

**The ratio of the jurisprudential rule of "Laharij" with the government's decree in the adjustment, conversion and removal of limited corporal punishments with a view to the international rules of human rights**

The dynamic of Shia jurisprudence is in the light of the potential capacities of the government ruling and paying more attention to secondary titles. Applying corporal punishments (stoning, whipping, amputation and execution) as a limit is considered contrary to the human rights obligations of the Islamic Republic of Iran and has caused reactions.

In the International Covenant on Civil and Political Rights, to which the Iranian government is a party, punishment or cruel, inhuman and humiliating behavior is prohibited and emphasis is placed on the adjustment, transformation and cancellation of some punishments.

The result of this research, which was written in a descriptive-analytical way, indicates that according to the jurisprudential rule of lahrij and global trends on not applying corporal punishments, there is a possibility of adjusting, converting and abolishing the said punishments. Although the requirement of the first ruling is the stability and irreversibility of limited corporal punishments, but according to the interpretive opinions of human rights institutions and the existing challenges, the issuance of a government ruling based on "laharij" is possible and temporarily provable, and the ruling Islam has authority in limiting corporal punishments. Iran's courts can minimize the use of corporal punishment by recognizing the legal guardian and avoid the international responsibility of the government and protect the interests of the system.

فصلنامه علمی (مقاله علمی پژوهشی) جامعه‌شناسی سیاسی ایران، سال چهارم، شماره یک (پیاپی ۱۳) بهار ۱۴۰۰، صص ۴۹۰-۴۷۱

## نسبت قاعده فقهی «لا حرج» با حکم حکومتی در تعدیل، تبدیل و اسقاط مجازات‌های بدنی حدی با نگاهی به قواعد بین‌المللی حقوق بشر

فضل الله رنجبر<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

کاظم قاضی زاده<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۵

محمد کاظم رحمان ستایش<sup>۳</sup>

### چکیده

پویایی فقه شیعه در پرتو ظرفیت‌های بالقوه حکم حکومتی و توجه بیش از پیش به عناوین ثانوی است. اعمال مجازات‌های بدنی (رجم، تازیانه، قطع عضو و اعدام) به عنوان حد، مغایر تعهدات حقوق بشری نظام جمهوری اسلامی ایران دانسته شده و واکنش‌هایی را در پی داشته است. در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که دولت ایران طرف آن است، مجازات یا رفتارهای بی‌رحمانه، غیر انسانی و تحقیرآمیز منع و بر تعدیل، تبدیل و اسقاط برخی از مجازات‌ها، تأکید شده است. حاصل این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، بیانگر آن است که با توجه به قاعده فقهی لا حرج و گرایش‌های جهانی بر عدم اعمال مجازات‌های بدنی، امکان تعدیل، تبدیل و اسقاط مجازات‌های مذکور وجود دارد. اگر چه مقتضای حکم اولی، ثبات و تبدیل ناپذیری مجازات‌های بدنی حدی، اما با توجه به نظرهای تفسیری نهادهای حقوق بشری و چالش‌های موجود، صدور حکم حکومتی بر مبنای «لا حرج»، امکان پذیر و به طور موقت قابل اثبات است و حاکم اسلامی در تحدید مجازات‌های بدنی، اختیار دارد. دادگاه‌های ایران با تشخیص ولی فقیه، می‌تواند اعمال مجازات‌های بدنی را به حداقل رسانده و موجب اجتناب از مسئولیت بین‌المللی دولت و حفظ مصالح نظام شوند. **کلیدواژه‌ها:** حکم ثانوی، حکم حکومتی، مجازات‌های بدنی، لا حرج، حقوق بشر.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Farzadranjbar3294@yahoo.com

<sup>۲</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

ghazizadeh\_kazem@yahoo.com

<sup>۳</sup> استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

kr.setayesh@gmail.com

بررسی تاریخ تحولات کیفری بیانگر آن است مجازات‌ها از نخستین ادوار زندگی جمعی، از مهم‌ترین ابزارهای مقابله با نقض ارزش‌ها و هنجارهای اساسی هر جامعه، بوده است. در همین راستا، سیاست جنایی اسلام نیز در جریان مقابله با بزه از ویژگی منحصر به فردی برخوردار است؛ به طوری که مجازات و اعمال واکنش‌های کیفری به عنوان آخرین راهبرد برای مبارزه با پدیده‌های بزهکاری و اصلاح بزهکار تلقی شده است.

اسناد مهم حقوق بشری، مجازات‌های بدنی حدی را جرم‌انگاری نمی‌کند یا مجازات‌های تعیین شده برای آن‌ها را با کرامت انسان ناسازگار می‌بیند. در سال‌های اخیر نهادها و سازمان‌های حقوق بشری نسبت به اجرای قطع دست، سنگسار و دیگر انواع مجازات‌های بدنی، واکنش‌های متعددی نشان داده‌اند و خواستار حذف این گونه مجازات‌ها از نظام کیفری جمهوری اسلامی ایران شده‌اند.

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که اگر اجرای مجازات‌های بدنی (حدود) باعث تنفر و انزجار عموم (اعم از پیروان دین اسلام، غیر دین اسلام در داخل یا خارج حاکمیت اسلامی) گردد، می‌توان از باب حکم حکومتی و با توجه به لاجرح، مانع از اجرای آن شد یا آن را به مجازات دیگری تبدیل کرد؟

فرضیه پژوهش؛ با توجه به قاعده فقهی لاجرح و گرایش‌های جهانی بر عدم اعمال مجازات‌های بدنی، امکان تحدید مجازات‌های بدنی وجود دارد. بدین نحو که اگر چه مقتضای اصل اولی، عدم ثبوت قاعده فقهی لاجرح، اما با توجه به چالش‌های حقوق بشری، صدور حکم حکومتی بر مبنای قاعده مذکور، امکان پذیر و به طور موقت قابل اثبات است و حاکم اسلامی در تحدید مجازات‌های بدنی اختیار دارد.

ضرورت تحقیق گسترده در این موضوع از آن نشأت می‌گیرد که از طرفی، ثبوت چنین اختیاری برای حاکم اسلامی، اندیشه عدول از احکام جزایی و تعطیلی مجازات‌های منصوص را به ذهن متبادر می‌کند و از طرف دیگر، پذیرش قول به اجرای این مجازات‌ها در هر شرایطی باعث تلقی ناسازگاری سیاست کیفری اسلام با مقتضیات زمان و مکان است؛ چه آنکه تغییر و تحول در شرایط و اوضاع و احوال زندگی بشر از واقعیات غیرقابل انکار است که هیچ یک از نظام‌های حقوقی - اعم از الهی و غیرالهی - نمی‌تواند در مقابل آن بی تفاوت باشد.

## ۱. مفهوم شناسی

### ۱.۱. حکم

حکم در لغت به معنای استحکام، اتقان و نفوذناپذیری آمده است. رأی قاضی را نیز «حکم» نامیده‌اند؛ زیرا جایگاه قانونی قاضی، چنان رفعتی دارد که رأی او به آسانی قابل نقض نیست و همه به پذیرش «حکم» وی ملزم هستند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶۷).

اما بسیاری از لغویون «حکم» را به معنای منع دانسته و حاکم را نیز بر همین اساس معنا کرده‌اند؛ به عنوان مثال، راغب اصفهانی در این خصوص می‌نویسد: «اصل واژه حکم به معنای منع برای اصلاح است و از این رو، به افسار چهارپایان «حکمه» گفته می‌شود ... و حکم به چیزی یعنی قضاوت به اینکه چنین است یا چنین نیست؛ خواه آن قضاوت الزامی برای دیگران به وجود بیاورد یا نه ... و به کسی که میان مردم حکم کند حاکم و حکام گفته می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۹-۴۲۸). ابن اثیر، علت تسمیه حاکم به این نام را منع ستمگر از ستم می‌داند (ابن اثیر جزیری، بی تا: ۴۲۰). و ابن منظور، حاکم را تنفیذکننده حکم دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴۲: ۱۲).

علی‌رغم آنکه اصطلاح «حکم» به لحاظ فقهی مورد استفاده بسیاری از فقها بوده است اما به صورت مستقل و مشخص مورد بحث قرار نگرفته است؛ بلکه در مباحث فقهی به تناسب موضوع به آن پرداخته و تعاریفی از آن ارایه شده است.

شهید اول در مقام تعریف حکم می‌نویسد: «حکم عبارت است از خطاب شرعی به افعال مکلفان اعم از آنکه اقتضایی برای انجام یا ترک آن باشد (واجب، حرام، مستحب و مکروه) یا هیچ اقتضایی در آن نبوده و دلالت بر تخییر مطلق در فعل و ترک نماید (لباحه)، برخی وضع را نیز به این تعریف اضافه کرده‌اند (مکی‌عاملی، بی تا: ۲۸). برخی از صاحب نظران معاصر معتقدند این تعاریف، احکام ولائی و حکومتی را که انشاء و ابراز در آن از ناحیه غیرشارع است شامل نمی‌شود و به جامعیت تعریف لطمه می‌زند. از این رو، معنای حقیقی این لفظ را مشکک دانسته و آن را به «انشاء (اعتبار) قانونگذار» تعریف کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸: ۷۹). ایشان در ادامه می‌نویسد: «آنچه باعث شده تا بر این اعتبار واژه «حکم» اطلاق شود، همان منع و سلب اختیاری است که با اعتبار قانونگذار از مکلف می‌شود؛ زیرا پس از اعتبار قانونگذار واجب‌الاطاعه، مکلف حق مخالفت ندارد ... و این همه به خاطر تناسب معنای لغوی این واژه با معنای اصطلاحی آن است» (علیدوست، ۱۳۸۸: ۸۲).

تعریف فوق با هر نوع اعتبار اعم از تکلیفی یا وضعی و اعم از اینکه متعلق به فعل مکلف باشد یا نه، سازگار است. ضمن آن‌که، این تعریف شامل احکام اولی، ثانوی و حکومتی نیز می‌شود. هر چند در حکم حکومتی اعتبار و لزوم اجرای آن به دلیل انشاء و حکم شارع مبنی بر لزوم اطاعت از حکم حاکم است.

### ۲.۱. حکم اولی

بر اساس آنچه بین فقها مشهور است، منظور از حکم اولی، حکمی است که بر افعال و ذوات به لحاظ عنوان اولی آنها تعلق می‌گیرد؛ مانند حرمت نوشیدن خمر و نجاست بول (مشکینی، ۱۳۴۸: ۱۲). به عبارت دیگر، از آنجا که هر حکمی نیاز به موضوع دارد؛ در این صورت، عنوانی که در موضوع اخذ شده گاهی اوقات عنوان ثابتی بوده و ناظر به عوارض و حالات مختلفی که بر موضوع عارض می‌شود، نمی‌باشد، چنین عنوانی را عنوان اولیه می‌نامند و به حکمی که بر اساس این عنوان بر یک موضوع مترتب می‌شود، حکم اولی اطلاق می‌شود (ارسطا، ۱۳۸۹: ۳۷). بر این اساس می‌توان گفت: در حکم اولی، شئی با نظر به ذات آن لحاظ می‌شود. صاحب حقائق‌الاصول در بیان این نکته می‌نویسد: «عناوینی که در موضوعات احکام شرعی ملحوظ می‌شوند، دو نوع هستند:

نخست: عناوین اولیه که برای شئی با توجه به ذات آن ثابت شوند، مانند عنوان‌های خرما و خمر در دو حکم *أحل التمر و حرمت الخمر*.

دوم: عناوین ثانویه که برای شئی با توجه به امور خارج از ذات آن ثابت می‌شوند، مانند عناوین *عسر و حرج*، *نذر*، *شرط*، *نفع و ضرر و غصب* (حکیم، بی تا: ۵۰۷).

### ۳.۱. حکم ثانوی

حکم ثانوی حکمی است که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عنوان‌های عارضی بار می‌شود؛ مانند جواز یا وجوب افطار در ماه رمضان در مورد کسی که روزه برای او ضرر دارد یا موجب حرج است و سبب نامگذاری چنین حکمی به حکم ثانوی آن است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد (مشکینی، ۱۳۴۸: ۲۵).

به بیان دیگر، گاهی عنوان مأخوذ در موضوع، ناظر به حالات عارضی آن باشد؛ حالاتی که بعضی اوقات عارض موضوع شده و حکم آن را تغییر می‌دهد. چنین عنوانی، عنوان ثانوی نامیده می‌شود و حکمی که بر اساس این عنوان بر یک موضوع مترتب می‌شود حکم ثانوی نام دارد (کلانتری، ۱۳۸۸: ۳۶). از نظر فقهی، عناوین بسیاری همچون، ضرر، عسر و حرج، اکراه، اضطرار، تقیه، حرمت تنفیر از دین و حفظ نظام موجب صدور حکم ثانوی می‌شود.

#### ۴.۱. حکم حکومتی

حکم حکومتی از جمله موضوعاتی است که در آثار و منابع فقه شیعه و هم در فقه اهل سنت بطور ضمنی و پراکنده در ابواب مختلف بدان اشاره شده است. البته با توجه به رویکرد این پژوهش بر محوریت و دیدگاه منابع شیعی، از تعاریفی که اهل سنت از حکم حکومتی بیان نموده اند، صرف نظر می‌کنیم. شیخ مفید، اولین فقیه شیعه است که درباره صدور احکام حکومتی مطالبی را ذکر کرده اند (مفید، ۱۳۶۸ق: ۲۸۸). شاید شیخ مفید به دلیل رابطه نزدیکی که با حکومت آل بویه داشت و آن حکومت به اموری مانند جزیه، احتکار، درآمدهای زمین‌های مفتوحه عنوه و مسائلی مشابه مواجه بود به سرعت به احکام حکومتی دست یافت (مفید، ۱۳۶۸ق: ۲۷۴).

شیخ طوسی هم در مواقع بسیاری مانند جزیه، غنائم و زکات، این امور را معطوف به حکم حاکم جامعه اسلامی دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۷۴ و ۲۸). «شهید اول» در مقام بیان فتوا و حکم، حکم حاکم را این چنین تعریف می‌کند: «حکم، انشاء اطلاق و یا التزام در مسائل اجتهادی و غیر آن، همراه با در دسترس بودن مدارک در آن چیزی که طرفین برای مصلحت زندگی در آن دعوا دارند» (مکی عاملی، بی تا: ۳۲۰).

در این خصوص صاحب جواهر در مبحث قضا، هنگام توضیح فرق میان حکم و فتوا، در تعریف حکم می‌نویسد: «حکم عبارت است از انشاء قطعیت و حتمیت حکم شرعی یا وضعی یا قطعیت و حتمیت موضوع حکم شرعی یا وضعی در چیزی مخصوص، از سوی حاکم، نه از سوی خداوند» (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۰۰). منظور از احکام اجرایی در احکام حکومتی، احکامی که موضوع آن، اجرای احکام الهی به معنای خاص، مانند حکم به جمع آوری زکات، اجرای حد و احکامی که موضوع آن مربوط به حفظ یا اداره نظام است مثل عزل و نصب مسئولان اجرایی حکومت در بخش‌های مختلف قضایی و اجرایی (رحمانی، ۱۳۸۲: ۷).

ممکن است در وهله اول چنین تصور شود که تعریف مزبور بیشتر بیانگر حکمی است که از ناحیه قاضی صادر می‌شود، و همه احکام صادره از سوی حاکم اسلامی را شامل نمی‌شود، اما عبارات بعدی او مانع از این برداشت می‌شود؛ زیرا وی پس از طرح این پرسش که آیا احکام حکومتی به موارد منازعات و مخاصمات منحصر است یا اینکه در غیر آنها نیز حکم حاکم نافذ و معتبر است می‌نویسد: «حق این است که لازم نیست حکم حکومتی مختص موارد نزاع و مرافعه باشد.» ضمن آنکه از مثال‌هایی که در سطرهای بعد آورده است، مانند حکم به ثبوت هلال می‌توان تعریف وی را یکی از فراگیرترین تعاریف زمان خود دانست.

۱. اما الحکم فهو انشاء انفاذ من الحاکم، لامنه تعالی، لحکم شرعی او وضعی او موضوعهما فی شئی مخصوص.

بنابراین طبق این تعریف، وظیفه و مسئولیت حاکم اسلامی، انفاذ و اجرای احکام و موازین شرعی در جامعه اسلامی است و کلیه دستوراتی که به این منظور از او صادر می‌شود، احکام حکومتی نام دارد. یکی از فقهای معاصر، در تبیین احکام حکومتی می‌نویسد: «احکام ولایی، احکام اجرایی و تنفیذی هستند؛ زیرا این احکام به اقتضای مسأله ولایت است و بازگشت این احکام، همیشه به تشخیص صغریات و موضوعات و تطبیق احکام شرع بر آنها و تطبیق آنها بر احکام شرع می‌باشد» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۵۵۱). علامه طباطبائی نیز هنگام بحث از مرجعیت و روحانیت، درباره احکام حکومتی چنین می‌نویسد: «احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر، در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به اجرا درمی‌آورد. مقررات نام برده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر و مقررات وضعی، قابل تغییر و در ثبات و بقای تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده و چون پیوسته، زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدیل پیدا کرده است، جای خود را به بهتر از خود خواهد داد. بنابراین می‌توان مقررات اسلامی را بر دو قسم دانست؛ قسم نخست احکام آسمانی و قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکامی غیرقابل تغییر می‌باشند و قسم دوم مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته است، به حسب مصلحت وقت وضع شده و اجرا می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۰۴: ۸۲-۸۵). امام خمینی (ره) نیز در این خصوص اظهار می‌دارند: «منظور از احکام حکومتی، احکامی است که از اختیارات و ولایت مفوضه الهی به ولی و حاکم اسلامی ناشی می‌شود و در پرتو آن می‌تواند با توجه به مصلحت و مفسده ملزمه‌ای که تشخیص می‌دهد، حکمی را صادر کند یا تغییر دهد و نیز مقرراتی را وضع نماید» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۷۰).

در مجموع با ملاحظه این تعاریف می‌توان گفت: احکام حکومتی عبارت است از مجموعه دستوراتی که حاکم اسلامی بر اساس ضوابط شرعی، برای اجرای احکام الهی و به منظور اداره جامعه بر مبنای عناوین ثانوی همچون مصلحت، لاضرر، تقیه، عسر و حرج، حرمت تنفیر از دین و غیره صادر می‌کند. لازم به ذکر است، حکم حاکم ویژگی‌های خاصی دارد که آن را از سایر احکام متمایز می‌کند. یکی از وجوه تمایز آن است که برخلاف احکام اولی که ثابت و دائمی است، احکام حکومتی عموماً موقتی و دایره مدار مصلحت و عنوانی است که حاکم اسلامی با در نظر گرفتن آنها اقدام به صدور حکم می‌کند. بر همین مبنای، امام خمینی (ره) در مورد حکم حکومتی میرزای شیرازی در قضیه تحریم تنباکو می‌نویسد: «میرزای شیرازی روی مصالح مسلمانان و به عنوان ثانوی این حکم حکومتی را صادر فرمودند و تا عنوان وجود داشت، این حکم نیز بود و با رفتن عنوان، حکم هم برداشته شد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

#### ۵.۱. مجازات بدنی

مجازات بدنی، مجازاتی است که اثر مستقیم آن ایراد لطمه به پیکر مجرم می‌باشد، مانند شلاق (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۳۲۱). هدف و موضوع مجازات بدنی، ایراد صدمه و آزار به جسم و بدن بزهار می‌باشد، مثل رجم، تازیانه و قطع عضو (احمدی، ۱۳۹۰: ۴۲).

قصاص، با آن که نوعی تنبیه بدنی است، احکام و مباحث خود را دارد؛ از این رو تأکید این نوشتار بر مجازات‌های بدنی همچون رجم، تازیانه، قطع عضو و اعدام به عنوان حد است.

#### ۶.۱. حد

«حد» در لغت به معنای منع است (جوهری، ۱۴۱۰ق: ۴۶۳). در اصطلاح شرعی مجازاتی را گویند که فقط بر بدن مجرم انجام می‌شود و مقدار آن در اسلام مشخص شده است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ۸۵). گفته شده معنای اصطلاحی از همان معنای لغوی (معنای اسم فاعلی حد) گرفته شده است، زیرا موجب منع از بازگشت به گناه می‌شود (جوهری، ۱۴۱۰ق: ۴۶۳). صاحب جواهر نیز در تعریف حد بیان نموده‌اند: «هر آنچه که دارای مجازات مقدر و معین شرعی است، حد نامیده می‌شود» (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۵).

## ۲. نظریه مخالفت مجازات‌های بدنی با حقوق بشر

آنگونه که در سابقه استفاده از مجازات‌های بدنی نیز بیان گردید، کیفیت اجرای مجازات‌های بدنی در طول قرون متعدد باعث ایجاد مخالفت‌های گسترده‌ای با اجرای این گونه از مجازات‌ها شد. در ابتدا اندیشمندان با این گونه مجازات‌ها مخالفت کردند و گسترش این نظرات باعث شد تا اذهان عموم جامعه نیز با آنها همراه شده و در نهایت اسناد بین‌المللی نیز به این نظریه مهر تأیید زدند. در ادامه ابتدا مخالفت‌های اندیشمندان غربی با مجازات‌های بدنی و ادله ایشان را به بحث خواهیم گذاشت. پس از آن اسناد بین‌المللی مربوطه را بررسی خواهیم کرد و در قسمت سوم، نظرات اندیشمندان مسلمانی که با مجازات‌های بدنی منصوص شرعی مخالفت نموده‌اند را مورد اشاره قرار خواهیم داد.

### ۱-۲- مخالفت با مجازات‌های بدنی در میان اندیشمندان غیرمسلمان

بکاریا در رساله بسیار مهم خود، «جرائم و مجازات‌ها» به مخالفت جدی با مجازات اعدام برمی‌خیزد و عادلانه و سودمند بودن این مجازات‌ها را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او اگرچه کمتر به این می‌پردازد که چرا این مجازات‌ها عادلانه نیست، ولی درباره سودمندی این مجازات‌ها، تشکیک می‌کند و معتقد است که قطعیت در اجرای مجازات، طول مدت کیفر و نزدیکی مجازات به زمان وقوع جرم عامل مؤثر در بازدارندگی مجازات‌ها برای جرائم به نسبت فرد و جامعه به حساب می‌آید و سختی و شدت کیفر در این زمینه سودمند نخواهد بود (بکاریا ۱۳۸۵، ۷۳-۷۰).

برخی دیگر از صاحب نظران غربی با نگاه و رویکردی مذهبی به انتقاد از مجازات مرگ روی آورده‌اند و اینگونه بیان نموده‌اند که حیات هدیه‌ای از جانب خداوند به بشر است که هیچ کس حتی دولتها حقی برای محروم کردن انسان از این موهبت الهی را ندارند (میرمحمدصادقی ۱۳۹۲، ۳۷۲). گروه دیگری از افراد که اغلب آنها را در میان قضات می‌توان یافت، با رویکرد قضایی به مجازات اعدام نگرسته‌اند که احتمال خطای قاضی در صدور حکم مجازات مرگ وجود دارد و با این کار جان بی‌گناهی به اشتباه گرفته خواهد شد و جای هیچگونه جبرانی وجود نخواهد داشت، درحالی که در مجازات‌هایی نظیر حبس یا مجازات‌های نقدی، پس از روشن شدن خطای انسانی قاضی، تا حد زیادی می‌توان جبران مافات نمود و یا حداقل از آن به بعد به اشتباه ادامه نداد (خزایی ۱۳۷۷، ۷۳). دیگر نگاه انتقادی به مسئله مجازات مرگ با رویکرد فلسفی صورت می‌گیرد. بنابر این نظر، جامعه‌ای که در پی جلوگیری از تعرض به جان افراد جامعه است و ارتکاب این گونه جنایات را منع میکند، حق ندارد برای حفظ و صیانت از خود، جان فرد دیگری را بگیرد. یعنی نمی‌توان برای حفظ جامعه از تعرض به جان اعضای جامعه، جان فرد دیگری از اعضا را به عنوان مجازات گرفت (میرمحمدصادقی ۱۳۹۲، ۳۷۳).

از سوی دیگر بعضی اجرای مجازات اعدام در جامعه را باعث افزایش خشونت و قساوت می‌دانند و این کار را باعث جری شدن مردم و قساوت آن‌ها در انجام چنین جرائمی می‌شمارند (بکاریا ۱۳۸۵، ۷۶).

براین اساس افراد و گروه‌ها و مکاتب مختلفی با رویکرد و نگاه‌های متفاوت به انتقاد و مخالفت با مجازات‌های بدنی هم چون اعدام برخاستند، ولی عمده آن‌ها نوعی نگاه حقوق بشری به مسئله داشته و حق حکومت‌ها در از بین بردن حق حیات به عنوان یکی از حقوق بنیادین بشر را مورد انتقاد قرار داده‌اند؛ یعنی اگرچه هر کدام از گروه‌ها با رویکرد خاص خود به موضوع می‌نگریستند، اما همه آنها به یک موضوع واحد یعنی ناعادلانه و نادرست بودن گرفتن حق حیات انسان‌های مجرم می‌اندیشیدند.

گسترش نگاه اندیشمندانی هم چون بکاریا در جوامع غربی، باعث شد تا از اواخر قرن هجدهم بعضی از کشورهای اروپایی نظیر اتریش، بلژیک، ایتالیا، هلند، پرتغال و ... اقدام به لغو مجازات اعدام از میان کیفرهای پیش‌بینی شده در قوانین کیفری خود نمایند. در قرن بیستم در نتیجه تلاش‌های گسترده مخالفان، لغو مجازات اعدام در کشورهای مختلف روند رو به رشدی یافت و به موجب آن مجازات مرگ از قانون جزای بسیاری از کشورها حذف گردید و یا به موارد استثنایی بسیار خاصی هم چون مجازات قتل عمد، جرائم سیاسی و برخی جرائم نظامیان در زمان جنگ محدود گشت (احمدی ۱۳۹۲، ۱۸۰-۱۷۹). در کنار این موضوع، مجازات‌های بدنی دیگر نیز مورد توجه قرار گرفتند و مخالفت‌های اندیشمندان با مجازات‌های بدنی در قالب شکنجه باعث شد تا مراجع مختلف قضایی نیز آزار و اذیت‌های جسمی در قالب شکنجه را ممنوع اعلام کنند (رنجبریان ۱۳۸۴، ۱۵۶).

## ۲-۲- مخالفت با مجازات‌های بدنی در اسناد بین‌المللی

این اندیشه‌های اصلاحی حقوق بشری، همانگونه که بر قوانین داخلی گروهی از کشورها تأثیر گذاشت، در اسناد بین‌المللی حقوق بشری نیز نمود پیدا کرد و مخالفت با مجازات‌های بدنی نظیر اعدام در بعضی از اسناد و معاهدات بین‌المللی نیز مورد اشاره قرار گرفت (ماده سوم اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸: هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد).

در اعلامیه جهانی حقوق بشر که پایه و اساس همه مقررات فعلی حقوق بشر به شمار می‌آید، احتمالاً به خاطر مخالفت‌هایی که از سوی بعضی از اعضا صورت گرفته بود، از حذف مجازات مرگ سخن به میان نیامده و تنها در ماده ۳ آن از حق حیات هر فرد حمایت شده است.

در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی اما موضوع رنگ جدی تری به خود می‌گیرد و ماده ۶ این معاهده بر حق حیات و محدود ساختن اجرای اعدام تصریح می‌کند. اگرچه این معاهده به لغو و حذف مجازات اعدام در قوانین جزایی کشورهای مختلف اقبال دارد، اما به دلایل مختلفی از جمله موافق نبودن همه کشورهای بزرگ و ...، به صورت فوری، دولت‌ها را ملزم به پذیرش این مسئله و لغو مجازات اعدام ننموده است. بند یک ماده ۶ این معاهده به صورت کلی حق حیات را از حقوق ذاتی انسان معرفی می‌کند. اما بندهای بعدی به صراحت به موضوع مجازات اعدام می‌پردازند و ممنوعیت در اجرای این مجازات را مدنظر قرار داده و صدور حکم اعدام را در کشورهایی که هنوز این مجازات را لغو نکرده‌اند، به جز در مورد جنایات مهم غیرمجاز می‌شمارد. این جواز نسبت به شدیدترین جرائم - که البته در میثاق تعریف روشنی از آن صورت نگرفته است به صورت یک استثنا بر اصل حق حیات وارد شده است که از منظر حقوقدانان



حقوق بشری باید تفسیر مضیقی از آن صورت گیرد و تنها به موجب قانون لازم الاجرا و با حکم دادگاه های صالح، به اجرا در آید.<sup>۱</sup>

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که در متن خود به مجازات مرگ اشاره کرده بود، دو پروتکل اختیاری دارد که پروتکل دوم آن در راستای لغو مجازات اعدام وضع و تصویب شده است.<sup>۲</sup> براساس مقدمه این پروتکل، با توجه به اینکه الغای مجازات مرگ به ازدیاد منزلت و ارزش انسان کمک می‌نماید و باعث استمرار و توسعه حقوق بشر می‌گردد، امیدوار هستند که یک تعهد بین‌المللی جهت منسوخ کردن مجازات مرگ، مورد پذیرش جهانی قرار گیرد. بدین معنا این پروتکل را می‌توان مهم‌ترین سند حقوق بشری تصویب شده در حقوق بین‌الملل درباره مجازات مرگ دانست که تاکنون به امضا رسیده و اجرایی شده است.

در بند اول ماده یکم این پروتکل به صورت مطلق بیان شده است که «هیچ فردی در قلمرو قضاوت کشورهای عضو این پروتکل اعدام نخواهد شد». این بدین معناست که به هر حال بایستی جلوی اعدام افراد در کشورها گرفته شود؛ حتی مطابق بند اول پیش از تغییر قوانین، با جلوگیری از اعدام در مرحله اجرای احکام. اما بند دوم گامی به جلو برداشته و کشورهای عضو مکلف نموده تا تمام اقدامات لازم را در جهت منسوخ کردن مجازات مرگ در قلمرو قضایی خود، به عمل آورند. به این معنا که بایستی به غیر از جلوگیری از اجرای حکم اعدام، قوانین جزایی نیز تغییر داده شده و احکام مربوط به این گونه مجازات‌ها از قوانین به

۱ - ماده ششم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶:

۱. حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است. این حق باید به موجب قانون حمایت شود، هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه (بدون مجوز) از زندگی محروم کرد.<sup>۲</sup> در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده، صدور حکم اعدام جایز نیست. مگر در مورد مهم‌ترین جنایات طبق قانون لازم الاجرا در زمان ارتکاب جنایت که آن هم نباید با مقررات این میثاق و کنوانسیون‌های راجع به جلوگیری و مجازات جرم کشتار جمعی باشد (ژنوساید) منافات داشته باشد. اجرای این مجازات جایز نیست مگر به موجب حکم قطعی صادر شده از دادگاه صالح.<sup>۳</sup> در مواقعی که سلب حیات تشکیل دهنده جرم کشتار دسته جمعی باشد چنین معهود است که هیچ یک از مقررات این ماده دولت‌های طرف این میثاق را مجاز نمی‌دارند که به هیچ نحو از هیچ یک از الزاماتی که به موجب مقررات کنوانسیون جلوگیری و مجازات جرم کشتار دسته جمعی (ژنوساید) تقبل شده انحراف ورزند.

۴. هر محکوم به اعدامی حق خواهد داشت که درخواست عفو یا تخفیف مجازات بنماید. عفو عمومی یا عفو فردی با تخفیف مجازات اعدام در تمام موارد ممکن است اعطا شود.

۵. حکم اعدام در مورد جرائم ارتكابی اشخاص کمتر از هجده سال صادر نمی‌شود و در مورد زنان باردار قابل اجرا نیست.

۶. هیچ یک از مقررات این ماده برای تأخیر یا منع الغای مجازات اعدام از طرف دولت‌های طرف این میثاق قابل استناد نیست.

۲ - دومین پروتکل اختیاری میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی به منظور الغای مجازات مرگ، مصوب ۱۵ دسامبر ۱۹۸۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد. قابل مشاهده در: <http://www.unic-ir.org/hr/hr41.pdf>

کلی نسخ گردند. در متن میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، جنایات مهم مقرر در قوانین لازم الاجرا به عنوان استثنای بر مجازات‌های سالب حیات شناخته شده بود، اما پروتکل دوم این میثاق، در ماده دوم خود تصریح می‌کند که هیچ حق شرطی برای این پروتکل قابل پذیرش نیست و هیچ کشوری نمی‌تواند استثنایی بر اصل ممنوعیت مجازات اعدام وارد نماید، مگر اینکه درخواست مجازات اعدام در زمان جنگ صورت گرفته باشد و برای جرائم بسیار مهمی که طبیعت جنگ در خلال مدت جنگ اقتضا می‌کند، درخواست شده باشد. به عبارت دیگر براساس این ماده از این پروتکل مجازات اعدام در زمان صلح همواره و تحت هر شرایطی ممنوع بوده و تنها در زمان جنگ، در مورد جرائم بسیار مهم مربوط به دوران جنگ که کشور مربوطه به موجب قوانین خود درباره آنها، در این کنوانسیون اعلام شرط نموده باشد.

اگرچه رویکرد اسناد بین‌المللی حقوق بشر در راستای تضمین حق حیات در جهت تحدید مجازات اعدام می‌باشد. با این حال سلب حیات قانونی در نظام حقوق بشر معاصر به عنوان نمونه همان طور که بیان شد در ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ ممنوع نگردید و صرفاً به تنظیم پروتکل اختیاری لغو اعدام به ضمیمه میثاق مذکور اکتفا شد که ماهیت این پروتکل کاملاً اختیاری است و همچنان برخی از کشورها مجازات قانونی برخی جرائم را مرگ یا سلب حیات مشخص نموده‌اند.

آن دسته از انتقادهایی که مکاتب مختلف و به خصوص اندیشمندان قائل به نظام بین‌المللی حقوق بشر به مجازات‌های بدنی و به خصوص مجازات‌های سالب حیات داشته‌اند، نسبت به مجازات‌های بدنی مقرر در نظام کیفری اسلام نیز وجود دارد. اسناد حقوق بشری هم اینگونه از مجازات‌ها را مخالف کنوانسیون‌های لغو مجازات بدنی تلقی می‌کنند و اعمال این گونه مجازات‌های بدنی را از مصادیق رفتار توهین‌آمیز، ظالمانه و غیرانسانی قلمداد می‌کنند (احمدی ۱۳۹۲، ۲۰۸).

برای مثال در بند ب ماده ۳ قطعنامه کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد در ۲۰ آوریل ۱۹۹۹ میلادی، رجم و اعدام قانونی از مصادیق شکنجه، رفتار خشن و غیرانسانی شمرده شده است و در ادامه از جمهوری اسلامی ایران خواسته شده است برای پایان دادن به استفاده از شکنجه و اجرای قطع دست، سنگسار و دیگر انواع مجازات‌های خشن غیرانسانی و تحقیرکننده گام‌های لازم را بردارد (مهرپور ۱۳۹۵، ۸۱-۸۰). دبیر کل سازمان ملل متحد نیز در گزارش خود در خصوص وضعیت حقوق بشر در ایران، مجازات‌های شرعی اجرا شده در ایران را بی‌رحمانه، غیرانسانی و اهانت‌آمیز قلمداد کرده است.<sup>۱</sup> و هر چند قبل از آن از قرن

<sup>۱</sup> - گزارش دبیر کل سازمان ملل در خصوص وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران ۷ آوریل ۲۰۱۴ قابل مشاهده در:

Pages / [http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/Regular Sessions/ Session 25 ListReports.aspx](http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session25/ListReports.aspx)

۴. نکته قابل توجه درباره این نظرات بین‌المللی درباره مجازات‌های شرعی این است که ایشان با توجه به ملاک‌های خود، هرگونه مجازاتی را که جنبه بدنی داشته باشد، ذیل عنوان شکنجه قرار می‌دهند.

درحالی که آن چنان که در ادامه هم به آن اشاره خواهد شد، مجازات‌های مصرح شرعی، دارای چارچوب‌ها و قواعدی هستند که پس از اثبات جرم در قالب خاص نسبت به مجرم اعمال می‌شوند و شباهتی میان آنها و شکنجه که برای اذیت و آزار متهمان و مجرمان برای اخذ اقرار و اعتراف و یا ... صورت می‌گیرد

هیجدهم نیز تأکید فلاسفه بر ضرورت احترام به کرامت انسانی و آزادی انسان بود اما همان طور که روشن است مقابله با شکنجه و ضرورت اتخاذ تدابیر قانونی در نظام حقوق بشر معاصر از زمان تصویب منشور به طور عام و از سال ۱۹۷۵ به طور خاص آغاز شد. تاریخ و گذشته جوامع گوناگون حاکی از آن است که شکنجه به عنوان ابزاری برای ارعاب دیگران و در سطح گسترده به کار گرفته شده است. در کشورهای اروپایی تا قرن هجدهم شکنجه امری قانونی بوده و در اخذ اقرار و اعتراف کاربرد داشته و شیوه‌ای مرسوم در مراحل بازپرسی و دادرسی تلقی می‌شد. اما این رویکرد به تدریج با ظهور و قوت گرفتن دیدگاه‌های نوین فلسفی در مورد آزادی انسان و ضرورت احترام به کرامت انسانی تغییر کرد و بستر و زمینه‌الغای قانونی و عملی شکنجه در اواخر قرن هجدهم در اروپا فراهم گردید. با این وجود، شکنجه حتی بعد از این زمان نیز به ویژه در زمان وقوع جنگ‌های جهانی در عمل وجود داشت و دامنه آن گسترش یافت تا این که بعد از جنگ جهانی دوم ممنوعیت شکنجه و رهایی از آن به عنوان یکی از حق‌های بنیادین بشری در نظام حقوق بشر معاصر به رسمیت شناخته شد. البته الغای قانونی شکنجه فرایند تدریجی و کندی را پشت سر گذاشته است، زیرا منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر و سایر اسناد حقوق بشری تا سال ۱۹۷۵ تعریفی از شکنجه ارائه نکرده بودند و اولین بار تعریف شکنجه توسط سازمان ملل متحد در قطعنامه اعلامیه حمایت از همه افراد در مقابل شکنجه و سایر رفتارها یا مجازات‌های ظالمانه، غیرانسانی و موهن ارائه گردید. بر اساس بند الف ماده یک اعلامیه مذکور «هرگونه عملی که به موجب آن درد و رنج جانکاه جسمی و روحی به طور عمدی به وسیله یا بر اثر تحریک مأموران دولتی، با هدف کسب اطلاعات یا گرفتن اقرار و یا برای ارتکاب یک عمل و یا به علت مظنون بودن فرد به ارتکاب آن عمل و یا ترساندن او یا اشخاص دیگر، بر آن شخص یا شخص ثالثی اعمال شود شکنجه اطلاق می‌شود. شکنجه، درد و رنجی را که فقط متناسب با مجازات قانونی یا نتیجه حاصل از آن مجازات و تا اندازه‌ای که منطبق با حداقل اصول و استانداردهای رفتار با زندانیان باشد، شامل نمی‌شود»، بند ب همین ماده مقرر می‌دارد: «شکنجه عبارت است از انواع تشدید شده و عمدی رفتار یا مجازات ظالمانه، غیرانسانی و موهن» (شفیعی نیا ۱۳۸۸، ۷۶-۷۷).

به تدریج تلاش سازمان ملل در راستای الغای قانونی شکنجه در قالب کنوانسیون لازم‌الاجرای منع شکنجه، سایر رفتارها و مجازات‌های ظالمانه، غیر انسانی یا تحقیر آمیز، مصوب ۱۹۸۴ نمود یافت. تعریف شکنجه مطابق این کنوانسیون عبارت است از «ایراد عمدی هرگونه درد یا رنج شدید بدنی یا روحی به یک شخص از جانب مأمور رسمی دولت یا کسی که در سمتی رسمی عمل می‌کند یا به تحریک یا به اجازه و یا سکوت او، به منظور کسب اطلاعات یا گرفتن اقرار از شخص یا شخص ثالث، تنبیه وی از بابت عملی که وی یا شخص ثالث مرتکب شده یا مظنون به ارتکاب آن است، ارعاب یا اجبار او و یا شخص ثالث مرتکب شده یا مظنون به ارتکاب آن است، ارعاب یا اجبار او و یا شخص ثالث یا به هر دلیلی که مبتنی بر هرگونه تبعیض باشد. درد یا رنجی که از مجازات‌های قانونی ناشی می‌شود و جزء لاینفک و یا لازم آن‌ها است از شمول این تعریف خارج می‌شود»؟

وجود ندارد. از نگاه اسلامی نیز تردیدی در خصوص ممنوعیت شکنجه وجود ندارد، ولی این گونه مجازات‌ها به هیچ عنوان شکنجه محسوب نمی‌شوند.

آن چه از معنای شکنجه افاده می‌شود رنج یا عذاب بدنی یا روانی است که به گونه‌ای شدید علیه قربانی تحمیل می‌شود. البته علاوه بر این مورد، عمل شکنجه زمانی قابل تحقق است که مرتکب، یک مقام دولتی و رسمی و با هدف و انگیزه کسب اطلاعات، عقاب یا ارعاب و تهدید انجام شود.

بدین معنا با رویکرد و از دریچه نگاه نظام بین‌المللی حقوق بشر که در آن هرگونه مجازات سالب حیات خلاف حقوق بنیادین بشر به حساب می‌آید و سایر مجازات‌های بدنی هم، مانند شکنجه به حساب آمده و ظالمانه و غیرانسانی قلمداد می‌شود، انواع مختلفی از مجازات‌های اسلامی که در زمره مجازات‌های بدنی به حساب می‌آیند، خلاف حقوق بشر بوده و کشورهای اسلامی نیز مانند غالب کشورهای دنیا باید به سمت الغای این مجازات‌ها رفته و مجازات‌های جایگزینی برای آنها ایجاد کنند.

### ۲-۳- مخالفت با مجازات‌های بدنی در میان اندیشمندان مسلمان

در میان اندیشمندان مسلمان نیز برخی با همین نگاه به موضوع مجازات‌های اسلامی نگریده و با نگاه انتقادی، مجازات‌های تشریح شده در شرع را نپسندیده و در پی اثبات نادرست بودن اجرای آنها در شرایط دنیای مدرن هستند.

ایشان عمدتاً این احکام جزایی را قوانین خشونت باری می‌دانند که چهره اسلام را لکه دار و خشونت بار معرفی کرده و مایه آبروریزی اسلام می‌گردد (سروش ۱۳۷۶، ۸). در زیر به دو تحلیل عمده درباره علت مخالفت با مجازات‌های بدنی در میان اندیشمندان مسلمان اشاره خواهد شد.

#### الف) عدم الزام شرعی به اجرای مجازات‌های منصوص

برخی از اندیشمندان مسلمان درصدد اثبات عدم الزام شرعی به اجرای این مجازات‌ها به طرق مختلف برآمده‌اند. از نگاه ایشان موضوع اصلی در مورد این مجازات‌ها بحث بر روی طریقت یا موضوعیت داشتن این گونه مجازات‌هاست. به عبارت دیگر در این که در میان حدود و قصاص، مجازات‌های بدنی مختلفی وجود دارد، حرفی نیست و نمی‌توان در آن شک تاریخی کرد؛ اما باید از کارآمدی و ناکارآمدی و مناسبت یا عدم مناسبت این شیوه‌ها با روحیات مردم صحبت کنیم و معلوم نماییم که آیا دستورات اجتماعی فقه، روش‌هایی برای رسیدن به نتایجی خاص در دوره خاص تاریخی بوده است یا این احکام و دستورات صرف نظر از نتایجشان به خودی خود مطلوبیت و موضوعیت عام و فرا تاریخی دارد؟ و پس از پردازش جولنب مختلف سؤال، اینگونه نظر خود را بیان می‌نمایند که روش مطلق وجود ندارد و روش‌ها همواره متکی به محیط و موقعیتی است که در آن به کار می‌رود. از این رو ممکن است حکمی علی‌الأصول در یک جهان جواب و نتیجه مطلوب دهد، اما در جهان دیگر جواب مناسب ندهد و نتیجه معکوس به بار آورد و ضررش بیشتر از نفعش باشد (سروش ۱۳۷۷، ۳۲-۳۱).

با توجه به همین نوع نگاه است که این اعتقاد پیدا می‌شود که مجازات‌های خشن در بسیاری موارد، طریقت خود را از دست داده‌اند و دیگر اجرای آنها به صلاح جامعه نیست و به همین خاطر باید با روش‌های نوین دیگر جایگزین شوند.

#### ب) عدم تطبیق مجازات‌های اسلامی با اسناد بین‌المللی

گروه دیگری از اندیشمندان مسلمان هم در مخالفت با این گونه احکام، عدم تطبیق آنها با اسناد و بنیان‌های حقوق بشری را ملاک قرار داده و بنیان‌های آن نظام را به عقل نزدیک‌تر یافته و اجرای آنها را به صواب نزدیک‌تر می‌دانند و از این رو معتقدند باید در چنین شرایطی اینگونه احکام منصوص از جانب شارع را

کنار گذاشت و به بنیان‌های نظری مبتنی بر معارف عقلی عمل نمود. در نتیجه در محورهای مختلفی که میان اسلام و نظام بین الملل حقوق بشر اختلاف نظر وجود دارد، از جمله نفی مجازات‌های خشن و شکنجه، موضع اسناد حقوق بشر در مقایسه با احکام اسلام تاریخی<sup>۱</sup>، قابل دفاع و عقلانی‌تر، عادلانه‌تر و ارجح است (کدیور ۱۳۸۷، ۱۲۷-۱۲۶)، و به استناد اسناد بین المللی حقوق بشر مبنی بر ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرآمیز بودن مجازات‌های بدنی، باید با مجازات‌های مناسب با مقتضیات زمان و مکان جایگزین گردد.

### ۳. قاعده لاجرح، مفهوم و کاربرد آن

قاعده لاجرح که در منابع فقهی و حقوقی از آن با نام قاعده نفی عسر و حرج نیز یاد می‌شود، از جمله مهم‌ترین قواعد فقهی است که در بسیاری از ابواب فقهی به کار می‌رود. براساس این قاعده، هیچ حکمی در میان احکام الهی وجود ندارد که انجام آن باعث دشواری و سختی مکلف شود. در حال حاضر، مجازات‌های اسلامی مورد مناقشه جدی بین نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران و نهادهای حقوق بشری است. در اهمیت این موضوع باید گفت که این قاعده از جمله قواعد فقهی حاکمه و پرکاربرد فقهی است که اگر دلالت آن به نحو عام ثابت گردد، می‌توان به موجب آن، حکم به تعدیل، تبدیل و اسقاط مجازات‌های اسلامی داد.

در رابطه با ضرورت این پژوهش باید گفت: بررسی این قاعده فواید زیادی را به دنبال دارد؛ به‌عنوان مثال: در پرتو این قاعده، روشن می‌شود که شریعت اسلام، تنگ‌نظر و سخت‌گیر نبوده و احکامش مطابق و موافق فطرت انسانی است. از سوی دیگر، به برکت این قاعده، استفاده می‌کنیم که سستی در احکام الهی نیز مردود است. به عبارت دیگر، این قاعده دو مطلب عمده را به اثبات می‌رساند: نخست آنکه در دین اسلام احکامی حرجی وجود ندارد و دیگر آنکه به صرف وجود مشقت و سختی، تعطیلی احکام شرع جایز نیست؛ دیگر اینکه قواعدی چون قاعده «الضرورات تبيح المحذورات»، «قاعده میسور»، «قاعده طهارت»، «قاعده اماریت سوق مسلمین» و «قاعده لاضرر» را نیز می‌توان به نوعی از «قاعده لاجرح» استفاده کرد؛ هرچند بین «قاعده لاضرر» و «قاعده لاجرح» فرق‌های متعددی وجود دارد و نیز این قاعده در همه ابواب فقهی جریان دارد و حتی در بعضی از موارد که عنوان فرعی فقهی نیز ندارند، این قاعده جریان می‌یابد، بلکه می‌توان گفت این قاعده حتی در بعضی از مسائل غیر فقهی و اصولی نیز جاری می‌شود؛ به‌عنوان نمونه می‌توان مسئله مشروعیت توبه و اینکه یکی از راه‌های تخلص از گناه، توبه است را به‌وسیله این قاعده استفاده کرد (فاضل لنکرانی ۱۳۸۵، ۲۲-۲۱). حرج در اصل به معنای تنگنا و ضیق آمده است. البته معانی دیگری هم ذکر شده است که در این پژوهش به آن اشاره می‌شود.

ابن اثیر در معنای حرج بیان می‌کند: الحرج فی الأصل الضیق و يقع علی الإثم و الحرام... و قد تكرر فی الحدیث کثیرا، فمعنی قوله: حدثوا عن بنی اسرائیل و لاجرح ای لا بأس و لا إثم علیکم إن تحدثوا عنهم ما سمعتم (ابن اثیر ۱۴۱۴، ۳۶۱:۱). حرج، در اصل به معنای تنگناست، و به گناه و حرام نیز حرج گفته می‌شود...

<sup>۱</sup> - این افراد برداشت‌های از اسلام را به دو دسته اسلام تاریخی با قرائت سنتی از اسلام و اسلام مدنی یا مبتنی بر عقلانیت زمانه تقسیم بندی می‌کنند و با نفی قرائت سنتی از اسلام که عمدتاً از سوی فقها پیاده سازی می‌گردد، معتقد به نقش جدی تر عقل و عرف مدرن در اصول و مبانی اعتقادی و عملی هستند.

و در حدیث، حرج به این معنا زیاد آمده است. بنابراین، معنای حدیث: «حدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَاحْرَجٍ» این است که بر شما تنگی نیست که از آن چه درباره آن‌ها می‌شنوید، خیر دهید. ابن منظور هم می‌نویسد: الحرج: الإثم و الضيق... الحارج: الأثم (ابن منظور ۵۲، ۱۴۱۴: ۲). حرج، یعنی گناه و تنگنا... و حارج، به معنای گناهکار است.

«می‌توان با توجه به معانی مذکور گفت: معنای اصلی حرج، همان ضیق است و اگر هم به گناه و حرام، حرج گفته می‌شود، از باب اطلاق مسبب بر سبب و بدین لحاظ است که گناه و امر حرام، در دنیا و آخرت سبب پیدایش ضیق می‌شود» (کلاتری ۱۳۸۸، ۲۶۶).

در قرآن کریم نیز، گاهی حرج، به معنای اثم و گناه استعمال شده است. آیات ذیل هین معنا را بیان می‌کنند: (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (توبه، ۹۱).

«برضعیفان و بیماران و آنها که وسیله‌ای برای انفاق (در راه جهاد) ندارند، ایرادی نیست (که در میدان جنگ شرکت نجوینند)، هر گاه برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند (و از آنچه در توان دارند، مضایقه ننمایند). بر نیکوکاران راه مؤاخذه نیست؛ و خداوند آمرزنده و مهربان است».

(لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُم مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مَبْرَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (نور، ۶۱).

«بر نابینا و لنگ و بیمار و خود شما گناهی نیست که [بدون هیچ اجازه‌ای از خانه‌هایی که ذکر می‌شود، غذا] بخورید: از خانه‌های خودتان، یا خانه‌های پدرانتان، یا خانه‌های مادرانتان یا خانه‌های برادرانتان، یا خانه‌های خواهرانتان، یا خانه‌های عموهایتان، یا خانه‌های عمه‌هایتان، یا خانه‌های دایی‌هایتان، یا خانه‌های خاله‌هایتان، یا خانه‌هایی که کلیدهایشان در اختیار شماست، یا خانه‌های دوستانتان؛ بر شما گناهی نیست که [با دیگر اعضای خانواده خود] دسته جمعی یا جدا جدا غذا بخورید. پس هرگاه به خانه‌هایی [که ذکر شد] وارد شدید، بر خودتان سلام کنید که درودی است از سوی خدا [درودی] پربرکت و پاکیزه، خدا این گونه آیات را برای شما بیان می‌کند تا ببینیدشید».

آیات ذیل نیز به معنای اصلی خود یعنی تنگنا و ضیق به کار رفته است. (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) (انعام، ۱۲۵).

«پس کسی را که خدا بخواهد هدایت نماید دلش را به پذیرش اسلام می‌گشاید و هر که را بخواهد گمراه کند دلش را سخت تنگ می‌گرداند، چنانکه گویی به زحمت در آسمان بالا می‌رود، این گونه خدا پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند قرار می‌دهد».

(كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ تُثْنِرُ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ) (اعراف، ۲). «کتابی است که به سوی تو فرو فرستاده شده است، پس نباید در سینه تو از ناحیه آن تنگی باشد تا به وسیله آن هشدار دهی و برای مؤمنان پندی باشد».

برای اثبات و مشروعیت قاعده لاجرح به قرآن کریم و روایات استناد می‌کنیم:

### الف) قرآن کریم

برای جواز و مشروعیت لاجرح به آیاتی از قرآن کریم، تمسک باید جست:

#### الف) آیه ۷۸ سوره مبارکه حج

(وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ)

«و در راه خدا چنانکه حق جهاد [در راه] اوست جهاد کنید اوست که شما را [برای خود] برگزیده و در دین بر شما سختی قرار نداده است آیین پدرتان ابراهیم [نیز چنین بوده است] او بود که قبلاً شما را مسلمان نامید و در این [قرآن نیز همین مطلب آمده است] تا این پیامبر بر شما گواه باشد و شما بر مردم گواه باشید پس نماز را برپا دارید و زکات بدهید و به پناه خدا روید او مولای شماست چه نیکو مولایی و چه نیکو یابوری»

#### ب) آیه ۶ سوره مبارکه مائده

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون به [عزم] نماز برخیزید صورت و دستهایتان را تا آرنج بشوید و سر و پاهای خودتان را تا برآمدگی پیشین [هر دو پا] مسح کنید و اگر جنب‌اید خود را پاک کنید [=غسل نمایید] و اگر بیمار یا در سفر بودید یا یکی از شما از قضای حاجت آمد یا با زنان نزدیکی کرده اید و آبی نیافتید پس با خاک پاک تیمم کنید و از آن به صورت و دستهایتان بکشید خدا نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد لیکن می‌خواهد شما را پاک و نعمتش را بر شما تمام گرداند باشد که سپاس [او] بدارید»

#### پ) آیه ۱۸۵ سوره مبارکه بقره

(شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)

«ماه رمضان [همان ماه] است که در آن قرآن فرو فرستاده شده است [کتابی] که مردم را راهبر و [متضمن] دلایل آشکار هدایت و [میزان] تشخیص حق از باطل است پس هر کس از شما این ماه را درک کند باید آن را روزه بدارد و کسی که بیمار یا در سفر است [باید به شماره آن] تعدادی از روزهای دیگر [را روزه بدارد] خدا برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد تا شماره [مقرر] را تکمیل کنید و خدا را به پاس آنکه رهنمونیتان کرده است به بزرگی بستناید و باشد که شکرگزاری کنید»

#### ت) آیه ۲۸۶ سوره مبارکه بقره

(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)

«خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی‌کند، آنچه (از خوبی) به دست آورده به سود او، و آنچه (از بدی) به دست آورده به زیان اوست. پروردگارا، اگر فراموش کردیم یا به خطا رفتیم بر ما مگیر، پروردگارا، هیچ بار گرانی بر (دوش) ما مگذار؛ همچنانکه بر (دوش) کسانی که پیش از ما بودند نهادی. پروردگارا، و آنچه تاب آن نداریم بر ما تحمیل مکن؛ و از ما درگذر؛ و ما را ببخشای و بر ما رحمت آور؛ سرور ما تویی؛ پس ما را بر گروه کافران پیروز کن»

#### ب) روایات

##### الف) روایت معروف عبدالاعلی مولى آل سام:

«قلت لابی عبدالله علیه السّلام عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی اصبعی مراره فکیف اصنع بالوضوء؟ قال يعرف هذا و اشباهه من کتاب الله عز و جل: قال الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج، امسح علیه» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج: ۱، ۳۲۷).

«در این روایت، راوی به امام صادق علیه السّلام می‌گوید که به زمین افتاده و ناخن وی جدا شده و انگشت خود را با پارچه بسته است، حال چگونه باید وضو بگیرد. امام علیه السّلام می‌فرماید: حکم این قضیه و نظایر آن از کتاب خدا روشن می‌شود؛ زیرا خداوند فرموده است که در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است؛ پس بر آن مسح کن»

##### ب) روایت ابویصیر از امام صادق(ع)

«عن ابی بصیر، عن ابی عبدالله علیه السلام، قال: سألته عن الجنب یجعل الرکوه او التور فیدخل اصبعه فیه. قال ان کانت یده قدزده فلیهرقه و ان کان لم یصبها قدر فلیغتسل منه. هذا مما قال الله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (علامه مجلسی، ۱۳۱۵، ج: ۲، ۲۷۳).

«سؤال درباره شخص جنبی است که انگشت خود را داخل ظرف آبی مانند کوزه یا مشک کرده است و حضرت در پاسخ فرموده است، اگر دستش نجس است آب را بریزد و اگر نجاستی به دستش نرسیده، می‌تواند با آب ظرف خودش را بشوید؛ زیرا این از جمله چیزهایی است که خداوند فرموده است: در دین بر شما سختی و مشقتی قرار نداده است»

##### پ) روایت فضل بن یسار:

«عن ابی عبدالله فی الرجل الجنب فیغتسل فیتضح من الماء فی الاناء، فقال: لا بأس (وَمَا جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج: ۱، ۳۵۶).



از امام صادق(ع) در مورد شخصی چنین سوال شد که آب غسل او به درون ظرف آب، ترشح می کند. حضرت فرمود: مانعی نیست: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ).

(ت) مضمرة محمد بن ابی نصر:

(سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةً فَرَأَى لَا يَدْرِي أَدَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ دَكِيَّةٍ أَيْصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّفُوا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ) (علامه مجلسی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۲۸۱).

«از امام صادق سوال کردم از مردی که به بازار رفته و پوستینی پشمین خریداری کرده و نمی داند، آیا این پوستین از حیوان مذکی درست شده تا در آن نماز بخواند یا نمی تواند در آن نماز بخواند؟ حضرت فرمودند:

بله می توانی در آن نماز بخوانی و تحقیق در باره آن بر گردن شما نیست»

آیات و روایاتی که ذکر شد در مجموع بر قاعده لاجرح، دلالتی روشن دارند.

در واقع همین آیات و روایات برای اثبات مشروعیت و حجیت این قاعده کافی است. بر اساس آیات و روایات مذکور، مجاری این قاعده را همه احکام دین و شریعت می دانیم؛ اعم از احکام فردی و اجتماعی، ظاهری و باطنی، سیاسی، اقتصادی و... (کلانتری، ۲۷۰، ۱۳۸۸).

بنابراین می توان گفت: اگر اجرای مجازات های اسلامی در برهه ای خاص، موجب حرج مردم و حکومت اسلامی شود، می توان با توجه به قاعده لاجرح، حکم به تعدیل، تبدیل و اسقاط این مجازات ها داد.

### نتیجه گیری

از آنجا که شیعه همواره از تصدی حکومت دور بوده است، مباحث فقهی از جمله موضوعات جزایی که نمود حکومتی بیشتری دارد، کمتر از بعد حکومتی و اجرایی مورد بحث و نظر قرار گرفته است. بر این اساس، برخلاف فقهای معاصر، فقیهان متقدم کمتر از امکان اختیار حاکم در تعدیل، تبدیل و اسقاط مجازات های بدنی بحث نموده اند. از این رو، فقدان یا قلت بحث در این خصوص توسط این فقها را نمی توان به معنای نفی مطلق اختیار حاکم در این موارد دانست، بلکه یافته های این پژوهش بیانگر آن است که قطعیت اجرای مجازات های بدنی حدی، بدان معنی نیست که در تعیین و وضع این دسته از مجازات ها هیچ گونه توجهی به شرایط مکانی و زمانی راه ندارد و این مجازات ها باید در هر شرایطی با همان کیفیت منصوص اجرا شود، بلکه در تراحم احکام در صورت ناتوانی از انجام دو یا چند حکم، باید حکم مهم تر مقدم شود؛ همچنین، در صورت عروض حالات ثانویه، باید حکم ثانوی مقدم شود.

اعمال مجازات های بدنی همچون رجم، تازیانه، قطع عضو و اعدام از سوی دادگاه های ایران، واکنش های نهادهای بین المللی و سایر دولت ها را در پی داشته است. با توجه به این که میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، به عنوان سندی لازم الاتباع برای دولت ایران، بر عدم اعمال مجازات های بی رحمانه و غیر انسانی تأکید کرده، دادگاه های ایران می توانند با استفاده از ظرفیت های گسترده حکم حکومتی و با توجه به قاعده فقهی حرمت تنفیر از دین، مجازات های بدنی حدی را به مجازات بازدارنده و متناسب دیگر تبدیل کنند یا اجرای آن را تعلیق یا به تعویق بیندازند. تشخیص جریان قاعده لاجرح در وضع قوانین، بر عهده حاکم اسلامی است. تحدید مجازات های بدنی به صورت موردی و به عنوان حکم حکومتی و با سنجش اهمیت مصالح از سوی حاکم اسلامی و به شکل موقت انجام می شود.

توجه به پویایی فقه و اجتهاد مستمر و توجه بیش از پیش به حکم حکومتی و عناوین ثانوی همچون لاجرح، راهگشای بسیاری از بن‌بست‌های حقوقی و کیفری خواهد بود. این اختیار در سیاست کیفری اسلام را باید یکی از جلوه‌های کارآمدی سیاست جنایی اسلام دانست، چه آنکه حاکم اسلامی ضمن اهتمام به اجرای این مجازات‌ها به تحولات زمان و مکان نیز توجه کرده و تاکتیک متناسب را در این خصوص به اجرا در می‌آورد.

### منابع و مأخذ

۱. ابن ادریس حلی، محمدبن منصور (۱۴۱۰ق)، *السرائرالحوای لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، جلد ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، چاپ سوم، جلد ۱۲، بیروت: دارالفکر.
۳. ابراهیمی، محمد (۱۳۸۹)، *تبیین موضوعی شکنجه و رفتارهای غیرانسانی در نظام بین‌المللی حقوق بشر*، چاپ اول، تهران: انتشارات خورسندی.
۴. احمدی، عید محمدی (۱۳۹۲)، *کرامت انسانی و مجازات‌های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر غربی*، چاپ اول، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. ارسطو، محمد جواد (۱۳۸۹)، *تشخیص مصلحت نظام از دیدگاه فقهی و حقوقی*، چاپ اول، تهران: کانون اندیشه جوان.
۶. بکاریا، سزار (۱۳۸۵)، *رساله جرائم و مجازات‌ها*، ترجمه ی محمد علی اردبیلی، چاپ پنجم، تهران: میزان.
۷. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۷ق)، *اسس الحدود و التعزیرات*، چاپ اول، قم: انتشارات مهر.
۸. تقوی، سید محمدناصر (۱۳۷۸)، *حکومت و مصلحت*، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.

۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۸)، ترمینولوژی حقوق، چاپ دهم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۱)، «جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلام»، مجله حوزه، شماره ۴۹.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، چاپ دهم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. حاجی ده آبادی، احمد (۱۳۸۷)، قواعد فقه جزایی، چاپ اول، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
۱۳. حائری، مرتضی (۱۴۲۴ق)، مبانی الاحکام فی اصول شرایع الاسلام، جلد ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۴. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۱ق)، وسائل الشیعه، چاپ چهارم، جلد ۱۱، بیروت: دارالحیا التراث العربی.
۱۵. حسینی شیرازی، سیدمحمد (۱۴۰۹ق)، الفقه، کتاب الحدود و التعزیرات، بیروت: دارالعلوم.
۱۶. حکیم، سید محسن (بی تا)، حقائق الاصول، جلد ۱، چاپ اول، قم: منشورات بصیرتی.
۱۷. حلی، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۲۵ق)، کنزالعرفان فی فقه القرآن، چاپ اول، جلد ۲، قم: انتشارات رضوی.
۱۸. حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و حرام، چاپ دوم، جلد ۱، قم: موسسه اسماعیلیان.
۱۹. خوانساری، احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق)، جامع المدرک فی شرح مختصر المنافع، چاپ دوم، جلد ۷، قم: موسسه اسماعیلیان.
۲۰. دهقان، حمید (۱۳۷۷)، «تأثیر زمان و مکان بر قوانین جزایی اسلام»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۴۰، صص ۹۰-۶۹.
۲۱. ساعد، نادر (۱۳۸۳)، «اجرای ملی موازین حقوق بین الملل و نقش دادگاه‌های ایرانی»، مجله پژوهش‌های حقوقی، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، شماره ۶، صص ۱۲۵-۱۰۷.
۲۲. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۲ق)، الاحکام الشرعیه ثابتة لاتتغیر، چاپ اول، قم: دارالقرآن کریم.
۲۳. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۵ق)، اقتصادنا، چاپ اول، جلد ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۴. صرامی، سیف الله (۱۳۷۴)، مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی (ره)، چاپ هفتم، تهران: نشر عروج.
۲۵. طباطبائی، محمدحسین (بی تا)، «ولایت و زعامت»، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، جلد ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. علوی، محمود؛ بهرام ایرانپور انارکی (۱۳۹۱)، «ماهیت احکام حکومتی»، حکومت اسلامی، شماره ۶۵، صص ۳۶-۵.
۲۸. علوی گرگانی، محمدعلی (۱۳۷۴)، مصاحبه، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)، چاپ اول، جلد ۷، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۹. علوی گنابادی، جعفر (۱۳۸۸)، «بررسی حدیث السلطان ولی من لا ولی له»، فصلنامه آموزه‌های فقهی، شماره ۲، صص ۱۲۱-۱۰۷.

۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴)، *فقه سیاسی: قواعد فقه سیاسی*، چاپ دوم، جلد ۹، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۱. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۷)، *جامع المسائل*، چاپ پنجم، جلد ۲، قم: انتشارات امیر اعلم.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد بن علی (بی تا)، *مصباح المنیر*، جلد ۲، بیروت: المكتبة العلمی.
۳۳. قربان نیا، ناصر (۱۳۸۰)، «فلسفه مجازات ها در فقه کیفری اسلام»، رواق اندیشه، ش ۳.
۳۴. قناد، فاطمه و فاطمه اکبری (۱۳۹۶)، «امنیت گرای سیاسی جنایی»، پژوهش حقوق کیفری، شماره ۱۸، صص ۶۷-۳۹.
۳۵. کلانتری، علی اکبر (۱۳۸۸)، *حکم ثانوی در تشریح اسلامی*، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۳۶. گلپایگانی، محمدرضا موسوی (۱۴۲۲ق)، *الدر المنضود فی احکام الحدود*، چاپ دوم، جلد اول، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۷. مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه (۱۳۸۱)، *مجموعه آراء فقهی، قضایی در امور کیفری*، چاپ اول، جلد ۱، قم: مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه.
۳۸. مشکینی، علی (۱۳۴۸)، *اصطلاحات الاصول*، چاپ اول، قم: انتشارات حکمت.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *سیری در سیره نبوی*، چاپ دوم، جلد ۱۶، قم: انتشارات صدرا.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۳ق)، *انوار الفقاهه*، چاپ دوم، جلد ۱، قم: مدرسه امیرالمؤمنین (ع).
۴۱. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، *مجازات های اسلامی و حقوق بشر*، چاپ اول، قم، ارغوان دانش.
۴۲. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۷ق)، *فقه الحدود و التعزیرات*، چاپ دوم، جلد ۱، قم: مؤسسه النشر للجماعه.
۴۳. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۰ق)، *کتاب البیع*، چاپ چهارم، جلد ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۴. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱ق)، *تحریر الوسیله*، چاپ دوم، جلد ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۴۵. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۳ق)، *تحریر الوسیله*، چاپ اول، جلد ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۴۶. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۵)، *ولایت فقیه، حکومت اسلامی*، چاپ سیزدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۷. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۶)، *صحیفه امام*، جلد ۱۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۸. مهرپور، حسین (۱۳۹۵)، *حقوق بشر در اسناد بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران*، چاپ سوم، تهران: نشر اطلاعات.
۴۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *المقنعه*، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۰. موسوی خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، *مبانی تکمله المنهاج*، جلد ۴۲، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۵۱. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۰۴ق)، *قوانین الاصول*، چاپ اول، جلد ۲، تهران: کارخانه آقا سید مرتضی.

۵۲. نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۹۲)، کیفر شناسی نو، جرم شناسی نو: درآمدی بر رویکرد مدیریتی خطر مدار، تهران: میزان.
۵۳. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۴. هاشمی، حمید (۱۳۸۸)، « اجرای تعهدات بین المللی در نظام قضایی ایران: محدودیت ها و ظرفیت ها»، مجله پژوهش های حقوقی، شماره ۱۵، صص ۲۵۸-۲۲۹.
۵۵. یوسفیان، نعمت الله (۱۳۹۱)، احکام حکومتی، چاپ اول، قم: زمزم هدایت.