اصل کمینه‌گرایی کیفری در حدود، اصل لزوم تناسب میان ارزش معرفتی دلیل با مؤدّی و مضمون دلیل که به‌موجب آن هم در اثبات حکم شرعی جواز اعدام و هم در اثبات قضایی آن، تنها باید بر دلیل استوار و قابل اطمینان استناد نمود؛ از جمله این اصول و قواعد هستند. با این حال باید شماری از رویکردهای جدید را هم به اصول و قواعد پیشین که به‌نوعی در فقه رایج انعکاس یافته است، افزود. در این باره، بویژه می‌توان به گسترش شیوه‌های کنترل اجتماعی اشاره کرد؛ امری که در زمان ما سبب شده تا حذف فیزیکی بزهکاران اهمیت و جایگاه پیشین خود را در زرّادخانه کیفری از دست بدهد. در برداشت از متون دینی مربوط به کیفر به‌طور کلّی و کیفر اعدام بویژه، نمی‌توان این واقعیت‌های اجتماعی را نادیده گرفت که دولت‌های امروزی طیف گسترده‌ای از ابزارهای کنترل اجتماعی را در دست دارند. به‌لحاظ موازین اصول

---

۱. «حُرمَة المیّتِ، کَحُرمة الحَیّ» (عاملی، ۱٤۰۱ق، ج ۱۹، ص ۲٤۹، حدیث ۲).

فقه، این‌گونه واقعیت‌های خارجی گاه موضوع احکام شرعی را تغییر می‌دهند و به‌نوعی می‌توانند مایه تغییر حکم شرعی شوند؛ زیرا وضعیت‌های نوپیدا گاه قید موضوع حکم شرعی می‌شوند. به‌تعبیری، اعدام در جامعه‌ای که حذف فیزیکی در شمار مهم‌ترین روش مبارزه با بزهکاری است، با حدف فیزیکی در جامعه‌ای که طیفی گسترده از روش‌های رویارویی با بزه‌کاری را در اختیار دارد، متفاوت است؛ بویژه اینکه این واقعیت خارجی سبب تغییر تلقی و برداشت از کیفر اعدام هم می‌شود. به همین ترتیب، می‌توان به جواز یا حتی لزوم نگاه تجربی به مقوله مجازات‌ها از چشم‌انداز کارایی آنها با توجّه به اهداف مورد نظر از کیفر اشاره کرد. نگاه تجربی، روشی عقلایی است که در آموزه‌های دینی نه تنها از آن نهی نشده که بن‌مایه‌هایی از آن در متون دینی یافت می‌شود. نگاه تجربی به مجازات، زمینه‌ساز مطالعه کیفر در آیینه بررسی بازتاب‌ها و پیامدهای مثبت و منفی کیفر اعدام است. این امر به نوبه خود، زمینه مطالعات میدانی و تجربی را درباره اعدام فراهم می‌کند؛ البته با لحاظ این نکته که صرف کارایی و بازدارندگی کیفر اعدام هرگز مجوز تجویز یا توسعه آن نیست؛ به شرحی که گذشت، خطّ‌قرمزهای شرعی را که درباره کیفر اعدام وجود دارد، نمی‌توان پشت سر گذاشت. از مطالعات تجربی بیشتر باید همچون دست‌مایه‌ای برای کاهش هرچه بیشتر مجازات اعدام و عقلانی‌سازی کیفر بهره گرفت.

منابع

الف) منابع فارسی

۱. برهانی، محسن و رادمند، محمّدامین، «تقلیل‌گرایی نسبت به مجازات‌های سالب حیات در حقوق کیفری ایران»، *فصلنامه راهبرد*، سال ۲۶، ش. ۸۲، ۱۳۹۶.

۲. حبیب‌زاده، محمّدجعفر و علی‌پور، عادل، «منع مجازات اعدام تعزیری در فقه امامیّه»، *مطالعات فقه و حقوق اسلامی*، سال ۵، ش. ۹، ۱۳۹۲.

۳. محقّق داماد، سیّدمصطفی، *بازخوانی فقهی امر به معروف، نهی از منکر و اجرای حدود*، چ. ۱، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۶.

٤. میرمحمّد صادقی، حسین و لکی، زینب، «رویکردی نوین بر ارجاع کیفری در پرتو اصل وصف‌گذاری منصفانه»، *پژوهش حقوق کیفری*، سال هفتم، ش. ۲۷، ۱۳۹۸.
٥. نوبهار، رحیم، «بازخوانی مستندات فقهی حکم اعدام برای تکرار جرایم حدّی»، *پژوهش حقوق کیفری*، دوره دوم، ش. ٥، ۱۳۹۲.
٦. نوبهار، رحیم، «بررسی و نقد ادلّه حد بودن قوادی»، *مجلّه برهان و عرفان*، ش. ۷، ۱۳۸٥.
۷. نوبهار، رحیم، «دین و کرامت انسانی»، مجموعه *مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدّن‌ها*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸٤.
۸. نوبهار، رحیم، *اصل قضایی بودن مجازات‌ها: تحلیل فقهی حقّ بر محاکمه عادلانه*، چ. ۱، تهران، شهر دانش، ۱۳۸۹.

ب) منابع عربی

۹. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، ج. ۱، چ. ٤، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱٤۲٤ق.
۱۰. بغدادی، محمد بن حبیب، *المُحبّر*، بیروت، دار الآفاق الجدیده، تحقیق: ایلزه لیختن شتیتر، [بی‌تا].
۱۱. حلّی، جعفر بن حسن (محقّق)، *شرایع‌الاسلام*، ج. ٤، تحقیق: محمّدعلی بقال، چ. ۲، قم، اسماعیلیان، ۱٤۰۸ق.
۱۲. خوانساری، سیّداحمد، *جامع‌المدارک*، ج. ۷، تحقیق: علی‌اکبر غفّاری، چ. ۲، قم، اسماعیلیان، ۱٤۰٥ق.
۱۳. خوانساری، سیّدحسین، *مشارق الشموس فی شرح الدروس*، ج. ۱، تحقیق: سیّدجواد ابن الرضا، نشر الکترونیکی [نرم‌افزار فقه أهل البیت(ع)].
۱٤. راوندی، قطب‌الدّین سعید بن عبدالله، *فقه القرآن*، ج. ۲، تحقیق: سیّداحمدحسینی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰٥ق.
۱٥. صدوق، محمّد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، ج. ٤، چ. ٤، قم، مؤسّسه النشر الاسلامی، ۱٤۰٤ق.

١٦. طباطبائی، سیّدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج. ۱، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.

١٧. طوسی، محمّد (۱)، *تهذیب الاحکام*، ج. ۱۰، چ. ٤، تهران، دار الکتب الاسلامیّه، ١٤٠٧ق.

١٨. طوسی، محمّد (۲)، *الخلاف*، ج. ۵، قم، مؤسّسه النشر الاسلامی، ١٤٠٧ق.

١٩. طوسی، محمّد، *الاستبصار*، ج. ٤، چ. ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

٢٠. عاملی، محمّد، *وسائل الشیعه*، ج. ۱۸ و ۱۹، چ. ۵، تهران، اسلامیه، ١٤٠١ق.

٢١. قزوینی، ابن‌ماجه، *سنن ابن ماجه*، چ. ۱، ریاض، دار السلام، ١٤٢٠ق.

٢٢. موسوی (علم‌الهدی)، علی بن حسین، *الذریعه إلی أصول الشریعه*، ج. ۲، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٧٦ش.

٢٣. موسوی خوئی، سیّدابوالقاسم، *مبانی تکمله المنهاج*، ج. ٤١، چ. ۳، قم، مؤسّسه إحیاء آثار الامام الخوئی، ١٤٢٨ق/٢٠٠٧م.

٢٤. نجفی، محمّدحسن، *جواهر الکلام*، ج. ٤١ و ٤٢، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ١٩٨١م.

Capital Punishment: An Islamic Perspective

Rahim Nobahar*

Associate Professor in Criminal Law and Criminology, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Received: 2020/01/08 Accepted: 2020/03/26

Abstract

This article highlights some Islamic jurisprudential (fiqhī) principles which require reduction and restriction of death penalty. According to this article, in Islamic view the permissibility of capital punishment is very limited and narrow. Minimalistic approach to capital punishment includes fixed punishment (had), just retaliation (qisās) and discretionary punishment (ta'zir). The article also studies some procedural factors, which in their turn, result in the reduction of the numbers of capital punishment. Of them is proportionality between the epistemic value of the evidence and the content it is supposed to prove. The necessity of observing humane considerations in the performance of death penalty, in a few cases in which it is permitted, is also briefly discussed. In other words, performance of death penalty should be with the lowest level of pain when it is permitted.

Keywords: Right to life, Islamic criminal law, death penalty, ultima ratio principle, Precaution principle.

* corresponding author, Email: r-nobahar@sbu.ac.ir