

## Islamic Knowledge and Insight

### The Theory of Eliminating the Death Penalty for Apostates During the Era Of Occultation

1. Mostafa Babaei<sup>ID</sup>: PhD Student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran.

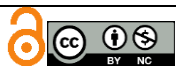
2. Mehdi Mohammadian Amiri<sup>ID</sup>: Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran (mmyaali@gmail.com).

3. Mohammad Ali Khairollahi<sup>ID</sup>: Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran.

#### Abstract

In the history of Islamic jurisprudence, the issue of apostasy and stubbornly leaving the religion was raised and various views were expressed regarding its criminalization and punishment. Some believed in execution and strict punishment for apostates. Some did not consider execution as a suitable punishment and opened a way to reform such people by applying milder punishment. In general, the popular view in this regard is the execution of a natural apostate and imprisonment for a national apostate. However, the authors' view, considering the time and place and the reformist view on the behavior of citizens and the observance of civil rights and human rights standards, does not believe in execution and alternative punishment can be used. This research was written in a theoretical type and the study path of Islamic jurisprudence and law and using the method of content analysis. The conclusion of the research is: An apostate will be reformed and educated with imprisonment, cultural work and appropriate punishment as long as his actions and actions do not lead to rebellion and war. However, if the apostate commits war or rebellion and causes corruption on earth, his punishment will be assigned based on this type of crime.

**Keywords:** Apostasy, natural apostate, national apostate, corruption on earth, war, rebellion.



## معرفت و بصیرت اسلامی

### نظریه حذف حکم اعدام مرتد در عصر غیبت

۱. مصطفی بابایی<sup>ID</sup>: دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.

۲. مهدی محمدیان امیری<sup>ID</sup>: استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران. (mmyaali@gmail.com)

۳. محمدعلی خیرالهی<sup>ID</sup>: استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.

#### چکیده

در پیشینه فقه اسلامی موضوع ارتداد و خروج با عناد از دین مطرح و دیدگاه‌های مختلفی در خصوص جرم‌انگاری و مجازات آن بیان شد. بعضی قائل به اعدام و مجازات سختگیرانه نسبت به مرتد گردیدند. بعضی اعدام را مجازاتی شایسته ندانسته و با اعمال مجازات اخف راهی برای اصلاح چنین افرادی باز نمودند. در مجموع دیدگاه مشهور در این خصوص اعدام مرتد فطری و مجازات زندان برای مرتد ملی است. اما دیدگاه نگارندگان با توجه به زمان و مکان و نگاه اصلاحی در رفتار شهروندان و رعایت حقوق شهروندی و ضوابط حقوق بشری قائل به اعدام نبوده و می‌توان از مجازات جایگزین استفاده نمود. این پژوهش از نوع نظری و مسیر مطالعاتی فقه و حقوق اسلامی و به روش تحلیل محتوا به نگارش در آمد. برآمد تحقیق آن است: مرتد تا زمانی که عمل و اقداماتش به بغی و محاربه کشیده نشد با حبس و کار فرهنگی و مجازات شایسته به اصلاح و تربیت او اقدام خواهد شد. اما در صورتی که مرتد اقدام به محاربه یا بغی و افساد فی الارض نمود، مجازات آن بر اساس این نوع از جرائم اختصاص داده می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** ارتداد، مرتد فطری، مرتد ملی، افساد فی الارض، محاربه، بغی.

**How to cite:** Babaei M, Mohammadian Amiri M, Khairollahi M. (2024). The Theory of Eliminating the Death Penalty for Apostates During the Era Of Occultation. *Islamic Knowledge and Insight*, 2(1), 71-86.  
© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2023-03-11

Revise Date: 2023-04-27

Accept Date: 2023-06-08

Publish Date: 2023-06-21

**شیوه استناددهی:** بابایی، مصطفی، محمدیان امیری، مهدی، خیرالهی، محمدعلی. (۱۴۰۳). نظریه حذف حکم اعدام مرتد در عصر غیبت. معرفت و بصیرت اسلامی، ۲(۱)، ۷۱-۸۶.  
© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۸

تاریخ چاپ: ۱۴۰۲/۰۳/۳۱

## مقدمه

فقه شیعه برای ارتداد، احکامی در نظر گرفته شده که این احکام منحصر به عصر حضور امام معصوم (ع) بوده است و برخی از اندیشمندان اظهار می دارند که در عصر غیبت می توان حکمی غیر از احکام مشهور فقهی برای مرتد در نظر گرفت. این نظریه مخالفان و طرفدارانی جدی دارد.

در هر جامعه ای به خصوص جوامع دینی دارای ارزش ها و مقدساتی است که نزد مردم آن جامعه دارای حرمت است و شکستن قداست این ارزش ها حرمت شکنی محسوب می شود پدیده هایی مانند ارتداد و بازگشت به آیین گذشته استهزای پیامبر (ص) و دین اسلام و دشنام گویی به رهبری امت اسلامی و هجو آن وجود همام یا سرودن اشعار از جمله پدیده هایی است که از آن بعنوان حرمت شکنی یاد شده است.

آنچه در این جستار مورد بررسی قرار می گیرد از آنجا که حکم سنتی مرتد در فقه اعدام او بوده و توبه او نزد قاضی مورد پذیرش قرار نمی گیرد طبیعتاً این امر متوقف بر شناخت واقعی ارتداد و ایجاد مفهوم ارتداد در شخص مرتد می باشد و طبیعتاً از آنجائیکه با عدم حضور امام معصوم (ع) چنین علمی برای ما امکان پذیر نمی باشد لذ ا بنظر می رسد که در عصر غیبت حکمی دیگر بتوان برای آن در نظر گرفت. سوال این است حکم مرتد در اسلام چیست؟، تفاوت حکم مرتد ملی و فطری از نظر فقهی چیست؟ آیا اعدام مرتد در عصر غیبت قابل حذف است؟

نکته مهم دیگر این که در روزگار ما علاوه بر غیبت امام معصوم (ع) با پدیده دیگری مواجه هستیم که مانعیت تحقق احکام و ارزش های دینی را در حد تراز و رضایت بخش تشدید کرده پدیده مدرنیته است. مدرنیته و یا همان تمدن جدید غرب مبتنی بر مبانی نظریه غیر دینی و غیر الهی است و علوم، تکنولوژی، فرهنگ و سبک زندگی و ساختارهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برآمده از آن نیز غیر دینی و اومانیستی است. تا ظرف یکصد سال اخیر بر جهان سیطره ای عظیم پیدا کند و جامعه ما نیز از این سیطره بر کنار نبوده است و

تقریباً در همه شئون فردی و اجتماعی می توان این سیطره را کم و بیش و با شدت و ضعف نشان داد.

## ۱. پیشینه تحقیق

آنچه از مطالعه و بررسی های فراوان برای یافتن سابقه و پیشینه موضوع تحقیق (نظریه حذف حکم اعدام مرتد در عصر غیبت) بدست آمد این است که فقها در کتب معتبر فقهی خود در باب حدود، در ارتباط با انواع ارتداد و نوع مرتد از جنبه های فطری و ملی نظر داده و بحث کرده اند ولی سابقه ای از پژوهش تخصصی به صورت رساله، مقاله یا کتاب در موضوع مذکور در مراجع معتبر مورد تاکید (ایران داک، سیکا و ...) یافت نشد آنچه محققین در این موضوع پرداخته اند بیشتر در خصوص مجازات های جایگزین در فقه شیعه و حقوق ایران است، چنانچه محمد جعفری هرنندی (۱۳۸۶) در مقاله ای با عنوان «نگرشی به مجازات اعدام در اسلام» در پیرامون این موضوع به آن پرداخته تا مورد بازنگری قرار گیرد و همچنین هادی نجف آبادی و محمدرضا آیتی (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «تبدیل و جایگزینی مجازات های اسلامی» به حدود و تعزیرات متناسب با مقتضیات زمان پرداختند که از نظر ایشان در دستگاه قضایی ایران، اجرای مجازات احکام باید با مقتضیات زمان تناسب داشته باشد.

هریک از آثار مذکور، گرچه سعی دارند تا به ابعادی از جایگزینی و تبدیل مجازات و اعدام مرتد بپردازد اما در مجموع تفاوت های آشکاری با پژوهش فوق دارد که از جمله می توان به موارد ذیل اشاره نمود.

۱. بیشتر آثار مذکور در قالب مسایل کلی طرح گردیده است و کمتر در چارچوب پژوهشی این تحقیق قرار می گیرد.

۲. سوالات اصلی و فرضیه های پژوهش مورد بررسی، با سوالات اصلی و فرعی و فرضیه این تحقیق همخوانی ندارد.

۳. قسمت اعظم تحقیقات موجود بیشتر بر نقش متغیرهای میانگیر این تحقیق تمرکز دارد که در این پژوهش بصورت کاملاً گذرا بیان خواهد شد.

ارتداد به معنی پشت کردن و بریدن از اسلام است، در سخن یا کردار، مانند انکار ضروریات دین و سجده کردن بر بت و انداختن قرآن در جاهای آلوده و هر فردی که به یکی از عناوین یاد شده از دین خارج شود، مرتد نامیده می شود و این نام از سوی قرآن بر کسی که از دین بر می گردد، گذاشته شده است.

کلمه (مرتد) یک اصطلاح قرآنی است. در قرآن از عنوان مرتد، انگیزه ها و عوامل ارتداد فراوان سخن رفته است. واژه ارتداد، به این معنی در دو آیه از قرآن کریم به کار برده شده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

ای گروهی که ایمان آورده اید، هر که از شما از دین خود مُرتد شود به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان سرافکننده و فروتن و به کافران سرافراز و مقتدرند (به نصرت اسلام) برانگیزد که در راه خدا جهاد کنند و (در راه دین) از نکوهش و ملامت احدی باک ندارند. این است فضل خدا، به هر که خواهد عطا کند و خدا را رحمت و وسیع بی‌متهاست و (به احوال همه) دانا است. (سوره مائده آیه ۵۴)

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۚ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۚ وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفَرُ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ۚ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

(ای پیغمبر) از تو راجع به جنگ در ماه حرام سؤال کنند، بگو: گناهی است بزرگ، ولی بازداشتن خلق از راه خدا و کفر به خدا و پایمال کردن حرمت حرم خدا و بیرون کردن اهل حرم از آن (که مشرکان مرتکب شدند) نزد خدا بسیار گناه بزرگتری است و فتنه‌گری، فساد انگیزتر از قتل است. و کافران پیوسته با شما مسلمین کارزار کنند تا

#### ۱. ارتداد در اسلام

ارتداد به معنای بازگشتن مصدر باب افتعال از ماده (ردد) به معنای بازگرداندن است و (رَدَّه) به معنای بازگشت اسم این مصدر است. با این فرق که ارتداد در مورد مطلق بازگشتن به کار برده می شود در حالی که رده تنها بر بازگشت از اسلام اطلاق می شود (راغب اصفهانی، ۱۳۵۶)

ابن منظور در لسان العرب ارتداد مطلق را به دگرگونی و ارتداد از دین را به کفر معنی کرده است. فیومی در مصباح المنیر می نویسد «ارتداد الشخص: رد نفسه الى الكفر». ابن فارس در معجم می نویسد «سُمِيَ المرتدَّ لِأَنَّهُ رَدَّهَ نفسه الى كفر». از مجموع آنچه گذشت استفاده می شود واژه ارتداد و رَدَّه هر دو به معنای بازگشت از دین به کار برده می شوند. (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۲۴۵)

بنابراین معنای عرفی و لغوی این واژه هماهنگ است. فقیهان از ارتداد تفسیرها و معنای گوناگونی ارائه داده اند که همه آنها به یک معنی بر می گردند «قطع الاسلام، الرجوع عن الاسلام، کفر المسلم، اظهار شعار الکفر بعد الايمان الخروج عن الاسلام و الکفر بعد الاسلام»

تعریف نخست را علامه در ارشاد الاذهان، شهید اول در دروس، محقق اردبیلی در مجمع الفایده، و از فقهای اهل سنت، نووی در منهاج الطالبین. و خطیب شربینی در الاقناع و معنی المحتاج برگزیده اند. رجوع از اسلام، در تحریر الاحکام علامه حلی الحاوی الکبیر و الکافی فی فقه الام احمد کفر المسلم در جواهر الاکلیل و مختصر در فقه مالکی، اظهار شعار الکفر در کافی ابو الصلاح، اصباح الشیعه کیدری، خروج از اسلام در تحریر الوسيله کفر بعد از اسلام که مشهورترین تعریف بین فقهای شیعه است در شرایع، قواعد، ایضاح کشف اللثام، شرح لمعه، مفاتیح الشرایع، جامع الشتات و مناهج المتقین و در کتاب های فقهی اهل سنت: دلیل الطالب، است. (محقق اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۳۱۳).

با نظر به تعاریف بدست آمده این گونه نتیجه می گیریم که ارتداد عبارت از کفری است که پس از اعتراف به حق بودن اسلام پدیدار می شود، خواه این کفر درونی بوسیله گفتار یا گفتاری ظاهر شود یا نه. البته در صورتی که ارتداد ظاهر شود احکام و آثاری که در شرع برای آن مقرر شده بار می شود. (شهید ثانی، ج ۹: ۳۳۲).

در صورتی که شخص مرتد شد و فاعل آن ادعا نموده که از روی عدم اختیار و اجبار و بصورت اکراه این امر صورت گرفته و حاکم شرع علم به اکراه و اختیار عمل مرتد را ندارد، در صورت احتمال به اکراهی بودن فعل فاعل ادعای او را می پذیرند و همینطور ادعا او را مبنی بر این که نیت و قصد ارتداد نداشته و سبق لسان نموده در صورتی که بینه بر صدور سخن و کلام موجب ایجاد ارتداد شد ادعای اکراه او پذیرفته می شود.

همچنین اگر کسی نه از روی اختیار بلکه به واسطه اکراه و اجبار وادار به ارتداد نمایند اصل ارتداد محقق

نمی گردد و احکام ارتداد بر آن مترتب نمی شود زیرا در انجام و تحقق ارتداد داشتن اختیار اعتبار است و در غیر اینصورت ارتداد بر اثر اکراه مانند عدم وجود و یا کالعدم است که باید اکراه را نیز احراز نمائیم. در صورت بروز و وقوع ارتداد و عدم علم حاکم شرع و ادعای فاعل بر اکراهی بودن ارتداد جهت پذیرش ادعایش دو صورت وجود دارد.

۱-اماره یا قرینه ای بر اکراه جز داشته باشد این صورت، داخل در احراز اکراه است و ارتدادش اثری ندارد.

۲-اماره یا قرینه ای بر اکراه خبر ادعای مرتد وجود ندارد. امام رحمه الله در حالی که از بسیاری فقهاء متابعت کرده اند، می فرماید: ادعای او را می پذیریم. دلیل این مطلب روایت زیر است.

«محمد بن علی بن الحسین قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله ادراوا الحدود بالشبهات (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۳۳۶)

آنکه اگر بتوانند شما را از دین خود برگردانند، و هر کس از شما از دین خود برگردد و به حال کفر باشد تا بمیرد چنین اشخاص اعمالشان در دنیا و آخرت ضایع و باطل گردیده، و آنان اهل جهنمند و در آن همیشه (معدّب) خواهند بود. (سوره بقره آیه ۲۱۷)

چنانچه که می نگرید، هر دو آیه ناظر به آثار کلامی ارتدادند و در هیچ یک به بحث های فقهی سبب ها و انگیزه ها و آثار فقهی ارتداد اشاره ای نشده است. بنابراین، ما سببها و انگیزه های ارتداد را از دیدگاه روایات و سخنان فقیهان مورد بررسی قرار می دهیم.

در کتابهای فقهی شیعه و سنی برای ارتداد انگیزه ها و سببهای بسیاری یاد شده که برخلاف بسیاری، آنها در سه موضوع کلی دسته بندی می شوند.

الف) هر گفته و کرداری که دلالت بر ترک اسلام و اختیار دینی دیگر کند؛ مثل اقرار به کفر، اقرار به خارج شدن از اسلام، سجده برای بت در روایات، عنوانهایی چون بیزاری از دین خدا، روی گردانی از اسلام کفر به آنچه که بر رسول اکرم نازل شده، برگزیدن نصرانیت، برگزیدن شرک ادعای نبوت، و عبادت بت وارد شده که همه از افراد این عنوان کلی هستند.

ب) هر کار یا گفته ای که دلالت بر تزلزل و آشفتگی اعتقادی یا بی اعتقادی انسان کند؛ مثل نفی صانع، ثابت کردن شریک برای خدا، انکار نبوت یا معاد، تکذیب پیامبر اسلام (ص)، شک در خدا و رسول در روایات نیز عنوانهایی چون همانند کردن خدا به خلق، نسبت دادن چیزی به خدا که از آن نهی شده، انکار هر یک از پیامبران، انکار پیامبر اسلام شک در پیامبری پیامبر اسلام، و غلو وارد شده که همه از مصادیق و نمونه های اعتقادی یا تزلزل اعتقادی به شمار می روند.

ج) انکار یکی از احکام ضروری یا اجماعی اسلام؛ در سخنان فقهاء علاوه بر این عنوان عناوین دیگری نیز آمده همانند اعتقاد به حلال بودن فعلی که حرام بودن آن اجماعی است، اعتقاد به حرمت فعلی حلال بودن آن مورد اجماع است، اعتقاد به عدم وجوب فعلی و وجوب آن اجماعی است در فتاوی موجب ارتداد شمرده شده در روایات نیز حلال کردن حرام و حرام کردن حلال وارد شده است.

عن ابی الحسن الماضی علیه السلام قال: اصحاب الکبائر کلها اذا اقيم عليهم الحد مرتین قتلوا فی الثالثه

نقد استدلال: اولاً: ظاهر «اصحاب الکباء» افراد مسلمانی را شامل می شود که بر اسلام باقی هستند، لیکن مرتکب گناه کبیره شده اند، با ارتداد، فرد مرتد از صف مسلمانان خارج می گردد و از دایره اسلام بیرون می رود. ارتداد در ردیف گناهان کبیره نیست. بنابراین، مرتد در موضوع روایت داخل نیست تا حکم آن را داشته باشد.

ثانیاً: مفاد روایت حکم به قتل پس از اجرای دو حد است، مرتد فطری را در مرتبه ی اول و دوم استتابه می دهند، و به او حدی نمی زنند، آیا از قول امام علیه السلام «المرتد یستتاب و الا قتل» استفاده می شود دو نوع حد «قتل» و «استتابه» حد نیست، بلکه حد مرتد قتل است. در مرتد ملی اجرای این حد مشروط به استتابه ی مرتد و عدم پذیرش اوست، و در مرتد فطری شرطی ندارد (عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۸: ۳۱۳).

مرتد ملی و فطری از نظر فقها

مرتد در اصطلاح اهل فقه و شریعت بر دو قسم است :

۱- مرتد فطری ۲- مرتد ملی

مرتد فطری آن است که یکی از والدینش در حال انعقاد نطفه او مسلمان باشد و او پس از بلوغ، دین اسلام را برگزیند، پس از اسلام خارج شود و به کفر اولی خود برگردد. مرتد ملی آن است که پدر و مادر وی در حال انعقاد نطفه اش، کافر باشند و او در حال بلوغ تظاهر به کفر کند که در اینصورت بالاصاله کافر است و آنگاه پس از اظهار کفر اسلام آورد و بار دیگر به سوی کفر باز گردد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۶۲).

فرزند مرتد ملی قبل از ارتدادش به حکم مسلمان است. پس اگر بالغ شد و کفر را برگزید، او را توبه می دهند. اگر توبه کرد، کاری با او ندارند، و گرنه او را می کشند. فرزند مرتد فطری نیز قبل از ارتداد پدر یا مادرش به حکم مسلمان است. اگر پس از بلوغ کافر شد و همینطور فرزند والدین مسلمان نیز اگر پس از بلوغ مرتد شد، ظاهراً احکام

۲. حکم ارتداد

در خصوص حکم مرتد نیز ابتدا باید به سراغ قرآن رفت و با اصل قرار دادن حکم قرآن درباره ماهیت دستور پیامبر که بیان یک حکم شرعی است و یا با توجه به اقتضائات خاص زمان حکم حکومتی است تامل نمود در جای دیگر توضیح داده ایم که قرآن در آیات متعدد، عدم جواز به کارگیری اکراه در حوزه عقیده و ایمان را مطرح ساخته است به گونه ای که می توان آن را از اصول محکم این کتاب آسمانی به حساب آورد.

اگر ارتداد مرتد ملی مکرر گردد، یعنی او را توبه دهند، پس از توبه مرتد گردد باز استتابه کنند و او قبول کند، و برای بار سوم مرتد گردد، بعضی گفته اند: در ارتداد سوم کشته می شود و بعضی قائل اند: پس از ارتداد چهارم او را می کشند. استتابه ای ندارد تا پس از آن مرتد گردد.

مرحوم محقق در شرایع می فرماید: «اذا تکرر الارتداد قال شیخ رحمه الله یقتل فی الرابعه و قال: روی اصحابنا یقتل فی الثالثه ایضاً» (حلی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۹۳۶، شیخ طبرسی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۵۰۴) در صورت تکرار ارتداد، شیخ طوسی رحمه الله فرمود: در مرتبه ی چهارم کشته می شود و بر این مطلب در کتاب مبسوط ادعای اجماع کرده است: و آن را به روایتی که اصحاب کبائر در مرتبه ی چهارم باید کشته شوند استناد داده است و می فرماید: اصحاب ما روایت کرده اند، در مرتبه ی سوم کشته می شود ظاهر بیانش این است که در خصوص مرتد روایتی رسیده است که بر قتلش در مرتبه ی سوم دلالت دارد ولی صاحب جواهر رحمت الله می فرماید: روایت خاصی که بر این معنا دلالت کند، نداریم (نجفی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴۹: ۶۲۲).

دلیل قتل مرتد در مرتبه ی سوم:

۱- دلیل قتل روایت صحیحه ی یونس بن عبدالرحمان است که امام علیه السلام فرمود: کسانی که مرتکب گناه کبیره می شوند، پس از اجرای دو حد بر آنان در مرتبه ی سوم کشته می شوند

۱- محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن صفوان عن یونس،

اشکال کرده و می گوید: در مورد مرتد فطری محقق رحمه الله فرمود: او را بدون توبه دادن می کشند، اما وقتی به این بحث می رسد، می نویسد (و اذا بلغ و اختار الکفر استتب و الاقتل)

بین این دو مطلب چگونه جمع می شود؟ این فرد نیز مرتد فطری است باید بدون توبه او را کشت. در نقد سخن شهید ثانی رحمه الله می گوئیم: همین فتوا قرینه است بر اینکه مرحوم محقق در تحقق ارتداد فطری سبقت اسلام حقیقی را پس از بلوغ لازم می داند و به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله (نجفی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴۱: ۶۱۷).

۳. نظریات حذف حکم اعدام مرتد از نظر فقها و اندیشمندان علم حقوق در عصر غیبت

۱،۳. نظریه منع مجازات اعدام در فقه امامیه

بحث و بررسی پاسخ های موجود به این پرسش که آیا مجازات اعدام می تواند یکی از مصادیق

مجازات های تعزیری محسوب شود یا خیر؟ را می توان در قالب سه نظر گنجاند. بر اساس اولین نظر مجازات ضرب دون الحد یا همان مجازات تازیانه تنها مجازات مشروع و مصداق منحصر مجازات های تعزیری است و سایر کیفرها از هر جنس و با هر کیفیتش که باشند قابل اعمال به عنوان مجازات تعزیری نیستند. این نظریه پیروان چندانی ندارد، و بارها از سوی حقوقدانان و فقها مورد نقد قرار گرفته است و تنها در میان معدودی از فقها مورد پذیرش قرار گرفت، و غالب فقهای امامیه در موارد متعددی به اعمال کیفرهایی غیر از شلاق حکم کرده اند. به عنوان نمونه در المقنعه آمده است «کسی که با مکر و حيله اموال مردم را می برد آن چه را که تلف کرده به عنوان غرامت و ضرر و خسارت می پردازد تا بدینوسیله از انجام چنین افعالی در آینده بازداشته شود و سلطان برای تنبیه وی، او را به مردم معرفی می کند تا از وی اجتناب و دوری کنند (شیخ مفید، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۸۰۵). علامه حلی هم در کتاب تحریر معتقد است که می تواند تعزیر به صورت ضرب یا حبس و یا توبیخ اعمال شود (حلی، ۱۳۱۴ ق، ج ۱، ص ۲۴۱). صاحب جواهر نیز در باب تعزیر شاهد کذاب

مرتد فطری بر آنان جاری نیست بلکه ایشان را توبه می دهند، اگر نپذیرفتند آنان را می کشند.

پس از بلوغ با اختیار خودش اسلام را به عنوان دین انتخاب کند، سپس کفر ورزد و مرتد گردد. و مرتد ملی نیز به فردی گفته می شود که نطفه اش در حال کفر والدینش منعقد شده باشد و پس از بلوغ، کفر را به عنوان دین اختیار کند، پس اسلام آورد و پس از آن، از اسلام روی برگرداند و به کفر برگردد.

اگر بچه مسلمانی که تا زمان بلوغ محکوم به اسلام است، به مجرد بلوغ کفر اختیار کرده یعنی اسلام حقیقی برایش محقق نشد، بر چنین فردی نه تعریف مرتد ملی صادق است و نه تعریف مرتد فطری، زیرا شرط ارتداد فطری تحقق اسلام حقیقی بود که از این فرد واقع نشده است. او تا قبل از بلوغ، اسلام حکمی داشته و به مجرد بلوغ، کفر آورده است.

اگر نطفه ی بچه ای در حال اسلام والدین منعقد شد، پس پدر و مادرش مرتد ملی یا فطری شدند، این بچه تا هنگام بلوغ، محکوم به اسلام است، بنابراین، اگر مادرش پس از انعقاد مرتد شد و در حالی که به این بچه آستن است از دنیا رفت به اعتبار این بچه مادرش را در مقابر مسلمان دفن می کنند نه در قبرستان کفار و بر چنین بچه ای اگر بلافاصله پس از بلوغ کافر نشد تعریف مرتد فطری و ملی صادق نیست. در این دو فرض ارتداد افراد چه حکمی دارد؟

از ملاحظه ی فتاوا استفاده می شود. امر دائر بین دو احتمال است، و احتمال سومی نیست. یا باید احکام مرتد فطری جاری شود و بلافاصله او را کشت، یا احکام مرتد ملی را مترتب کنیم و او را توبه دهیم، و اگر توبه نکرد، او را به قتل برسانیم.

بنابر نظر شهید ثانی، رحمه الله در مسالک (شهید ثانی، ج ۱۵: ۲۳ - ۲۸) چنین مرتدی حکم مرتد فطری را دارد، زیرا، ایشان شرط ارتداد فطری را گذاشتن زمانی پس از بلوغ و اختیار اسلام حقیقی و سپس مرتد شدن نمی داند. همین مقدار که در کودکی محکوم به اسلام باشد. کافی است تا ارتداد پس از بلوغش ارتداد فطری باشد. از این رو بر محقق رحمه الله در شرایع (محقق حلی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۹۶۲)

هیچ وجهی امکانپذیر نباشد، مگر با جرح و قتل، در این صورت میتوان این ابزار را بکار برد (شمس ناتری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۶۶).

نظریه تعدیل در مجازات اعدام

یکی از راه های اثبات طرفداران نظریه تعدیل در مجازات اعدام از منظر فلسفه جعل و تشریع تعزیرات می باشد. به عبارت دیگر با فهم و درک هدف شارع از وضع کیفر، آسانتر می توان به پاسخ صحیح در خصوص مجازات افراد دست یافت. از نظر طرفداران این نظریه شیوه ها و راه های پی بردن به اهداف مجازات ها را می توان به شرح زیر می باشد.

۱- تصریح قانونگذار

۲- شناخت اهداف کلی و کلان یک نظام حقوقی،

۳- مطالعه در شیوه اجرای مجازات ها

۴- دقت در موارد سقوط مجازات ها

۵- قائل شدن به مرور زمان کیفری در مجازات ها

۶- دقت در شیوه رویارویی قانونگذار با پدیده تکرار جرم

۷- مطالعه در نظام حاکم بر ادله اثبات جرایم (نوبهار، ۱۳۷۹: ۱۳۷)

در رابطه با بند اول یعنی تصریح قانونگذار باید گفت: هر چند قانونگذاران معمولاً از این شیوه استفاده نمی کنند، اما در خصوص مجازات های تعزیری در فقه سنتی اسلام چنان که گفته شد معصومین (ع) و به تبع آن فقیهان مسلمان، به کرات بر اهداف اصلاحی و تربیتی کیفرهای تعزیر تاکید کرده اند. در مورد بند دوم نیز باید اذعان کرد که در نظام های الهی (از جمله نظام حقوقی اسلام) که هدف، سعادت انسان و هدایت اوست و مجازات ها عمدتاً با هدف اصلاح بزهکاران و بازسازی آنها اجراء می شود و در خصوص بند سوم اینگونه بنظر می رسد که اجرای مجازات ها به شیوه های ملایم و نیز به صورت پنهانی نشانگر توجه و اهتمام قانونگذار به بازپروری و اصلاح مجرمین است که این امر برخلاف حدود (آن هم در چند مورد خاص و محدود) در تعزیرات کاملاً مرعی است. (در اسلام بر اجرای مجازاتها در حضور انبوه فراوان مردم تاکید نشده است. تنها

چنین می گوید «حاکم او را بنا بر تشخیص خود تازیانه می زند یا به قبيله اش به عنوان تنبيه معرفى می کند» (نجفی، ۱۴۱۳، ج ۴۲، ص ۲۵۲). بی شک و تردید حبس، ضرب، جریمه مالی را می توان از جمله مجازات های تعزیری دانست که فقهای متقدم به اعمال آنها حکم کرده اند. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ق، ج ۱)

یکی دیگر از مصادیق مجازات های مالی جواز تعزیر مالی است که در این خصوص با توجه به اینکه انسان بر اساس حکم عقل و شرع بر مال خود مسلط است و نباید بدون اذن او در اموالش تصرف نمود در جان و بدن خود نیز مسلط است که از مقتضیات قطعی و اولیه است. بنابراین وقتی که نقض سلطه انسان بر بدنش وزدن و رنجاندن جسمانی او به منظور بازداشتن تن و ادب او جایز باشد، بطریق اولی نقض سلطه او بر اموالش نیز جایز خواهد بود «حسینی، ۱۳۶۹: ۱۰۷» نظر سوم فقه امامیه در قواعد فقهی قاعده الحبس عقوبه است که بر اساس آن حبس بعنوان یک عقوبت بازدارنده می باشد. از جمله حبس تعزیری جانی برای بازداشتن وی از تکرار جرایم استفاده می شود.

نظریه نهی از منکر معتقدین به جواز اعمال اعدام در تعزیر با استناد به مفهوم نهی از منکر اظهار می دارند: «در صورتی که نه انکار قلبی و نه انکار زبانی هیچ کدام در قلع ماده فساد موثر نیفتد، آنگاه راه سومی وجود دارد که عبارت است از انکار با دست و به صورت فیزیکی، بدین معنا که برای جلوگیری از منکرات و مفساد در جامعه و قلع ماده فساد، باید علاوه بر اقدامات تبلیغی و فرهنگی اقدامات عملی نیز صورت گیرد و در این مسیر تا آن جا که ممکن است گام به گام پیش رفت، یعنی در صورتی که باده ضربه شلاق بتوان جلوی منکری را گرفت، نمی توان مجازات شدیدتری را اعمال کرد، اما اگر جلوگیری از منکر ممکن نباشد، مگر با حبس یک ساله، در این صورت این حبس به عنوان نهی از منکر ضروری است و نمی توان بیش از آن را اعمال کرد، اما اگر جلوگیری، از منکر و فساد به



است چنین پاسخ داده شود که شارع از تشریع تعزیر اهداف دیگری غیر از اصلاح مجرم تعقیب می کند و مجازات اعدام برای نيل و رسیدن به آن اهداف ضروری است. اما باطل بودن این ادعا با دقت در کلام فقها آشکار می شود زیرا هدف و غرض اصلی از تعزیر، اصلاح مجرم و ممانعت وی از بازگشت به گناه است در واقع هدف از تشریع تمام احکام و مقررات اسلامی، رعایت مصالح افراد جامعه می باشد و هر حکمی که در شریعت وضع می گردد خارج از این وصف نخواهد بود. منتها گاهی اوقات، رعایت مصالح جامعه از تامین مصالح افراد بیشتر مدنظر بوده و بر مصالح افراد ترجیح داده می شود (حدود و قصاص یا مجازات های معین) و گاهی رعایت مصالح فرد، بیشتر از تامین مصالح جامعه موردنظر است، مثل تعزیرات که دلیل عدم تعیین آنها توانایی تطبیق حکم با افراد واجد حالات و شخصیت های گوناگون می باشد.

بی دلیل نیست که در این باره بسیاری از فقها متذکر شده اند که اجرای تعزیر در هر مورد، یک وظیفه غیر قابل اغماض نیست و حاکم در صورتی که تشخیص دهد ردع و بازداشتن مجرم به طریق دیگری غیر از تعزیر نیز قابل حصول است می تواند از اجرای تعزیر صرف نظر کند و به اعمال آن طریق همت گمارد به عنوان مثال، شیخ طوسی می گوید: برخی بر این اعتقادند که اگر امام بداند که با وسیله هایی غیر از تعزیر می توان مانع جرم شد، میان اجرای تعزیر و ترک آن مخیر است لکن اگر برای امام این امر مسلم گشت که جز اعمال تعزیر، روش دیگری مانع جرم نمی شود بر اوست که مجرم را تعزیر کند و این حکم مطابق با احتیاط است (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸: ۱۹۴)

فاضل هندی نیز معتقد است که «موجب تعزیر در مورد انجام هر عمل حرام یا ترک هر عمل واجبی است که مجرم با وجود نهی و توبیخ و مانند آن دست از عمل گناه نکشد، لکن اگر مجرم با وجود موانعی کمتر از زدن، از ارتکاب گناه دست کشید جزء در مواردی خاص که شرع مقدس در صورت ارتکاب آن گناه بر لزوم تادیب و تعزیر تصریح کرده است، دلیلی بر این اعمال تعزیر وجود ندارد و شاید

در اجرای چند کیفر که شمار آنها به انگشتان دست هم نمی رسد بر حضور گروهی از مومنان در مراسم اجرای کیفر تاکید شده است. در این موارد، حضور سه نفر و حتی بنا بر قولی حضور یک نفر هم برای اجرای مجازات کافی است در سیره پیشوایان دینی تاکید بر این است که مجلس اجرای مجازات به محفل جشن و پایکوبی افراد هرزه تبدیل نشود (نوبهار، هم: ۱۳۷۹: ۳۳۷)

در خصوص بند چهارم نیز می توان به این نکته اشاره کرد که آسان گیری شارع مقدس در تعزیرات تا بدانجا بوده است که توبه مرتکب را موجب سقوط مجازات در همه موارد برشمرده است. در مورد بند پنجم، مقررات مدون و صریحی در منابع فقهی دیده نمی شود و در رابطه با بند ششم باید گفت که تنها در برخی از موارد معدود و آن هم پس از دو بار اجرای تعزیر، مجازات تشدید گردیده و در مرتبه سوم حد جاری می گردد در خصوص بند هفتم نیز باید آن را در پرتو یافته های کلی بندهای پیشین تفسیر کرد.

در المقنعه نیز آمده است که اگر هر یک از دو سارق فقط قسمتی از مال را بدزد و قطع دست اجرا نمی شود بلکه سارق با تعزیر ادب می شود (شیخ مفید، ۱۴۱۰ ق: ۸۰۴)

علامه حلی می فرماید «دست متسلب و مختلس و محتال و منبج قطع نمی شود بلکه آن چه به دست آورده اند از آنها گرفته می شود و با آن چه موجب بازداشت آنها می شود تعزیر می گردند» (محقق حلی، ۱۳۸۱: ۲۱۷)

در برخی کتاب دیگر آمده است که تعزیر، تادیبی است که پروردگار، تعهد و التزام به آن را به منظور جلوگیری تعزیر شونده و سایر مکلفین از ارتکاب عمل ممنوع تشریع کرده است (حلبی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۸)

بنظر می رسد منظور از تادیب و پالایش روح مجرم از آلودگیها است و لذا مجازات های ناتوان کننده همچون قطع و اعدام نباید در آن راه داشته باشد زیرا چنین عقوبتی یا عقوباتی نقض غرض اصلی شارع مقدس از وضع و جعل تعزیر (تادیب) محسوب می گردند. ممکن



در مواردی به صورت عام خواسته است. بدین ترتیب، هر مقامی که مسئولیت تنفیذ احکام الهی را دارد مسئولیت اجرای حدود را نیز برعهده خواهد داشت. این مطلب در حدیثی از امام صادق (ع) به طور صریح آمده است: اقامه الحدود الی من الیه الحکم: اجرای حدود در اختیار کسی است که قضاوت و حکومت به دست اوست (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۷۱).

در خصوص توضیح این که تکلیف امام به اعمال این مجازات در راستای وظیفه برقراری نظم در جامعه اسلامی، قطعاً علم تفصیلی برای ما وجود ندارد و در خصوص علم اجمالی هم باید اذعان داشت که نمی توان دو قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» و «التعزیر دون الحد» را طرفین علم اجمالی دانست. زیرا علم اجمالی هم مصداق علم و هم مصداق شک است. در حالیکه در ما نحن فیه، ما علمی در موارد جواز یا ممنوعیت اعدام در تعزیرات به نحو اخص نداریم به عبارت دیگر نمی توان ساختار لغوی را که در حالت علم اجمالی مصداق دارد در این مورد بکار برد (صدر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۹).

شک و تردیدی نیست که موضوع جواز یا عدم جواز مجازات اعدام در تعزیرات، از مواردی است که مستقیماً با جان امت اسلام در ارتباط بوده و از این حیث موجب ترجیح قاعده «التعزیر دون الحد نسبت به قاعده التعزیر بما یراه الحاکم» است در اصول فقه این بحث مطرح است که اگر محال بودن اجتماع دو حکم در تحقق یافتن در مقام تشریع باشد دو دلیل در باب تعارض داخل می شوند زیرا در این هنگام با یکدیگر تکاذب می کنند (یکدیگر را نفی می کنند) اما وقتی محال بودن در مقام امثال باشد، در باب تراحم داخل می شوند زیرا در این هنگام بین دو دلیل تکاذبی نیست (مظفر، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۱۹۸).

#### ۴. بحث

مخالفت های فراوانی با مجازات های بدنی در حقوق بین الملل وجود دارد که در حقوق کیفری ایران نیز لازم الاجرا است و دلایل متعددی که برای منع اجرایی این نوع مجازات ها در حقوق بین الملل

بتوان تعزیر را در کلام علامه و غیر او به مواردی کمتر از زدن هم عمومیت داد (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۱۵)

شیخ طوسی در جای دیگری بر این عقیده اصرار می ورزد و پای می فشارد که تعزیر از اختیارات امام است و در این نکته اختلاف نظری نیست، لذا اگر امام بداند که برای جلوگیری از جرم هیچ چیز جز تعزیر به مصلحت نیست نباید از تعزیر وی صرف نظر کند اما اگر خلاف این را بداند می تواند از تعزیر مجرم صرف نظر کند (شیخ طوسی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۱۱)

از وجوه ممیزه میان حدود و تعزیر، ثابت بودن حدود نسبت به بزهکاران و تفاوت تعزیرات بر اساس شخصیت و موقعیت مجرمین است که این خود دلیلی است دیگر برای اثبات این امر که آنچه در تعزیرات مدنظر است اصلاح مجرم با توجه به ویژگی های شخصیتی وی و سعی در کمک و بازپروری به بازگشت او به جامعه اسلامی است مثلاً در شهید اول در بیان تفاوت های موجود میان حد و تعزیر نقل شده است که «مجازات های تعزیری بر حسب مجرم مجنی علیه و نوع جنایت متفاوتند، اما حدود چنین نیستند» (احمدی ابهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۱۹)

#### نظریه حرمت دماء در فقه اسلامی

اصل حرمت دماء در منابع اسلامی مورد تاکید فراوان قرار گرفته است و مبنای شرعی آن را می توان در آیه ۳۳ سوره مبارکه الاسرا یافت. خداوند تعالی در این آیه، نفس ادمی را دارای حرمت معرفی کرده و سلب آن را ممنوع و قابل مجازات دانسته است. باید به این حقیقت اذعان کرد که در برابر قرآن آیه هایی یافت نمی شود که برای تزکیه نفس تهذیب اخلاف یک مسلمان یا همه مسلمانان و تقرب وی به خداوند، کشتن وی را به گونه زجر آوری پیشنهاد کند و پروردگار رحمت، همواره بی آزارترین و شیرین ترین و کوتاه ترین راه را به عنوان توبه نشان داد.

«اجرای عدالت و تنفیذ احکام الهی، مستلزم اجرای حدود و قوانین کیفری و مجازات مجرمین است. قرآن فرمان اجرای حدود الهی را

دیگر مسئله مهم که در اسناد بین المللی به رسمیت شناخته شده است ممنوعیت شکنجه است، که سازمان ملل متحد، در منشور و دیباچه خویش به شناسایی کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده ی بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان، اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان اشاره کرده است. در ماده اعلامیه آمده است «هر فردی حق زندگی، آزادی، و امنیت شخصی دارد» از طرفی ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ صراحتاً و بدون قید و شرط مقرر داشته «هیچ کس نباید شکنجه شود یا تحت مجازات یا رفتاری ظالمانه، ضد انسانی یا تحقیر آمیز قرار گیرد.»

هر چند در سایر اعلامیه هائی با گستره منطقه ای نیز بر انسانی بودن مجازات ها تاکید شده است. با این تفاوت که در برخی از این اعلامیه ها شروطی نیز بر اصل کلی کرامت مدار بودن مجازات ها وارد شده است و مقید هستند. مثلاً ماده ۲۰ اعلامیه اسلامی حقوق بشر مقرر داشته «مجازات هر انسانی جایز نیست مگر به مقتضای شرع و نباید او را شکنجه بدنی یا روحی کرد یا به او به گونه ای حقارت آمیز یا سخت، یا منافی حیثیت انسانی، رفتار کرد.» (فضائلی، ۱۳۸۹، ص ۱۱) به علاوه مشابه ماده ۵ اعلامیه در ماده ۷ میثاق پیش بینی شده «هیچ کس را نمی توان مورد آزار و شکنجه یا مجازات ها یا رفتارهای ظالمانه یا خلاف انسانی یا ذلت بار قرار داد» (رنجریان، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰-۱۶۴)

حساسیت این امر در خصوص اطفال بسیار شدیدتر است. در این رابطه پیمان بین المللی حقوق کودک (۱۹۸۹) مقرر می دارد «کشورهای عضو تضمین خواهند کرد که هیچ کودکی مورد شکنجه یا سایر رفتارهای بیرحمانه، غیر انسانی و تحقیر آمیز قرار نگیرد» (بند ۱ ماده ۳۷) همچنین حداقل قواعد معیار سازمان ملل متحد برای اجرای عدالت نوجوانان (قواعد پکن، ۱۹۸۵) صراحتاً کیفر بدنی را ممنوع کرده و در قاعده ۳-۱۷ تاکید می کند که «نوجوانان در معرض کیفر بدنی قرار نخواهند گرفت» (خانی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۱۹)

بیان شد عبارتند از نامتناسب بودن این مجازات ها، تحقیر کنندگی آنها، خلاف کرامت و حقوق بودن این مجازات است. از این رو با استفاده و بهره گیری از اصول و قواعد حقوقی و فقهی مورد توجه قرار گرفته که در مجموع به نظر میرسد که بین حقوق بین الملل و حقوق کیفری ایران فاصله زیادی در خصوص حقوق بشری بودن مجازات ها وجود دارد که برای کم کردن این اختلاف ها نیاز به اصلاح قانون گذاران و کاهش و تعدیل موارد اجرای مجازات های بدنی است.

نظر به اینکه در خصوص اجرای مجازات های بدنی بسیاری از کشورهای اسلامی در قانون خود تجدیدنظر کرده اند اما در حقوق ایران هنوز این مجازات ها لازم اجرا هستند که با چالش ها و معضلاتی همراه هستند که یکی از آنها نامتناسب بودن مجازات های بدنی است. (ابراهیمی، ۱۳۸۹، چاپ اول)

امروزه در معرض مجازات های نامتناسب قرار نگرفتن انسان حتی است که به عنوان یکی از اصول بنیادین حقوق شهروندی در قلمرو حقوق کیفری تلقی می شود و نامتناسب بودن مجازات های بدنی یکی از چالش ها و ایرادات وارده در سطح بین الملل می باشد که رفتار غیر انسانی و تحقیر کننده محسوب می شود به گونه ای که کمیسیون اروپائی حقوق بشر پیرامون اصلاحات ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در توضیحات خود در تعریف رفتار غیر انسانی، بیان نموده و با نظر به اینکه به صورت عمدی موجب ایجاد درد و رنج شدید روحی یا جسمی را به همراه دارد که موجب احساس حقارت و ذلت و خواری را پدید می آورد به عنوان مجازات نامتناسب یاد می شود. چرا اینکه مجازات های شدید، خشن و نامتناسب با جرم ارتكابی از آن جهت که یک نوع استفاده ابزاری از انسان مجرم برای رسیدن به یک هدف است با حیثیت و کرامت ذاتی انسان مغایر است و انسانها حق دارند در مقابل این گونه رفتارها و مجازات ها که در واقع به معنای انکار غایت بودن انسان است مصون باشند (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲)

تبعید و در نهایت، در شکل بسیار هنجار شکن در صورتی که تحت شرایط بسیار سخت گیرانه به اثبات برسد، چه بسا به سنگسار ختم شود، لذا همواره اینگونه نیست که مجازات متناسب با جرم ارتكابی نباشد، به علاوه اینکه برای داشتن تصویری صحیح از تناسب جرم و مجازات، باید مفاسدی که از یک جرم قابل تصویر است، تا امکان داوری شایسته در مورد تناسب جرم و مجازات فراهم شود (کدخدایی، ۱۳۹۰، ص ۹۰)

همواره در مقابل ایده و نظرات نامتناسب بودن مجازات های بدنی شرعی، دفاعیات نیز مطرح شده است و مسئله دیگر اصل تحقیر کنندگی مجازات های بدنی است، چرا که یکی از خصوصیات مجازات های بدنی تحقیر کنندگی آن است که همواره با محکومیت جهانی همراه بوده است.

اسناد و مدارک حقوق بشری ملی و بین المللی در حمایت از کرامت انسانی، دو دسته از مجازاتهای غیر انسانی و تحقیر آمیز را ممنوع می کنند، مجازاتهایی که به دلیل وقاحت ذاتی وحشیانه به شمار می روند و کیفیهایی که اساساً یا بطور برجسته نامتناسب با جرائم ارتكابی اند. (نوبهار، ۱۳۸۰، ص ۳۲۸)

مغایرت مجازات های بدنی با کرامت انسانی از دیگر مسئله مهم است که عده ای منکر آن هستند، و برخی بر این باورند که اصول حاکم بر مجازات های بدنی مغایر اصول حقوق بشری بین المللی و کرامت انسانی است.

در حقوق بین الملل، امروزه مجازاتهایی از قبیل سوزاندن مجرم در آتش، پرتاب مجرم از بالای کوه یا بلندی با دست و پای بسته، یا با شمشیر زدن سپس سنگسار کردن (رجم) قطع دست راست و پای چپ، قطع چهار انگشت دست، شلاق زدن و یا زندان با اعمال شاقه از مصادیق مجازات های خشن و خلاف شئون بشری و برخلاف انسانیت می شمارند و در نتیجه همه ی حدود شرعی که سبب مجازات های معین فوق الذکر است را منافی حقوق بشر اعلام می کنند.

البته این امر در حقوق ایران و هم در قانون اساسی مورد توجه قرار گرفته است. به گونه ای که در قوانین عادی شکنجه ممنوع اعلام و قابل مجازات دانسته شده است و تضمین هایی جهت جلوگیری از آن پیش بینی شده است. در این راستا در اصل ۳۸ قانون اساسی آمده: «هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است. اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است و متخلف از این اصل، طبق قانون مجازات می شود». اصل ۳۸ بطور کلی و مطلق هرگونه شکنجه اعم از جسمی یا روحی یا هر دو توأم و به هر وسیله و طریقی را با صراحت تمام ممنوع اعلام نموده است. از طرف دیگر گرفتن اقرار یا کسب اطلاع بوسیله شکنجه بطور عام و کلی ممنوع است و فرقی نمی کند اخذ اقرار و کسب اطلاع از خود شخص شکنجه دیده باشد یا دیگری، زیرا به هیچ وجه این اقرار و اطلاع مقید به شخص شکنجه شونده نگردیده و در پایان این اصل تاکید به مجازات افراد مرتکب و متخلف طبق قانون شده است و جهت تضمین و احترام اجرای این اصل قانون اساسی در قوانین عادی مقرر گردیده است متخلف از آن به موجب ماده ۵۷۸ قانون مجازات اسلامی، مجازات می گردد. در قانون آیین دادرسی کیفری نیز از جهت حفظ حقوق، متهم تضمین های زیادی از جمله ممنوعیت بازداشت بیش از ۲۴ ساعت، منع اجبار به اقرار علیه خود یا اغفال و اکراه متهم تفهیم اتهام و غیره پیش بینی شده است (صابر، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). لکن همواره مجازات های بدنی با این انتقاد همراه بود که نامتناسب بوده و قابل اعمال نیستند در مقابل عده ای با این استدلال در مقابل این انتقادات قرار گرفته اند که اسلام در زمانی که غرب برای بیش از دویست جرم، مجازات مرگ با فجیع ترین روش ها را پیش بینی کرده بود با تصریح بر لزوم تناسب جرم و مجازات، ساز و کارهایی کارآمدی بدین منظور پیش بینی کرده است.

لذا نمی توان اسلام و مقررات آن را محکوم به عدم رعایت این اصل نمود به عنوان نمونه نیز در مجازات زنا مراتب مختلفی دارد که متناسب با شدت و ضعف مراتب زنا، قابل مجازات است مجازات های تعزیری شامل نهی، توبیخ، شلاق، زندانی و ... شلاق حدی،

برخی بر این اعتقادند و بیان داشته اند، کیفر بدنی، به ویژه شلاق، گاه آثار جبران ناپذیر و غیر قابل جبرانی را بر بدن بزهکار وارد می آورد. از نظر پزشکی وارد ساختن ضربات شلاق بر بدن افراد می تواند صدماتی مانند قرمزی، کیودی، تورم و التهاب موضعی، ایجاد درد و سوزش شدید، زخم های سطحی، افزایش ضربان قلب، افزایش تعداد تنفس و بالا رفتن دمای بدن، سنگ کوب، یا شوک نورولوژیک، عوارض روحی نظیر اضطراب و افسردگی قبل و بعد از اجرای حکم، تغییرات بیوشیمیایی در خون و تغییر در سطح هورمون ها، ایجاد صدماتی مانند آسیب نسوج نرم داخلی یا شکستگی های استخوانی و غیره را بوجود آورد، که بسته به شرایط جسمی و روانی افراد این صدمات در زمان تحمل کیفر آشکار می گردد. معمولاً افراد اگر از سلامت جسمی برخوردار باشند این ضایعات بعد از مدتی بهبود یافته و از بین می رود، لیکن در مواردی بزهکار زمینه بیماریهایی را دارد که تحمل کیفر شلاق و یا حضور در زندان وضعیت جسمی وی را وخیم تر کرده و جان بزهکار را در معرض خطر قرار می دهد که در این موارد پزشک قانونی با توجه به آثار شدید اجرای کیفر شلاق و یا حبس نظر به عدم توانایی تحمل کیفر توسط بزهکار می دهد و این امر مخالفت با کرامت بشری است. بر مبنای اساس همین دلایل و محکومیت های متوالی و مداوم جمهوری اسلامی ایران از ناحیه ی مجامع مختلف بین المللی به اتهام نقض حقوق بشر، یکی از مباحث مهم امروز که توجه بسیاری از حقوقدانان و فعالان حقوق بشری را به خود واداشته، بحث تعامل و سازگاری قوانین اسلامی ایران با نظام حقوق بشری است که رویکردها و نظرات متفاوتی را در پی داشته است. برخی با اعلام نظراتی به طور عمده سازگاری و تعامل اسلام با حقوق بشر را انکار می نمایند و گروهی دیگر در پی اثبات سازگاری بین این قوانین و اقتضائات حقوق بشری می باشند.

حتی عده ای از محققین قائل به نوعی سازگاری بین حقوق اسلامی و موازین بین المللی حقوق بشر بوده و در واقع با اتخاذ رویکردی سازشگرایانه اقدام به حل تعارض بین این دو سیستم نموده اند و با طرح نظریاتی سعی در اثبات مطلب خود داشته اند. این در حالیست

اندیشه دفاع از حقوق بشر اولاً به سمت حذف کامل مجازات های بدنی و فیزیکی، ثانیاً به سمت محدودیت جدی مجازات اعدام و تقلیل و تعدیل رو به حذف آن ثالثاً حذف انحاء خشن اعلام و در مجموع نفی مجازات های خشن پیش می رود و بر این اساس، از دیدگاه قائلین به موازین بین المللی، مجازات های شرعی یعنی همه حدود شرعی و تعزیر به شلاق از این زاویه خلاف ضوابط حقوق بشر و کرامت انسانی تلقی خواهند شد (کدیور، ۱۳۸۲: ۴۰)

به همین لحاظ از همان سالهای اولیه استقرار جمهوری اسلامی ایران و با تغییر قوانین جزایی و شدت مجازات ها و به خصوص کیفر بدنی، مساله نقض حقوق بشر در ایران و صدور قطعنامه و تعیین نماینده ویژه در دستور کار کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل قرار گرفت. برای نخستین بار در سال ۱۹۸۴ در اجلاس چهارم کمیسیون قطعنامه ای با ۲۱ رای مثبت و ۶ رای منفی و ۱۵ رای ممتنع صادر شد که ضمن آن مقرر شد نماینده ای ویژه برای بررسی وضعیت حقوق بشر در ایران تعیین گردد. (مهرپور، ۱۳۷۴: ۱۹۸)

متأسفانه تلاش زیادی صورت گرفته که چهره جمهوری اسلامی ایران در انظار جهانیان مخدوش جلوه داده شود و به عنوان یک نظامی که پایبند به اصول و موازین جهانی مربوط به حقوق انسان ها نیست، معرفی گردد.

در طی سالهای اخیر نیز مجمع عمومی سازمان ملل بارها نقض حقوق بشر در ایران را محکوم کرده است و بر اساس گزارشی که گزارشگر ویژه در خصوص وضعیت حقوق بشر در ایران به کمیسیون حقوق بشر و مجمع عمومی ارائه نموده است، بر این نکته تاکید نموده مجازات شلاق و سنگسار و مجازات های غیر انسانی و تحقیر آمیز محسوب می گردند که در ایران اجرا می شود (ابراهیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲). حتی به خصیصه رنج آور بودن این مجازات هم ایراد گرفته شده است و قطع عضو را از بارزترین مصادیق کیفرهای بدنی و ساز و کارهای رویکرد تنبیهی می دانند و ترذیلی بودن کیفر بدنی و ایجاد حس تحقیر، انتقام و ستیزه جویی را از ایرادات اینگونه از کیفرها می دانند. (مک دانلت، ۱۳۸۲: ۲۶۰).

به منظور حفظ مصلحت و دفع مفسده، می تواند به صورت موقت و مقطعی، حکم مقتضی صادر نماید. چنان که بر اساس نظر فقها از جمله امام خمینی (ره) حاکم اسلامی در این زمینه اختیار عمل دارد (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ۴۵۲)

از جمله نمونه های این انعطاف پذیری و تعدیل نظر شارع در قوانین می توان به «برابر شدن دیه اقلیت های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با دیه مسلمانان» در سال ۱۳۸۲ بر اساس نظر ولی امر و همچنین بازنگری در نحوه اجرای حد رجم اشاره نمود.

در ماده ۲۲۵ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ ش آمده است «حد زنا برای زانی محصن و زانیه محصنه رجم است. در صورت عدم اجرای رجم، با پیشنهاد دادگاه صادر کننده حکم قطعی و موافقت رئیس قوه قضائیه چنانچه جرم با بینه ثابت شده باشد، موجب اعدام زانی محصن و زانیه محصنه است و در غیر اینصورت موجب ۱۰۰ ضربه شلاق برای هر یک می باشد»

برخی نیز دلیل این مغایرت بین جامعه اسلامی و حقوق بشر را در تفاوت اهداف دو نظام می دانند، مقررات قانونی و از جمله برخی ممنوعیت های رفتاری برای رسیدن به اهداف متوسط و غایی است که مکاتب مختلف حقوقی برای زندگی بشر ترسیم کرده اند. مقررات و ممنوعیت های رفتاری باید به طور معقولی با اهداف متوسط و نهایی که در حقیقت آینده ارزشهای یک جامعه است، منطبق و همسو باشد. اگر هدف نهایی رسیدن به سعادت و لذت دنیوی، و هدف مقررات حقوق نیز حفظ نظم و سعادت اجتماعی باشد، در این صورت روابط نامشروع جنس توأم با رضایت طرفین، به دلیل تعارض نداشتن با نظم اجتماعی، نه تنها اشکالی ندارد که بر اساس اینکه همسو با هدف نهایی لذت دنیوی است، ارزشمند تلقی می شود

در واقع در اسلام دو ساحت مادی و الهی برای انسان مدنظر قرار گرفته و هدف نهایی، رسیدن به مقام جانشینی خداوند (بقره - ۴۰) و بندگی خدا به حضور قرب به جایگاه الهی است (ذاریات - ۵۶) وجه

که حق قرار نگرفتن انسان در معرض مجازاتهای نامتناسب یکی از اصول بنیادین حقوق شهروندی در قلمروی حقوق کیفری تلقی می شود. این حق که به طور مستقیم از کرامت و حیث ذاتی انسان ناشی می شود در بسیاری از اسناد بین المللی منطقه ای و ملی حقوق بشر شناسایی شده است (رضائی راد و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۰۶)

یکی از مواردی که برخی آن را یکی از موانع اجرای حدود در عصر حاضر می دانند، چالش های حقوق بشری فراروی مجازات های بدنی است، به این معنا که اعلامیه های حقوق بشر جایگاه ویژه ای در قوانین کلیه کشورها دارد، تا آنجا که داوری عمومی در باره ی خوب یا بد بودن یک نظام حقوقی، با مقیاس اجرا یا عدم اجرای آن اصول در آن نظام، سنجیده می شود و کسانی که پایبند به این حقوق نباشد، در واقع، ناقضان حقوق بشر بوده و در مناسبات جهانی منزوی و مطرود خواهند شد (ناصری خورگ، ۱۳۹۳).

اما در مقابل موضع شدیدی از طرف برخی صاحب نظران داخلی در این خصوص مطرح شده، بدین شرح که تمامی انتقادات و ایرادات بر مجازات های اسلامی، بیشتر از اینکه جنبه بشر دوستانه داشته باشد، اهداف سوء و مغرضانه سیاسی را دنبال می کنند، زیرا نظام کیفری اسلام، جلوی هرگونه شبهه و ایراد را گرفته و هدف رسیدن انسان ها به عزت و صلاح را دنبال می کند و این مصلحت را در راس امور و مقدم بر بسیاری از احکام می داند چنان که شارع برای اثبات حدود، از یک طرف، چنان سختگیری و حساسیتی به خرج داده که عملاً میزان ناچیزی از جرائم حدی اثبات می شود. از طرف دیگر، در فرایند اجرای حدود نیز موانعی در نظر گرفته که به فرض اثبات جرم، اجرای مجازات، به سادگی ممکن نیست همچنین به اعتقاد برخی محققان اسلامی، گاهی مصالح عامه مسلمانان، عدم اجرای حدی را می طلبد که این هم جزء شرایط اجرای حدود به شمار می آید (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۲۱).

بدین رو اگر در شرایطی خاص، اجرای برخی حدود، زمینه بهانه تراشی و توطئه دشمنان را فراهم نماید و مصالح اسلامی جامعه اسلامی به خطر افتد، حاکم اسلامی به موجب صدور حکم حکومتی،

لکن در مقابل اجرای مجازات هایی مانند سنگسار، شلاق و قطع عضو، اعمالی که بی تردید در غیر قانونی می باشند نمی توانند به سادگی و به این دلیل که مجازات و تنبیه از طریق رویه ای قانونی مجاز هستند، قانونی و مجاز در نظر گرفته شوند، به عبارت دیگر پذیرش این دیدگاه به مثابه پذیرش این موضوع است که هرگونه تنبیه بدنی صرف نظر اینکه شکنجه ها و ظلم و ستم باشد، تا زمانی که در قوانین یک کشور بیان می شود قانونی و لازم الاجرا هستند حال آنکه این سخن به شدت اشتباه بوده و مشمول قاعده جهانی ممنوعیت شکنجه است.

بنابراین به سختی می توان در مفهوم جهانی «مجازات قانونی» گنجانده شوند. حتی ممکن است تنبیهات بدنی معینی تمام عناصر شکنجه را دارا نباشند، یا به حد کافی شدید نباشند تا ظالمانه و غیر انسانی در نظر گرفته شود یا در زمینه های فرهنگی خاصی تحقیر آمیز نباشند، اما با این حال به نظر می رسد از دیدگاه اسناد بین المللی همه ی آنها غیر قانونی در نظر گرفته می شوند در واقع همین که عمل عمد، موجب درد و آزار شدید شود و هدف ممنوعه ای را داشته باشد، شکنجه است.

#### نتیجه گیری

باید توجه داشت که بسیاری از افراد مرتد و بدبین به معتقدات مشترک ادیان الهی از بدآموزی تعلیمات دینی و عرضه نکردن درست دین از آن روی بر تافته اند.

برهان علیه العلل و مسائلی همانند آن گرچه در فلسفه اسلامی روشن شده است ولی اصولاً مسائل دینی بویژه مباحث مربوط به مبدا و معاد از مسائل پیچیده ای است که هر کس شایستگی اظهار نظر در آن را ندارد و بررسی عمیق و عالمانه را از جانب متخصصان طلب می کند صرف نظر از اصل مساله ایمان که فطری است مسائلی همانند اسماء و صفات خداوند قضا و قدر انسان و سرنوشت و مسائل نو ظهور و مستحدث اجتماعی که غالباً ریشه در اعتقادات و جهان بینی اسلام

تمایز حقوق بشر غربی و حقوق بشر اسلامی در این است که نظام حقوق بشر غرب، به لحاظ انکار یا نادیده انگاری بعد معنوی و ساحت الهی انسان (دنیوی گروی) هدفی صرفاً دنیوی در قالب رسیدن به لذت زودگذر دنیوی (لذت گرایی) را برای انسان ترسیم می کند. از این رو، اباحه گری در ارضای نیازهای جنسی را امری مطلوب و موجب رسیدن به این هدف می داند. در حالی که نظام حقوق بشر اسلامی به هر دو ساحت مادی و الهی بشر، و در واقع لذت زودگذر دنیوی و ماندگار اخروی توجه دارد اسلام ضمن اینکه ارتباط جنسی را حق مسلم بشر می داند، به لزوم قانونمندی و منطبق کردن این نیاز بشری با ساحت الهی انسان و جهت دهی متعالی به آن، در قالب ازدواج مشروع و قانونمند تاکید می کند

مقررات اسلامی در صورت تعارض لذت های اصیل و جاودانی با لذت های ابزاری و فانی، بی شک اولی مقدم است، زیرا هدف اصلی مقررات و قوانین اسلام، تعالی بخش انسان به سوی سعادت ابدی و نهایی است (بقره ۱۳۸) لذا اهداف اخروی به دلیل اینکه بخش اعظم حیات بشر را شامل می شود، اهمیت بیشتری دارد که در نظام حقوقی غرب نادیده گرفته شده است (گدخدایی، ۱۳۹۰، ص ۵۷-۵۶)

با وجود این استدلالات هنوز این مجازات ها در جامعه جهانی با چالش های حقوق بشری نبودن مواجه اند. برخی نیز با وجود استدلال حقوقدانان داخلی مبنی بر تفکیک بین مفهوم شکنجه و مجازاتهای بدنی، همواره در مجامع بین المللی مجازات بدنی مورد نکوهش و سرزنش قرار گرفته و شکنجه تلقی شده است

در گزارش های ویژه سازمان ملل آمده است که مجازات های قانونی باید لزوماً در بر دارنده شیوه هایی باشند که از مقبولیت گسترده ای توسط جامعه و بین المللی برخوردارند، مانند محرومیت از آزادی از طریق حبس، که تقریباً در تمام نظام های کیفری مشترک است. محرومیت از آزادی، با این که ناخوشایند است، تا زمانی که در بر دارنده استانداردهای اساسی و معقول در سطح بین المللی مانند موارد تعیین شده در حداقل های مقررات و قوانین سازمان ملل، بدون تردید مجازات قانونی به شمار می آیند.

بر تقلیل جرایم و مصونیت جامعه و عدم مغایرتش با ابرو و حیثیت ذاتی انسان برشمرد یا اینکه راهکارهایی برای تعدیل آنها در نظر گرفت که بنظر می رسد راه حل دوم برای جامعه بین المللی از مقبولیت بیشتری برخوردار است با نظر به اینکه در طی سالهای اخیر مکرراً گفته شده که قوانین موضوعه ایران اساساً هیچ گونه با جهان شمولی مبانی حقوق بشر تعارض ندارد و سیاسی گردیدن آن از سوی مجموعه کشورهای غربی است که مساله ساز شده است و دستاویز قرار دادن حقوق بشر برای اعمال مقاصد سیاسی، نمی تواند با خردورزی و عقلها نیست جمعی در جهان امروز سازگار باشد لکن واقعیت این است که بسیاری از قوانین و مقررات ایران از پذیرش جهانی برخوردار نیست و همین امر نیز عدم همگرایی به نظام حقوق بین الملل را به اثبات می رساند.

یکی از پیشنهادات تحدید اجرای حدود در حقوق ایران است. در اجرای حدود مجمع تشخیص مصلحت نیز می تواند به نحوی که مصلحت را تشخیص می دهند عمل کنند. و از آنجائیکه اجرای مجازات های حدی تعطیل بردار نیست باید شرایط به گونه ای مهیا شود که مجازات های حدی بدون هیچ گونه تبعاتی اجرا شود، اما اگر اجرای حد به کیفیت اولی شرعی آن، موجب تنفر و انزجار از دین و وهن آن گردد یا موجب ایجاد خطری برای اسلام و یا مسلمانان شود، چنانچه با تغییر کیفیت اجرای حد، تبعات برطرف می شود، باید کیفیت اجرا را تغییر داد که این امر بر عهده مجمع تشخیص مصلحت نظام است که در این خصوص چاره اندیشی کند. کاهش موارد اعدام از دیگر موارد مهمی است که باید مورد توجه قرار گیرد که می توان از تفکر موجود در قرآن کریم بهره گیری نمود، اینکه دیدگاه قانونگذار اسلام مبتنی بر عدم اجرا است و فقط در یک مورد، قرآن کریم متعرض مجازات قتل شده و در دیگر موارد عمل مسلمین، اجماع عملی) یا سنت مجازات قتل را برای پاره از گناهان تعیین کرده است و این موارد عمدتاً به چند گناه محدود می شود و اثبات آنها بسیار کم خواهد بود بر همین اساس می گوئیم در نحوه تشریع مجازات قتل، شارع مقدس چندان نظر خویش با

دارد از اموری هستند که برخورد نادرست با آنها نه تنها به هدایت جامعه نمی انجامد که گمراهی نسل پرستگر را در پی خواهد داشت. در واقع بخشی از ارتدادها در جهان اسلام نیز از عدم درک درست و عقلانی رابطه انسان و خدا و نداشتن پاسخی مناسب در رابطه با مسائل نوظهور سرچشمه می گیرد. بی مهری عده ای از روشنفکران تاریخ معاصر اسلام در سده اخیر را می بایست در عدم تدوین قوانین اجتماعی و سیاسی اسلام و مسحور شدن در برابر سیل تبلیغات غربی جستجو کرد.

بعضی مواد قانون اساسی و قوانین عادی با بعضی مواد منشور بین المللی حقوق بشر و اسناد بین المللی دیگر تضاد و تعارض وجود دارد. این تضاد و تعارض بویژه با حقوق مدنی و سیاسی با نظریه میثاق بین المللی آن موجب گردیدند تا ایران علیرغم آن که رژیم قبلی بدون هیچ گونه شرطی به آن میثاق پیوسته است، به عنوان یک نظام مبتنی بر اصول و اندیشه های اسلامی بصورت مشروط با آن برخورد کند.

پس از انقلاب اسلامی ایران و با پیروزی شکوهمند مردم ایران همواره شاهد صدور قطعنامه های سازمان های بین المللی حقوق بشری بویژه کمیسیون حقوق بشر و مجمع عمومی سازمان ملل متحد در محکومیت ایران به جهت نقض حقوق بشر هستیم. همچنین شاهد محکومیت ایران توسط وزارت امور خارجه آمریکا و اتحادیه اروپا به خاطر نقض حقوق بشری در گزارش های سالانه آنان می باشیم که همه این موارد راست یا نادرست، حاکی از عدم هماهنگی نظام های مورد بحث ماست. و بیش از همه ناقض موجود بین قوانین اسلام و استانداردهای بین المللی است که مورد انتقاد قرار گرفته به طور مثال رجم، شلاق و اعدام از جمله این موارد می باشند لذا باید آن دسته از احکام و قوانین اسلامی را که در هیچ زمان و مکانی قابل تغییر نیستند و با استقرار حکومت اسلامی تحت هر شرایطی باید اجراء شوند را مشخص و اعلام نماید و آنگاه با میان دلائل منطقی و علمی و با اتکاء بر آمار و تجربیات بدست آمده، محاسن و سودمندی آنها را برای جامعه ملی و جهانی تشریح نماید و تاثیر اجرای آنها را



مجازات اعدام نداشته است لذا بازنگری در سیاست جنایی و کیفری موجود را می توان با تبرئه و عفو در مجازات وی تخفیف قائل شد بنابراین با توجه به دستورات لازم و ادله مخالفان اعدام می توان از جایگزین همچون تبعید و حبس به جای اعدام استفاده کرد.

### مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

### References

- Ahmadi Abhari, Seyyed Mohammad Ali, (2008). Islam and social defense. 1st edition, Qom, Islamic Propaganda Office Publications Center
- Ameli, Muhammad ibn al-Hasan, Hurr (1414). Wasa'il al-Shi'ah, Vol. 18, Chapter 6 Qualities of a Judge, Qom, Al-Bayt la Haya al-Turath.
- Amid Zanjani, Abbas Ali, (1989). Rules of Jurisprudence. Volume 2, Issue 1, Criminal Law Section, Tehran, Samt Publications.
- Ebrahimi, Mohammad, (2000). Thematic explanation of torture and inhumane treatment in the international human rights system. First edition, Khorsandi Publications.
- Fazaeli, Mustafa, Saket, Mohammad Hossein, (2009) Book of the Month of Social Sciences, New Edition, No. 31.
- Halabi, Abi al-Salah, (1983). Al-Kafi fi al-Fiqh. Research by Reza Ostadii, Isfahan, Maktaba al-Imam Amir al-Momenin.
- Heli, Jafar, (1995). Sharia al-Islam. Fi al-Masal al-Halal wa al-Haram. Translated by Abul-Qasim bin Ahmad Yazdi, Vol. 4, Tehran, Tehran University Printing and Publishing Institute.
- Hosseini, Seyyed Mohammad, (2000). Punishments Financial Laws in Islamic Law. Master's Thesis, University of Tehran.
- Ibn Manzoor, Muhammad, (1408 AH). Lisan al-Arab. Vol. 4, Beirut, Dar Ihya'a al-Turaht al-Arabi.
- Jafari Harandi, Mohammad (2003). An approach to the death penalty in Islam. Journal of Jurisprudence and Fundamentals of Law, No. 8.
- Kadivar, Mohsen, (2003) Human Rights and Religious Enlightenment, Reflection of Thought, No. 42.
- Khani, Mohammad, Laki, Zeinab, Nasrabadi, Mohammad Ali, (2013). Intolerance of punishment, legal principles and criteria. Medicine, Medical Law Quarterly, Year 7, No. 26.
- McDonnell, Frederick, (2002). Educational Psychology. Translated by Zohreh Sarwar, University of Tehran, 1st Edition.
- Mehrpour, Hossein, (2005). Human Rights in International Documents and the Position of the Islamic Republic of Iran. 1st Edition, Etelaat Publications.
- Mohaqq Damad, Mustafa, (2000). Limits in Our Time, Implementation or Closure. Journal of Legal Research, No. 25-26.
- Mousavi Ardebili, Seyyed Abdul Karim, (1998). Jurisprudence of Limits and Limitations. Ch. 1, Qom, Maktaba Amir al-Momenin.
- Mousavi Khomeini, Ruh A., (2008). Tahrir al-Wasilah. Vol. 2, Issue 2, Publications of Imam Khomeini Compilation and Publications Institute
- Mozaffar, Mohammad Reza, (1980). Principles of Fiqh. Vol. 2, Ch. 1, Translated by Ali Reza Hedai, Hekmat Publications.
- Najafabadi, Hadi, Ayati, Mohammad Reza, (2016). Conversion and replacement of Islamic punishments (Hoodud and Ta'zirat, appropriate to the requirements of the time. Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law Research, year 13, number 46.
- Najafi, Mohammad Hassan (1998). (Author of Jawaher) Jawaher al-Kalam fi Sharh Sharay' al-Islam. Vol. 28 and 41, Ch. 1, Beirut, Al-Bayt Institute, Al-Ahya' al-Turaht
- Naseri Forg, Mohammad Yousef, (2014). Limits in the Jurisprudence of Islamic Schools. Difficulty in proving interpretation in dropping severity in the implementation of the scientific quarterly of the approximate studies of Islamic schools (branches of unity) year 10, new period, number 37.
- Nobhar, Rahim, (2000). The objectives of punishments in sexual crimes, subject to Hadd in Islamic criminal law. Mufid Quarterly, number 23.
- Nobhar, Rahim, (2001). Punishments that are as humane as possible. Collection of articles of the International Conference on Human Rights and Dialogue of Civilizations, Mufid University Publishing Institute.
- Ragheeb Esfahani, Hossein bin Mohammad, (1977). Al-Mu'jam 1- Al-Falaq al-Quran, Word of Crime, Qom, Ismaili Institute.
- Rahiminejad, Ismail, (2008). Human dignity in criminal law. Mizan Publications.
- Ranjabriyan, Amir Hossein, (2005). The position of the rule prohibiting torture in contemporary international law. Law Quarterly, Journal of the Faculty of Law and Political Sciences, Issue 70.
- Rezaei Rad, Abdolhossein, Soleimani, Batoul, Moridi, Vali, (2015) The deterrent function of the death penalty, Crime Prevention Studies, Year 10, Issue 34.
- Saber, Mahmoud, (2009) Criteria and guarantees of fair trial in the preliminary investigation stage. Journal of Humanities Teacher, Issue 63.
- Sadr, Seyyed Muhammad Baqir, (1997). Lessons in the Science of Principles. 1st Edition, Translated by Ali Ojabi, Tehran, Dott Publishing.
- Shams Natri, Mohammad Ebrahim, (1983). A comparative study of the death penalty. Issue 1, Qom, Islamic Propaganda Office Publishing Center, Islamic Publishing Institute.

Tusi, (Sheikh al-Tayyifa) Muhammad ibn Hassan, (1418).  
Al-Khalaf. Vol. 3, Qom, Islamic Publishing Institute.