

A Comparative Study of the Death Penalty and the Possibility of Its Abolition in Imami Jurisprudence and Iranian Criminal Law

1. Seyed Alireza Mousavi: Ph.D. Student, Department of Criminal Law and Criminology, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran
2. Mahmoud Ashrafi*: Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. Email: mahmood.ashrafy@yahoo.com (Corresponding Author)
3. Masoud Heidari: Associate Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran

ABSTRACT

The right to life is among the most fundamental human rights. Due to social life, human beings must be subject to specific laws, particularly criminal laws, so that in their interactions, especially regarding matters related to life and human existence, they respect each other's boundaries and do not infringe upon one another's rights. In Islam, these rights are determined within the framework of the Islamic Penal Code. One of the major issues currently debated in judicial courts is the death penalty, which in Islamic punishment is manifested as hadd-based execution, qisas-based execution, and ta'zir-based execution. In the international community, many countries are striving to abolish the death penalty and have enacted laws toward this end. The aim of this article is to examine the extent to which the abolition of the death penalty is possible in Imami jurisprudence and Iranian criminal law. This study is descriptive-analytical in nature and relies on a library-based research method to investigate the stated question. The findings indicate that the abolition of the death penalty is not possible in qisas-based execution; in ta'zir-based execution, abolition is possible; and in hadd-based execution, in some instances such as apostasy, certain cases of moharebeh (armed rebellion), and some forms of ifsad fi al-ard (spreading corruption on earth), abolition is possible. However, in other instances, due to the existence of specific religious and legal textual stipulations, the death penalty cannot be abolished.

Keywords: *punishment, death penalty, Imami jurisprudence, criminal law*

How to cite: Mousavi, S. A., Ashrafi, M., & Heidari, M. (2026). A Comparative Study of the Death Penalty and the Possibility of Its Abolition in Imami Jurisprudence and Iranian Criminal Law. *Comparative Studies in Jurisprudence, Law, and Politics*, 8(1), 1-17.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 11 November 2024
Revise Date: 09 February 2025
Accept Date: 17 February 2025
Publish Date: 21 March 2026



پژوهش‌های تطبیقی فقه،

حقوق و سیاست

بررسی تطبیقی مجازات سلب حیات و امکان حذف آن در فقه امامیه و حقوق کیفری ایران

۱. سید علیرضا موسوی: دانشجوی دکتری، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران
۲. محمود اشرفی: استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. پست الکترونیک: mahmood.ashrafy@yahoo.com (نویسنده مسئول)
۳. مسعود حیدری: دانشیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

چکیده

حق حیات از مهم‌ترین حقوق انسانی است، انسان‌ها بواسطه‌ی زندگی اجتماعی باید تحت قوانین خاص بالاختصاص قوانین جزایی قرار بگیرند تا در تعاملات خود بالاختصاص در مورد مسائل مرتبط با نفس و جان انسان حدود یکدیگر را رعایت نموده و حقوق هم را تضییع نکنند. این حقوق در اسلام در قالب قانون مجازات اسلامی تعیین شده است. یکی از مسائل مهم روز محاکم قضایی مجازات سلب حیات است که در مجازات اسلامی در قالب سلب حیات حدی، سلب حیات قصاصی و سلب حیات تعزیری نمود می‌یابد. در جامعه بین‌الملل کشورهای متعدد به دنبال حذف مجازات سلب حیات بوده و برای این کار قوانینی را وضع نموده‌اند. هدف مقاله بررسی این سوال است تا چه اندازه امکان حذف مجازات سلب حیات در فقه امامیه و حقوق کیفری ایران وجود دارد؟ مقاله حاضر توصیفی-تحلیلی است و با استفاده از روش کتابخانه‌ای به بررسی سوال مورد اشاره پرداخته است. نتایج بر این امر دلالت دارد که امکان حذف مجازات سلب حیات در سلب حیات قصاصی وجود ندارد، در سلب حیات تعزیری امکان حذف مجازات سلب حیات وجود دارد و در مجازات سلب حیات حدی در بعضی از مصادیق همچون ارتداد، مجاربه در بعضی از مصادیق، افساد فی الارض در برخی از مصادیق وجود دارد و در مصادیق دیگر به دلیل وجود نص خاص شرعی و قانونی امکان حذف مجازات سالب حیات نمی‌باشد.

واژگان کلیدی: مجازات، سلب حیات، فقه امامیه، حقوق کیفری

نحوه استناددهی: موسوی، سید علیرضا، اشرفی، محمود، و حیدری، مسعود. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی مجازات سلب حیات و امکان حذف آن در فقه امامیه و حقوق کیفری ایران. پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست، ۸(۱)، ۱-۱۷.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲۱ آبان ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۲۱ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۹ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۱ فروردین ۱۴۰۵



حق حیات اولین و مهم‌ترین حق انسانی است که کسی مجاز به سلب این حق از هیچ فردی نمی‌باشد، این مسئله در منابع بین‌الملل و حقوق ایران و فقه امامیه و دین مبین اسلام به وضوح قابل برداشت است اما به دلیل اینکه انسان موجودی اجتماعی می‌باشد ناگزیر است در جامعه و در ارتباط با دیگر انسان‌ها زندگی کند و همین امر باعث تعاملات مثبت و منفی می‌گردد لذا باید قانونی باشد که این تعاملات تحت نظر این قانون در همه‌ی جنبه‌ها صورت بپذیرد و کسی نتواند به دیگری ظلم کند و چون این مسئله در جرایم جانی از اهمیت بسزایی برخوردار است، باید تحت قوانین خاصی بررسی شود. این مسئله در اسلام و در فقه امامیه تحت قوانین مجازات اسلامی مطرح شده است. قانون مجازات اسلامی در چند حوزه‌ی حدود، قصاص، دیات و تعزیرات به تعیین مجازات متخلفین از این قوانین پرداخته است. در این قانون مجازات‌های اعدام برای افراد متخلف تعیین شده است. مجازات اعدام در این قانون را می‌توان در حدود، قصاص و تعزیرات بازجست. سلب حیات حدی و سلب حیات قصاصی و سلب حیات تعزیری از مهم‌ترین مسائل حال حاضر محاکم جزایی کشور می‌باشد. با توجه به گزاره‌هایی که از رفتارهای کشورهای مختلف در برخورد با جرایم وجود دارد، عده‌ای به دنبال حذف مجازات اعدام بوده و در جوامع بین‌الملل مشاهده می‌شود برخی از کشورها اقدام به حذف مجازات سلب حیات نموده‌اند، بررسی این مسئله در فقه امامیه و حقوق جزای ایران می‌تواند حائز اهمیت باشد، پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته و به دنبال پاسخگویی به پرسش‌هایی از قبیل: «آیا امکان حذف مجازات سلب حیات در فقه امامیه و حقوق کیفری ایران وجود دارد؟» می‌باشد. در مورد پیشینه‌ی پژوهش باید گفت برخی از آثار وجود دارند که امکان حذف مجازات سلب حیات تعزیری را مورد بررسی قرار داده‌اند: عادل ساریخانی و اسماعیل آقابابایی بنی، در مقاله‌ای به واکاوی مستندات فقهی اعدام تعزیری پرداخته‌اند (Sarikhan & Aghababani, 2014). محمد حبیب‌زاده و عادل علی‌پور در مقاله‌ای، منع مجازات اعدام تعزیری در فقه امامیه را بررسی کرده‌اند (Habibzadeh & Alipour, 2013). همچنین عباسعلی سلطانی و حمید سلیمانی، در مقاله‌ای، مبانی فقهی اعدام تعزیری مجدد را مورد بررسی قرار داده‌اند (Soltani & Soleimani, 2015). پژوهش‌های مورد اشاره، اعدام تعزیری را بررسی کرده اما امکان حذف آن را بررسی نکرده و در مورد امکان حذف مجازات اعدام حدی و قصاصی در فقه امامیه و حقوق ایران به صورت تطبیقی نیز بحث نکرده‌اند که مسئله‌ی پژوهش حاضر می‌باشد. تمایز و نوآوری مقاله حاضر نسبت به پژوهش‌های انجام شده این است که در این مقاله مجازات سلب حیات و امکان حذف آن در فقه امامیه و حقوق کیفری ایران به صورت تطبیقی بررسی می‌شود.

۱. مجازات سلب حیات

حق حیات یا زندگی یکی از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین حقوق انسانی است که در اصول مبانی قانون‌گذاری کشورهای مختلف و ادیان مختلف مورد توجه است. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که از عهدنامه‌های سازمان ملل بر اساس اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌باشد و در ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ ایجاد شد و در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ برابر با ۳ فروردین ۱۳۵۵ لازم‌الاجرا شد بیان داشته: «جان انسان با ارزش و غیرقابل تعلیق است و توصل به مجازات‌های غیر انسانی ممنوع می‌باشد» همچنین ماده ۳ و ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر درباره‌ی ارزش وجود انسان بیان می‌دارند: «هر فردی سزاوار و محق به زندگی، آزادی و امنیت فردی است و هیچ‌کس نباید مورد شکنجه یا بی‌رحمی و آزار یا تحت مجازات غیرانسانی یا رفتاری قرار گیرد که منجر به تنزل مقام انسانی وی گردد»، این مسئله از اهمیت بسزایی برخوردار است چنانکه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ

وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى... (بقره / ۱۷۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما مقرر شده است: آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن...» بر اساس این آیه حکم قصاص تعیین شده است تا جلوی انتقام‌های نابجا گرفته شود و جلوی سوء استفاده‌ها گرفته شود و تا اینکه قاتلان جسور نشوند و خون مظلوم به هدر نرود (Qara'ati, 2006). از طرفی آیات قرآن بیان می‌دارند در قصاص حیات و زندگانی است (بقره/۱۷۹). در قانون اساسی ایران نیز در اصل ۲۲ در این باره چنین آمده است: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند» همچنین اصل‌های ۲، ۱۹، ۲۰ و ۵۶ قانون اساسی به طور ضمنی به حمایت از حق حیات انسانی اشاره نموده‌اند. این مسئله از مهم‌ترین مسائل بشری است اما در فقه امامیه به عنوان مجرای قانون‌گذاری شیعه و حقوق کیفری ایران مواردی به مجازات سلب حیات پرداخته که همه برای اجرای عدالت و احقاق حق مظلوم یا احقاق حق الهی وضع شده‌اند. خداوند در آیه ۱۹۴ سوره بقره می‌فرماید: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ عْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ؛ این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارد پس هر کس بر شما تعدی کرد همان گونه که بر شما تعدی کرده بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقوایبندگان است». بر اساس این آیه «در برابر متجاوز، باید ایستاد و این آیه به هر کس حق می‌دهد که اگر به او تعدی شود، به همان مقدار مقابله کند، از طرف دیگر حرمت در آیه جمع‌حرمه به معنی چیزی است که باید آن را حفظ کرد و احترام آن را نگه داشت و نفس انسان از این موارد است» (Makarem Shirazi, 1992). لازمه اجرای عدالت در جامعه و برقراری امنیت و رشد اجتماعی در حکومت اسلامی، اجرای قوانین اسلامی اعم از مجازات اسلامی و... می‌باشد و الا مجرمین جری شده و ارتکاب به این نوع جرایم روز به روز بیشتر می‌شود.

۲. مجازات سلب حیات، نقص حق حیات

حق حیات یا همان زندگی تعاریف مختلفی دارد که از آن جمله می‌توان به تعاریف ذیل اشاره نمود؛ برخی همچون هوگو، ویلیام شاباس، جیمز کرافن، وکل آپسال و جک دریدا در تعیین تعریف مشخصی از حق حیات تشکیک کرده و تعریف دقیق آن را بسیار مشکل، پیچیده و به شدت مشروط به شرایط معین دانسته‌اند (Derrida, 2004; Griffin, 2008; Ronald St J et al., 1993; Schabas, 2002).

در بند ۱ ماده ۶ میثاق حقوق مدنی و سیاسی حق حیات به عنوان حقی مطلق و بنیادی و پایه سایر حقوق مورد حمایت در اسناد بین‌المللی حقوق بشر واقع و به عنوان حق ذاتی انسان تلقی گردیده است. ماده ۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر در بند الف این گونه مقرر می‌دارد: «زندگی موهبتی الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است و بر همه افراد و جوامع و حکومت‌ها واجب است که از این حق حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند و کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی جایز نیست». در سال ۱۹۴۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر تدوین شده توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد در بند سوم در رابطه با حق زندگی بیان می‌دارد، هر انسانی حق زندگی، آزادی و امنیت فردی دارد. از نظر قرآن کریم بر اساس آیه‌ی ۶۶ سوره‌ی حج، آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۱۶ سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی حجر و آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی روم و... حق حیات حقی خدادادی و الهی است که خداوند به انسان بخشیده است و انسان نقشی در پدید آمدن آن ندارد (Zuhayli, 2003).

مجازات‌های سالب حیات، مجازات‌هایی هستند که حق حیات را از مجرم سلب می‌کند. بنابراین ماهیت این مجازات‌ها به نحوی است که با اعمال آن‌ها فرد حیات خود را از دست می‌دهد. این مجازات‌ها از زمان‌های بسیار قدیم در مورد انسان‌ها اعمال می‌شده و معمولاً اختصاص به مهمترین جرایم و خطرناک‌ترین آن‌ها داشته است. این نوع مجازات‌ها در طول تاریخ همواره نظریات موافق و مخالفی داشته است. با این اوصاف تا اواسط قرن نوزدهم میلادی نسبت به این گونه مجازات‌ها هیچگونه ایرادی وجود نداشته است. به طوری که ژان ژاک روسو، کیفر اعدام را برای جامعه ضروری می‌دانست. در سطوح منطقه‌ای، نظام حمایت از حقوق بشر نیز مقرراتی مشابه در خصوص منع و الغای مجازات اعدام موجود است. به عنوان نمونه کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر در ماده ۴ خود مقرراتی مشابه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) را در راستای اعمال محدودیت بر وضع و اجرای مجازات اعدام تدوین نموده است و به این وسیله تمایلش را به الغای مجازات اعدام نشان داد اما این مجازات را صریحاً ملغی ننمود تا این که در سال ۱۹۹۰ پروتکل الحاقی به کنوانسیون آمریکایی صریحاً دولت‌ها را از اعمال این مجازات منع نموده است. در مقررات مربوط به نظام اروپایی حقوق بشر نیز در حالی که کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰) هیچ مقرراتی را در خصوص مجازات اعدام مقرر ننموده، پروتکل ششم الحاقی به کنوانسیون مذکور مجازات اعدام را در زمان صلح ملغی اعلام نموده و پروتکل سیزده الحاقی به کنوانسیون نیز مجازات اعدام را در تمامی شرایط و اوضاع و احوال ملغی نموده که شامل زمان جنگ هم می‌شود.

۳. مجازات سلب حیات و امکان حذف آن در فقه امامیه و حقوق ایران

سوالی که مطرح می‌شود، این است که آیا امکان حذف مجازات سلب حیات از احکام فقهی و قوانین موضوعه وجود دارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سوال وابسته به این است که مجازات سلب حیات در فقه امامیه و حقوق کیفری ایران را چگونه تقسیم‌بندی کنیم، بر اساس فقه امامیه و به این دلیل که فقه امامیه مبنای قانون کیفری ایران می‌باشد، می‌توان گفت مجازات سلب حیات بر اساس نوع جرم تعیین می‌گردد به عبارت دیگر ابتدائاً باید دید مجازات اعدام برای جرایم حدی معروف به اعدام حدی (جرایم جنسی، جرایم علیه دین و امنیت اجتماعی و جرایمی که توسط مجرم تکرار شده‌اند) است؟ یا مجازات اعدام برای جرایم تعزیری معروف به اعدام تعزیری (مصلحت فرد و جامعه، افساد فی الارض، نهی از منکر) است؟ یا مربوط به قصاص است؟ در این سه مورد پاسخ متفاوت است. در این بخش به بررسی مفاهیمی چون سلب حیات حدی، سلب حیات تعزیری و سلب حیات قصاصی و حق حیات پرداخته می‌شود. در فقه امامیه مجازات سلب حیات در سه قسم تقسیم‌بندی می‌شود: سلب حیات حدی، سلب حیات تعزیری و سلب حیات قصاصی. برای بررسی امکان حذف مجازات سلب حیات در این نوع جرایم باید هر کدام را به صورت موردی بررسی نمود.

۳-۱. سلب حیات حدی

در تعریف سلب حیات حدی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود؛ سلب حیات حدی، مجازات حدی‌ای است که از طرف شارع مقدس تعیین شده و نمی‌توان آن را به کمتر از مرگ تقلیل داد (Shams Natari, 1999). سلب حیات حدی، مجازاتی است که از سوی شارع برای برخی جرم‌های خاص تعیین شده و آن‌ها سه دسته‌اند؛ الف) جرایم جنسی؛ همچون زنای محصنه، زنای به عنف، زنا با محارم و لواط؛ ب) جرایمی علیه دین و امنیت اجتماعی؛ مانند دشنام به رسول خدا (ص)، ارتداد، محاربه و افساد فی الارض؛ ج) تکرار برخی جرایم؛ مانند شرب خمر و زنای غیر محصنه که مجازات آن‌ها تازیانه است ولی در صورت تکرار چندباره، مجازات اعدام را به

دنبال دارد (Allama Hilli, 1999; Mousavi Ardabili, 2015; Muhaqqiq Hilli, 1987; Najafi, 1983; Sheikh)
(Saduq, 1994; Tabatabaei Ha'eri, 1986; Tarami, 2007).

این سلب حیات برای سه نوع از جرایم می‌باشد؛ الف) جرایم جنسی؛ همچون زنا، محصنه، زنا به عنف، زنا با محارم و لواط؛ ب) جرایم علیه دین و امنیت اجتماعی؛ مانند دشنام به رسول خدا(ص)، ارتداد، محاربه و افساد فی الارض؛ ج) تکرار برخی جرایم؛ مانند شرب خمر و زنا غیر محصنه که مجازات آن‌ها تازیانه است ولی در صورت تکرار چندباره، مجازات اعدام را به دنبال دارد.

۳-۱-۱. جرایم جنسی

این جرایم شامل زنا، محصنه، زنا به عنف، زنا با محارم و لواط تقسیم می‌شود.

۳-۱-۱-۱. زنا، محصنه

به زنا، مرد یا زن همسر دار، «زنا، محصنه» می‌گویند (Amili, 1979). در فقه امامیه مجازات زنا، محصنه با شخص عاقل و بالغ، سنگسار است (Mousavi Ardabili, 2015). مجازات سلب حیات برای این عمل ثابت است و با توجه به اینکه نص خاص هم قانونی و هم فقهی در این زمینه وجود دارد همچون روایت منقول از امام صادق(ع) که فرمودند: «مرد و زن سنگسار نمی‌شوند تا این که چهار شاهد بر آنان گواهی دهند که عمل زنا و دخول و خروج مانند میل در سرمه‌دان بوده است» (Kulayni, 1984).^۱ و ماده ۲۲۵ ق.م.ا در این باره بیان می‌دارد: «حد زنا برای زانی محصن و زانیه محصنه رجم است. در صورت عدم امکان اجرای رجم با پیشنهاد دادگاه صادرکننده حکم قطعی و موافقت رئیس قوه قضاییه چنانچه جرم با بینه ثابت شده باشد، موجب اعدام زانی محصن و زانیه محصنه است و در غیر این صورت موجب صد ضربه شلاق برای هر یک می‌باشد». نمی‌توان این مجازات را تقلیل داد اما در شرع برای سقوط این مجازات شرایطی نقل شده است که در صورت وجود این شرایط جرم ثابت نمی‌گردد و مجازات ساقط است از جمله این شرایط؛ شبهه، ادعای زوجیت یا ملکیت، اکراه، توبه و... (Najafi, 1983).

۳-۱-۱-۲. زنا، به عنف

تجاوز به عنف، عنوانی است برای رفتارها و اعمال جنسی‌ای که بدون رضایت بزه‌دیده و به ضرر او انجام می‌شود (Borhani & Dadjoo, 2017). حد زنا، به عنف، قتل زناکار است؛ خواه محصن باشد یا غیر محصن (Najafi, 1983). مجازات سلب حیات برای این عمل ثابت است و با توجه به اینکه نص خاص هم قانونی و هم فقهی در این زمینه وجود دارد همچون چهار روایت که فقها به آن استناد کرده‌اند (Tavajjohi & Tavakolpour, 2011). ماده ۲۲۴ ق.م.ا حد زنا را در موارد زیر اعدام اعلام نموده است: الف-...ت- زنا، به عنف یا اکراه از سوی زانی که موجب اعدام زانی است؛ بنابراین با وجود نص خاص نمی‌توان این مجازات را از سلب حیات تقلیل داد.

۳-۱-۱-۳. زنا با محارم

«اگر زنا با محارم نسبی یا رضاعی یا زن پدر صورت گیرد یا کافر ذمی با زن مسلمانی زنا کند یا به عنف و اجبار با زنی این عمل انجام گیرد حد آن اعدام است» (Makarem Shirazi, 2009). ماده ۲۲۴ ق.م.ا بیان می‌دارد: «حد زنا در موارد زیر اعدام است: الف- زنا

^۱ «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن سماعة عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام: لا یرجم الرجل والمرأة حتی یشهد علیهما اربعة شهداء علی الجماع و الایلاج و الایدخال کالمیل فی المکحلة».

با محارم نسبی...». مجازات سلب حیات برای این عمل ثابت است و با توجه به اینکه نص خاص هم قانونی و هم فقهی در این زمینه وجود دارد، نمی‌توان این مجازات را از سلب حیات تقلیل داد.

۳-۱-۴. لواط

لواط در اصطلاح فقهی، چنین تعریف شده است که مردی آلت جنسی‌اش را داخل مقعد مردی دیگر کند (Meshkini, 2002). در فقه امامیه، مجازات لواط‌کننده و لواط‌دهنده، اگر بالغ باشند، اعدام است (Allama Hilli, 1999; Jab'i Amili, 1991, 1992). در روایات و منابع فقهی، برای اعدام مرتکب لواط روش‌هایی بیان شده که عبارت‌اند از: گردن زدن، آتش زدن، پرت کردن از کوه، سنگسار و خراب کردن دیوار روی مجرم (Mousavi Khomeini, 1988; Muhaqqiq Hilli, 1987; Najafi, 1983; Allama Hilli, 1999; Kulayni, 1984; Muhaqqiq Hilli, 1987). ماده ۲۳۴ ق.م.ا بیان می‌دارد: «حد لواط برای فاعل در صورت عتف، اکراه یا دارا بودن شرایط احصان، اعدام و در غیر این صورت صد ضربه شلاق است. حد لواط برای مفعول در هر صورت (وجود یا عدم احصان) اعدام است». مجازات سلب حیات برای این عمل ثابت است و با توجه به اینکه نص خاص هم قانونی و هم فقهی در این زمینه وجود دارد، نمی‌توان این مجازات را از سلب حیات تقلیل داد.

۳-۱-۲. جرایم علیه دین و امنیت اجتماعی

جرایم علیه دین و امنیت اجتماعی عبارتند از دشنام به رسول خدا(ص)، ارتداد، محاربه و افساد فی الارض که به بررسی این موارد پرداخته می‌شود.

۳-۱-۲-۱. دشنام به رسول خدا(ص)

فردی که به پیامبر دشنام دهد؛ یعنی به او چیزی نسبت دهد که موجب عیب و نقصش شود، به او ساب النبئ گویند (Moraveji, 2009). فقهای امامیه سب النبئ را جرم حدی و حکم ساب النبئ را قتل دانسته‌اند (Jab'i Amili, 1992; Mousavi, 1993; Muhaqqiq Hilli, 1987; Najafi, 1983; Khoei, 1989). مبنای شرعی حکم سب النبئ روایات متواتر (Hurr Amili, 1995) و اجماع (Najafi, 1983) است. در ماده ۲۶۲ ق.م.ا مصوب ۹۲ در مورد حکم ساب النبئ آمده است: «هر کس پیامبر اعظم(ص) و یا هر یک از انبیاء عظام الهی را دشنام دهد یا قذف کند، ساب النبئ است و به اعدام محکوم می‌شود». مجازات سلب حیات برای این عمل ثابت است و با توجه به اینکه نص خاص هم قانونی و هم فقهی در این زمینه وجود دارد، نمی‌توان این مجازات را از سلب حیات تقلیل داد.

۳-۱-۲-۲. ارتداد

در فقه ارتداد به معنای رویگردانی از اسلام معنا شده است (Jab'i Amili, 1991, 1992, 1993; Mousavi Ardabili, 2015). «مرتد به دو دسته تقسیم می‌شود: الف) مرتد فطری: کسی است که مسلمان به دنیا آمده است؛ یعنی پدر و مادرش یا یکی از آنها مسلمان‌اند سپس از اسلام خارج شده است» (Muhaqqiq Hilli, 1987)؛ ب) مرتد ملی: «به کسی می‌گویند که ابتدا غیرمسلمان بوده، اسلام آورده و سپس از اسلام برگشته است» (Muhaqqiq Hilli, 1987). «مجازات مرتد ملی مرد اگر توبه نکند و همچنین مرتد فطری مرد، مرگ است اما مرتد زن، زندانی می‌شود تا یا توبه کند یا بمیرد البته مرتد فطری زن و مرتد ملی چه زن باشد چه مرد، اگر توبه نکند، توبه‌اش پذیرفته می‌شود» (Najafi, 1983). در قانون مجازات اسلامی ارتداد به‌عنوان جرم ذکر نشده و مجازاتی هم

برایش تعیین نشده است. در این مورد می توان قائل به تفصیل شد و با توجه به اختلاف نظری که برخی از فقها همچون سید عبدالکریم موسوی اردبیلی و محمد اسحاق فیاض نسبت به اعدام مرتد فطری مرد بیان کرده اند که «حکم مرتد فطری مرد مانند حکم دیگر اقسام مرتد است؛ یعنی فتوا داده اند که مرتد فطری مرد نیز اگر توبه کند، مجازات نمی شود» (Fayyaz Kabuli, 2005; Mousavi Ardabili, 2015). بدین ترتیب می توان با استناد به قاعده درأ، سکوت قانون در مورد مجازات مرتد، اختلاف فتاوا در تعیین مجازات ارتداد به حسب جنسیت و نوع ارتداد (فطری-ملی) قاضی بسط ید در تعیین مجازات داشته و مجازات سلب حیات را از وی ساقط نماید.

۳-۱-۲-۳. محاربه

مُحاربه در فقه به معنای سلاح کشیدن به روی مردم، به قصد ترساندن آنان است (Muhayqiq Hilli, 1987). فقیهان «با توجه به آیه محاربه، به اجماع، مجازات محاربه را چهار مجازات قتل، صلب (بستن دست و پای مجرم به چیزی شبیه صلیب)، بریدن دست و پای مخالف هم و تبعید (نفی بلد) می دانند» (Mousavi Ardabili, 2015). «در اینکه کدام یک از این چهار مجازات باید اجرا شود دو نظریه وجود دارد، برخی همچون شیخ صدوق، شیخ مفید، محقق حلی، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی و امام خمینی، معتقدند هر یک از چهار مجازات موجود در آیه محاربه را می توان بر محارب اعمال کرد» (Mousavi Ardabili, 2015). برخی مانند شیخ طوسی، ابن زهره، ابن برآج، ابوصلاح حلبی، صاحب ریاض، صاحب جواهر و سید ابوالقاسم خوئی قائل به ترتیب هستند؛ یعنی بسته به نوع جرم، یک یا چند مجازات از مجازات های موجود در آیه اعمال می شود (Mousavi Ardabili, 2015). در ماده ۲۸۲ ق.م.ا مجازات محارب یکی از چهار مجازات اعدام، صلب، قطع دست راست و پای چپ و تبعید تعیین شده است. در این مورد نیز می توان بر حسب عمل فرد قائل به تفصیل شد و مجازات متعدد گردد چنانکه آیت الله خوئی بیان می دارند: «کسی که تنها سلاح می کشد و مردم را می ترساند، مجازاتش نفی بلد (تبعید) است؛ کسی که علاوه بر کشیدن سلاح، صدمه هم وارد می کند، ابتدا قصاص و سپس نفی بلد می شود، و آنکه سلاح می کشد و مال مردم را می دزدد، دست و پایش قطع می شود؛ کسی که با کشیدن سلاح، فرد یا افرادی را می کشد، اما مال شان را نمی دزدد، کشته می شود. کسی که علاوه بر کشتن، مال را هم می برد، ابتدا دست راستش قطع می شود، سپس به خانواده مقتول تحویل داده می شود تا اموال شان را بگیرند و او را بکشند. اگر خانواده مقتول او را بخشیدند، خود حاکم باید او را بکشد» (Mousavi Khoei, 1989). بنابراین می توان در برخی از مصادیق مجازات سلب حیات را اعمال نکرد و قاضی در این زمینه مخیر باشد ولی در مواردی که نص خاص و متن قانونی وجود دارد تخلف از آن جایز نیست.

۳-۱-۲-۴. افساد فی الارض

مفسدان فی الارض مجرمانی هستند که موجب سلب آرامش عمومی در زمین می شوند و امنیت و رفاه و آرامش جامعه را به خطر می اندازند (Mirmohammadsadeghi, 2006). جرم افساد فی الارض و محاربه مرز باریکی دارند در حالی که تشخیص این دو جرم به صورت مستقل دشوار است اما برخی اصطلاح «افساد فی الارض» را در مورد محاربه به کار برده و هیچ تفاوتی میان محاربه و افساد فی الارض قائل نشده اند (Emami Kashani, 1992; Mahmoudi, 1979; Mar'ashi, 1991; Mousavi Khomeini, 1988; Tabarsi, 1988). برخی بیان داشته اند: «مفسد فی الارض در آیه موضوعیت دارد و محاربه یکی از مصادیق افساد فی الارض به شمار می رود، بنابراین هر گاه عنوان «افساد فی الارض» محقق شود، اگرچه خالی از عنوان محاربه باشد، مجازات های چهارگانه مذکور

در آیه (قتل، به دار آویختن، قطع دست و پای مخالف هم، یا تبعید) بر آن مترتب می‌گردد» (Momen Qomi, 1994). «برخی نسبت بین مفسد فی الارض و محارب را عموم و خصوص مطلق دانسته‌اند؛ یعنی هر محاربی مفسد فی الارض است اما هر مفسدی محارب نیست و بر هر مفسدی، مجازات محارب جاری نمی‌شود» (Fazel Lankarani, 2001). در ماده ۲۸۶ ق.م.ا مصوب ۱۳۹۲ مجلس شورای اسلامی در مورد مفسد فی الارض بیان می‌دارد: «هرکس به طور گسترده، مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور، نشر اکاذیب، اختلال در نظام اقتصادی کشور، احراق و تخریب، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا دایر کردن مراکز فساد و فحشا یا معاونت در آن‌ها گردد به گونه‌ای که موجب اختلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی، یا سبب اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع گردد مفسد فی الارض محسوب و به اعدام محکوم می‌گردد». بدین ترتیب مشخص می‌گردد که از نظر قانونی جرم محاربه و افساد فی الارض دو جرم مستقل هستند که قانون‌گذار نیز این دو را جداگانه تعریف نموده است، به نظر نگارندگان رابطه‌ی عقلی بین محاربه و افساد فی الارض عموم و خصوص مطلق است و هر محاربی، مفسد فی الارض می‌باشد ولی هر مفسد فی الارضی، محارب نیست، در مورد مجازات مفسد فی الارض با توجه به اختلاف در محاربه و افساد فی الارض که بیان شد، در مورد مجازات این جرایم نیز اختلاف وجود دارد، برخی از فقها که محاربه و افساد فی الارض را یکی می‌دانند، مجازات تعیین شده برای محاربه را برای مفسد فی الارض نیز می‌دانند (Hashemi Shahroudi, 1997; Mousavi Ardabili, 2015). برخی فقط قائل به حکم اعدام برای مفسد فی الارض هستند (Fazel Lankarani, 2001). با این تفاسیر ذکر شده و اختلافی که در مجازات مفسد فی الارض وجود دارد و با عنایت به تبصره ماده ۲۸۶ ق.م.ا مصوب ۱۳۹۲ که بیان می‌دارد: «هر گاه دادگاه از مجموع ادله و شواهد قصد اختلال گسترده در نظم عمومی، ایجاد ناامنی، ایراد خسارت عمده و یا اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع و یا علم به مؤثر بودن اقدامات انجام شده را احراز نکند و جرم ارتكابی مشمول مجازات قانونی دیگری نباشد، با توجه به میزان نتایج زیانبار جرم، مرتکب به حبس تعزیری درجه پنج یا شش محکوم می‌شود»، می‌توان در مورد مجازات جرم افساد فی الارض با توجه به نوع آن تفصیل قائل شد و صدور حکم اعدام برای تمام مصادیق آن جایز نباشد و در بسیاری از مصادیق بتوان حکم سلب حیات را صادر نمود اما «با توجه به اجماعی بودن حکم مجازات محاربه برای مفسد فی الارض در فقه امامیه یعنی فقیهان، با استناد به آیه محاربه، مجازات محاربه را چهار چیز: قتل، صلب (بستن دست و پای مجرم به چیزی شبیه صلیب)، بریدن دست و پای مخالف هم و نفی بلد (تبعید) دانسته و بر آن اجماع دارند» (Mousavi Ardabili, 2015) و تعارض موجود در این حکم اجماعی با حکم اعدام موجود در ماده ۲۸۶ ق.م.ا و با عنایت به مصادیق متعدد افساد فی الارض می‌توان در این زمینه قائل به احتیاط شد و در بسیاری از مصادیق مجازات سلب حیات را حذف نمود لذا امکان حذف مجازات سلب حیات در بسیاری از مصادیق این جرم وجود دارد اما حکم اعدام در مصادیق اتم این جرم با توجه به وجود نص خاص قابل حذف نمی‌باشد.

۳-۱-۳. تکرار برخی جرایم حدی

تکرار برخی از جرایم حدی در فقه امامیه منجر به صدور حکم قتل یا اعدام فرد می‌شود از جمله این جرایم می‌توان به شرب خمر، زنا غیر محصنه و... اشاره نمود که به عنوان نمونه شرب خمر بررسی می‌گردد. تکرار شرب خمر در فقه امامیه در مرتبه سوم مستوجب صدور حکم قتل برای فرد می‌گردد. به این معنا که فرد شارب خمر مرتبه اول حد شرب خمر را خورده، مجدداً مرتکب شده و مجدداً

حد خورده و برای بار سوم محاکمه شود در این مرتبه حکم اعدام وی صادر می‌گردد. شیخ مفید بیان می‌دارد، شارب خمر در بار سوم کشته می‌شود ولی اهل سنت با این رای مخالف‌اند (Sheikh Mufid, 1992). شیخ طوسی تکرار شرب خمر برای مرتبه چهارم را مستوجب قتل دانسته است (Tusi, 2008). این حکم در فقه امامیه با توجه به صدور نص خاص از معصوم استنباط شده است چنانکه در روایت از یونس از امام کاظم (ع) است که فرمودند: «صاحبان گناهان کبیره هر گاه دو بار حد بر آنان اجرا شود چنانچه برای بار سوم مرتکب جرم مستوجب حد شوند، اعدام می‌گردند» (Kulayni, 1984). ماده ۱۳۶ ق.م.ا.مصوب ۱۳۹۲ بیان می‌دارد: «هرگاه کسی سه بار مرتکب یک نوع جرم موجب حد شود و هر بار حد آن جرم بر او جاری گردد، حد وی در مرتبه چهارم اعدام است». با توجه به وجود نص خاص در این زمینه عدول از نص جایز نیز و اجتهاد در مقابل نص می‌گردد لذا امکان حذف حکم اعدام در این مورد وجود ندارد البته نقل قولی در مورد عدم اعدام تکرارکننده جرم حدی وجود دارد که بر این استدلال استوار است که به دلایل ذیل می‌توان و امکان دارد که مجازات سلب حیات را از تکرار جرائم حدی حذف نمود که این دلایل عبارتند از: الف) تعارض شدید روایات مربوط به کیفر قتل مرتکبان جرایم حدی، ب) اصل حرمت خون انسان و احتیاط در دماء که صرف یک خبر واحد نمی‌توان حکم به صدور اعدام فرد نمود، ج) وجوه اعتباری و استحسانی برای اثبات مرگ در تکرار جرایم حدی کافی نیست زیرا اگر چنین باشد باید برای برخی از جرایم تعزیری نیز بر مبنای استحسان حکم به اعدام نمود، د) اختلاف روایات و فقدان ادله نقلی درباره برخی از جرایم حدی موجب تعارض آرای فقهی در خصوص مراتب تکرار حد موجب اعدام شده است، ه) تکرار جرایم حدی قطع نظر از مراتب تکرار متعین در مرگ نیست (Hasani & Majidi, 2022). به نظر می‌رسد دلایل فوق‌الذکر نتوانسته مقبول فقها و قانون‌گذار باشد لذا تاکنون امکان حذف مجازات اعدام برای مجازات تکرار جرائم حدی وجود ندارد و این ادله توانایی معارضه با ادله فقهی و قانونی را نداشته‌اند.

۲-۲. سلب حیات (اعدام) قصاصی

در مورد تعریف سلب حیات قصاصی می‌توان به تعاریف ذیل اشاره نمود؛ اعدام قصاصی در قبال قتل عمد کسی که مستحق قتل نیست اجرا می‌شود (صفدری و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۲). اگر کسی را که قتلی مرتکب شده به ازای آن قتل بکشند، او را قصاص کرده‌اند و به این شیوه مرگ قصاص یا سلب حیات قصاصی گویند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲: ۷). «تلافی و استیفای عینی جنایتی که در قتل عمدی بر مجنی علیه وارد شده است، می‌باشد، به شکلی که اثر به جای مانده از جنایت عیناً روی جانی اجرا شده و به دست آید» (Imani, 2003). ماده ۱ قانون حدود و قصاص و مقررات آن مصوب ۱۳۶۱/۰۶/۰۳ مجلس شورای اسلامی بیان می‌دارد: «قتل عمد برابر مواد این فصل موجب قصاص است و اولیاء دم می‌توانند با اذن ولی مسلمین یا نماینده او قاتل را با رعایت شرایطی که خواهد آمد به قتل برسانند». قصاص یعنی کیفر دادن شخص جانی همانند جنایتی که انجام داده است اعم از قتل، قطع عضو، ضرب و جرح و.. (Sharifi, 2002).

سلب حیات قصاصی یعنی تلافی و استیفای عینی جنایتی که در قتل عمدی بر مجنی علیه وارد شده است. درباره‌ی موارد سقوط قصاص و مصادیق آن اختلاف نظر وجود دارد اما آن چیزی که مبرهن است نمی‌توان حق قصاص را در موارد اعدام حذف نمود به دلیل اینکه نص خاص قرآنی و روایی در این زمینه وجود دارد و فقهای امامیه نیز بر این مسئله اجماع دارند و قانون مجازات اسلامی نیز به تبعیت

از فقه امامیه امکان سلب حیات قصاصی را منتفی می‌داند مگر در موارد شرعی تحت نصوص خاص همانند رضایت اولیای دم و... که از بحث پژوهش حاضر خارج است.

۲-۳. سلب حیات (اعدام) تعزیری

در تعریف سلب حیات تعزیری می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود؛ اعدام تعزیری مجازات مرگی است که از سوی حاکم معین می‌شود (Aghamirsaleem, 2007). «مجازات مرگی است که از سوی حاکم معین می‌شود. عموم فقهای شیعه اعتقاد دارند که اصل در تعزیرات، مادون حد است، ولی برای عدول از این اصل و اجرای مجازات بالاتر از حد، می‌توان به یکی از سه علت ذیل استناد کرد و اعدام تعزیری را جایز شمرد. این علل عبارتند از: ۱- مصلحت فرد و جامعه؛ ۲- افساد فی الارض؛ ۳- نهی از منکر» (Tarami, 2007). اعدام تعزیری مجازاتی است که نصی از طرف شارع ندارد، بلکه از سوی حاکمیت برای برخی جرم‌ها همچون قاچاق مواد مخدر تعیین می‌شود (Soltani & Soleimani, 2015). مجازات هر جرمی که در شرع برای آن مقداری تعیین نشده را تعزیر نامیده است (Muhacqiq Hilli, 1987). حاکمیت می‌تواند به منظور جلوگیری از هرج و مرج و حفظ نظام اسلامی، مجازات تعزیری شدیدی همچون اعدام برای جرم‌هایی که صدمه جدی به امنیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کشور می‌زند، وضع نماید (Shams Natari, 1999).

اصل تعزیر از چند قاعده قابل برداشت است که عبارتند از «التعزیر بما یراه الحاکم او السلطان او الامام»؛ «التعزیر بما ناسب الجرم و المجرم»؛ «التعزیر بمادون الحد» و ماهیت تعزیر مجازات جرائمی که دین اسلام برای آن‌ها کیفری بیان نکرده و تعیین مقدار و نوع آن به حاکم شرع واگذار شده می‌باشد. «در این مسئله باید به چند نکته توجه نمود: ۱- مقدار حد در شرع معین شده اما تعیین مقدار و کیفیت تعزیر بر عهده حاکم شرع است لذا تعزیر نباید از حد بیشتر باشد. ۲- فلسفه تعزیر ادب کردن و اصلاح مجرم است اما فلسفه حد دفاع از مصالح جامعه است. ۳- تعزیر با توبه ساقط می‌شود. ۴- حدود در همه جا یکسان است اما در تعزیر عرف ملاک است. ۵- تعزیر قابل عفو است اما حد همیشه چنین نیست» (Amili, 1979). ۶- شفاعت و کفالت در تعزیر پذیرفته می‌شود (Ta'i, 2002). مسئله‌ی دیگری که وجود دارد اختلاف بین فقها در تعیین نوع تعزیر می‌باشد. برخی از فقها تعزیر را تنها از طریق حبس، توبیخ یا ضرب (شلاق) جایز دانسته‌اند (Allama Hilli, 1999). لذا اعدام را جزء تعزیر اعلام نکرده‌اند. نظری نیز وجود دارد که با استناد به قاعده التعزیر بما یراه الحاکم... بیان داشته اعدام تعزیری از اختیارات حاکم یا سلطان یا امام است و می‌تواند در این زمینه حکم صادر کند (Jab'i Amili, 1993) که این نظر به دلایل ذیل صحیح نمی‌باشد: اول اینکه تعزیر به استناد روایات و تواتر آن‌ها باید کمتر از حد باشد (Hurr Amili, 1995). لذا اعدام تعزیری که هم‌ردیف اعدام حدی است نباید برداشت و ثابت گردد چرا که اجتهاد مقابل نص می‌باشد. دوم اینکه اصل احتیاط در دماء و نفوس اقتضا دارد که با شک در شمول تعزیر بر اعدام، به عدم شمول حکم کرد. سوم اینکه دلیلی بر وجود اعدام تعزیری وجود ندارد و تنها روایاتی هستند که قاعده التعزیر بما یراه الحاکم... از آن برداشت شده و قائلین به این نظر از اطلاق روایت استفاده نموده‌اند در حالی که متن روایات مذکور در مقام بیان نمی‌باشد که بتوان از اطلاق استفاده نمود به این معنا که روایات یاد شده تنها در مقام بیان معین نبودن میزان تعزیر در شرع هستند و تعیین آن را به حاکم سپرده‌اند و این درحالی است که این معین نبودن حداکثر دارد که در روایات دیگر حداکثر آن را حد تعیین کرده‌اند یعنی تعزیر حتماً باید کمتر از حد باشد ولی حائل آن به دست حاکم است لذا نمی‌توان از اطلاق استفاده نمود. چهارم اینکه به دلیل عقل و با استناد به فلسفه‌ی وضع تعزیر می‌توان

گفت تعزیر برای تادیب است و با اعدام فرد چه تادیبی قرار است حاصل شخص بشود؟ و اعدام تعزیری مخالف با فلسفه و ماهیت تعزیر می‌باشد بنابراین ادله بیان شده می‌توان گفت امکان حذف اعدام تعزیری وجود دارد و در اصل نباید اعدام تعزیری وجود می‌داشت اما مصلحت جامعه در تعیین مجازات جرایم افساد فی الارض اقتضاء می‌نماید، قانون‌گذار و واضع یا حاکم بتواند چنین افرادی را به میزان جرمی که انجام داده‌اند مجازات نمایند اما این مسئله باعث نمی‌شود اعدام تعزیری را ثابت دانست بلکه باید این مسئله در حدود و مجازات‌های معین شرعی تعیین گردد.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر به بررسی این سوال پرداخته شد که تا چه اندازه امکان حذف مجازات سلب حیات در فقه امامیه و حقوق کیفری ایران وجود دارد؟ نتایج نشان داد امکان حذف سلب حیات قصاصی با توجه به وجود نص خاص شرعی و قانونی وجود ندارد تنها می‌توان در موارد خاصی همچون رشضایت اولیای دم حکم بر سقوط قصاص نمود. مجازات سلب حیات حدی برای سه نوع از جرایم می‌باشد؛ الف) جرایم جنسی؛ همچون زنا، محصنه: در این جرم نمی‌توان مجازات سلب حیات را حذف کرد ولی شرایطی برای سقوط این مجازات وجود دارد همچون شبهه، ادعای زوجیت، اکراه، توبه و...، زنا به عنف: در این جرم به دلیل وجود نص خاص شرعی و قانونی نمی‌توان مجازات سلب حیات را حذف کرد و یا آن را تقلیل داد، زنا با محارم: در این جرم به دلیل وجود نص خاص شرعی و قانونی نمی‌توان مجازات سلب حیات را حذف کرد و یا آن را تقلیل داد، لواط: در این جرم به دلیل وجود نص خاص شرعی و قانونی نمی‌توان مجازات سلب حیات را حذف کرد و یا آن را تقلیل داد؛ ب) جرایم علیه دین و امنیت اجتماعی؛ مانند دشنام به رسول خدا(ص): در این جرم به دلیل وجود نص خاص شرعی و قانونی نمی‌توان مجازات سلب حیات را حذف کرد و یا آن را تقلیل داد، ارتداد: در این مسئله با توجه به قاعده درأ، سکوت قانون مجازات اسلامی در مورد مجازات مرتد، اختلاف فتاوا در تعیین مجازات ارتداد به حسب جنسیت و نوع ارتداد(فطری-ملی) می‌توان مجازات سلب حیات را حذف نمود؛ محاربه: در این جرم در برخی از مصادیق می‌توان مجازات سلب حیات را حذف نمود ولی در مواردی که نص خاص و متن قانون وجود دارد، تخلف از آن جایز نیست و اجتهاد در مقابل نص می‌باشد؛ افساد فی الارض: در این جرم می‌توان قائل به احتیاط شد و امکان حذف مجازات سلب حیات وجود دارد اما حذف حکم اعدام در مصادیق اتم این جرم امکان ندارد؛ ج) تکرار برخی جرایم؛ مانند شرب خمر: به دلیل وجود نص خاص شرعی و قانونی نمی‌توان حذف کرد ولی امکان آن با توجه به وجود برخی از ادله عقلی و نقلی در صورت تقویت این ادله وجود دارد. - مجازات سلب حیات تعزیری را می‌توان حذف کرد و امکان آن به دلایلی چون ماهیت و فلسفه تعزیر، وجود حداکثری برای این مجازات یعنی باید این مجازات کمتر از حد باشد و ... وجود دارد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

EXTENDED SUMMARY

The right to life has long been regarded as the foremost and most sacred of all human rights, deeply rooted in both religious and secular traditions and universally protected under international legal frameworks as well as national constitutions. Within the framework of Islam and particularly in Imami jurisprudence, the sanctity of life is emphasized, yet simultaneously subjected to a complex system of criminal sanctions where deprivation of life may be mandated in specific legal contexts such as hadd, qisas, and ta'zir punishments. The Quranic injunctions, for instance, underscore both the inviolability of human life and the legitimacy of qisas, stating that retaliation serves not only as a deterrent but also as a form of justice that prevents unlawful vengeance and the loss of innocent lives (Makarem Shirazi, 1992; Qara'ati, 2006). Similarly, international conventions such as the International Covenant on Civil and Political Rights of 1966 recognize the right to life as inherent, inalienable, and absolute, stipulating that states must refrain from arbitrary deprivation of life while also grappling with the contested legitimacy of the death penalty in modern legal systems (Derrida, 2004; Griffin, 2008; Ronald St J et al., 1993; Schabas, 2002; Zuhayli, 2003). The Iranian Constitution, grounded in Islamic teachings, also enshrines life and human dignity while at the same time providing room for death penalties under the Islamic Penal Code. Against this backdrop, the international debate over capital punishment has seen momentum toward abolition, particularly in Europe and the Americas, where conventions and additional protocols have progressively restricted and in many instances eliminated the use of the death penalty. Yet, in Islamic jurisprudence, the deeply entrenched religious texts and doctrinal consensus in certain cases create unique challenges to abolition, thereby making the comparative study between Iranian law and Imami jurisprudence particularly critical to assessing whether, and to what extent, capital punishment can be abolished.

A fundamental division in Imami jurisprudence is between hadd, qisas, and ta'zir punishments, each of which carries a distinct theological and legal basis and thus different implications for the possibility of abolition. Hadd punishments are those fixed by divine decree and are considered immutable, applying to crimes such as adultery, sodomy, apostasy, and certain cases of moharebeh and ifsad fi al-ard (Allama Hilli, 1999; Mousavi Ardabili, 2015; Muhaqqiq Hilli, 1987; Najafi, 1983; Shams Natari, 1999; Sheikh Saduq, 1994; Tabatabaei Ha'eri, 1986; Tarami, 2007). For instance, adultery by a married person (zina al-muhsan) is punishable by stoning (Amili, 1979), a sanction deeply rooted in both legal texts and Prophetic traditions such as those recorded in al-Kafi (Kulayni, 1984). Similarly, rape (zina bi'l-unf) mandates execution (Borhani & Dadjoo, 2017; Tavajjohi & Tavakolpour, 2011), and sexual intercourse with close kin (zina ma'a al-maharim) also results in capital punishment (Makarem Shirazi, 2009). In the case of sodomy, jurists have affirmed that both the active and passive partners may be executed, with methods ranging from

stoning to burning and even being thrown from heights (Allama Hilli, 1999; Jab'i Amili, 1991, 1992, 1993; Meshkini, 2002; Mousavi Khomeini, 1988; Muhaqqiq Hilli, 1987). Hadd punishments also extend to crimes against religion and public security, such as insulting the Prophet (Hurr Amili, 1995; Moraveji Tabasi, 2009; Mousavi Khoei, 1989), apostasy (Fayyaz Kabuli, 2005; Jab'i Amili, 1991, 1992, 1993; Mousavi Ardabili, 2015; Muhaqqiq Hilli, 1987), moharebeh (Mousavi Ardabili, 2015; Mousavi Khoei, 1989), and ifsad fi al-ard (Emami Kashani, 1992; Fazel Lankarani, 2001; Hashemi Shahroudi, 1997; Mahmoudi, 1979; Mar'ashi, 1991; Mirmohammadsadeghi, 2006; Momen Qomi, 1994; Mousavi Khomeini, 1988; Tabarsi, 1988). Although some room for discretion exists—particularly in cases of apostasy where certain scholars have allowed repentance to avert execution, or in moharebeh where a judge may choose among four alternative punishments—generally hadd punishments are seen as divinely mandated and thus not subject to legislative abolition. This contrasts sharply with the evolving international consensus which increasingly views capital punishment as inherently incompatible with human dignity.

Qisas-based executions, on the other hand, occupy a unique position in both Islamic and Iranian law, being rooted directly in Quranic injunctions mandating equivalence in retaliation: life for life. The theological foundation of qisas is both retributive and deterrent, ensuring that unlawful killings are neither left unpunished nor subjected to arbitrary vengeance (Imani, 2003; Sharifi Ashkooi, 2002). In practice, this means that intentional murder can be punished by death, though the right to demand or forgive qisas lies with the victim's heirs. While modern international human rights law increasingly regards such retribution as incompatible with contemporary understandings of justice and rehabilitation, within Imami jurisprudence the consensus is nearly absolute that qisas cannot be abolished due to its Qur'anic grounding. Some scope for mitigation exists—such as acceptance of blood money (diyya) or forgiveness by the victim's family—but these are not legislative abolitions but rather case-specific alternatives inherent in the doctrine. Hence, unlike ta'zir or certain hadd punishments, qisas remains firmly entrenched and legally irreducible, making its abolition in Iranian criminal law inconceivable without contradicting both jurisprudential foundations and constitutional provisions.

By contrast, ta'zir-based executions provide the greatest room for flexibility and potential abolition. Unlike hadd or qisas, ta'zir punishments are not divinely fixed but rather determined by the ruler or judicial authority in light of societal needs and public welfare (Aghamirsaleem, 2007; Allama Hilli, 1999; Amili, 1979; Hurr Amili, 1995; Jab'i Amili, 1993; Muhaqqiq Hilli, 1987; Shams Natari, 1999; Soltani & Soleimani, 2015; Ta'i, 2002; Tarami, 2007). While historically executions have sometimes been imposed under ta'zir for crimes such as drug trafficking or large-scale corruption, many jurists argue that this practice contradicts the very philosophy of ta'zir, which is corrective and rehabilitative rather than eliminative. The principle that ta'zir must

always be “below the level of hadd” further undermines the legitimacy of death penalties in this category, since execution clearly exceeds that threshold. The arguments against ta’zir-based execution also appeal to rational principles of proportionality and the moral imperative of caution in cases involving human life. Critics have emphasized that executing under ta’zir not only lacks scriptural support but also undermines the principle of deterrence through correction and reformation, since the rehabilitative element is nullified when the offender is put to death. On this basis, many contemporary scholars hold that ta’zir-based executions are illegitimate and should be abolished in their entirety, aligning with broader international human rights advocacy against the death penalty.

The comparative dimension of this study highlights both convergence and divergence between Imami jurisprudence, Iranian criminal law, and international human rights law. In the international domain, instruments such as the American Convention on Human Rights and its Additional Protocols, as well as European human rights treaties, have progressively restricted and ultimately abolished the death penalty in many jurisdictions. While similar abolitionist movements exist in some Muslim-majority countries, in Iran and other nations governed by Islamic law, the balance between divine injunctions, societal needs, and international obligations remains deeply contested. Prior scholarship has examined aspects of this tension, such as whether ta’zir-based executions can be abolished (Habibzadeh & Alipour, 2013; Sarikhan & Aghabababani, 2014; Soltani & Soleimani, 2015), but has rarely engaged in a comprehensive analysis spanning all three domains of hadd, qisas, and ta’zir simultaneously. The present analysis therefore contributes uniquely by not only reaffirming the immutability of qisas-based executions and many hadd cases but also opening the door to potential abolition within ta’zir and selected hadd scenarios such as apostasy and moharebeh where juristic disagreement and legal discretion provide opportunities for reform. This reveals both the rigidity and adaptability of Islamic criminal law, suggesting that while wholesale abolition of the death penalty may be infeasible, partial reforms are possible within the existing doctrinal framework.

References

- Aghamirsaleem, M. S. (2007). *The position of capital punishment in Islamic and Western human rights*. Iranian Association of Criminal Law Publications.
- Allama Hilli, H. b. Y. (1999). *Tahrir al-Ahkam* (Vol. 2). Mu'assasat Imam Sadiq (AS).
- Amili, M. b. M. (1979). *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id* (Vol. 2). Mufid Bookstore.
- Borhani, M., & Dadjoo, M. (2017). The concept and status of violence in Iranian criminal law. *Journal of Islamic Law*, 14(53), 111-148.
- Derrida, J. (2004). *For What Tomorrow A Dialogue*. Stanford University Press.

- Emami Kashani, M. (1992). *A critique and review of the jurisprudential theories of the Guardian Council* (Vol. 1). Shahid Motahari High School Publications.
- Fayyaz Kabuli, M. E. (2005). *Risala Towzih al-Masa'il Ayatollah Sheikh Mohammad Ishaq Fayyaz*. Majlisi Publications.
- Fazel Lankarani, M. (2001). *Tafsil al-Shari'a*. Markaz Fiqh al-A'immat al-Athar.
- Griffin, J. (2008). *On Human Rights*. Oxford University Press.
- Habibzadeh, M. J., & Alipour, A. (2013). Prohibition of discretionary death penalty in Imami jurisprudence. *Journal of Islamic Jurisprudence and Law Studies*, 5(9), 43-66.
- Hasani, M. H., & Majidi, S. M. (2022). Jurisprudential challenges of sentencing for repeat offenses in the 2013 Islamic Penal Code. *Quarterly Journal of Jurisprudence and Principles*, 54(1), 65-84.
- Hashemi Shahroudi, S. M. (1997). What is Moharebeh? Who is a Mohareb? *Fiqh of Ahl al-Bayt Journal*, 4(11-12), 143-200.
- Hurr Amili, M. b. H. (1995). *Wasa'il al-Shi'a* (Vol. 18 & 28). Mu'assasat Al al-Bayt li Ihya al-Turath.
- Imani, A. (2003). *Dictionary of Criminal Law Terms*. Arian Publications.
- Jab'i Amili, Z. b. A. (1991). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lum'a al-Dimashqiyya* (Vol. 2). Islamic Propagation Office of the Qom Seminary.
- Jab'i Amili, Z. b. A. (1992). *Masalik al-Afham ila Tanqih Shara'i al-Islam* (Vol. 14). Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya.
- Jab'i Amili, Z. b. A. (1993). *Hashiyat al-Irshad* (Vol. 4). Islamic Publications Office of the Qom Teachers' Society.
- Kulayni, M. b. Y. (1984). *Al-Kafi* (Vol. 7). Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Mahmoudi, A. (1979). *Mufsid fi al-Ardh and Mustaz'afin (Corrupt on Earth and the Oppressed)* (Vol. 1). Center for Islamic Publication and Research.
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir Nemouneh* (Vol. 2). Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Makarem Shirazi, N. (2009). *Ayin-e Ma (Asl al-Shi'a)* (Vol. 1). Madrasat Imam Ali ibn Abi Talib (AS).
- Mar'ashi, S. M. (1991). *Efsad fi al-Ardh from the perspective of the Quran, traditions, and reason* (Vol. 1). Judiciary Publications.
- Meshkini, M. A. (2002). *Mustalahat al-Fiqh*. Nashr al-Hadi.
- Mirmohammadsadeghi, H. (2006). *Specific Criminal Law (Crimes against Security)* (Vol. 3). Mizan Publications.
- Momen Qomi, M. (1994). *Kalimat Sadida*. Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
- Moraveji Tabasi, M. J. (2009). The jurisprudential ruling on insulting the Prophet (PBUH). *Farhang-e Kowsar Journal*, 12(78), 42-50.
- Mousavi Ardabili, S. A. (2015). *Fiqh al-Hudud wa al-Ta'zirat* (Vol. 1-4). Mu'assasat al-Nashr al-Jami'a li al-Mufid.
- Mousavi Khoei, S. A. (1989). *Takmilat al-Minhaj* (Vol. 1). Madinat al-'Ilm.
- Mousavi Khomeini, S. R. (1988). *Tahrir al-Wasilah* (Vol. 2). Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Muhaqqiq Hilli, N. a.-D. (1987). *Shara'i al-Islam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram* (Vol. 4). Mu'assasat Isma'iliyan.
- Najafi, M. H. (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam* (Vol. 21, 41, & 42). Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Qara'ati, M. (2006). *Tafsir-e Nur (Commentary of Light)* (Vol. 1). Cultural Center of Lessons from the Quran Publications.
- Ronald St J, M., Matscher, F., & Petzold, H. (1993). *The European System for the Protection of Human Rights*. Martinus Nijhoff- Dordrecht. <https://doi.org/10.1163/9789004633599>

- Sarikhan, A., & Aghabababani, E. (2014). An analysis of the jurisprudential sources of the discretionary death penalty. *Criminal Law Research Journal*, 3(8), 9-32.
- Schabas, W. (2002). *The Abolition of the Death Penalty in International*. <https://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=21&lid=0&catid=46774&mid=261400>
- Shams Natari, M. E. (1999). *A comparative study of capital punishment*. Islamic Propagation Office Publications.
- Sharifi Ashkooari, E. (2002). *Fiqrat Fiqhiyyah (Jurisprudential Paragraphs)* (Vol. 10). Al-Ayoub Publications.
- Sheikh Mufid, M. b. M. b. N. (1992). *Al-I'lam bima Ittafaqat Alayhi al-Imamiyya min al-Ahkam*. World Congress for the Millennium of Sheikh Mufid.
- Sheikh Saduq, M. b. A. (1994). *Al-Muqna'*. Mu'assasat Imam Hadi (AS).
- Soltani, A., & Soleimani, H. (2015). A pause on the jurisprudential foundations of re-imposing the discretionary death penalty. *Journal of Islamic Jurisprudence and Law Studies*, 7(12), 123-154.
- Ta'i, Y. (2002). *Al-Ta'zir fi al-Fiqh al-Islami (Discretionary Punishment in Islamic Jurisprudence)*. Boostan-e Ketab Publications.
- Tabarsi, F. b. H. (1988). *Jawami' al-Jami'* (Vol. 1). University of Tehran Press.
- Tabatabaei Ha'eri, S. A. (1986). *Riyadh al-Masa'il* (Vol. 2). Mu'assasat Al al-Bayt (AS).
- Tarami, M. H. (2007). A new exploration into capital punishment. *Ma'refat Journal*, 16(118), 139-156.
- Tavajjohi, A., & Tavakolpour, M. H. (2011). Distinctions between adultery and rape with an emphasis on the method of proof. *Islamic Law Research Journal*, 12(2), 101-132.
- Tusi, M. b. H. (2008). *Al-Istibsar* (Vol. 8). Dar al-Hadith.
- Zuhayli, M. (2003). *Huquq al-Insan fi al-Islam (Dirasa Muqaranah ma'a al-I'lan al-Alami wa al-I'lan al-Islami li Huquq al-Insan)*. Dar al-Kalim al-Tayyib.