

## رسائل

مجله فقهی-حقوقی مجتمع فقه، حقوق و قضای اسلامی  
سال نهم- شماره اول- پیاپی یازدهم- پاییز و زمستان ۱۴۰۲  
صفحات ۴۳ تا ۸۱

کریم رئیسی\*

Karimraisi1372@gmail.com

# مشروعیت اعدام بدون درد در فقه امامیه و قانون جمهوری اسلامی ایران

## چکیده

قوانین اجرای احکام سالب حیات در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر فقه نگارش یافته است و این حوزه نیز مانند تمام حوزه‌های فقهی و قانونی دیگر، با مسائل مستحدثه‌ای مواجه است که باید مورد بررسی فقهی و قانونی قرار گیرد. یکی از این مسائل مستحدثه، مشروعیت اعدام بدون درد است که این مقاله به جواز یا عدم جواز فقهی و قانونی آن می‌پردازد. این پژوهش ابتدا مسأله مذکور را از منظر قانونی بررسی کرده و سپس با تبیین موضع فقه امامیه در این خصوص، همه حدود مسأله را اولاً از جهت تعیین وسیله استیفاء یا عدم تعیین آن در شرع و ثانیاً با توجه به طریقت یا موضوعیت داشتن هر یک از ابزارهای استیفاء در قصاص و حدود، بررسی می‌کند. در نهایت، با توجه به ادله روایی و قرآنی و نیز با استناد به عبارات فقها، ثابت می‌کند که در اکثر قریب به اتفاق این حدود، اعدام بدون درد نه تنها جایز است، بلکه ترجیح نیز دارد.

## کلیدواژگان

اعدام بدون درد، اعدام، سلب حیات، مشروعیت اعدام بدون درد، فقه امامیه، قانون مجازات.

## مقدمه

در قانون جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر فقه امامیه تدوین شده است، مجازات‌های سالب حیات به موجب قصاص و حدود اجرا می‌گردند. از سوی دیگر، پیشرفت تکنولوژی این امکان را

\*فارغ التحصیل مدرسه عالی قضاوت و طلبه سطح عالی حوزه علمیه قم.

برای ما فراهم کرده است که هنگام اجرای چنین احکامی، مقدار زیادی از آلام جسمانی محکوم علیه را کاهش دهیم. با توجه به این موضوع، سؤال اساسی که پیش روی پژوهشگر فقهی و حقوقی قرار می‌گیرد این است که آیا فقه امامیه و قانون کیفری جمهوری اسلامی ایران، این امکان و اجازه را به ما می‌دهد که احکام سالب حیات را به شیوه بدون درد اجرا کنیم یا خیر؟ طبیعی است که پاسخ فقهی و قانونی به این مسأله می‌تواند باعث تحول در رویه‌های موجود شود. با وجود آنکه این مسأله، اهمیتی حیاتی داشته و یکی از مسائل مستحدثه در دستگاه حقوقی و فقهی کشور است، پژوهش در خوری درباره آن صورت نگرفته و منابعی که به آن پرداخته‌اند نیز یا از نظر فقهی و بررسی ادله توان اثبات مطلب را ندارند و یا صرفاً به مطالعه‌ای تطبیقی با نظام‌های حقوقی سایر کشورها پرداخته و پاسخ آن را در فقه امامیه جست و جو نکرده‌اند. برخی منابع نیز صرفاً به شکل عرفی به این مسأله پرداخته‌اند و ادله فقهی در نوشتار آنان جایگاه اصلی خود را نداشته است؛ بنابراین، این پژوهش تلاش دارد تا با محوریت قانون جمهوری اسلامی و فقه امامیه، مسأله جواز یا عدم جواز اعدام بدون درد را بررسی کرده و پاسخ مناسبی برای آن به دست آورد.

پاسخ به سؤال پژوهش، چند مرحله را شامل می‌شود؛ مرحله اول با بررسی قوانین کیفری جمهوری اسلامی، به این سؤال می‌پردازد که آیا در قوانین کیفری جمهوری اسلامی ایران چنین ظرفیتی وجود دارد که قاضی بتواند با توجه به آن، اجرای احکام سالب حیات را به شیوه بدون درد جسمی معین نماید و اگر چنین ظرفیتی وجود دارد، دیدگاه قانون‌گذار در این خصوص چه بوده و آیا وی تمایل به اجرای بدون درد و آزار دارد یا اجرای همراه با تعذیب را منظور داشته است؟ مرحله دوم به بررسی فقه امامیه، به عنوان منبع قانون کیفری جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد که طی آن، ادله تمامی احکامی که منجر به سلب حیات از محکوم می‌شوند، مورد بررسی قرار می‌گیرند و در نهایت، یک دسته‌بندی از حدود و قصاص ارائه می‌شود که به سؤالات سه‌گانه زیر پاسخ دهد:

۱. در چه احکامی از حدود و قصاص، وسیله استیفاء تعیین شده است؟
۲. کدام یک از احکام حدود و قصاص، بدون تعیین وسیله بیان شده‌اند؟
۳. در احکامی که روش معینی برای اجرای حکم دارند، در کدام یک از آنها این روش و ابزار،

موضوعیت داشته و در کدام یک طریقت دارد؟

از آنجا که پاسخ سؤالات فوق در مقاله‌ای تحت عنوان طریقت یا موضوعیت داشتن روش استیفاء احکام سالب حیات حدی و قصاص نفس، مورد بررسی نگارنده قرار گرفته است، در این بخش از پژوهش به همان پاسخ‌ها اکتفا می‌شود که طبق آن، در مرحله اول، ما با احکامی مواجه هستیم که شیوه استیفای آنها در ادله، گردن زدن با شمشیر است، اما این وسیله در استیفاء، موضوعیت نداشته و تبدیل آن به وسیله‌ای، دیگر جایز است. در این قسمت سه سؤال اصلی وجود دارد که نتیجه آنها پاسخ به سؤال اصلی، یعنی جواز یا عدم جواز اعدام بدون درد است. این سه سؤال عبارتند از:

۱. تفاوت گردن زدن با دیگر شیوه‌ها در فهم عرفی چیست؟

۲. آیا مراد شارع از قتل، مطلق ازهاق نفس است یا ازهاق نفس را همراه با مقداری تعذیب در

نظر دارد؟

۳. آیا اسهل بودن گردن زدن، یک فهم مبتنی بر شرع است یا خیر؟

در مرحله دوم ما با حدودی مواجه بودیم که عبارت «یقتل» در آنها به کار رفته بود. در این قسمت نیز این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به عدم آزار یا آزار محکوم، در قتل باید چه شرایطی رعایت شود و آیا ما می‌توانیم این قتل را با وسیله‌ای انجام دهیم که آزاری به محکوم علیه نرسد؟ در مرحله آخر نیز با زنانی محصنه و محاربه (صلب) مواجه می‌شویم که روش استیفاء (رجم و صلب) در آنها موضوعیت دارد. در اینجا نیز این بحث مطرح می‌شود که در کدام یک از این دو نوع مجازات، بی‌حس کردن اعضاء یا بی‌هوش کردن شخص جهت استیفای حد، جواز شرعی دارد؟

۱. بررسی اعدام بدون درد در قوانین کیفری جمهوری اسلامی ایران

قانون جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر فقه تدوین شده است و به همین دلیل، همان‌گونه که در اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بیان شده است، همه قوانین جزایی و غیر جزایی این نظام باید مطابق با موازین اسلامی باشند (اصل ۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران). از آنجا که اجرای احکام جزایی، از قوانین جزایی قابل انفکاک نیست، برای ورود به موضوع

اول نیز باید شیوه اجرای حکم سالب حیات در قوانین جزایی جمهوری اسلامی بررسی گردد.

در نظام حقوقی ایران، قانون شیوه خاصی برای اجرای کیفر سالب حیات معین نکرده و تعیین روش اعدام را بر عهده قاضی گذاشته است. ماده ۱۴ آیین نامه نحوه اجرای احکام قصاص، رجم، قتل، صلب، اعدام و شلاق، مصوب ۱۳۸۲، می‌گوید: «اجرای قصاص نفس، قتل و اعدام ممکن است به صورت حلق آویز به چوبه دار و یا شلیک اسلحه آتشین و یا اتصال الکتریسته و یا به نحو دیگر به تشخیص قاضی صادرکننده رأی انجام گیرد». روشن است که آیین نامه مذکور، در مقام احصای تمام روش‌ها نبوده و روش‌های اجرای این سنخ احکام را، منحصر در موارد ذکر شده نمی‌داند؛ بلکه تعیین روش مناسب را بر عهده قاضی نهاده است. بنابراین، ماده مذکور بدون ترجیح جانب اخف، قاضی را در انتخاب شیوه‌ای که مستلزم درد بیشتری برای مجرم است و شیوه‌ای با درد کم‌تر، دارای اختیار می‌داند. اما ماده یادشده به وسیله ماده ۱۴۶ آیین نامه جدید مصوب سال ۱۳۹۸، نسخ گردید و ماده ۴۰ آیین نامه جدید جایگزین آن شد که طبق آن: «مجازات‌های اعدام و قصاص نفس به صورت حلق آویز و از طریق طناب دار و یا به شیوه دیگری که کم‌ترین آزار را برای محکوم داشته باشد، اجرامی شود». طبق این ماده نیز قاضی در تعیین شیوه اجرای کیفر اعدام، اختیار دارد.

علاوه بر اختیار قاضی در تعیین شیوه اجرای حکم اعدام، رویکرد نظام تقنینی کشور نیز به سمت اتخاذ روش‌هایی است که کم‌ترین آزار را برای محکوم داشته باشند؛ به عنوان مثال، برخلاف ماده ۱۴ آیین نامه مصوب ۱۳۸۲، ماده ۴۰ آیین نامه مصوب ۱۳۹۸، با صراحت، جانب اخف را ترجیح داده و از عبارت «یا به شیوه دیگری که کم‌ترین آزار را برای محکوم داشته باشد»، چنین استنباط می‌شود که قاضی فقط در صورتی می‌تواند از اعدام به وسیله طناب دار به روش دیگری عدول کند که آن روش، کم‌ترین آزار را به محکوم برساند. همچنین در ماده ۴۳۶ قانون مجازات اسلامی چنین آمده است: «قصاص نفس فقط به شیوه‌های متعارف که کم‌ترین آزار را به قاتل می‌رساند، جایز است و مثله کردن او پس از قصاص، ممنوع و موجب دیه و تعزیر مقرر در کتاب پنجم تعزیرات است». در این ماده نیز از عبارت «کم‌ترین آزار» استفاده شده است؛ بنابراین، نظام تقنینی در جمهوری اسلامی

۱. به معنای موضوعیت داشتن وسیله در احکام سالب حیات.

ایران در حال حرکت به سمتی است که در اجرای مجازات‌های مشابه، آزاری جز تحمل مرگ برای مجرم باقی نماند.

از رویکرد و عبارات قانون‌گذار دو نتیجه اساسی می‌توان گرفت؛ اول آنکه قانون این اجازه را به قاضی داده است که شیوه اجرای حکم سالب حیات را خود معین کند؛ لکن به موجب ماده ۴۰ آیین‌نامه و ماده ۴۳۶ قانون مجازات اسلامی عدول از شیوه متعارف، یعنی اجرای حکم به وسیله طناب دار، فقط در صورتی ممکن است که قاضی شیوه‌ای را تعیین کند که کم‌ترین آزار را برای محکوم علیه داشته باشد. بنابراین، اگر قاضی روش اجرای حکم را به‌گونه‌ای معین کند که محکوم علیه متحمل آزاری نشود، نه تنها مرتکب خلاف قانون نشده است، بلکه به موجب ماده ۴۰ آیین‌نامه، جانب ترجیح داده شده را نیز رعایت کرده است. البته باید توجه داشت که ماده فوق، عبارت «کم‌آزارترین» را به کار برده است که مترادف عبارت «کم‌آزارتر» نیست؛ بنابراین، هر وسیله‌ای به صرف ایجاد آزار کم‌تر نسبت به طناب دار، نمی‌تواند جایگزین آن گردد و باید آنچه جایگزین طناب دار می‌شود، کم‌ترین آزار را برساند.

دوم آنکه عبارات قانون‌گذار حکایت از آن دارد که رویکرد تقنینی در جمهوری اسلامی ایران در حال حرکت به سمت حذف آزار از مجازات‌های سالب حیات است. این مطلب هم در عبارات آیین‌نامه سال ۱۳۹۸ به طور کامل مشهود است که نسبت به آیین‌نامه سابق تفاوتی آشکار دارد و هم با دقت در عباراتی همچون «کم‌ترین آزار» در ماده ۴۰ آیین‌نامه و ماده ۴۳۶ قانون مجازات اسلامی به دست می‌آید. قانون‌گذار در مواد فوق عبارت «کم‌ترین آزار» را به کار برده است و مسلم است که کم‌ترین آزار در حال حاضر با پیشرفت تکنولوژی، بی‌آزارترین روش است. گرچه اجرای چنین مجازات‌هایی هرگز بدون آزار نبوده و همواره آزارروانی را برای محکوم علیه در پی دارد؛ اما باید به همین مقدار بسنده کرده و از آزار جسمی یا روانی مجرم، جلوگیری کرد و حتی می‌توان گفت این موضوع، خارج از اختیار قاضی بوده و اگر وی از شیوه متعارف (طناب دار) عدول کند، باید به روش فوق عمل کند؛ چراکه آزارروانی محکوم علیه، مصداق کم‌ترین آزار است. همچنین از عبارت مورد بحث (کم‌ترین آزار) این نکته نیز به دست می‌آید که تعذیب در رویکرد فقهی قانونگذار، شرط نیست

و قانون‌گذار تعذیب را قید قتل یا قصاص نمی‌داند و به همین دلیل، از عبارت کم‌ترین آزار استفاده کرده است؛ زیرا اگر قانون‌گذار، تعذیب را در اجرای حکم سالب حیات، اعم از حدی یا قصاص، شرط می‌دانست، با چنین مبنایی نمی‌توانست عبارت «کم‌ترین آزار» که در حال حاضر بی‌آزارترین روش است را در مواد مذکور، در متن ماده بگنجانند.

البته با توجه به تحفظ قانون‌گذار در مواد فوق، به شیوه متعارف (طناب دار)، می‌توان گفت وی نتوانسته است تعذیب را به طور کلی نفی کند؛ زیرا بدیهی است که طناب دار، گاهی با تعذیب جسمی برای محکوم علیه همراه بوده و حتی ممکن است این تعذیب به حد غیر قابل دفاعی نیز برسد. بنابراین، نفی کامل تعذیب، شرط نبوده و می‌تواند با طناب دار، حاصل شود؛ اما از سوی دیگر، تعذیب در زمان استیفاء نیز شرط نبوده و عبارت «کم‌ترین آزار»، شامل وسائلی است که تعذیب محکوم علیه را تا حد ممکن کاهش می‌دهد؛ در حالی که اگر استیفاء مشروط به تعذیب بود، جایی برای لحاظ چنین قیدی وجود نداشت. بنابراین، می‌توان گفت پشتوانه فقهی ماده مورد بحث، نظری است که در اعدام محکومین، چیزی بیشتر از ازهاق نفس را معتبر نمی‌داند. چرا که اگر قانون‌گذار حتی ذره‌ای از تعذیب را در اجرای این‌گونه مجازات‌ها شرط می‌دانست، نمی‌توانست ماده را به گونه‌ای تنظیم کند که کاملاً مخالف مرادش باشد و مجازات به گونه‌ای اعمال شود که هیچ‌گونه تعذیبی در بر نداشته باشد؛ در حالی که فرض بر حکیم بودن و اشراف کامل قانون‌گذار بر مسأله است.

## ۲. اعدام بدون درد در فقه امامیه

پس از بررسی ظرفیت‌های قانونی در رابطه با اعدام بدون درد، ضروری است این مسأله را از منظر فقهی نیز بررسی کنیم. قانون کیفری جمهوری اسلامی اگرچه جانب اخف را ترجیح داد، با این حال، به قاضی این اختیار را می‌دهد که مقداری از تعذیب را بر محکوم علیه تحمیل کند. حال باید دید در فقه چه ظرفیتی، چه در جانب اخف و چه در جانب تعذیب، وجود دارد. با توجه به آنچه در بخش اول مقاله ذکر نمودیم، این مسأله در سه بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱-۲. احکامی که در آنها گردن زدن تعیین شده است

در برخی از جرایمی که دارای مجازات سلب حیات هستند، گرچه وسیله اجرای حکم، موضوعیتی برای شارع ندارد، لکن شارع به دلیل غرضی که دارد، وسیله‌ای را برای استیفاء این احکام معین کرده است. احکامی که در آنها شارع مقدس، گردن زدن با شمشیر را معین فرموده عبارتند از: ۱. قصاص نفس؛ ۲. زنا با محارم نسبی؛ ۳. زنا با زن پدر؛ ۴. لواط با اکراه؛ ۵. لواط فاعل محصن و ۶. لواط مفعول. البته وسیله استیفاء در این احکام طریقت داشته و این به معنای آن است که ما می‌توانیم گردن زدن با شمشیر را با وسیله‌ای جایگزین کنیم که به غرض شارع در استیفاء این احکام، نزدیک‌تر باشد. در این بخش، احکامی وجود دارند که در ادله آنها، وسیله استیفاء تعیین شده است؛ اما این وسائل، دارای موضوعیت در سلب حیات نبوده و طریقت داشتند. در حال حاضر نیز احکام سالب حیات با وسائلی غیر از شمشیر استیفاء می‌شوند. بنابراین باید دید غرض شارع از تعیین شمشیر به عنوان وسیله استیفاء چه بوده است؟ بدیهی است اگر شارع غرض خاصی از تعیین این وسیله نداشته باشد، می‌توان هر وسیله‌ای را جایگزین آن قرار داد؛ اما اگر شارع غرضی در نظر داشته باشد، جایگزینی وسیله باید به گونه‌ای باشد که تأمین‌کننده غرض وی باشد. بنابراین، محور اصلی این بحث، غرض شارع است که طبق آن می‌توان حکم به جواز یا عدم جواز اعدام به وسائلی داد که آزاری را بر محکوم تحمیل نمی‌کنند. برای پاسخ به این مسأله باید سه سؤالی که در مقدمه بیان کردیم را مورد بررسی قرار دهیم:

۱. تفاوت گردن زدن با دیگر شیوه‌ها در فهم عرفی چیست؟ (عرف)
۲. آیا مراد شارع از قتل، مطلق ازهاق نفس است یا ازهاق نفس را همراه با مقداری تعذیب در نظر دارد؟ (مراد شارع از اقامه حد)
۳. آیا اسهل بودن گردن زدن، یک فهم مبتنی بر شرع است یا خیر؟ (بررسی دلیل شرعی اسهل بودن گردن زدن)

#### مسأله اول: تفاوت گردن زدن با دیگر شیوه‌ها از منظر عرف

در زمان صدور روایات و آیات قرآن، به عنوان دو منبع فقه امامیه، چندین روش برای اجرای احکام سالب حیات بیان شده است که عبارتند از: گردن زدن با شمشیر (حدود و قصاص و دیات

مجلسی: ۱۴) سوزاندن، پرت کردن از بلندی با دست و پای بسته، خراب کردن دیوار بر روی محکوم علیه (گلیایگانی، الدر المنضود، ۲: ۱۷)، سنگسار کردن (طبرسی، المؤتلف، ۲: ۳۸۶)، و صلب<sup>۱</sup> (خویی، مبانی تکمله المنهاج، ۴۱؛ موسوعه، ۳۸۵). تردیدی نیست که از منظر عرف آن زمان نیز گردن زدن آسان‌ترین روش در میان این روش‌های مختلف بوده و نسبت به سایر مجازات‌های سالب حیات، با کم‌ترین آزار به زندگی محکوم علیه خاتمه می‌دهد. قانون‌گذار در آن زمان، برای برخی از احکام سالب حیات، صرف قتل محکوم علیه را در نظر داشته و برای برخی دیگر، علاوه بر گرفتن جان وی، غرض دیگری نیز داشته است.

بدیهی است که اگر غرض قانون‌گذار و شارع، فقط از میان بردن محکوم علیه باشد، از مجازات گردن زدن استفاده می‌کند؛ چراکه با وجود تکنولوژی ساده آن زمان، این روش سریع‌ترین راه برای خاتمه دادن به زندگی محکوم علیه بدون آزار اضافی بوده است. شاید به همین دلیل و با توجه به همین عرف و عادت بوده است که مکاتب حقوقی در اوایل قرن نوزدهم، اعدام با گیوتین را کم‌آزارترین روش برای مجازات اعدام اعلام کردند؛ چراکه آنان نیز به این نتیجه رسیده بودند که مجازات اعدام باید با بی‌آزارترین روش اجرا شود و عرف و نظریه‌های پزشکی آن روز، این روش را تأیید نمود (شمس ناتری، محمد ابراهیم، بررسی تطبیقی مجازات اعدام: ۴۳۵). این موضوع مؤید روشنی برای این ادعا است که در قرون اخیر که هنوز تکنولوژی به اندازه‌ای رشد نکرده بود که روش‌های کم‌آزارتری برای اعدام اختراع شود نیز مردم معتقد بودند که گردن زدن، آسان‌ترین روشی است که می‌توان برای گرفتن جان محکوم علیه از آن استفاده کرد.

البته به لحاظ تاریخی، عبارات و روایات فقها نیز می‌تواند عرف زمان را بازنمایی کند؛ چراکه این عبارات بر اساس روایات اسلامی تنظیم شده است که خود، گزارشات تاریخی متقن و محکمی از عرف آن زمان است. شهید ثانی (رحمه الله) با استنباط از همین روایات در مسالک می‌فرماید: «و ظاهر النصوص الدالة على قتل المذكورين الاقتصار على ضرب أعناقهم»؛ یعنی ظاهر روایاتی که دلالت بر قتل مذکورین (کسانی که مشمول تعریف زنای با محارم می‌شوند) می‌کنند این است که به گردن زدن آنان اکتفا می‌شود (مسالک

۱. البته چنانچه خواهد آمد، صلب از اقسام قتل نیست؛ بلکه می‌تواند منجر به مرگ شود و به همین دلیل در این مقاله ذکر شده است.

الافهام، ۱۴: ۳۶۱). استنباط ایشان از متون شرعی این بوده است که باید مذکورین گردن زده شوند و برای منظور خود، کلمه «اقتصار» را به کار برده است. باید توجه داشت که اولاً زنای با محارم هم شدیدتر از زنای با اجنبیه است و ثانیاً رجم نیز یکی دیگر از مجازات‌های زنا است که شدیدتر از قتل با شمشیر است. اگر ما قائل به قیاس می‌بودیم، باید نتیجه می‌گرفتیم که شخص محصنی که در زنای با اجنبیه رجم می‌شود، با زنای با محارم خود، حداقل باید رجم شود. اما ادله فقهی ما، ضربت با شمشیر را ذکر کرده‌اند که خفیف‌تر از رجم است؛ به همین دلیل، شهید ثانی با استفاده از کلمه «الإقتصار»، چنین القا می‌کند که این مجازات در میان شیوه‌های اجرای احکام سالب حیات، یک مجازات حداقلی است و ما چون دلیلی بر بیش از این نداریم، به همین مجازات اکتفا می‌کنیم. ظاهر عبارت این است که ایشان از متون شرعی به این فهم رسیده است و با این عبارت، یک ارتکاز شرعی همگام با عرف را به نمایش می‌گذارد.

بنابراین از نگاه عرفی، تفاوت گردن زدن با سایر شیوه‌های مجازات سالب حیات، با توجه به تکنولوژی و توان غالب حکومت‌های آن روز، این است که گردن زدن در آن زمان، آسان‌ترین روشی است که می‌توان از آن برای ازهاق نفس محکومانی استفاده کرد که غرض از مجازات آنها چیزی بیش از قتل آنان نیست.

#### مسئله دوم: مراد شارع از قتل

با توجه به مباحث گذشته می‌توان گفت مراد و غرض اصلی شارع در رابطه با محل مورد بحث، قتل است. همچنین در چنین مجازات‌هایی که حکم به وسیله گردن زدن با شمشیر استیفاء می‌شد، تفاوت شمشیر با سایر شیوه‌های متداول این بوده است که این شیوه، کم‌آزارترین روش ممکن برای استیفاء چنین حدی بوده و کلمات برخی فقها نیز مؤید این ادعا بود. علاوه بر این، این نتیجه نیز به دست آمد که دلیل قابل اعتنایی وجود ندارد که طبق آن، گردن زدن با شمشیر را دارای موضوعیت دانست. حال باید به این سؤال پاسخ داد که در چنین مجازات حدی یا قصاصی، قید تعذیب آیا مأخوذ در عنوان بوده و دلیلی بر آن وجود دارد یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا با بررسی ادله این موضوع، باید ببینیم آیا تعذیب در ادله حدود سالب حیات یا قصاص نفس، شرط شده است یا خیر و اگر شرط نشده است، آیا می‌توان از قدر متیقن، یعنی کشتن، یا فراتر نهاده و

ادعا کرد که تعذیب باید لزوماً وجود داشته باشد؟ در مرحله بعد، با بررسی عبارات فقها به این سؤال می‌پردازیم که آیا در کلام فقها، استظهاری مبنی بر این مطلب وجود دارد که مراد شارع از چنین مجازات‌هایی، مطلق ازهاق نفس است یا خیر؟

### بررسی ادله احکام سالب حیات

طبق آنچه تاکنون بیان کردیم، از میان رفتن محکوم علیه در مجازات‌هایی که گردن زدن در آنها طریقت دارد، حداقل چیزی است که مورد نظر شارع بوده و این، قدر متیقن حکم است؛ بنابراین، فرا رفتن از این قدر متیقن و ادعای اینکه تعذیب نیز باید لزوماً وجود داشته باشد، نیازمند دلیل و اثبات است. در ادله کیفرهای سالب حیاتی که با محل بحث، سنخیت دارند. یعنی گردن زدن را طریق الی القتل می‌دانند. چنین دلیلی وجود ندارد و هیچ دلیل خاص یا عام دیگری نیز بر این ادعا دلالت نمی‌کند. در همین راستا، آیت‌الله سید محمود شاهرودی معتقدند در مورد حد قتل و کیفر آن، یعنی کشتن محکوم... می‌توان گفت اگر مقصود این است که دردناک بودن کیفر و ایجاد درد در محکوم، شرط کیفر است؛ بدان معنا که علاوه بر اصل کشتن و گرفتن جان مجرم، آزار دادن و تعذیب او هم لازم و واجب است، آری دلیلی بر وجود چنین شرطی نیست (حکم بی‌حس کردن اعضا هنگام اجرای کیفرهای جسمانی: ۱۴). البته ممکن است ادعا شود که قید تعذیب در عنوان این قید مأخوذ بوده و بنابراین، نیازی به روایت یا آیه خاص وجود ندارد. این ادعا به هیچ عنوان قابل دفاع نیست و آیت‌الله شاهرودی نیز با وجود آنکه اصرار دارد که در کیفر بعضی از حدود، قید تعذیب مأخوذ در عنوان است، اما در محل بحث که به چیزی بیش از کشتن محکوم علیه حکم نشده است، اذعان می‌کند که نمی‌توان قید را از عنوان بحث به دست آورد و می‌فرماید: «نفس عنوان کشتن و گرفتن جان محکوم، متضمن این نیست که دردناک بودن و احساس درد کردن محکوم نیز در کیفر شرط شده باشد» (حکم بی‌حس کردن اعضا هنگام اجرای کیفرهای جسمانی: ۱۴).

### بررسی عبارات فقها

گرچه عبارات فقها به عنوان دلیل مستقل لحاظ نمی‌شود؛ اما می‌تواند مؤید برداشتی باشد که از ادله به دست آوردیم. شهید ثانی در باب قصاص کتاب الروضه البهیة، درباره شخصی که کافر، زانی

یا شخصی که لواط کرده است را به قتل می‌رساند، چنین حکم می‌کند: «به علت کشتن این افراد قصاص نمی‌شود» و در ادامه می‌گوید: «ظاهراً تفاوتی نمی‌کند که استیفاء این قتل به آن نوعی باشد که شارع معین کرده است، مانند رجم یا شمشیر یا غیر آنها؛ چون همه این موارد در امر مطلوب که از هاق روح است، شرعاً مشترک هستند» (الروضه البهیه، ۱۰: ۶۷). شیخ طوسی نیز در کتاب تهذیب الاحکام ابتدا روایتی از طریق ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که حضرت می‌فرماید: «حد کسی که زانی با محرم می‌کند، حد زانی است؛ الا اینکه گناه زانی با محارم بزرگ‌تر است» و سپس می‌گوید: «این روایت منافاتی با آنچه ذکر شد ندارد؛ زیرا مقصود، کشتن محکوم علیه است و امام مخیر است که رجم کند یا با شمشیر بکشد (التهذیب ۱۰: ۲۴ ذیل ح ۷۱). آیت‌الله شاهرودی نیز در منبع قبلی، اذعان داشتند که در این گونه مجازات‌های سالب حیات، مراد شارع فقط از میان بردن محکوم علیه است.

وجه استدلال به کلام شیخ طوسی و شهید ثانی منصرف از نفس حکم است؛ یعنی شاید ما حکمی که آنها داده‌اند را نپذیریم و قائل به تفاوت بین حدود مذکور باشیم؛ اما تعلیل آنها نشانه فهم این فقها از حکمت کیفرهای سالب حیات است. شهید ثانی در مقام استدلال برای حکمی که ذکر کرده‌اند، می‌فرماید: «مراد قتل است؛ یعنی ما غیر از قتل نمی‌خواهیم». (مسالک الافهام، ۱۴: ۳۶۱). شیخ طوسی نیز در مقام تعلیل می‌فرماید: «مقصود، کشتن محکوم علیه است». (التهذیب ۱۰: ۲۴ ذیل ح ۷۱). این موضوع، نشان می‌دهد که حکمت کیفرهای سالب حیات، حداقل در محل بحث ما، فقط از میان بردن است و نه بیش از آن. بنابراین طبق ادله حدود مورد بحث، دلیلی بر شرطیت تعذیب وجود ندارد و فهم برخی از فحول فقها از این ادله نیز این بوده که مراد شارع از تعیین کیفرهای سالب حیات، فقط کشتن محکوم علیه است و چیزی اضافه بر کشتن، شرط نیست.

#### مسأله سوم: مبنای شرعی اسهل بودن گردن زدن

تاکنون اثبات کرده‌ایم که فهم عرفی، گردن زدن را اسهل می‌داند و فهم فقها از احکام سالب حیات نیز مطلقاً از میان بردن محکوم علیه است. حال سؤال این است که آیا می‌توان ادعا کرد که این حکم موافق شرع نیز بوده و شرع نیز گردن زدن را با توجه به امکانات آن روزگار، آسان‌ترین روش

می دانست و به همین دلیل، این روش را طریقی برای رسیدن به بی آزارترین شیوه برای از میان بردن محکوم علیه استفاده می کرد؟ این فهم شرعی در کنار فهم عرفی می تواند محکم ترین دلیلی باشد که برای اعدام بدون درد مورد استفاده قرار می گیرد. برای به دست آوردن غرض شارع از تعیین شمشیر به عنوان وسیله استیفاء متداول در جایی که فقط از هاق نفس مراد است، از ادله همه احکام سالب حیاتی بدست می آید که در آنها شمشیر تعیین شده است؛ زیرا در همه این احکام، تعیین شمشیر، وجه مشترک بوده و علتی که برای تعیین شمشیر در یکی از آنها ذکر می شود، به سایر این احکام نیز تعمیم پیدا می کند. همچنین اگر علت عامی در بعضی از احکام کم تر از سالب حیات یافت شود که شامل محل بحث نیز بشود، ابائی از استفاده از آن وجود ندارد؛ زیرا آنچه دلیل قرار می گیرد، عمومیت علت است نه خصوصیت موضوع.

البته برای رسیدن به پاسخ باید از ادله قصاص و حدود استفاد شود؛ زیرا تاکنون ثابت کردیم که گردن زدن در این حد خاص، طریقت داشته و با توجه به امکانات آن روزگار، این روش هم به لحاظ عرفی و هم به لحاظ عقلی، آسان ترین و کم آزارترین روش بوده است. حال سؤالی که باید پاسخ داده شود، این است که وجه تعیین گردن زدن به عنوان طریق در قصاص نفس و بعضی از حدود چیست؟ آیا برای وصول به کم آزارترین روش از هاق نفس است؟

#### الف) کتاب

اولین آیه ای که ممکن است در این باب مورد استفاده قرار بگیرد، آیه ۳۱ سوره مبارکه اسراء است. خداوند متعال در این آیه می فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا». گرچه آیه فوق مربوط به بحث قصاص است؛ اما از آنجا که در قصاص و حدودی که محل بحث ما هستند، مجازات قتل بوده و شیوه استیفاء نیز گردن زدن است، تفاوتی میان قصاص نفس و حدود سالب حیات از حیث محل بحث، وجود نداشته و بحث از هر دو، تفاوتی با یکدیگر ندارد. شاهد مورد نظر ما در این آیه شریفه، عبارت «فلا یسرف فی القتل» است. واژه «اسراف» به معنای تجاوز از حد در هر کاری است که انسان انجام می دهد (طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان،

۱۷: ۲۷۸). امین‌الاسلام (رحمه‌الله) در مجمع‌البیان در تعریف اسراف می‌فرماید: «اسراف، تجاوز از حد مباح به آن چیزی است که مباح نیست» (مجمع‌البیان، ۳: ۱۵). اما سؤال این است که آنچه در قصاص به‌عنوان حد قرار داده شده و نباید از آن تجاوز شود، چیست؟ در تفسیر این آیه روایاتی نیز وارد شده است که مضمون آن روایات این است: ولی دم، غیر قاتل را نکشد و او را هم مثله نکند (بروجردی، سیدحسین، جامع‌احادیث‌الشیعه، ۳۱: ۲۶۲). این در واقع، یک حد از حدود قصاص است. همچنین در بحث قصاص بیان شد که حکم در قصاص، طبق قول مشهور فقها، قتل است؛ یعنی آنچه ولی دم استحقاق آن را پیدا کرده است، از هاق روح قاتل در مقابل از هاق روح مقتول است و برای فراتر رفتن از این محدوده، نیازمند دلیل هستیم و چون دلیلی وجود ندارد، فراتر رفتن از آن، تجاوز از حد شمرده می‌شود که در آیه از آن نهی شده است.

بنابراین طبق آیه فوق، آزار محکوم علیه، زیاده بر از هاق نفس، اسراف شمرده شده است و اسراف نیز منهی عنه است. پس باید برای استیفاء قصاص یا حد، به روشی عمل کرد که تا حد امکان فقط از هاق روح انجام گیرد. بنابراین، اگر در اجرای این حد، آزاری وجود داشته باشد که گریزی از آن نیست، اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ اما اگر جلوگیری از آن امکان داشت و دفع نشد، به نظر می‌رسد چون آزار محکوم علیه در چنین موردی، جهت استیفاء قصاص یا حد نبوده است، مشمول نهی از اسراف خواهد بود. حدود سالب حیات نیز در این فرض، مانند قصاص بوده و در هر دو مورد باید از هاق نفس، بدون آزار قابل پیشگیری انجام شود و اسراف در قتل صورت نگیرد. شارع مقدس در زمان صدور حکم، برای نیل به این غرض در هر دو مورد، گردن زدن با شمشیر را تعیین کرده است.

اشکالی که ممکن است به استدلال ذکر شده وارد شود، این است که اگر قتل به سیف، برای از هاق روح طریقیته داشته باشد، اطلاق از هاق روح هر شکلی از قتل متعارف را شامل می‌شود، خواه به سیف، طناب دار یا وسائل جدید باشد؛ بنابراین، آیه مورد بحث، فقط در مقام نفی مجازات دیگران و مثله کردن آنان است، نه تضییق در از هاق روح متعارف و در فرض شک نیز از موارد تمسک به عام در شبهه مصداقیه خودش است. پس نمی‌توان از این آیه، حرمت قتل به طناب دار و وسایل متعارف را استنباط کرد.

پاسخ این اشکال این است که اولاً این ادعا که اگر شمشیر، طریقت داشته باشد، هر شکلی از قتل «متعارف» را شامل می‌شود، صحیح نبوده و چنین فهمی از طریقت به دست نمی‌آید؛ چراکه منظور از اذهاق روح، مطلق اذهاق روح است و به عبارتی، حدی که شارع مقدس در استیفاء برای مکلفین قرار داده، این است که هنگام استیفاء چنین حدود یا قصاص نفسی، فقط باید اذهاق روح کرده و بیش از آن را نمی‌توانند بر محکوم علیه تحمیل کنند. بنابراین، اذهاق روح به هر شکلی منظور شارع نیست؛ بلکه فقط اذهاق روح غرض ایشان است که در هنگام تشریح حکم، شمشیر وسیله مناسبی برای آن بوده است.

ثانیاً طبق آیه، خداوند متعال، حدودی برای استیفاء قتل تشریح کرده است که تعدی از آن اسراف است. سؤال این است که آیا آزار رساندن به محکوم نیز از حدود مورد نهی است؟ در اینجا یا دلیل خاصی بر نفی آزار در ادله دیگر وجود دارد یا چنین دلیلی وجود ندارد. بنا بر فرض اول، مسلم است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه نخواهد بود و حکم آن واضح است. اما در فرض دوم نیز دلیل عام حرمت تعذیب مؤمن آن را در برمی‌گیرد و به عبارتی، دلیلی بر اثبات اضافه بر مطلق اذهاق روح، وجود ندارد. این استدلال نیز صحیح نیست که بگوییم از آیه فوق، طریقت فهمیده می‌شود و بنابراین، آیه شامل وسائل متعارف شده و آزاری که از این وسائل حاصل می‌گردد، مشروع است؛ چراکه آیه چنین چیزی را اثبات نمی‌کند و ادعای اینکه متعارف بودن مساوی است با مشروعیت نیز نیازمند اقامه دلیل دیگری است.

ثالثاً تقیید آیه به نهی از مجازات دیگران و نهی از مثله کردن نیز نیاز به دلیل دارد. البته این دو مورد در روایات ذکر شده است که مصداقی از اسراف هستند؛ اما اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند و به عبارتی، واژه اسراف، مطلق است و هر آنچه که بر مشروعیت آن دلیلی اقامه نگردد، از مصادیق اسراف بوده و دلیلی صالح بر تقیید در مقام یافت نمی‌شود. اصل نیز بر عدم تقیید است و بنابراین، آیه بر ظهور خود باقی خواهد ماند.

آیه دیگری که در مقام اثبات مدعا ممکن است به آن استناد شود، آیه ۴۵ سوره مبارکه مائده است. در این آیه خداوند حکیم می‌فرماید: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنِ بِالْأُذُنِ وَالسِّنِّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده: ۴۵).

این آیه در مقام اثبات قصاص بوده و شاهد مورد نظر نیز عبارت «النفس بالنفس» است. در این عبارت، «باء» به معنای مقابله است؛ بنابراین، آیه چنین معنا می‌شود که نفسی در مقابل نفس دیگری کشته می‌شود (طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان، ۳: ۴۴). اما از آنجا که می‌دانیم اگر چند نفر، یک نفر را به قتل برسانند، همگی آنان در مقابل مقتول کشته خواهند شد؛ بنابراین در اینجا مقابله در مقام افاده عدد نیست، بلکه در مقام افاده جنس است (راوندی، قطب‌الدین، فقه القرآن، ۲: ۴۱۷؛ حلبی، ابن زهره، غنیه: ۴۰۵؛ حلی، ابن ادریس، سرائر، ۳: ۳۴۵). پس آیه چنین معنا می‌شود که اگر فردی، فرد دیگری را کشت، در مقابل جان مقتول، جان قاتل نیز گرفته می‌شود. بنابراین، آیه اثبات می‌کند که اگر قاتلی، جانی را به هر شکلی ازهاق کرد، مستحق این است که جان وی گرفته شود و بیش از این نباید باشد (فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسيله. قصاص، ۳۰۸)؛ چرا که آیه در مقام بیان مقدار ضمانت قاتل در مقابل ازهاق نفس مقتول است و اگر بیش از آن مورد نظر بود، باید آن را بیان می‌کرد.

حال که مقدار ضمانت قاتل فقط ازهاق نفس اوست و در حدود سالب حیات نیز برای مجازات باید مجرم نفس خود را بدهد، به نظر می‌آید شمشیر بدین منظور از سوی شارع تعیین شده است که فقط جان محکوم علیه را ستانده و آزار قابل پیشگیری زائد بر آن را بروی تحمیل ننماید؛ زیرا طبق مقتضای دلیل، غرض شارع از تشریح مجازات، فقط ازهاق نفس بوده و بیش از آن را منظور نداشته است.

#### (ب) روایات

##### ۱. قصاص از ابن ملجم

امام علی علیه السلام در روایاتی درباره قصاص ابن ملجم (لعنه الله) به امام حسن علیه السلام توصیه می‌کند که در مقابل ضربه‌ای که به وی وارد شده است، یک ضربه بزند و آن را مثله نکند؛ زیرا رسول الله صلی الله علیه و آله از مثله نهی فرمودند. امام حسن علیه السلام نیز برای قصاص، گردن ابن ملجم را زد (حرّ عاملی، محمد، وسائل الشیعه، ۲۹: ۱۲۷ و ۱۲۸). نکته اول درباره روایت فوق این است که ابن ملجم ضربه‌ای با شمشیر مسموم بر فرق سر امام علی علیه السلام وارد کرد؛ اما امام حسن علیه السلام برای استیفاء قصاص گردن قاتل را زده و او را به سرعت می‌کشد. اگر حضرت می‌خواست مقابله به مثل نماید، باید با شمشیر

مسموم بر فرق سر وی می کوفت تا چند روزی را به عذاب بگذرانند. نکته دوم، جمله امام علی (علیه السلام) است که به فرزند خود می فرماید: «فَأَضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَةِ». در برداشت اولیه ممکن است قصاصِ ضربه گرفته شود و در مقابل ضربه‌ای که وارد کرده است، باید ضربه‌ای به او وارد شود؛ اما با دقت در استیفاء نوع قصاص به وسیله امام حسن علیه السلام با توجه به اینکه فعل حضرت برای ما حجیت دارد، این نکته به دست می آید که عبارت امام علیه السلام در مقام بیان منع از تعذیب و مثله است؛ یعنی اگر قرار بود در مقابل ضربه‌ای که آن ابن ملجم وارد کرده است، ضربه‌ای وارد شود و به عبارتی، قصاصِ ضربه و جنایت او گرفته شود، باید با شمشیر مسموم بر فرق سر وی کوبیده می شد تا هم مماثلت رعایت گردد و هم تعذیب راد رک کند. با تأمل در شیوه استیفاء قصاص توسط امام حسن علیه السلام در می یابیم که ایشان طبق وصیت امام علی علیه السلام و دستورات دین مبین اسلام، آسان‌ترین و کم‌آزارترین روش، یعنی گردن زدن با شمشیر را انتخاب کردند و قاتل را به سریع‌ترین شکل ممکن از میان برداشتند.

بنابراین، طبق این روایات، آنچه باید انجام شود فقط ازهاق جان محکوم علیه بوده و بیش از آن، مورد نظر نیست. با کنار هم نهادن این دو نکته در می یابیم که در اجرای حکم سالب حیات، دستوری که صادر شده و ائمه اطهار علیهم السلام نیز به آن عمل کرده‌اند، کاریست کم‌آزارترین روش برای اعدام محکوم علیه است که در زمان ما روش‌های دیگری غیر از گردن زدن با شمشیر نیز وجود دارد که به این هدف، نزدیک‌تر است. البته ممکن است گفته شود استدلال فوق، دلیلی برای تعیین وسایل امروزی نیست. اما این اشکال به نظر صحیح نیست؛ زیرا اگر غرض شارع دایره‌مدار تعیین وسیله باشد، هر وسیله‌ای که بتواند این غرض را بهتر تحصیل کند، متعین است و فرض این است که غرض شارع، فقط ازهاق روح بوده و تعذیب نیز نفی شده است و دلیلی بر جواز آن وجود ندارد. بنابراین، متعارف بودن وسیله‌ای در زمان گذشته نیز نمی‌تواند دلیل بر مشروعیت آن وسیله قرار بگیرد؛ بلکه مشروعیت یک وسیله فقط مستند به تأمین غرض شارع به بهترین نحو است.

## ۲. سرعت در اجرا و منع از تعذیب

آیات و روایاتی که تاکنون بیان شد، ضرورت مطلب را اثبات نمی‌کرد و نیازمند مطالب عدیده‌ای

بود تا با کنار هم نهادن آنها، مطلب اثبات شود. اما مهمترین دلیل برای اثبات مدعای مورد بحث، روایاتی است که از تعذیب منع کرده و دستور می‌دهند از هاق نفس به سرعت انجام پذیرد. در واقع، این روایات، بهترین تفسیر برای آیات و روایاتی است که تاکنون بیان شد. در این خصوص، روایت مشهوری وجود دارد که به عنوان مهمترین روایت در این باب، در بیشتر کتب معتبر با سندهای مختلف ذکر شده است (کلینی ابوجعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ۲۷۹:۷؛ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۱۳۰:۴؛ حلی، علامه، حسن بن یوسف، المختلف، ۴۵۳:۹؛ هندی، فاضل محمد بن حسن، کشف اللثام، ۱۱:۱۶۶) که بعضی از این روایات صحیح بوده و برخی علما به صحت آنها اعتراف کرده‌اند (تفصیل الشرعیه - قصاص، ۳۱۰؛ طوسی، محمد بن حسن، مهذب الاحکام، ۲۸:۳۸۴).

در این روایت، روای از امام معصوم علیه السلام در باره مردی می‌پرسد که مرد دیگری را با عصا می‌زند و عصا را بلند نمی‌کند تا او را می‌کشد. امام در پاسخ می‌فرماید: قاتل به اولیاء مقتول تسلیم می‌شود؛ لکن آن را رها نمی‌کنند که اولیاء مقتول هر گونه خواستند او را بکشند؛ بلکه وی را با شمشیر و با سرعت می‌کشند.<sup>۲</sup> علامه مجلسی در مرآت العقول می‌فرماید: عبارت «یتلذذ به» یعنی برای تشفی او را قبل از کشتن، مثله کنند و بر عقوبت وی بیفزایند و «یجاز علیه» یعنی به سرعت او را بکشند (مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول، ۲۴:۲۲). شیخ حر عاملی نیز در وسائل الشیعه این احادیث را در بابی با این عنوان بیان کرده است: «بَابُ أَنَّ الثَّابِتَ فِي الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ بِالسَّيْفِ مِنْ دُونِ عَذَابٍ وَلَا تَمْثِيلٍ وَإِنْ فَعَلَهُ الْقَاتِلُ»؛ یعنی ثابت در قصاص قتل به وسیله شمشیر، بدون عذاب و تمثیل است؛ اگرچه فاعل این کار را انجام داده باشد (وسائل، ۲۹:۱۶۲).

نخستین نکته قابل توجه درباره روایت فوق، سیاق آن است؛ به این صورت که راوی حکم مسأله را از امام طلب می‌کند و امام می‌فرماید: که او را به اولیاء مقتول تسلیم کنید تا او را بکشند. سپس می‌فرماید: لکن ترک نمی‌شود تا هر گونه خواستند او را بکشند و از کشتنش لذت ببرند؛ بلکه باید به وسیله شمشیر و سریعاً او را از میان بردارند. بنابراین، اولین دستوری که در اجرای سلب حیات

۱. در برخی روایات عبارت «یتلذذ به» آمده است که به معنای لذت بردن از کشتن محکوم علیه است.

۲. عبارت روایت این‌گونه است: «یجاز علیه بالسيف».

از سوی امام معصوم صادر می‌شود، این است که از آزار محکوم علیه توسط کسی که متکفل اجرای حکم است، جلوگیری شود و نمی‌توانند قاتل را رها کنند تا هر گونه خواستند او را بکشند و از کشتن وی لذت ببرند. طبق آنچه از علامه مجلسی نقل کردیم، این عبارت به این معناست که نباید اجازه داد برای تشفی اولیاء مقتول، آنان ابتدا قاتل را آزار داده و سپس وی را از بین ببرند یا او را به شیوه‌ای آزاردهنده بکشند؛ گرچه ممکن است خود محکوم علیه، مقتول را به چنین صورتی کشته باشد. بنابراین، نتیجه نخست ما از این روایات، نهی از آزار محکوم علیه هنگام اجرای حکم سالب حیات است. نکته دوم، تعیین شیوه اجرای حکم توسط امام است؛ یعنی امام پس از نهی از اعدام آزاردهنده قاتل، سازوکاری را نیز برای اجرای این دستور تعیین می‌کند و می‌فرماید: «لکن یجاز علیه بالسیف». با کنار هم گذاشتن این مقدمات، این نتیجه به دست می‌آید که شارع مقدس برای اجتناب از آزار محکوم علیه، این روش را تعیین نموده و این روایات صحیح، به طور کامل، دلالت بر این موضوع دارند و دلیل تعیین این طریق نیز همان عبارت «لا یترک یعبث به، و یتلذذ به» است. در حقیقت، شارع با این بیان می‌فرماید شما حق ندارید کسی که محکوم به مرگ شده است را به هر روشی که خواستید، بکشید یا از کشتن او لذت ببرید و به عبارتی، «قصد» شما از کشتن و نتیجه‌ای که می‌خواهید حاصل کنید، برای شارع مهم نیست؛ بلکه او فقط استحقاق مرگ را دارد و نه بیش از آن. به همین دلیل، امام دستور می‌دهد قاتل با سرعت و به وسیله گردن زدن کشته شود؛ چراکه این روش به لحاظ عرفی، آسان‌ترین و کم‌آزارترین روش برای کشتن محکوم علیه بوده و از اعمال قصد کسانی که استیفاء حکم می‌کنند، جلوگیری می‌کند.

شاید اشکال شود که این روایت درباره یک مورد خاص، یعنی قصاص وارد شده و نمی‌توان حکم آن را به حدود تسری داد. اما این اشکال به نظر صحیح نمی‌رسد؛ زیرا پیش از این اشاره کردیم که این استدلال مبتنی بر ذکر علت حکم است که باعث سرایت آن حکم می‌شود. در صدر روایت مورد بحث نیز حکم قصاص بیان شده و در ذیل آن، علت تعیین شمشیر و گردن زدن ذکر شده است. در حدود هم بیان کردیم که حکم، قتل است و گردن زدن با شمشیر به عنوان شیوه استیفاء حد، ذکر شده است. این روایت دلیل آن را ذکر می‌کند و طبیعتاً این دلیل، شامل روش مشترک خواهد بود.

در نتیجه، با دانستن غرض شارع که روایت به آن تصریح کرده و ظهور روشنی در مطلب دارد، باید به جای گردن زدن، روشی را برگزینیم که جز آزاری که توان جلوگیری از آن وجود ندارد، آزار دیگری به محکوم علیه تحمیل نکند؛ چراکه محکوم علیه فقط مستحق مردن است و در زمان صدور روایات، به دردی ناشی از گردن زدن که غیر قابل جلوگیری بود، اکتفا می‌شد. از آنجا که در حال حاضر و با پیشرفت تکنولوژی، این دردها قابل جلوگیری هستند، باید به آزار روانی ناشی از ستاندن جان محکوم علیه کفایت نموده و مطابق غرض شارع رفتار کرد.

### ۳. دستور به نیکو کشتن

برخی از فقهای امامیه، برای منع تعذیب در اجرای احکام سالب حیات از روایتی نبوی استفاده کرده‌اند (شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک، ۱۵: ۲۳۴؛ نجفی صاحب جواهر، محمدحسن، جواهر الکلام، ۴۲، ۲۹۶). رسول خدا (صلی الله علیه وآله) می‌فرماید: «اگر خواستید بکشید، نیکو بکشید و اگر خواستید ذبح کنید، نیکو ذبح کنید» (البیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری للبيهقي، ۸: ۱۶۰؛ التمیمی السمرقندی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن دارمی، ۲: ۱۲۵۴). فقها معتقدند منظور از «نیکو کشتن» این است که آزار و تعذیبی به واسطه استیفاء قصاص به وسیله شمشیر گند، به محکوم علیه نرسد و گرچه روایت در باب ذبح حیوان وارد شده است، اما این حکم درباره انسان به طریق اولی ثابت می‌شود. منظور از ذبح نیکو نیز این است که بدون آزار رساندن به مذبوح، سریع تر جان او گرفته شود؛ بنابراین، روایت در مقام نفی هر گونه آزار است که شامل اجرای احکام سالب حیات نیز می‌شود (مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، القصاص علی ضوء القرآن و السنة، ۲: ۳۶۳). در خصوص سند روایت نیز گرچه از طرق عامه وارد شده است، اما از آنجا که مطابق با قواعد فقه امامیه است، برخی از فقها به آن استشهاد کرده‌اند.

### ج) عبارات فقها

یکی دیگر از مبانی قابل استشهاد برای اثبات اینکه گردن زدن، اسهل از سایر روش‌ها است، عبارات متعدد فقهای بزرگوار است که برخی تصریح به این مطلب دارند و برخی دیگر، اشاراتی دارند که با دقت بیشتری می‌توان دلالت آن را بر مطلب مورد بحث، ثابت کرد. برخی از عبارات نیز گرچه

در مورد حدودی بیان شده‌اند که کم‌تر از سلب حیات هستند، اما علتی را بیان داشته‌اند که طبق آن، می‌توان این عبارات را شامل محل بحث نیز دانست.

#### ۱. کلمات فقها درباره حد قطع عضو

فقه‌های امامیه در باب حد قطع عضو، شرایطی را ذکر کرده‌اند که در بسیاری از کتب معتبر نیز وارد شده است. این شرایط بی‌تردید، اختصاص به بحث قطع عضو دارند و در حد سالب حیات یا قصاص نفس وارد نمی‌شوند؛ اما پاسخ به این سؤال که فقها این شرایط را به چه دلیل ذکر کرده‌اند، می‌تواند این شرایط را به بحث ما نیز مرتبط کند. شیخ طوسی در کتاب المبسوط پس از بیان شرایطی برای استیفاء حد قطع، می‌فرماید: یک بار به وی ضربه می‌زنند و چند بار تکرار نمی‌کنند که وی تعذیب شود «لأن الغرض إقامة الحد من غیر تعذیب، فان علم قطع أعجل من هذا قطع به»؛ یعنی چون غرض، اقامه حد بدون تعذیب است، پس اگر راهی سریع‌تر برای قطع یافتند، به همان راه قطع می‌کنند (طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، ۸: ۳۶). علمای بزرگ در کتب خود، این عبارت شیخ طوسی را از المبسوط نقل کرده‌اند (موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه الحدود و التعزیرات، ۳: ۳۹۸ و تفصیل الشریعه. الحدود، ۵۹۴) و برخی نیز این عبارت را به گونه‌ای ذکر کرده‌اند که گویی فتوای ایشان این‌گونه استقرار یافته است (طرابلسی، ابن البراج، المهذب، لابن براج ۲: ۵۴۵؛ حلی، جمال الدین، احمد بن محمد، مهذب البارع، ۵: ۸۸). برخی نیز با نقل عبارات شیخ طوسی، هرگونه اشکال درباره آن را نفی کرده‌اند. برخی دیگر نیز جمله پایانی شیخ را پسندیده‌اند که فرموده است: «اگر راهی سریع‌تر یافت شد، با همان راه، قطع انجام می‌پذیرد» (فقه الحدود و التعزیرات، ۳: ۳۹۸). عبارت شیخ طوسی و تأیید علمای بعد از ایشان نشان‌دهنده ارتکاز ذهنی متشرعین و فقها در باب اقامه حدود است. شیخ طوسی فاصله اندکی از عصر ائمه علیهم‌السلام داشتند؛ به همین دلیل، سخن ایشان که مورد تأیید علما قرار دارد و برخی طبق آن فتوا نیز داده‌اند، ارزش انکارناپذیری برای ما دارد. شیخ طوسی در این عبارت بعد از بیان شرایط استیفاء حد قطع، می‌فرماید: غرض اقامه حد است بدون تعذیب. این عبارت، بدون نیاز به هر توضیحی، به طور کامل ارتکاز ذهنی شیخ طوسی را نشان می‌دهد؛ مبنی بر اینکه در باب حدود، فقط باید حد را اجرا کرده و تا جایی که ممکن است،

از تعذیب محکوم علیه اجتناب کرد. حتی این امکان وجود دارد که بگوییم دلیل فتوای ایشان، حرمت تعذیب مؤمن بوده و بنابراین، تعدی از مقدار متقینی که چاره‌ای از آن نیست، داخل در عموم نهی از تعذیب مؤمن است (هاشمی شاهرودی، سید محمود، موسوعه الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت علیهم‌السلام، ۳۳۴:۵)؛ به همین دلیل، شیخ نتیجه می‌گیرد که «اگر راهی سریع‌تر پیدا شود، باید با همان راه، قطع انجام پذیرد». جمله اخیر شیخ، تصریح می‌کند که وسیله قطع و اجرای حد، طریقت دارد؛ به همین دلیل، بی‌تردید باید با روش‌های دیگر، جایگزین شود. حال سؤال این است که این وسیله، طریق به چیست؟ ظاهر عبارت و تفریح شیخ این است که «این وسیله، طریق برای اجرای حد، با از بین بردن بدون تعذیب تا حد ممکن است» و از آنجا که در نظر ایشان، غرض شارع اصالت دارد، حکم به جواز تبدیل آن به وسیله‌ای می‌دهد که بتواند این غرض را بهتر تحصیل کند.

با توجه به عبارات فقها و شیخ طوسی، باید گفت علت حکمی که ایشان بیان داشته‌اند، همان غرض شارع، یعنی اقامه حد بدون تعذیب است و این علت، شامل محل بحث مانیزمی شود؛ یعنی در قصاص نفس یا حدود شرعی که حکم آنها قتل است، علت و غرض این حکم، اجرای آن بدون تعذیب محکوم علیه است و بنابراین، طبق برداشتی که از تفریح پایانی شیخ به دست آمد، هرگاه وسیله‌ای یافت شود که بتوان به وسیله آن، حکم را سریع‌تر و همراه با تعذیب کم‌تری اجرا نمود، باید از آن استفاده شود.

اشکالی که به بیان فوق وارد شده و باید به آن پاسخ دهیم این است که شیخ طوسی و فقها در تفریعی که بر علت ذکر شده دارند، عبارت «اعجل» را استفاده کرده‌اند و این عبارت به معنای «سریع‌تر» است؛ بنابراین، این جمله، دلالتی بر این مدعا ندارد که باید کاری کرد که محکوم علیه در اجرای حد، متحمل درد نشود. پاسخ اشکال این است که اولاً علت حکم، عبارت است از اقامه حد بدون تعذیب و جمله متفرع بر آن نیز باید با نظر به علت ذکر شده تفسیر شود، نه به صورت مستقل و ثانیاً این عبارت، زمانی صادر شده است که هیچ امکانی برای از بین بردن درد وجود نداشت و تکنولوژی آن زمان، فقط می‌توانست حکم را سریع‌تر اجرا کند؛ به عبارت دیگر، در تفسیر این جمله

باید زمان و مکان و احوال صدور حکم نیز لحاظ شود. شاید به همین علت است که آیت الله فاضل در کتاب تفصیل الشریعه می فرماید: «لازم ما أفاده، جواز القطع في زماننا هذا مع فقد الحس لموضع القطع، بحيث لا يتأذى بذلك أصلاً، أو القطع بإعانة المادّة الكهربائيّة وأمثال ذلك، ولا يبعد الالتزام به»؛ یعنی لازمه بیان شیخ، این است که در زمان ما قطع از طریق بی حس کردن موضع، جایز باشد؛ به گونه ای که محکوم علیه هیچ گونه اذیت و آزاری را متحمل نشود یا اینکه قطع به وسیله عنصر برق و امثال آن صورت پذیرد و (از نظر ما نیز) التزام به این نظر، بعید نیست (تفصیل الشریعه. حدود، ۵۹۴). برخی دیگر از فقها نیز بیانی شبیه به این مطلب دارند (فقه الحدود و التعزیرات، ۳: ۳۹۸).

## ۲. کلمات فقها در باب قصاص

فقهای امامیه، به جز اسکافی، وسیله استیفاء قصاص نفس را شمشیر تیز می دانند. شهید ثانی در المسالک می فرماید:

«استیفاء قصاص متعین است به گردن زدن به وسیله شمشیر و فرقی نمی کند که جنایت به وسیله شمشیر باشد یا غیر شمشیر، اعم از غرق کردن یا آتش زدن یا با سنگ زدن و غیر از آنها. نزد اکثر اصحاب، حکم همین گونه است؛ زیرا مقصود از قصاص، ازهاق روح است و این مقصود با این روش، محقق می گردد و زیاده از آن، مثله بوده و منهی عنه است» (مسالک الافهام، ۱۵: ۲۳۵). برخی دیگر از فقها نیز به این مطلب اشاره یا تصریح کرده اند (حکیم، سید محمد سعید، منهج الصالحین، ۳: ۲۸۴). همچنین مقدس اردبیلی در مقام تعلیل برای این فتوا می فرماید: «... زیرا مجوز قصاص به ازهاق روح است و این حاصل است و زیاده از آن، تعذیب است که در شرع وارد نشده است (اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان، ۱۴: ۱۳۲). گرچه این عبارت فقها به قصاص نفس اختصاص دارد، اما علت عامی که در آن ذکر شده است، شامل حدودی نیز می شود که به وسیله گردن زدن با شمشیر استیفاء می شدند. در این باب، فقها با جمع بین ادله و نیز استفاده از روایات مذکور، حکم می کنند که گردن مجرم باید با شمشیر تیز زده شود و در مقام تعلیل این حکم، دلیل عام برای آن بیان کرده و می فرمایند: چون آنچه ما مجوز آن را داریم، این است که جان مجرم را بگیریم. حال آیا می توان مجوز تعذیب در ضمن استیفاء را داد؟

این سؤال، مشترک میان باب قصاص و باب حدودی است که محل بحث ما قرار دارد؛ زیرا در هر دو مورد، ما اطمینان داریم که حداقل جواز گرفتن جان محکوم علیه، وجود دارد و در مابقی آن شک داریم که آیا بین وسیله‌ای که جان محکوم را با حداقل آزار می‌گیرد و وسیله‌ای که آزار بیشتری را بر محکوم متحمل می‌کند، می‌توان وسیله دوم را انتخاب کرده و آیا جایز است تعذیب بیشتری را بر مجرم تحمیل کنیم؟ با توجه به استدلال فقهای بزرگوار باید گفت آنچه متعین در محل بحث ما است، استیفاء با وسیله‌ای است که کم‌ترین آزار را به مجرم می‌رساند؛ زیرا ما فقط مجوز کشتن محکوم را داریم و زیادت بر تعذیب، مورد نهی شرع مقدس واقع شده است. از آنجا که محکوم علیه در فرض مورد بحث، هنوز مسلمان بوده و احکام مسلمان و مؤمن شامل وی نیز می‌شود، در محل بحث، حرمت تعذیب مؤمن، استصحاب می‌شود و شکی نیست که در محل مورد بحث، موضوع تغییر نیافته و مسلمان محکوم، با مسلمان غیر محکوم، تفاوتی ندارد؛ بلکه صفتی اعتباری بر شخص مسلمان وارد شده است که باعث شک در بقای حرمت تعذیب مؤمن شده است، نه اینکه این صفت، موضوع را به طور کامل، تغییر داده باشد و بنابراین، استصحاب ذکر شده، دچار اشکال نخواهد بود.

البته شاید این اشکال مطرح گردد که در زمان صدور این روایات، استیفاء حد و قصاص به وسیله شمشیر بوده و این وسیله، مستلزم تعذیب بوده است؛ بنابراین، نهایت این است که بگوییم تعذیبی افزون بر تعذیب ناشی از شمشیر، بر مجرم نباید وارد شود، اما کم‌تر از آن جایز است. شاید به همین دلیل، برخی از فقهای معاصر نیز فتوایی داده‌اند که مستلزم حرمت تعذیبی بیش از تعذیب شمشیر است (موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، ۲: ۵۳۵).

پاسخ اشکال ذکر شده این است که ما باید زمانه و اقتضائات آن را در اجرای حکم، لحاظ نماییم. در زمان صدور این فتوا و عبارت از سوی فقهای بزرگوار، امکان جلوگیری از تعذیب ناشی از شمشیر وجود نداشته و این امر، تحت اختیار و قدرت مجری حکم نبوده و به همین دلیل، نمی‌توان آن را عمدی تلقی کرده و نهی را شامل آن دانست؛ زیرا ما حکم به وجوب استیفاء داشتیم. به عبارت دیگر، در چنین مواردی، یک حکم وجوب، یعنی استیفاء قصاص یا اجرای حد و یک حکم حرمت، یعنی ممنوعیت آزار و تعذیب مؤمن وجود دارد که در اجرای حکم به وسیله شمشیر، این دو حکم با

یکدیگر تزامم پیدا می‌کنند؛ با این بیان که دلیل اول، امر به انجام فعل و وجوب استیفاء می‌کند و دلیل دوم، از انجام آن، به این دلیل که مستلزم تعذیب مؤمن است، نهی می‌کند. در چنین مصادیقی، استیفاء حد باید به‌گونه‌ای صورت بگیرد که تا حد امکان، سبب تعذیب مجرم نگردد تا مصداق تعدی از حدود الهی قرار نگیرد و بنابراین، مقدار تعذیبی که بر محکوم علیه وارد می‌آید، خارج از اختیار مجری استیفاء بوده و در واقع، چاره‌ای از آن وجود نداشته است و چون نهی به امر خارج از اختیار مکلف، تعلق نمی‌گیرد، نمی‌توان گفت که مجری حکم، فعل حرامی می‌توانست مرتکب شود و شارع از آن نهی نکرد. اما در زمان کنونی که محل بحث ما است، می‌توان آزار محکوم علیه را تا حد قابل توجهی کاهش داد و به همین دلیل، این مقدار آزار، مشمول نهی شارع از تعذیب مؤمن بوده و در نتیجه، باید از چنین تعذیب عمدی محکوم علیه، اجتناب کرد.

برای اینکه اشکال ذکر شده بهتر دفع شود، آن را در قالب یک مثال فقهی توضیح می‌دهیم. فقها در باب تزامم، معتقدند اگر شخصی در حال غرق شدن بود، واجب است انسان، او را از خطر مرگ نجات دهد؛ از طرف دیگر، غصب ملک دیگران نیز حرام است. حال اگر نجات غریق، متوقف بر غصب ملک دیگری باشد، تکلیف چیست؟ در اینجا فقها واجب‌الاهم که حفظ جان مسلمان است را مقدم می‌دارند؛ اما می‌فرمایند تصرف در ملک دیگری تا حدی جایز است که برای انجام واجب، ضرورت دارد و زائد بر آن حرام است. حال اگر مکلف، سه راه متفاوت برای انجام این واجب پیش‌رو داشته باشد؛ به این صورت که در فرض اول، نجات غریق، متوقف بر تصرف ملک دیگری بوده و نجات غریق نیز متوقف بر سه ساعت تصرف در ملک غیر است. در فرض دوم، همان مکلف، امکاناتی دارد که می‌تواند به وسیله آنها این مقدار تصرف را به سی دقیقه کاهش دهد و در فرض سوم، همان مکلف امکاناتی دارد که می‌تواند بدون تصرف در ملک دیگری، غریق را نجات دهد. حال با این فرض که شمشیر طریقت دارد، اگر مطابق نظر کسانی حکم کنیم که معتقدند آزار تا حد استیفاء به شمشیر، اشکالی ندارد و زیاده بر آن، جایز نیست، باید بگوییم در مثال بالا نیز چون تصرف در ملک غیر، اشکالی ندارد، حتی با وجود امکاناتی که بدون تصرف در ملک غیر نیز غریق را نجات می‌دهد، فرض اول، یعنی تصرف سه ساعت، بلامانع است؛ زیرا حرمت تصرف در ملک غیر، جهت انجام واجب، در شرایط

فقدان امکانات، برداشته شد و اکنون که امکانات داریم نیز این حرمت رافع شده می دانیم.

به همان میزان که استدلال فوق، سست و غیرقابل پذیرش است، استدلال اشکال مورد بحث نیز غیر قابل دفاع است؛ زیرا جواز تعذیب برای زمانی بود که استیفاء واجب، ناگزیر مستلزم مقداری از تعذیب بود، اما اکنون که امکانات به ما این اجازه را می دهد که تا مقدار زیادی از این تعذیب بکاهیم، چه دلیلی وجود دارد که قائل شویم حرمت تعذیب مؤمن هنوز هم در این مقدار برداشته شده است؟ حتی با فرض وارد بودن اشکال نیز جواز حکم، مورد خدشه قرار نمی گیرد و حداقل می توان گفت جلوگیری از این مقدار از تعذیب جایز است. شاید به همین دلیل، امام خمینی در تحریر الوسیله می فرماید: «لا یبعد الجواز بما هو أسهل من السیف کالبندقۃ علی المخ بل وبالاتصال بالقوة الکهربائی» (تحریر الوسیله، ۲: ۵۳۵)؛ یعنی «... و قصاص نمی شود مگر با شمشیر و مانند آن و بعید نیست انجام آن با آنچه که آسان تر از شمشیر است، مانند زدن گلوله بر مغز بلکه و به متصل نمودن به نیروی برق، جایز باشد». ایشان نیز استفاده از غیر شمشیر که اجرای حکم را بر مجرم آسان تر کند را بعید نمی داند که طبق آن می توان سه نتیجه گرفت؛ نخست آنکه اعدام بدون درد جایز است؛ دوم آنکه وسیله در استیفاء، طریقت دارد و سوم آنکه می توان از وسیله ای استفاده کرد که درد را از بین می برد؛ مانند آنچه معروف است که با تزریق موادی دارویی می توان ضمن بی هوش کردن محکوم علیه و ایست قلبی وی، بدون هیچ گونه آزار جسمانی، حکم اعدام را اجرا کرد.

#### نتیجه مسأله سوم

با توجه به استنادات سه گانه ای که از آیات قرآن، روایات و عبارات فقها بیان کردیم، اگر نتوانیم به طور یقینی هم وجوب اجرای بدون درد احکام سالب حیات را در صورت امکان آن هم ثابت کنیم یا آن را از باب احتیاط ثابت ندانیم، حداقل چیزی که در این خصوص می توان گفت، این است که استیفاء بدون درد به وسیله شمشیر، جایز است. آیت الله محمد سعید حکیم یکی از فقهای معاصر در این خصوص می فرماید: «یقرب کون ذکر السیف فیه لأنه الآلة الشائعة للقتل من دون تعذیب، فلا مانع من استبدالها بالآلات الحدیثة المماثلة له فی عدم التعذیب» (حکیم، سید محمد سعید، مسائل معاصره فی فقه القضاء: ۴۳)؛ یعنی نزدیک تر به حق این است که بگوییم ذکر شمشیر در روایات

بدین جهت است که این وسیله، برای قتل بدون آزار، شایع است. بنابراین، مانعی ندارد که وسیله جدیدی جایگزین آن گردد که در عدم آزار، مانند آن باشد. در همین راستا، یکی از فقهای معاصر که سالها در ریاست دیوان عالی کشور را برعهده داشته است، در باب چرایی تعیین شمشیر به عنوان وسیله استیفاء می نویسد:

«اصل در تعیین شمشیر این است که آن سریع‌تر در کشتن است و به وسیله آن، روح جانی به صورتی خارج می‌شود که کم‌ترین آزار را برای وی به دنبال دارد؛ بنابراین، خصوصیتی در قتل به وسیله شمشیر نمی‌بینیم و اگر به جای شمشیر، آلات دیگری قرار گیرند که سریع‌تر عمل کرده و درد کم‌تری را نیز موجب شوند، مانعی از استعمال این آلات وجود ندارد؛ مانند تفنگ، گیوتین، صندلی برق، تزریق سم یا مانند این وسایل که به مرگ سریع و راحت منجر می‌شوند و مرگ نیز عادتاً بر اثر آنان اتفاق می‌افتد» (فقه الحدود و التعزیرات، ۱: ۴۰۸).

## ۲-۲. احکامی که در آنها وسیله‌ای تعیین نشده است

در این بخش، حدودی را مورد بررسی قرار می‌دهیم که مراد از آنها قتل بوده و لسان ادله به چیزی بیش از قتل، دلالت ندارند. تفاوت این دسته از حدود با حدود بخش اول در این است که در بخش اول، بعد از بیان مراد، یعنی قتل، گردن زدن نیز به عنوان وسیله‌ای تعیین شده بود که از هاق روح را با کم‌ترین آزار انجام می‌دهد؛ اما در محل بحث، چنین وسیله‌ای ذکر نشده است و به همین جهت، ممکن است گفته شود که ادله بخش اول نمی‌تواند شامل این بخش گردد. این بخش از حدود عبارتند از: ۱. زنا با کافر با مسلمان؛ ۲. زنا با کافر با مسلمان؛ ۳. تخیذ کافر با مسلمان؛ ۴. بغی؛ ۵. افساد فی الأرض؛ ۶. محاربه؛ ۷. سب النبی. با توجه به اینکه در این حدود، وسیله خاصی برای استیفاء قتل، تعیین نشده است، شاید این شبهه پدید آید که در این حدود نمی‌توان ادعا کرد که وسیله‌ای برای استیفاء اسهل، تعیین شده است؛ بنابراین، استدلال سابق در اینجا جاری نبوده و انصراف به متعارف دارد که دارای افراد متعدد عرفی بوده و در هر زمانی، متعارف اهل زمان و منطقه می‌تواند به عنوان وسیله استیفاء قرار بگیرد.

۱. در صورتی که حکم به اعدام شود نه صلب.

## روش استیفاء این دسته از حدود

گرچه برای استیفاء این دسته از حدود، وسیله‌ای تعیین نشده است، اما به نظر می‌رسد روش استیفاء در آنها نیز باید مانند روش استیفاءی دسته اول باشد؛ زیرا در زمان صدور ادله، روش‌های استیفاء منحصر در گردن زدن، احراق، پرتاب از بلندی، خراب کردن دیوار روی محکوم، رجم و صلب بودند و همه این روش‌ها، بجز گردن زدن، با محدوده و اغراض خاصی تعیین شده بودند؛ بنابراین، هیچ فردی نمی‌تواند ادعا کند که این شیوه‌ها قابل تسری به دیگر احکام سالب حیات هستند و به عنوان مثال، مجازات زنای به عنف را احراق بداند. نتیجه آنکه گردن زدن به عنوان وسیله عام جهت استیفاء احکام سالب حیات بوده و این دسته از احکام نیز به همین روش، استیفاء می‌شدند و نه دیگر روش‌ها. علاوه بر این، پیش از این نیز ثابت کردیم که در دسته اول از حدود، گردن زدن طریقت دارد و در این بخش مورد بحث نیز که گردن زدن وسیله استیفاء است، به طریق اولی می‌توان گفت این روش، طریقت دارد؛ زیرا در دسته اول، لسان ادله به طور صریح، این وسیله را معین کرده بود، در حالی که این ادله، حتی طریقی را برای استیفاء معین نکرده‌اند. بنابراین، در این محل نیز اشتراکاتی وجود دارند که می‌تواند اغراض را به هم بیونند بزند؛ یعنی در هر دو بخش، هم مراد اصلی و غرض اصلی شارع، قتل است و هم وسیله استیفاء شمشیر بوده و نمی‌توان از سایر روش‌های خاص، نظیر رجم و احراق استفاده کرد که کاربست آنها نیاز به تصریح دارد.

اشکالی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که در حدود بخش اول، دلیل بر عدم شرطیت و یا به عبارتی، حرمت تعذیب زائد بر غیر مقذور، ادله استیفاء به وسیله شمشیر بود؛ در حالی که در این بخش از حدود به هیچ وجه، وسیله‌ای تعیین نشده است که بتوان از آن دریافت که قصد شارع، دور کردن تعذیب از محکوم علیه بوده است، بلکه شاید بتوان گفت عدم ذکر این وسیله، دلیل بر این است که چنین غرضی وجود ندارد. پاسخ این اشکال این است که اولاً همان‌گونه که بیان کردیم، در اینجا نیز همان وسیله عامی استفاده می‌شود که کاربرد آن در مواردی است که غرض شارع، مطلق از هاق نفس است و در این حدود نیز نهایت چیزی که بتوان از ادله اثبات کرد، مطلق از هاق نفس است؛ بنابراین، وسیله و غرض در همه این موارد، مشترک است. ثانیاً عدم تعذیب، موافق با اصل

بوده و اثبات آن نیاز به دلیل ندارد و به عبارتی، هیچ فردی بدون دلیل متقن شرعی، حق تعدی به دیگران را ندارد؛ بنابراین، تعذیب دیگری است که نیازمند دلیل و اثبات است و در این حدود نیز هیچ دلیل یا عبارتی وجود ندارد که تعذیب را شرط کند. بنابراین، زمانی که قدر متیقن، مطلق ازهاق نفس است و دلیلی بر تعذیب نیز وجود ندارد، ادعای عدم جواز اعدام بدون درد، ادعایی بی دلیل است. شاید به همین دلیل است که برخی از فقهای معاصر، بی حس کردن موضع هنگام اجرای حد قطع را به این دلیل جایز دانسته‌اند که دلیلی بر تعذیب وجود ندارد (فقه الحدود و التعزیرات، ۳: ۳۳۹)؛ در حالی که می‌دانیم در آنجا دلیل صریحی بر عدم تعذیب دلالت نمی‌کند.

بنابراین، این دسته از حدود مذکور نیز به لحاظ حکمی، به حدود بخش اول ملحق می‌شوند و به نظر می‌رسد که هر آنچه در بخش اول از حدود بیان کردیم، در اینجا نیز جاری است و حتی اگر قائل به الحاق نباشیم، در اینجا به طریق اولی جواز ثابت است؛ زیرا قدر متیقن از جواز تعدی به محکوم، فقط گرفتن جان او بوده و بیش از آن، به هیچ عنوان دلیلی ندارد؛ در نتیجه، اگر اعدام بدون درد در این حدود را موافق با احتیاط نیز ندانسته و دستگاه قضایی را مکلف به انجام آن ندانیم، حداقل، جواز شرعی و قانونی آن وجود دارد.

### ۲-۳. مجازات‌هایی که موضوعیت دارند؛ صلب و رجم

با بررسی قصاص نفس و حدود، تنها دو مجازات در فقه امامیه و قانون جمهوری اسلامی (م ۲۸۲ ق.م.ا) وجود دارد که وسیله معین شده در آنها با دیگر مجازات‌ها، تفاوت دارد. یکی از آنها مجازات صلب است که به موجب جرم محاربه اجرا می‌شود (مأئده: ۳۳) و دیگری، کیفر رجم است که به موجب زنا محصنه، واجب می‌شود (م ۲۲۵ ق.م.ا). این دو نوع مجازات، دارای موضوعیت بوده و قابل تبدیل به سایر روش‌های سلب حیات نیستند؛ بنابراین، نمی‌توان استدلال‌های دو بخش پیشین که مجازات‌ها در آنها طریقت داشته و استدلال‌ها نیز مبتنی بر طریقت و جواز استبدال وسیله بودند را به اینجا تسری داد. بنابراین، در این بخش فقط به پاسخ این سؤال می‌پردازیم که آیا بی‌حس یا بی‌هوش کردن محکوم علیه به منظور عدم احساس درد ناشی از اجرای مجازات، جایز است یا خیر؟ پاسخ این سؤال را در دو بخش جداگانه صلب و رجم پیگیری می‌کنیم.

«صلب» به معنای «به دار آویختن» محارب است که تا سه روز بر روی یک چوب بسته می‌شود (حلی انصاری، شمس الدین محمد بن شجاع، معالم الدین فی فقه آل یاسین؛ ۲: ۵۱۸). البته این حکم، متفاوت باروشی است که امروزه به عنوان به دار آویختن اجرا می‌شود؛ یعنی روش امروزی، به گونه‌ای است که مرگ قطعی محکوم علیه را در پی دارد، اما صلب چنین نبوده و ممکن است محکوم علیه پس از سه روز، زنده بماند (تفصیل الشریعه - الحدود ۶۷۲).

### صلب در کلام فقها

در میان فقهای امامیه دو نظریه درباره مجازات محاربه مطرح است. دسته اول از فقها معتقد به تخییر میان مجازات‌های چهارگانه محاربه هستند؛ یعنی حاکم مخیر است که محارب را بکشد، یا به دار آویزد یا دست و پا را از خلاف قطع کند یا از محل تبیعد کند (المقنعة (للشیخ المفید)؛ ۸۰۴). دسته دوم از فقها عقیده دارند که حاکم بین این چهار مجازات مخیر نیست؛ بلکه اگر کسی را کشته باشد، اگرچه ولی دم گذشت کرده باشد. امام او را می‌کشد و اگر کسی را کشت و اموالی را برد، آن اموال از او برگردانده می‌شود و دست راست و پای چپ وی قطع می‌شود و سپس کشته و به دار آویخته می‌شود (شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، النهایه؛ ۷۲۰). علامه حلی طبق همین دو نظریه در التحریر می‌فرماید: «و یصلب المحارب إذا اختار الإمام صلبه حیثاً، علی ما ذهبنا إلیه من التخییر، و علی قول الشیخ (رحمه الله) یصلبه مقتولاً؛ یعنی بنا بر نظریه تخییر که آن را پذیرفتیم، اگر امام به دار آویختن محارب را اختیار کرد، زنده به دار آویخته می‌شود. اما طبق قول شیخ، یعنی قائلان به تفصیل، اول کشته می‌شود و سپس به دار آویخته می‌شود (علامه حلی، حسن بن یوسف، تحریر، ۳۸۱: ۵). بنابراین، طبق یک نظریه، محارب در حالی به صلیب کشیده می‌شود که مرده است و با پذیرش این نظریه، بحث از اعدام بدون درد، بی‌فایده است؛ چون محکوم علیه، با حالت مرده به صلیب کشیده می‌شود و در بحث از اعدام محارب اثبات کردیم که می‌توان این اعدام را بدون درد، استیفاء کرد. اما طبق نظریه تخییر، بحث از اعدام بدون درد، مجال ظهور و بروز دارد؛ زیرا در این صورت، حاکم مخیر است که محارب را به صورت زنده، به دار آویزد. در ادامه، بر مبنای نظریه دوم،

به پاسخ این سؤال می‌پردازیم که اگر محارب، به صورت زنده به صلیب کشیده شود، آیا بی‌حس یا بی‌هوش کردن وی جایز است یا خیر؟

### اعدام بدون درد در صلب بنا بر نظر تخییر

سؤال فوق، خود به این سؤال منجر می‌شود که آیا به دار آویختن مجرم اساساً اعدام محسوب می‌شود یا خیر و اگر از مصادیق اعدام نیست، چه دلیلی وجود دارد که وی در مدتی که بالای دار است، بی‌هوش یا بی‌حس نباشد؟ بهترین مستند فقها برای مجازات محاربه، آیه ۳۳ سوره مائده است که در بخش اول ذکر کردیم و تخییر نیز از همین آیه فهمیده می‌شود. طبق این آیه شریفه، مجازات صلب اصلاً یکی از افراد قتل نیست، بلکه در عرض قتل است و ممکن است به دار آویختن به قتل منتهی نشود؛ به همین دلیل، برخی از فقها گفته‌اند اگر مجرم پس از سه روز زنده می‌ماند، او را می‌کشند (کشف اللثام: ۲: ۴۳۲). به عبارتی دیگر، حاکم در محاربه می‌تواند محارب را بکشد یا اگر نخواهد، می‌تواند او را به دار آویزد و در آیه فوق، به دار آویختن نیز همچون تبعید، از مصادیق قتل به شمار نرفته و حد فقط همین سه روز بالای دار بودن است. در راستای همین حکم، برخی از فقهای بزرگوار معتقدند اگر محکوم علیه پس از سه روز زنده ماند، دلیلی بر کشتن وی وجود ندارد و باید رها گردد (تفصیل الشریعه. حدود، ۶۷۲).

امام خمینی نیز می‌فرماید: «ثم ينزل فان كان ميتا يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن، وإن كان حياً قيل يجهز عليه، وهو مشكل، نعم يمكن القول بجواز الصلب على نحو يموت به، وهو أيضاً لا يخلو من إشكال» (تحریر الوسيله، ۲: ۴۹۳)؛ یعنی سپس پایین آورده می‌شود، پس اگر مرده بود، غسل داده، کفن شده، بروی نماز خوانده و دفن می‌شود و اگر زنده بود، برخی معتقدند که باید کشته شود و این قول، اشکال دارد؛ بله، ممکن است قائل شویم که صلب به گونه‌ای باشد که مجرم بمیرد، اما این گفته نیز خالی از اشکال نیست. بنابراین، طبق مبنای تخییر، حد صلب، یک حد مستقل از قتل است که گاهی به مرگ منجر می‌شود و گاهی نیز مجرم زنده می‌ماند؛ به همین دلیل، نمی‌توان آن را به طور قطعی جزء حدود سالب حیات، دانست، بلکه می‌توان آن را مانند قطع دست در سرقت یا شلاق در زنا، مجازات مستقلی تلقی کرد که ممکن است به سلب حیات نیز ختم شود.

سؤال دومی که باید به آن پاسخ دهیم، این است که آیا تعذیب، مأخوذ در عنوان صلب است یا خیر و اگر مأخوذ در عنوان صلب نیست، آیا دلیلی بر تعذیب مجرم وجود دارد؟ در پاسخ باید گفت تعذیب نمی‌تواند مأخوذ در عنوان صلب باشد؛ چراکه برخی از فقها حکم به صلب محکوم در حال مرگ داده‌اند و در چنین حالتی، محکوم علیه هیچ‌گونه تعذیبی متحمل نمی‌شود و نیز برخی از فقها مجازات صلب را در حالی می‌دانند که شخص زنده نیست تا چیزی احساس کند. به همین دلیل، برخی از فقها با توجه به اینکه محکوم در حالت مرده به دار آویخته می‌شود، گفته‌اند این مجازات با هدف بازدارندگی تشریح شده است؛ اگرچه نوعی تحقیر نیز در آن وجود دارد (تفصیل الشریعه، ۶۷۰). بنابراین، از صرف به دار کشیدن محکوم علیه، نمی‌توان این ادعا را ثابت کرد که غرض از مجازات صلب، تعذیب محکوم است و قدر متیقن بحث این است که محکوم به مدت سه روز بر روی چوبی بسته می‌شود و پس از آن اگر مرده بود، تجهیز شده و دفن می‌گردد و اگر زنده ماند، حد او استیفاء شده و باید وی را رها کرد. در نتیجه، به نظر می‌رسد این ادعا و نظریه، فاقد دلیل بوده و نمی‌تواند پشتوانه محکمی برای مدعی آن قرار گیرد.

ممکن است اشکال شود که اگر تجهیز در صورت عدم فوت محکوم علیه، جایز نباشد، در این صورت، حکم مسأله، مشابه جلد است و نه قطع دست. آیا در جلد، بی‌هوش و بی‌حس کردن مجرم، جایز است؟ علاوه بر این، اگر غرض از حکم، بازدارندگی است، این هدف در مرحله نخست، متوجه خود شخص است نه دیگران؛ در حالی که با بی‌هوش کردن محکوم علیه، حصول این هدف، قابل تأمل است. به نظر می‌رسد این اشکال، به ویژه در شباهتی که میان مسأله مورد بحث با موضوع جلد مطرح می‌کند، ناتمام بوده و استدلال آن دچار اشکال است؛ چراکه اولاً شلاق زدن، دلالت بر درد کشیدن می‌کند و به عبارتی، درد در عنوان شلاق زدن مأخوذ است و ثانیاً در روایات متعددی، شلاق را به عذاب، دردناک بودن و دارای مراتبی از عذاب توصیف کرده‌اند که همه این توصیفات، بر شرط بودن درد در استیفاء این مجازات دلالت دارند. اما در خصوص باب صلب، ادله‌ای بر دردناک بودن این مجازات، وجود ندارد. بنابراین تشبیه این دو مسأله به یکدیگر، محل تأمل بوده و بدون مناط واحد نمی‌توان احکام را تسری داد. علاوه بر این، اگر هدف از حکم

بازدارندگی باشد، این هدف می‌تواند با تحقیر محکوم علیه نیز حاصل شود؛ هر چند وی بی‌حس یا بی‌هوش بوده و درد ناشی از دار زدن را احساس نکند. قدر متیقن مقدار مجازات برای حصول این هدف نیز به دار آویختن محکوم علیه در انظار عمومی به مدت سه روز است؛ به عبارتی، دار زدن در یک مدت مشخص، فی‌نفسه، می‌تواند باعث تحقیر محکوم علیه شده و همین تحقیر نیز ممکن است وی را از تکرار ارتکاب جرم بازدارد.

تاکنون اثبات کردیم که تعذیب، مأخوذ در عنوان صلب نبوده و چنین قولی، دارای اشکالات مختلفی است. حال باید دید، به‌عنوان آخرین راه اثبات عدم جواز استیفاء بدون درد، دلیل خارجی وجود دارد که با صراحت، درد و تعذیب را شرط در صلب بیان کند یا خیر. با بررسی‌های مختلف فقهی، باید گفت چنین دلیلی نیز وجود ندارد و ادله این موضوع، صرفاً به بیان مجازات، یعنی مجرد به دار آویختن محکوم علیه پرداخته‌اند. تنها اشکالی که در این خصوص به نظر می‌رسد، این است که برخلاف آنچه در حدود بخش اول و دوم بیان شد، در مسأله مورد بحث، با وجود آنکه مقداری از تعذیب، قابل جلوگیری بوده و حتی در زمان صدور ادله نیز امکان استیفاء حد مصلوب با آزاری کم‌تر وجود داشت، اما دلیلی برای کار وجود ندارد و بنابراین، نباید مانع حد معمولی و آزاری شویم که محکوم علیه به‌طور طبیعی متحمل می‌شود. گرچه این اشکال، خالی از قوت نیست؛ اما باید گفت اولاً بر فرض صحت این ادعا که ائمه دستوری برای جلوگیری از آزار محکوم علیه صادر نکرده یا خود آنان در استیفاء حدود، این کار را نکرده‌اند، در نهایت، عدم وجوب این عمل ثابت می‌شود، اما حرمت استیفاء بدون درد این حد را اثبات نمی‌کند. ثانیاً پیش از این نیز بیان کردیم که عدم آزار به دیگران، مطابق اصل بوده و نیازی به دلیل خاص ندارد؛ بلکه آنچه نیاز به اثبات و دلیل دارد، آزار رساندن به محکوم علیه در حد خاص است.

طبق آنچه تاکنون بیان کردیم، دلیلی بر وجوب تعذیب محکوم علیه وجود ندارد و حداقل می‌توان ادعا کرد که استیفاء این حدود به‌شکلی که درد کم‌تری را برای محکوم علیه در برداشته باشد، خالی از اشکال است. شاید به همین دلیل، برخی از فقهای معاصر، فتوا به جواز بی‌حس کردن موضع در حدود داده‌اند. از آیت‌الله مکارم شیرازی چنین سؤال شده است که: آیا امکان بی‌حس کردن

عضو حین اجرای حد وجود دارد و آیا در این حکم، فرقی میان حد قطع در سرقت یا قطع در محاربه وجود دارد یا فرقی بین حد قطع یا سایر حدود، از قبیل شلاق یا رجم یا قتل هست؟ ایشان در پاسخ می‌فرماید: «لا إشکال فی ذلك فی الحدود، ولكن لا يجوز التخدير فی الجلد» (الفتاوی الجدیة، ۳: ۳۴۴)؛ یعنی اشکالی در این رابطه در حدود وجود ندارد، اما بی‌حس کردن در شلاق وجود ندارد. سید محمدسعید حکیم نیز همین نظریه را پذیرفته و در پاسخ به سؤالی درباره بی‌حس کردن موضع حد، قائل به جواز این عمل شده است و فقط رجم را از این حکم خارج می‌داند (حکیم، سید محمدسعید، مسائل معاصره فی فقه القضاء: ۱۱۵) که دلایل استثنای ایشان را نیز ذکر خواهیم کرد.

در جمع‌بندی این بخش از پژوهش باید گفت اگر ما قائل به تفصیل یا ترتیب در مجازات‌های محاربه شویم، بحث از اعدام بدون درد، از اساس مطرح نبوده و می‌توان محکوم علیه را بدون درد، اعدام کرده و سپس جنازه وی را به دار آویخت؛ اما اگر معتقد به قول به تخییر شدیم نیز چون صلب در این قول، قسیم قتل بوده و مجازات آن چیزی بیش از به دار آویختن محکوم علیه نیست، تعذیب محکوم علیه نیاز به دلیل دارد که چنین دلیلی وجود ندارد و بنابراین، استیفاء بدون درد این مجازات با تخدیر یا بی‌هوش کردن محکوم علیه، جایز است.

## ۲-۳-۲. مجازات رجم

مجازات رجم از حدود سالب حیات است که طریقت در استیفاء حد دارد.<sup>۱</sup> مباحثی که در خصوص مجازات صلب بیان کردیم، در خصوص رجم نیز مطرح است؛ یعنی در رجم نیز باید دید آیا درد و تعذیب، مأخوذ در عنوان رجم است یا دلیل خارجی و خاصی بر لزوم متحمل شدن درد توسط محکوم علیه وجود دارد که در این دو صورت، نمی‌توان به حکم اولی، اعدام بدون درد را جایز دانست؛ اما اگر این دو ادعا اثبات نشوند، رجم نیز حکم سایر حدود و قصاص نفس را خواهد داشت. در خصوص مسأله اول، باید گفت در مجازات رجم، مانند بسیاری از حدود دیگر نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که قید تعذیب، مأخوذ در عنوان مجازات است؛ زیرا در اینجا نیز حکم اصلی «قتل» است. اما از آنجا که روش استیفاء این حد به وسیله رجم محکوم علیه است، ممکن است کسی ادعا کند

۱. البته اگر حکم به وسیله اقرار ثابت شده باشد و محکوم از حفره فرار کند، حکم به قتل وی ساقط می‌شود (النهایه: ۷۰۰).

که می‌توان ناحیه سر محکوم را بی‌حس کرد تا استیفاء حد به همان شکل انجام شود و آزاری نیز به محکوم نرسد. مخفی نیست که تفاوت این مجازات با شلاق همین است که قدر متیقن از احکام سالب حیات، سلب حیات محکوم است؛ در حالی که در شلاق، عنوان جلد، بر وارد کردن درد به محکوم علیه دلالت دارد و بنابراین، این ادعا، پشتوانه قابل اعتمادی ندارد.

#### بررسی ادله روایی رجم

بارد مأخوذ بودن تعذیب در عنوان رجم، سراغ ادله خارجی رفته و با بررسی ادله روایی مجازات رجم، باید دید آیا این روایات، دلالتی بر عدم جواز اعدام بدون درد دارند یا خیر؟ برای عدم جواز اعدام بدون درد در مجازات رجم به دو روایت صحیحه (مسائل معاصره فی فقه القضاء: ۱۱۶) استناد شده است:

۱. صحیحه ابو بصیر اول از امام صادق علیه السلام: «قَالَ: قُلْتُ لَهُ الْمَرْجُومُ يَفْرُغُ مِنَ الْحَفِيرَةِ فَيُطْلَبُ قَالَ لَا- وَلَا يُعْرَضُ لَهُ إِنْ كَانَ أَصَابَهُ حَجْرٌ وَاحِدٌ لَمْ يُطْلَبْ- فَإِنْ هَرَبَ قَبْلَ أَنْ تُصِيبَهُ الْحِجَارَةُ- رُدَّ حَتَّى يُصِيبَهُ أَلَمُ الْعَذَابِ» (وسائل، ۲۸: ۱۰۲)؛ یعنی (راوی) گفت: به او گفتم اگر مرجوم از حفره فرار کند آیا بازگردانده می‌شود؟ فرمود: خیر، به او تعرضی نمی‌شود؛ اگر حتی یک سنگ به او اصابت کرده باشد، بازگشت داده نمی‌شود و اگر فرار کرد و سنگی به وی اصابت نکرده بود، برگردانده می‌شود تا درد عذاب به او برسد.

۲. صحیحه ابی بصیر اول: «أَنَّهُ إِنْ كَانَ أَصَابَهُ أَلَمُ الْحِجَارَةِ فَلَا يُرَدُّ- وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَصَابَهُ أَلَمُ الْحِجَارَةِ رُدَّ- وَيَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ» (وسائل، ۲۸: ۱۰۳)؛ یعنی اگر درد سنگ به وی اصابت کرده بود، بازگردانده نمی‌شود و اگر درد سنگ به وی اصابت نکرده بود، بازگشت داده می‌شود.

این دو روایت، به شرطیت رسیدن درد به محکوم علیه تصریح می‌کنند و طبق مفاد آنها، یکی از شرایط استیفاء رجم این است که درد ناشی از برخورد سنگ به محکوم علیه، احساس گردد و اگر این‌گونه نشد و محکوم از حفره فرار کرد، باید بازگردانده شود تا این درد را احساس کند؛ بنابراین، دلیل صحیح و صریحی بر لزوم درد کشیدن محکوم علیه در رجم وجود دارد و به همین دلیل، برخی از فقهای معاصر، بی‌حس کردن موضع را جایز ندانسته‌اند (قراءات فقهية معاصرة، ۱: ۱۵) و برخی

دیگر که بی‌حس کردن موضع را در همه حدود جایز می‌دانند، رجم را از این حکم، استثناء کرده‌اند (مسائل معاصره فی فقه القضاء، ۱۱۵). گرچه برخی فقهای معاصر در حکم عام، این مجازات را استثناء نکرده‌اند و حکم به جواز بی‌حس کردن موضع داده‌اند (الفتاوی‌الجدیده، ۲: ۳۴۴)، ولی ظاهر روایات این است که مراد از درد، درد جسمانی بوده و حمل آن بر تحقیر به نظر، دلیلی ندارد. بنابراین، در مجازات رجم، نزدیک‌تر به احتیاط این است که از آزار طبیعی که در هنگام اجرای رجم به محکوم علیه وارد می‌شود، جلوگیری نگردد و این حد به گونه‌ای استیفاء شود که درد ناشی از سنگ به محکوم علیه چشمانده شود؛ زیرا درباره محل بحث می‌دانیم که حکم آن بالاصاله، قتل است و علاوه بر آن، تحمیل مقداری از تعذیب بر محکوم علیه نیز شرط است و از آنجا که رجم، موضوعیت در مجازات دارد و درد نیز جزئی از حد است، جایز دانستن اعدام بدون درد در این حد به حکم اولی، مشکل بوده و ادله از آن پشتیبانی نمی‌کند؛ هر چند بعضی از فقهای معاصر، آن را جایز دانسته‌اند.

## نتیجه

در این مقاله، با بررسی مشروعیت اعدام بدون درد در فقه امامیه و قوانین جمهوری اسلامی ایران، نتایج زیر به دست آمد:

۱. طبق قوانین جمهوری اسلامی ایران، اعدام بدون درد هم جایز است و هم قانون آن را ترجیح داده است؛ چرا که برای اجرای حکم سالب حیات، قاضی مختیر است طناب داریا بی‌آزارترین شیوه را انتخاب کند.

۲. به جز مجازات صلب و اعدام، روش‌های مجازات در همه حدود دیگر، طریقت دارند و برای اعدام محکوم از روشی استفاده می‌شود که کم‌ترین آزار را برای محکوم علیه در بردارد که با قائل شدن به جواز تبدیل وسیله، می‌توان وسیله‌ای را جایگزین کرد که به غرض شارع، یعنی اعدام با کم‌ترین آزار، نزدیک‌تر باشد.

۳. اگر قاضی صلب را در محاربه انتخاب کرد، این روش، دارای موضوعیت بوده و قابل جایگزینی نیست. همچنین در خصوص این حد، دلیلی بر شرطیت تعذیب وجود ندارد و اعدام بدون درد در آن

از منظر فقهی جایز است.

۴. رجم از مجازات‌هایی است که موضوعیت داشته و باید به مرگ منتهی شود. روایات مربوط به این مجازات، دلالت بر شرطیت درد در استیفاء حد دارند؛ بنابراین، به حکم اولی نمی‌توان رجم را بدون درد اجرا کرد.

۵. نتیجه نهایی آنکه همه احکام سالب حیات به جز رجم، از منظر شرعی و قانونی نه تنها می‌توانند بدون درد اجرا شوند، بلکه ادله شرعی و قانونی ترجیح می‌دهند که تا حد ممکن، از دردهای مجرم محکوم به مرگ، کاسته شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. آیین نامه نحوه اجرای احکام قصاص، رجم، قتل، صلب، اعدام و شلاق، مصوب ۱۳۸۲.
۲. آیین نامه نحوه اجرای احکام قصاص، رجم، قتل، صلب، اعدام و شلاق، مصوب ۱۳۹۸.
۳. اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی. فقه الحدود و التعزیرات، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید، ۱۴۲۷ ه.ق.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ه.ق.
۵. بروجردي، آقا حسین طباطبایی. جامع أحادیث الشيعة، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۴۲۹ ه.ق.
۶. البیهقی، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردی الخراسانی. السنن الكبرى، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ه.ق - ۲۰۰۳ م.
۷. التمیمی السمرقندی، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمی. مسند الدارمی المعروف ب(سنن الدارمی)، چاپ اول، عربستان سعودی: دارالمغنی للنشر والتوزیع، ۱۴۱۲ ه.ق - ۲۰۰۰ م.
۸. حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی. غنیة النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ه.ق.
۹. حلّی، ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد. السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۰. حلّی انصاری، شمس الدین محمد بن شجاع، معالم الدین فی فقه آل یاسین.
۱۱. حکیم، سید محمد سعید طباطبایی. منهاج الصالحین (للسید محمد سعید)، چاپ اول، بیروت: دارالصفوة، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۲. ----- مسائل معاصرة في فقه القضاء، چاپ دوم، نجف: دارالهلال، ۱۴۲۷ ه.ق.
۱۳. حلّی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی. المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۴. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ه.ق.
۱۵. خمینی، سید روح الله موسوی. تحرير الوسيلة، چاپ اول، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم،؟؟؟
۱۶. خوبی، سید ابو القاسم موسوی. مباني تکملة المنهاج، چاپ اول، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام

- الخوئي، ١٤٢٢ هـ. ق.
١٧. راوندى، قطب الدين، سعيد بن عبدالله. فقه القرآن (لراوندي)، چاپ دوم، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ هـ. ق.
١٨. سبزواری، سيد عبد الأعلى. مهذب الأحكام (للسبزواری)، چاپ چهارم، قم: مؤسسه المنار-دفتر حضرت آية الله، ١٤١٣ هـ. ق.
١٩. شاهرودى، سيد محمود هاشمى. حکم بی حس کردن اعضاء هنگام اجرای کيفرهاى جسمانى، مجله فقه اهل بيت، شماره ١٥، ١٣٧٧.
٢٠. ----- جمعى از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامى طبقا لمذهب أهل البيت عليه السلام، چاپ اول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت عليه السلام، ١٤٢٣ هـ. ق.
٢١. ----- قراءات فقهية معاصرة، چاپ اول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت عليه السلام، ١٤٢٣ هـ. ق.
٢٢. شمس ناترى، محمد ابراهيم. بررسى تطبيقى مجازات اعدام، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٣٧٨.
٢٣. شيرازى، ناصر مكارم. الفتاوى الجديدة (لمكارم)، چاپ دوم، قم: انتشارات مدرسه امام على بن ابى طالب عليه السلام، ١٤٢٧ هـ. ق.
٢٤. طباطبايى، سيد محمد حسين. الميزان فى تفسير القرآن، چاپ نهم، قم: منشورات اسماعيليان، ١٣٨٣.
٢٥. طبرسى، امين الإسلام، فضل بن حسن. المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٠ هـ. ق.
٢٦. طبرسى، امين الإسلام، فضل بن حسن. مجمع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: طبعه دار المعرفة، ١٤٠٨ هـ. ق.
٢٧. طرابلسى، ابن براج، قاضى، عبد العزيز. المهذب (لابن البراج)، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٦ هـ. ق.
٢٨. طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن. تهذيب الأحكام، چاپ چهارم، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ هـ. ق.
٢٩. ----- النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى، چاپ دوم، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤٠٠ هـ. ق.
٣٠. ----- المبسوط فى فقه الإمامية، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ. ق.

۳۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن. وسائل الشیعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۳۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۳۳. ----- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلانتر)، چاپ اول، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۳۴. فاضل هندی، محمد بن حسن. كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ هـ. ق.
۳۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۳۶. قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲.
۳۷. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه. من لا يحضره الفقيه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۳۸. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب. الکافی (ط - الإسلامية)، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ هـ. ق.
۳۹. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. الدر المنضود في أحكام الحدود، چاپ اول، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ هـ. ق.
۴۰. لنکرانی، محمد فاضل موحدی. تفصیل الشریعة في شرح تحرير الوسيلة - القصاص، چاپ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۱ هـ. ق.
۴۱. ----- تفصیل الشریعة في شرح تحرير الوسيلة - الحدود، چاپ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۲ هـ. ق.
۴۲. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۴۳. ----- حدود و قصاص و دیات (مجلسی)، چاپ اول، تهران: مؤسسه نشر آثار اسلامی، ؟؟؟؟
۴۴. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین. القصاص على ضوء القرآن والسنة، چاپ اول، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۴۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری. المقنعة (للشیخ المفید)، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۴۶. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ هـ. ق.