

# مجازات اعدام در فقه امامیه، حنفی، کد جزای افغانستان و اسناد بین الملل

احمدشاه خراسانی<sup>۱</sup>

محمد علی توحیدی<sup>۲</sup>

## چکیده

اعدام مهم‌ترین شیوه اعمال مجازات بدنی است؛ زیرا در آن حیات فرد دچار مخاطره شده و از بین می‌رود. اسناد بین‌المللی با تکیه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر، مجازات اعدام را لغو کرده است؛ اما فقه اسلامی قصاص را در مجازات حدی و اعدام را در مجازات تعزیری در نظر گرفته است. هرچند مجازات اعدام در فقه اسلامی از شرایط خاصی برخوردار است که زمینه کاهش مجازات اعدام را فراهم می‌سازد؛ اما به‌طور کلی فقه اسلامی مجازات اعدام را به‌عنوان احقاق حق مجنی علیه و اصلاح جامعه در نظر گرفته است. کد جزای افغانستان با تکیه بر فقه اسلامی و همچنین نگاه ژرف به اسناد بین‌المللی به‌ویژه اعلامیه جهانی حقوق بشر در بسیاری موارد مجازات اعدام را لغو و مجازات جایگزین آن را در نظر گرفته است؛ اما در برخی موارد مجازات اعدام وجود دارد. پژوهش حاضر به این جمع‌بندی رسیده که فقه اسلامی و کد جزای افغانستان، مجازات اعدام را تحت شرایطی خاص اعمال می‌آید؛ اما اسناد بین‌المللی با تکیه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر مجازات اعدام را به‌طور مطلق نقض کرامت انسانی دانسته و آن را لغو نموده است. هدف اساسی این تحقیق شناخت و فهم علمی از مجازات اعدام در فقه اسلامی، کد جزا و اسناد بین‌الملل است.

**واژگان کلیدی:** اعدام، قصاص، فقه اسلامی، حقوق بشر، اسناد بین‌المللی، حقوق افغانستان

۱. گروه فقه قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، هرات، افغانستان.

۲. گروه فقه قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، کابل، افغانستان.



## مقدمه

مجازات اعدام از شدیدترین مجازات در نظام حقوق جزایی به شمار می‌رود. معمولاً مجازات اعدام برای جرائمی اعمال می‌شود که در جامعه خطرناک بوده و قابل اصلاح نباشد. هدف از مجازات اعدام در نظام کیفری، طرد ابدی مجرم از جامعه است. نحوه اعمال مجازات اعدام در نظام‌های جزایی از لحاظ ماهیت متفاوت است. نظام جزای اسلام اعدام را در سه محور بررسی کرده است: اعدام قصاصی، اعدام حدی و اعدام تعزیری. هرکدام از این اعدام‌ها در فقه اسلامی از نظر مبانی و ماهیت متفاوت است؛ زیرا مجازات اعدام قصاصی برای قتل عمد اجرا می‌شود و دارای شرایط خاصی است؛ مثلاً حضور شاکی خصوصی در آن، به اندازه‌ای پررنگ است که آن را از قلمرو قواعد آمره خارج می‌کند. اجازه ولی، شارع و دیگر عوامل نیز در آن مؤثر است. مجازات اعدام حدی بیشتر بر جرائم زنا، لواط، دین و امنیت اجتماعی اعمال می‌شود و مجازات اعدام تعزیری از سوی حاکم تعیین می‌شود. در فقه اسلامی در راستای مجازات اعدام حدی اختلاف نظر وجود ندارد، بسیاری از فقهای اهل سنت باور دارند که در مجازات تعزیری اعدام صورت نگیرد؛ اما در این میان بعضی از فقها مجازات اعدام را پذیرفته‌اند. فقهای امامیه نیز در اجرای مجازات اعدام تعزیری اختلاف نظر دارند، بیشتر فقهای شیعه باور دارند که اصل در تعزیر مادون حد است؛ اما بعضی از فقها به اعمال مجازات اعدام معتقدند. فقه اسلامی مجازات اعدام را مبتنی بر قوانین الهی منحصر کرده است.

مجازات اعدام سابقه طولانی در قوانین جزایی کشورها از جمله کشور افغانستان و اسناد بین‌المللی دارد؛ اما در این اواخر مجازات اعدام با مخالفت‌های جدی سازمان‌های بین‌المللی و برخی فیلسوفان روبرو شده است. در سه دهه اخیر تلاش‌های گسترده‌ای صورت گرفته تا این مجازات از قوانین کیفری کشورها حذف گردد. به همین دلیل بسیاری از کشورها این مجازات را از قوانین جزایی‌شان حذف کرده است. اهمیت این مسئله اذهان اندیشمندان حقوق را نیز به خود مشغول کرده است که اکثراً در این زمینه نظر موافق داشته وعده‌ای دیگر مخالفت خود را با این



مجازات اعلام نموده‌اند. مخالفین مجازات اعدام را مخالف احساسات بشری و کرامت انسانی می‌دانند اما موافقین این ادعا را نمی‌پذیرند و مجازات اعدام را حافظ حیات انسان‌ها و مطابق کرامت انسان‌ها می‌دانند. با در نظر داشت موضوع مشترک این مکاتب که همانا جرم و مجازات است، نظریات متفاوت و گاهی متضادی را ارائه نمودند. در پژوهش فرارو بر آنیم که مجازات اعدام را به صورت تطبیقی در فقه، کد جزا و اسناد بین‌المللی بررسی کنیم تا ماهیت، شرایط، اوصاف، آن در محورهای بالا روشن گردد؛ زیرا مجازات اعدام همواره منشأ اختلافات در نظام‌های جزای و اندیشه‌های حقوقی بوده است.

### ۱. اعدام از دیدگاه فقه اسلامی

سلب حیات آدمی از گناهان کبیره است و در آیات و روایات به وفور حرمت آن اعلام شده است. از گذشته تا امروز تمام ادیان آسمانی، خصوصاً اسلام، برای مقابله با این جنایت و جبران خسارت ناشی از آن، موضع جدی گرفته‌اند. یکی از نهادهای مؤثری که در نظام کیفری اسلام برای مبارزه با جرائم علیه تمامیت جسمانی افراد جامعه مد نظر قرار گرفته، نهاد قصاص است.

اگرچه پیش از اسلام در جامعه عرب و جوامع دیگر نیز قصاص وجود داشته است؛ اما در اسلام به اوج تکامل و بایستگی خود رسیده است. قصاص در اسلام درعین حال که بزهکار را به کیفر رفتار غیرانسانی‌اش و بازماندگان را به حق طبیعی‌شان می‌رساند و نقش پیشگیرانه کیفر را به خوبی ایفا می‌کند، بر جنبه‌های انسانی و اخلاقی مانند سفارش به بخشش، ملاحظه عنصر برابری در صدمات و پاسداشت اصل مشخص بودن مجازات نیز تأکید می‌ورزد. امروزه مکاتب حقوقی جدید به ویژه مکاتب غربی در قانونی کردن الغای مجازات قتل عمد؛ یعنی اعدام اصرار می‌ورزند و اجرای آن را ضد انسانی و مخالف حقوق بشر معرفی می‌کنند. قرآن کریم اهمیت مرگ و حیات یک انسان را همانند مرگ و حیات جمیع انسان‌ها می‌داند و عظمت و فلسفه حیات انسان که رشد و تعالی است را بازگو می‌کند. بنابراین اصل اولی درباره انسان‌های دیگر، احترام به خون آن‌ها است و در موردی که جان انسانی به ناحق از بین می‌رود،



قصاص اصل و تخفیف و رحمت حکمی فرعی است تا دست اولیای دم برای عقوبت باز باشد. قصاص اصل است؛ زیرا اجرای آن حیات جامعه، جانی و منجی علیه را تأمین می‌کند.

## ۱-۱. مشروعیت قصاص

قصاص نمودی از یک سیاست کیفری متعالی است که در قلمرو آن نقش بزه دیده از اهمیت بسزا برخوردار است. با پذیرش شیوه‌هایی از اجرای کیفری مثل قصاص از طریق اهدای عضو با این پرسش مواجه خواهیم شد که اولیای دم در این مقوله از چه جایگاهی برخوردارند؟ آیا در اجرای کیفر قصاص نفس با بهره بردن از این شیوه اخذ رضایت از اولیای دم الزامی است؟ از بررسی مباحث مطروحه در خصوص قلمرو شرط مماثلث و نیز شیوه اجرا در کیفر قصاص نفس، می‌توان دریافت که آنچه از آن به عنوان اختیار اولیای دم در قصاص جانی یاد می‌شود، همان اختیار ایشان در درخواست اجرا یا عدم اجرای قصاص است و اولیا دم اختیار در برگزیدن شیوه اجرای قصاص نخواهند داشت. بنابراین اختیار آن‌ها صرفاً در محدوده درخواست اجرا یا عدم اجرای قصاص تعریف شده است و برگزیدن شیوه اجرا با لحاظ نمودن ضوابط مطروحه با حاکم شرع خواهد بود.

علاوه بر آنکه تدقیق در معنای لغوی واژه قصاص دیدگاه فوق را تأیید می‌نماید، روایات نیز بر این نکته تأکید کرده که نمی‌توان در اثر وقوع جنایت قتل، تمامیت جسمانی قاتل را در اختیار اولیای دم قرار داد تا ایشان به هر صورت مایلند در استیفای قصاص عمل نمایند. باید به این نکته مهم نیز اشاره شود که بر اساس مقررات فقهی و حقوقی این اختیار به اولیای دم اعطا شده است که پس از صدور حکم به قصاص نفس، خود کیفر قصاص را اجرا نمایند؛ اما این اختیار اولیای دم را باید از مقوله اختیار یا عدم اختیار ایشان در برگزیدن شیوه اجرا تفکیک نمود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۸)

علاوه بر آنچه مطرح گردید، ممکن است با این پرسش مواجه گردیم که آیا در اجرای قصاص نفس به این شیوه، اخذ رضایت از جانی الزامی است؟ در این حالت اگرچه بنا بر دلایل پیش گفته نیازی به اخذ رضایت از جانی نیست؛ اما نظر به



این که مقصود از اعمال این شیوه (اهدای عضو) در اجرای قصاص، خارج نمودن اعضای بدن جانی است، لازم است تا رضایت وی در اجرای این شیوه اخذ گردد. نکته ظریف در این کلام نهفته است و آن اینکه اگر هدف قصاص از طریق کشتن صرف، پس از بی هوش کردن باشد بدون اینکه مقصود برداشتن اعضا باشد به اعتقاد ما جانی هیچ اختیار در مخالفت با این شیوه ندارد. چراکه بر اساس آنچه گذشت، قصاص به کمترین رنج و آسانترین شیوه‌ها صورت می‌یابد و در این شیوه اجرا، نه اولیای دم و نه جانی، هیچ اختیاری نخواهند داشت، ولی فرض مطروحه در خصوص حالتی است که علاوه بر کشتن قصاص تمامیت جسمانی قاتل نیز اعضا و جوارح وی مدنظر بوده و این مسئله امری فراتر از حفظ اثر جنایت و قلمرو اصل مماثلت است. به همین دلیل نسبت به زیاده از مماثلت اخذ رضایت از جانی الزامی است. آیا ما به ازای عضو برداشته شده باید به بازماندگان جانی پرداخت گردد؟ آیا بین فرضی که گیرنده عضو از اولیای دم باشد تفاوت وجود دارد؟

سؤالات فوق نیز در گستره مسائل مستحدثه‌ای است که به تبع موضوع اصلی مطرح می‌گردد و تاکنون نیز در این باره دیدگاهی ارائه نشده است. به نظر می‌رسد برای پاسخ به پرسش‌های مذکور نیز می‌توان از استدلال‌های پیشین بهره برد...، نظر به این که مقصود از اصل مماثلت در قصاص، خروج نفس جانی به تبعیت از اثر جنایت او است، آنچه جانی مستحق آن است، صرفاً خروج نفس بوده و برداشتن اعضای بدن او اثری زیاده بر مقتضیات اصل مماثلت است.

بنابراین شاید بتوان گفت که نسبت به این زیادت، اخذ رضایت از جانی الزامی است. لذا جانی نسبت به این زیاده محق بوده و این اختیار را دارد که ما به ازای عضو برداشته شده را طلب نماید. در این حالت، ما به ازایی از سوی گیرنده عضو به بازماندگان جانی پرداخت می‌گردد. در صورت قبول چنین فرضی اصولاً تفاوت نمی‌کند که گیرنده از اولیای دم بوده یا غیر ایشان باشد؛ زیرا در هر حال اولیای دم نیز اختیاری نسبت به تمامیت جسمانی قاتل نداشته و ما به ازای عضو برداشته شده که اثری مازاد بر استحقاق ایشان را پرداخت می‌نماید.



## ۲-۱. چگونگی اجرای قصاص

مشهور فقهای امامیه بر این باورند که شیوه اجرای قصاص نفس، موضوعیت ندارد و باید به گونه ای اجرا شود که کمترین آزار را بر جانی تحمیل نماید. به همین جهت از یک سو بر اجرای قصاص نفس از طریق شمشیر برنده تأکید نموده اند و از سوی دیگر، شیوه های نوینی را که با معیار ارائه شده مطابق باشد، پذیرفته اند. اینک به بیان دیدگاه های فقها در این زمینه می پردازیم:

محمد حسن نجفی صاحب جواهر: بدون خلاف حاکم شرع اجازه نمی دهد که با وسیله کُند قصاص کنند، چون باعث آزار و اذیت فرد می شود. پیامبر گرامی فرمودند: وقتی حیوانی را می کشید، نسبت به او احسان کنید؛ یعنی آن را با ابزار تیز، بکشید تا حیوان زود راحت شود و انسان ها به این کار سزاوارترند؛ اما اگر ولی دم از این دستور سرپیچی کرده و به دور از چشم حاکم شرع، قاتل را با ابزار کُند قصاص کند، فقط گناه کرده و تعزیر می شود. ظاهر بیان فقها این است که در این مسئله فرقی نیست که قاتل قربانی خود را با وسیله کُند کشته است یا با وسیله تیز؛ قاتل را جز با شمشیر نمی کشند. پس از کشتن، قطعه قطعه کردن بدن او جایز نیست، هر چند او قربانی خود را با خفه کردن در آب، سوزاندن در آتش، له کردن و یا با کوبیدن کشته باشد، فقط او را با شمشیر گردن می زنند. (نجفی، ۱۳۹۳، ۱: ۸۵)

علامه حلی: قصاص جز با شمشیر و خنجر و کارد و امثال آن جایز نیست و کشتن به روش دیگر مانند خفه کردن، دار زدن، غرق کردن در آب و...، جایز نیست. قتل با شمشیر آزارش کمتر است و جان انسان با خروج خون زودتر از بدن خارج می شود و انواع دیگر کشتن مدت ها فرد را زجر می دهد؛ زیرا خون در بدن می ماند و قدرت حیات با وجود خون باقی است. باید به گردن زدن اکتفا شود و انواع دیگر که آزارش بیشتر است، جایز نیست. (محمدی، ۱۳۷۱، ۲: ۴۴۲)

این دسته از فقها برای اثبات ادعای خود به تعدادی از روایات استناد کرده اند که در ذیل مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. حضرت علی<sup>(ع)</sup> در مورد ابن ملجم که قاتل او بود، سفارش کرد که اگر او را قصاص



کردید مثله نکنید. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸: ۳۵۷)

۲. اسحاق بن عمار ساباطی می گوید: از امام صادق<sup>(ع)</sup> درباره معنای اسراف در آیه «فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ» (اسراء: ۳۳) سؤال کردم، امام فرمود: اسراف آن است که شخصی غیر از قاتل قصاص شود یا قاتل مثله شود. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ۱۹: ۹۵)

۳. از امام کاظم<sup>(ع)</sup> سؤال شده که مردی، مرد دیگر را با عصا زیر کتک گرفت، آن قدر زد تا او مرد، امام فرمود: «قاتل را در اختیار اولیای مقتول قرار می دهند (تا قصاص کنند)، ولی به آنان اجازه نمی دهند که عذاب کردن قاتل را مایه لذت خود قرار دهند، بلکه باید با شمشیر قصاص او را تمام کنند. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ۱۹: ۹۵)

۴. از امام صادق<sup>(ع)</sup> سؤال می کنند که مردی، مرد دیگری را با چوب دستی آن قدر زد تا مرد، آیا آن قاتل را به اولیای دم می دهند تا او را بکشد؟ امام فرمود: آری ولی اجازه نمی دهند که با او بازی کنند و با گردن زدن باید کار او را تمام کنند. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ۱۹: ۹۹)

در فقه امامیه در مورد ولی مقتول و کسی که حق قصاص دارد، دو دیدگاه متفاوت است. یک دیدگاه این است که متولی قصاص، کسی است که وارث اموال مقتول است، اعم از مرد و زن و خویشاوندان بدون واسطه و حتی کسانی که به واسطه والدین با مقتول مرتبط هستند. تنها زن و شوهر علی رغم این که از اموال یکدیگر ارث می برند، حق قصاص ندارند، این دیدگاه بین فقهای امامیه مشهور است.

دیدگاه دیگر که خلاف مشهور است، حق قصاص را فقط برای خویشاوندان ذکور پدری قائل است و خویشاوندان مادری، چه مرد باشند و چه زن، حق قصاص ندارند. نتیجه این قول در واقع این است که زن ها حق قصاص و طبعاً حق عفو ندارند، فرق نمی کند که خویشاوند پدری باشند یا مادری. بر اساس این قول نیز زن و شوهر و هم چنین مادر و آن که از طریق او به مقتول مرتبط می شود، حق قصاص نخواهد داشت. تنها تفاوت این دو نظریه در مورد مادر و کسانی است که از طریق او به مقتول مرتبط می شوند و از او ارث می برند. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ۱۹: ۹۹)

یکی از شرایطی که به صورت ارشادی و استحبابی برای اجرای قصاص بیان شده، حضور دو شاهد هنگام اجرای قصاص است. شایسته است که امام هنگام اجرای

قصاص دو شاهد آگاه را برای رعایت احتیاط حاضر کند تا در صورت بروز اختلاف، شهادت بدهند. صاحب جواهر در توضیح عبارت شرایع می‌گوید: «برخی از فقها تعبیر به استحباب نموده و ممکن است مراد صاحب شرایع هم استحباب باشد؛ ولی ما دلیل بر استحباب نداریم. تعلیل که محقق بیان داشته است، فقط مفید ارشاد به این امر است که برای جلوگیری از نزاع، شاهد بگیرد نه این که استحباب شرعی داشته باشد». (نجفی، ۱۳۹۳، ۴۲: ۲۹۴)

فقه‌های اهل سنت در موضوع مورد بحث در دو گروه قرار می‌گیرند. بیشتر فقه‌های اهل سنت، یعنی مالکی، شافعی، حنبلی، با دیدگاه شیعه هم عقیده بوده و معتقدند، مسلمان در مقابل کافر قصاص نمی‌شود. مثلاً شافعی در الامّ می‌نویسد: «مؤمن مسلمان چه عبد باشد چه حرّ و چه زن، به هیچ وجه در مقابل کافر، قصاص نمی‌شود». ابن قدامه حنبلی می‌نویسد: «ولا يقتل مسلم بكافر». این نکته در کتاب‌های فقهی مالکی نیز بیان شده است. در مقابل ابوحنیفه و ابو یوسف و ابن ابی لیلی و به طور کلی فقه‌های حنفی معتقدند مسلمان در مقابل کافر قصاص می‌شود. برای نمونه قدوری می‌نویسد: «مسلمان در مقابل مستأمن کشته می‌شود و قصاص در اعضا بین مسلمان و کافر ثابت است». علاءالدین بن مسعود کاشانی از فقه‌های حنفی نیز در بدایع الصنایع می‌نویسد: «مسلمان در مقابل کافر ذمی که جزیه می‌پردازد، قصاص می‌شود». (نجفی، ۱۳۹۳، ۴۲: ۲۹۴)

بیشتر مذاهب اهل سنت در قصاص نشدن مسلمان در مقابل ذمی، سخن رسول گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> است که فرمود «لا یقتل مؤمن بکافر». مستند حنفیه، عمومات آیات قصاص مانند آیه «کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلِ» (بقره: ۱۷۸) و آیه «وَكُتِبَ عَلَیْهِمْ فِیْهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (مائده: ۴۵) است. حنفی‌ها می‌گویند مراد از کافر در حدیث نبوی بالا، کافر حربی است نه مطلق کافر این عقیده از سوی علمای سایر فرقه‌ها شدیداً مورد اعتراض قرار گرفته است.

آلات و ابزار قتل از جهت قوت و ضعف تأثیر بر جسم از یکدیگر متفاوت است. بر همین اساس علمای فقه اهل سنت برای هر یک حکم و تأثیر خاصی در نظر



گرفته‌اند و در این که کدام یک، ابزار قتل عمد و کدام یک شبه عمد است، اختلاف نظر دارند. فقهای حنفی به استثنای صاحبین می‌گویند:

آلت قتل عمد، همان است که دارای این دو خصوصیت باشد:

۱. غالباً کشنده باشد؛ یعنی هنگام به کار بردن آن گمان غالب بر این باشد که باعث مرگ می‌شود.

۲. آماده شده برای قتل باشد؛ مانند سلاح، شمشیر، کارد و غیره یا شبیه آهن آلات بوده و واجد خصوصیت برندگی باشد، مانند شیشه، آتش، سنگ، چوب تیز و غیره. (ابن نجیم مصری، ۱۴۱۸، ۲۲: ۶۹)

آلت قتل شبه عمد، عبارت از آلتی است که در قتل و کشتن به کار برده شود و هم در غیر آن؛ مانند سنگ و چوب بزرگ و سنگین، عصا و تازیانه که می‌تواند هدف از به کار بردن آن‌ها، تنبیه و تأدیب باشد نه قتل. فقهای حنفی، معتقدند که قصاص تنها با شمشیر انجام می‌شود و با آن گردن جانی را می‌زنند. البته اگر جانی سر مجنی علیه را از تن جدا کرده باشد و الا در جواز آن تأمل است، خواه قاتل با شمشیر مقتول را کشته باشد یا با وسایل دیگر؛ مانند ضربه با سنگ یا عصا و غیر آن. دلیل این امر روایتی است که ابن ماجه و البزار از نعمان بن بشیر و اوهم از پیامبر (ص) نقل کرده است: «لا قود الا بالسيف» (بجیر می، ۱۳۸۹، ۲۰: ۲۴) قتل با مباشرت آن است که جانی، شخصی را مورد ضرب قرار دهد که بالذات و بدون واسطه باعث مرگ مضروب شود؛ مانند جرح، ذبح با کارد، فشار دادن گلو و حبس جریان تنفس و... که مستقیماً باعث مرگ می‌گردد. این نوع قتل، در صورت تحقق، به اتفاق فقها و همه مذاهب قتل عمد محسوب شده و موجب قصاص است.

قتل بالسبب عبارت از قتلی است که به صورت غیر مستقیم و با واسطه به وقوع می‌پیوندد؛ مانند شهادت دروغ بر بی‌گناه مبنی بر این که او قاتل است؛ زیرا با این شهادت سبب قتل فرد بی‌گناه شده است. اگرچه مذهب حنبلی، شافعی و مالکی در مورد قتل بالسبب عقیده دارند که چون باعث هدر رفتن خون انسان بی‌گناهی شده است، در اینجا سبب مانند مباشر و مستوجب قصاص است، ولی علمای احناف



قصاص را در قتل بالسبب واجب نمی‌داند. استدلالشان این است که قتل بالسبب، قتل معنوی است و قتل به مباشرت مادی و معنوی است. (کاسانی، ۱۴۰۶، ۷: ۲۳۵) این نوع قتل دارای اشکال متعددی است که به‌طور نمونه چند شکل آن ذکر می‌شود:

۱. یکجا نمودن فردی را با شیر و پلنگ در جای تنگ؛

۲. انداختن مار یا کژدم در بستر کسی؛

۳. پیش کردن انسانی به دیوانه که او را به قتل برساند؛

۴. هل دادن کسی به جلو موتور یا ماشین در حال حرکت و...

این نوع از قتل نیز مورد اختلاف قرار گرفته است. عمدتاً نظر فقهای حنفی آن است که قتل با این شیوه‌ها نه موجب قصاص است و نه دیه. مجرم در این صورت‌ها، تنها تعزیر می‌شود؛ یعنی مورد لت و کوب قرار گرفته و تا مرگ زندانی می‌شود. اگر انسانی را با حیوان درنده‌ای در محل تنگی قرار بدهد که او را به قتل برساند، قتل عمد بوده و موجب قصاص است؛ زیرا گمان اغلب بر این است که مجنی‌علیه در چنین حالتی توسط آن حیوان به قتل می‌رسد، ولی اگر او را در جنگل یا محل وسیعی نزد حیوان درنده‌ای قرار دهد که به قتل برسد، قصاص لازم نمی‌شود؛ زیرا این عمل یک نوع تسبب ناقص است که مستلزم قصاص نیست. (جزیری، ۱۹۹۱، ۵: ۳۶۶)

فقهای احناف تساوی در اسلام و حریت را میان قاتل و مقتول شرط ندانسته‌اند بلکه تساوی در انسانیت را میان آنان کافی بیان کرده‌اند. طبق این دیدگاه، آزاد در برابر برده قصاص می‌شود. دلیل احناف این است که آیات قصاص عام است و میان انسان‌ها هیچ‌گونه فرق و تفاوتی نمی‌گذارد؛ مانند آیات: «كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ»؛ (بقره: ۱۷۸) درباره کشتگان قصاص بر شما فرض شده است. در آیه دیگر آمده: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»؛ (مائده: ۴۵) در تورات بر آنان مقرر داشتیم که نفس در برابر نفس کشته می‌شود؛ اما هدف از آیه: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى»؛ (بقره: ۱۷۸) آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن کشته می‌شود، که بعد از «كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» آمده، ردّ



عملکرد بعضی از قبایل است که اگر برده از آنان کشته می‌شد، در برابر آن به کشتن برده‌ای قناعت نمی‌کردند، بلکه کشتن فرد آزادی را تقاضا می‌نمودند. یا اگر زنی از آنان توسط افراد قبیله‌ای دیگری به قتل می‌رسید، در برابر آن مردی را می‌کشتند و به کشتن زنی قناعت نمی‌کردند. برای رد این رویه، آیه فوق نازل شد و آن را از میان برداشت و فرضیت اجرای قصاص را فقط بر شخص قاتل محدود و مؤکد گرداند. بنابراین آیه مبارکه فوق دلیل بر این نیست که آزاده در برابر برده یا مرد در برابر زن کشته نمی‌شود؛ زیرا خدای متعال می‌فرماید: «کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلِ»؛ کشتن قاتل را فرض گردانیده که مفهوم عام است و هر قاتلی را شامل می‌شود اعم از این که قاتل آزاد باشد که برده را به قتل رسانیده یا غیر آن را؛ اما انسان آزاد در قبال کشتن برده نیز قصاص می‌شود به شرط این که مقتول، برده قاتل نباشد. ایشان دلیل این حکم را از عمومیت روایت می‌داند. روایت از رسول الله (ص) نقل شده است که فرمود: «لَا یُقَاتِلُ السَّیِّدُ وَالْعَبْدَ». (کاسانی، ۱۴۰۶، ۷: ۲۳۵-۲۳۶) در این روایت تصریح شده است که مولا در برابر برده‌اش مؤاخذه نمی‌شود، ولی عبد در برابر کشتن مولایش، قصاص می‌گردد. (کاشانی، ۱۴۰۹، ۷: ۲۳۷)

## ۲. اعدام از دیدگاه کد جزای افغانستان

نظام حقوق افغانستان مبتنی بر شریعت مقدس اسلام بوده، جزای اعدام و سایر مجازات بدنی دیگر مثل قطع ید، شلاق در مورد جرائم مستلزم حدّ، قتل و جرح عمدی و جرائم تعزیری پیش‌بینی شده است، به علت خصوصیت مذهبی بودن قوانین مربوط به جرائم مستلزم حدّ و قصاص الغای آن خلاف شرع بوده و امکان‌پذیر نیست، ولی در مورد جرائم تعزیری که از صلاحیت حاکم بوده و می‌تواند نظر به شرایط زمان تطبیق و اجرای جزای اعدام را در نظر بگیرد. قوانین جزایی افغانستان، مشروعیت جزای اعدام را که در موارد خاص پیش‌بینی شده، پذیرفته است.

این قانون جزاهای مربوط به جرائم تعزیری را بیان می‌کند؛ اما در ماده ۱ این قانون به صراحت جرائم حدود، قصاص و دیات را به احکام فقه شریعت اسلامی ارجاع داده است. «این قانون جرائم و جزاهای تعزیری را تنظیم می‌نماید. مرتکب جرائم

حدود، قصاص و دیه مطابق احکام فقه حنفی شریعت اسلام مجازات می‌گردد». با توجه با این ماده مشاهده می‌شود که در قانون جزای افغانستان، مجازات اعدام به شکل گسترده وجود دارد. در ماده ۹۷ قانون جزا اعدام، به عنوان یکی از مجازات اصلی قلمداد شده است. این ماده نشاندهنده آن است که مجازات اعدام در افغانستان هم چنان اجرا می‌شود. در ماده ۹۸ قانون جزا، اعدام چنین تعریف گردیده است: «اعدام عبارت است از آویختن محکوم علیه به دار تا وقت مرگ» از این ماده چنان به دست می‌آید که مجازات مرگ در قانون افغانستان، دار زدن پیش‌بینی شده است.

بیشترین مجازات مرگ در قانون جزا، مربوط به جرائم علیه امنیت خارجی دولت (فصل اول از کتاب دوم) و جرائم علیه امنیت داخلی کشور (فصل دوم از کتاب دوم) گنجانده شده است. ماده ۱۷۳ قانون جزا در اختیار قرار دادن اراضی دولت افغانستان به دولت‌های خارجی یا صدمه به استقلال یا امنیت داخلی توسط هرکسی که صورت گیرد، با مجازات اعدام روبرو می‌گردد.

مجازات ایجاد تسهیلات برای ورود دشمن به کشور نیز در کد جزا اعدام پیش‌بینی شده است که این ماده چنین مشعر است: «هرگاه شخصی برای ورود دشمن به کشور تسهیلات فراهم نماید یا شهر، قلع، تأسیسات، مرکز و دیپوی اسلحه و مهمات حربی، ذخیره مواد ارتزاقی، وسیله مواصلاتی، فابریکه و مرکز تولیدی و دیگر اشیایی را که به منظور دفاع از کشور آماده گردیده و در راه دفاع از کشور بکار برده می‌شود به دشمن تسلیم نماید، به اعدام محکوم می‌گردد». (کد جزای افغانستان، ماد ۴۵۵)

برای مرتکب قیام مسلحانه علیه دولت افغانستان، ماده ۱۷۵ مجازات اعدام مقرر داشته است. ماده ۱۱۶ جاسوسی علیه کشور افغانستان را به نفع دولت خارجی که در حال قیام مسلحانه مستحق مجازات اعدام پیش‌بینی کرده است. فقره (اول) ماده ۱۷۷ پیوستن شخصی به قوای مسلح کشور در حال جنگ با افغانستان را مجازات اعدام پیش‌بینی کرده است. افشای اسرار دفاعی کشور به دولت خارجی در زمان جنگ توسط هرکسی که صورت گیرد با مجازات اعدام روبرو می‌گردد و پرداختن به



کسب اطلاعات یا اسرار دفاعی کشور در حالی که قصد تسلیم یا افشای آن به دولت خارجی یا افراد که به نفع آنان کار می‌کند، نیز جرم و مجازات آن اعدام است. (کد جزای افغانستان، ماده ۱۷۹) برای تلف کردن اشیایی که جز اسرار حساب می‌گردد در صورتی که به نفع دولت مخالف در زمان جنگ باشد نیز مجازات مرگ تعیین نموده است؛ چنان‌که متن ماده ۱۸۰ چنین است: «هرگاه شخصی در زمان جنگ شیء از اشیایی را که سری از اسرار دفاعی کشور شمرده می‌شود به نفع دولت خارج تلف یا غیر استفاده گرداند به اعدام محکوم می‌گردد».

در ماده ۱۸۱ این قانون تحریک کننده عسکرها به داخل شدن به خدمت زیر بیرق دولت خارجی که با دولت افغانستان در جنگ باشد یا آماده کننده زمینه آن یا جمع‌آوری کننده عساکر، اشخاص، اموال، تجهیزات یا وسایل و اتخاذ تدابیر به نفع دولت در حال جنگ با افغانستان نیز به اعدام محکوم می‌شود. طبق فقره اول ماده ۱۸۲، شخصی که روحیه ملی قوای مسلح دولت یا مردم را به نفع دولت خارجی در حال جنگ با افغانستان، متزلزل سازد نیز با مجازات اعدام روبرو خواهد شد. مجازات اعدام در موارد جرائمی که ضرر به قدرت دفاعی کشور یا عملیات نظامی قوای مسلح در نتیجه تماس مخابراتی با دولت طرف حکومت دولت افغانستان باشد نیز قابل اجرا است.

در قانون جرائم علیه امنیت داخلی و خارجی حبس تعیین شده است. (ماده ۲ قانون علیه جرائم داخلی و خارجی) هرگاه شخصی از تعهدات خود مبنی بر توريد یا رسانیدن مواد ارتزاقی قوای مسلح با حيله و تقلب عمداً خلل وارد کند، در صورتی که به تضعیف قدرت و حرکات دفاعی کشور یا عملیات قوای مسلح منتج گردد، مجازات اعدام درباره چنین شخصی تطبیق می‌گردد. هرگاه شخصی یکی از وسایط یا راه و مواد تأسیساتی متعلق به عسکری و قوای مسلح را قسماً یا تماماً ترتیب کرده و غیر استفاده گرداند، در صورتی که فعل به نفع دولت طرف مقابل در جنگ با افغانستان صورت گیرد یا در حالی که فعل احضارات دفاعی دولت یا قدرت دفاعی یا حرکات نظامی آن را معروض با تهلکه سازد. (توحیدخانه، ۱۳۹۰: ۴۵)

جاسوسی به قصد ضرر رساندن به مرکز حربی، سیاسی، دیپلماسی یا اقتصادی افغانستان و شخصی که با وجود علم به خاصیت جرمی عمل اوراق یا اسنادی را که مربوط امنیت دولت یا سایر منافع ملی باشد، عمداً تلف، پنهان، اختلاس یا تزویر نماید در صورتی که در دو مورد فوق در زمان جنگ باشد مرتکب به اعدام محکوم می‌گردد. (قانون جزا، ماده ۱۹۴) فقره ۲ ماده ۱۹۶ نیز عمل تجاوزکارانه یا اعشار عسکر علیه دولت خارجی را که بالفعل منجر به جنگ گردد، مرتکب به اعدام محکوم می‌شود.

موارد فوق جرائم علیه امنیت خارجی دولت در زمان جنگ بود؛ اما بعضی از اعمال و جرائم در حالت غیر از جنگ اتفاق می‌افتد که سبب صدور و تطبیق مجازات اعدام طبق قانون جزای افغانستان می‌شود که ذیلاً ذکر خواهد شد. براندازی جمهوری اسلامی افغانستان در ماده ۲۰۴ چنین آمده است: «شخصی که با استعمال قوت به از پا انداختن رژیم جمهوری اسلامی افغانستان اقدام کند، به اعدام محکوم می‌گردد». اگر اقدام به عمل استعمال به قوت به منقلب ساختن یا تغییر قانون اساسی دولت یا شکل دولت اقدام نماید و توسط جمعیت مسلح صورت گیرد. مؤسس، رئیس و هر شخصی که به نحوی از آن‌ها رهبری جمعیت مسلح مذکور را به عهده داشته باشد به اعدام محکوم می‌گردد. (قانون جرائم علیه امنیت داخلی دولت، ماده ۲۰۵) اقدام علیه حیات یا آزادی رئیس جمهور را سلب نماید طبق (فقره ۱ ماده ۲۰۶) به اعدام محکوم می‌گردد. هرگاه شخصی اردو یا مردم افغانستان را به قیام مسلحانه علیه دولت دعوت نماید به اعدام محکوم می‌گردد. (فقره ۱، ماده ۲۰۸)

### ۳. اعدام از دیدگاه اسناد بین‌المللی

جرائم جنگی، قدیمی‌ترین جرائمی است که در نظام عدالت کیفری بین‌المللی تعقیب شده است. این جرائم که تعقیب آن‌ها در صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی است در ماده هشتم اساسنامه رم به تفصیل تعریف و احصا شده‌اند. تحقق جرائم جنگی متشکل از دو مؤلفه است؛ اول رفتارهای سازنده جرم و دیگری بافت و زمینه‌ای که آن رفتارهای مجرمانه در بستر آن باید ارتکاب یابد. رفتارهای تشکیل دهنده جرائم جنگی



در اساسنامه رم در ذیل عنوان چهار طبقه دسته‌بندی شده‌اند که عبارتند از نقض فاحش کنوانسیون‌های ژنو مصوب ۱۹۴۹ میلادی، نقض شدید دیگر قوانین و عرف‌های مسلم حقوق بین‌الملل حاکم بر منازعات مسلحانه بین‌المللی، نقض‌های فاحش ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های ژنو مصوب ۱۹۴۹ میلادی و دیگر نقض‌های فاحش قوانین و عرف‌های قابل اجرا در منازعات مسلحانه غیر بین‌المللی. هر یک از این طبقات چهارگانه در بردارنده رفتارهای پرشماری است که در ماده هشتم اساسنامه دیوان به نحو حصری احصا شده‌اند. رفتارهایی چون هدایت عمدی حملات علیه مردم غیرنظامی، هدایت عمدی حملات علیه اهداف غیرنظامی، هدایت عمدی حملات علیه کارکنان یا تأسیسات و وسایل به کارگرفته شده در کمک‌رسانی‌های بشردوستانه و یا مأموریت‌های حفظ صلح، سوءاستفاده از پرچم متارکه جنگ، کشتن یا زخمی کردن رزمندگانی که سلاح خود را بر زمین نهاده‌اند، غارت، به کار بردن سم یا سلاح‌های سمی، تجاوز، تحمیل گرسنگی به غیرنظامیان به‌عنوان یک روش جنگی و به استخدام گرفتن کودکان زیر ۱۵ سال. باید به خاطر داشت که مفهوم جرائم جنگی، تنها حمله علیه شهروندان غیرنظامی را جرم‌انگاری می‌کند؛ اما حمله علیه اهداف نظامی در جنگ اجتناب‌ناپذیر و مجاز است. از این رو به کار بستن تمام توان برای تمیز دادن میان شهروندان غیرنظامی و جنگجویان از اصول مهم حقوق بشردوستانه حاکم بر طرف‌های درگیر در یک منازعه مسلحانه است. بنابر رویه دیوان کیفری بین‌المللی، وجود افراد نظامی در میان جمعیت غیرنظامی‌ها زمانی که غلبه با غیرنظامیان باشد، آن جمعیت را به یک هدف نظامی تبدیل نمی‌سازد. (سروری محقق، ۱۳۸۷: ۶۷)

وجود یک «منازعه مسلحانه» شرط زمینه‌ای لازم برای تحقق جرائم جنگی است. در منازعات مسلحانه با وصف غیر بین‌المللی، وجود یک منازعه مسلحانه طولانی مدت میان نیروهای حکومتی و گروه‌های سازمان‌یافته مسلح یا میان چنین گروه‌هایی شرط است. در اساسنامه رم، منازعات مسلحانه با وصف غیر بین‌المللی به‌طور صریح از آشوب‌های داخلی تفکیک شده است؛ معیار بازشناسی این دو موقعیت از یکدیگر، شدید بودن منازعه و وجود میزانی از سازماندهی در طرف‌های

درگیر است. دیوان در احراز شدت منازعه، آثار نزاع بر جمعیت غیرنظامی را ارزیابی می‌کند. شرط تحقق جرائم جنگی آن است که رفتارهای مجرمانه ارتکاب یافته دارای ربط وثیق و پیوند استوار با بستر خود؛ یعنی منازعات مسلحانه باشند. این بدان معنا است که منازعه مسلحانه باید نقش ضروری در توانایی یا تصمیم مرتکب جهت ارتکاب آن جرائم ایجاد کرده باشد. جرائم جنگی برخلاف جرائم علیه بشریت که باید به آستانه گستردگی یا سازماند یافته بودن برسد، فاقد «آستانه صلاحیتی» است؛ لیکن اساسنامه رم در این باره یک معیار ارشادی وضع کرده و آن گسترده بودن ارتکاب چنین جرائمی یا ارتکاب در راستای یک طرح یا خط‌مشی پیشینی است. این تقیید البته شرط تحقق صلاحیت دیوان نیست، بلکه دادستانی دیوان را به سمت تمرکز بر تعقیب جرائم شدید راهنمایی می‌کند.

#### ۴. ادله موافقین و مخالفین اعدام

قانون‌گذار افغانستان از میان مجازات بدنی، اعدام را به‌طور مفصل مورد بحث قرار داده است و از همین رو شایسته است که اعدام مورد ارزیابی قرار گیرد. به‌طور کلی در مورد اعدام دو نظریه ذیل وجود دارد:

##### ۱-۴. ادله موافقان

الف. به کیفر رسیدن جانی به‌طور قطعی: با اعدام، فردی خاطی به‌طور حتم به کیفر رسیده است و رهایی برای وی امکان ندارد. حال اگر شخصی به جای اعدام به حبس دائم محکوم شود، امکان نجات وی به طرق مختلف است. از قبیل فرار یا انقلاب در کشور. کانت معتقد است: «هدف از مجازات در واقع تنبیه اخلاقی و مکافات عمل خطایی است که بزه‌کار نسبت به جامعه مرتکب شده و باید کیفر عمل خود را ببیند». (دانش، ۱۳۹۱: ۵۲)

ب. سودمندی اعدام در جلوگیری از جرائم: بر اساس مکتب سودمندی و فایده اجتماعی ژرمنی بینتام، مجازات اعدام مورد رعب و وحشت در افراد جامعه شده و آن‌ها را از ارتکاب جرم باز می‌دارد. حبس ابد نمی‌تواند جایگزین اعدام گردد؛ چراکه حبس



در پیش‌گیری فردی امکان دارد مؤثر باشد، اما در پیش‌گیری عمومی مؤثر نیست.

(افراسیابی، ۱۳۷۴: ۴۴۵)

ج. مجازات اعدام وسیله مؤثر در اختیار دولت: مجازات اعدام برای حفظ امنیت و استقلال دولت است. شایسته نیست که دولت چنین وسیله مهم را در مقابل دشمنان خود از دست بدهد.

د. اعدام حق جامعه: جامعه می‌تواند برای حفظ حقوق خود عضو فاسد را از میان بردارد و جلو اشاعه فساد را بگیرد. همان‌گونه که در بدن انسان اعضای ضعیف و فاسد مستحق بقا نیستند و باید با عمل مصنوعی آن‌ها را دفع کرد، بعضی از افراد هم که تاب زندگی قانونی و همگانی با جامعه را ندارند، باید از بدن اجتماع به وسیله اعدام که یک عمل مصنوعی برای حفظ سلامتی دیگران است، طرد شوند.

## ۲-۴. ادله مخالفان

عدم سود اعدام در جوامع: مجازات اعدام هیچ فایده‌ای برای اجتماع نداشته است. تجربه کشورهای که این مجازات را لغو کرده، نشان می‌دهد که بر شمار مجرمین افزایشی پدید نیامده است و آمار مجرمین در کشورهای که آن را اجرا کرده نیز کم نشده است.

این ایراد وارد نیست؛ زیرا اولاً آمار دقیق از کسانی که از مجازات اعدام ترسیده‌اند وجود ندارد. ثانیاً افزایش نیافتن شمار بزه‌کاران در کشورهای که اعدام را ملغی کرده به این دلیل است که در این‌گونه جوامع، پیش از الغای رسمی مجازات اعدام، جرائم مستحق مجازات اعدام کاهش یافته است. به عبارت دیگر، کشورهایی که مجازات اعدام را کاهش داده، ابتدا جرم انگاری اعدام را کاسته‌اند نه اینکه از تعداد محکومین به اعدام کاسته شده باشد. (صلاحی، ۱۳۷۹: ۱۲۴)

سلب حیات حق جامعه نیست: جامعه حق ندارد حیات انسانی را که موهبت و عطای الهی است، به خاطر بقای خود از او بگیرد. زندگی انسان‌ها در دست خالق یکتا و متعلق به او است و جامعه زندگی را به انسان نبخشیده تا تا حق یا قدرت بازپس‌گیری آن را داشته باشد.

نقد: شرف و مقام انسانی و حق حیات برای هر فرد وقتی محترم است که از جایگاه انسانی خود تنزل نکند. کسی که جان و آزادی دیگران را واقعی نهد، خود نیز شایسته دوست داشتن نیست. سلب حیات درست به شرطی که خود فرد به حیات دیگران احترام بگذارد، در غیر آن شخص مجرم موجبات سلب حیات خود را فراهم ساخته است.

مجازات اعدام قابل برگشت نیست: هرگاه بی‌گناهی بر اثر اشتباه قضایی یا شهود به دار آویخته شود، این اشتباه قابل جبران نیست. بنابراین مجازات اعدام، التیام ناپذیر است.

نقد: اولاً اشتباه قضایی کم اتفاق می‌افتد. ثانیاً منحصر به مجازات اعدام نیست و اقامت طولانی زندانی بی‌گناه نیز گاه سلامتی روانی و جسمانی وی را به مخاطره می‌اندازد که قابل جبران نیست.

مغایرت اعدام با انسان دوستی: مجازات اعدام با روح بشردوستی و تمدن مغایرت دارد.

در مورد افراد خطاکار اجتماع مقصر است؛ زیرا وظیفه خود را در برابر آنان انجام نداده است و با سهل انگاری در تربیت او موجبات جرم توسط وی را به وجود آورده است. با توجه به انتقادات که بر اعدام وارد شده است، کشورهای اروپایی با امضای پروتکل رسمی (شماره ۶) به «عهدنامه حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی» لغو اعدام را به تصویب رساند و با قبول پانزده کشور عضو، مقرر شد که از اول ماه مارس ۱۹۸۵ به اجرا گذاشته شود. (کمیسیون حقوق بشر، مصوب ۱۹۴۸، پروتکل الحاقی ۱۹۸۵، ماده ۱) این کشورها عبارتند از: اترش، دانمارک، فرانسه، لوکزامبورگ، هلند، پرتغال، اسپانیا، سوئد، بلژیک، آلمان، یونان، ایسلند، ناروی و سویس. این عهدنامه را با کمیسیون مستقل حقوق بشر و آزادی‌های اساسی به امضا رساند. (خزایی، ۱۳۸۲: ۶۷)

### نتیجه‌گیری

با توجه به این که از آغاز پیدایش انسان هنجارشکنی و جرم پدید آمد، به دنبال آن



کیفر و مجازات نیز ظهور یافت و واکنش جامعه در برابر رفتار ضداجتماعی، جزا دادن و مجازات بزهکار بوده است. یکی از این مجازات قصاص قاتل است. قصاص قانون الهی است که از سوی خداوند حکیم و آشنا به حقیقت انسان و مصالح و مفاسد واقعی تأثیرگذار در تکامل وضع شده است. این قانون اختصاص به زمان و مکان ندارد؛ زیرا مبتنی بر فطرت انسانی است. گذشت زمان و پیشرفت علم و دانش از اعتبار قانونی و تحصیل اصلاحی آن نمی‌کاهد و هیچ تدبیر دیگری تأثیر آن را نخواهد داشت. فلسفه قصاص در اسلام پاسداری از کل حیات انسانی، برپایی عدالت، امنیت اجتماعی، التیام روحی اولیای دم و در یک کلام اجرای فرمان الهی است. اگر به‌خوبی اجرا شود، سعادت دنیوی و اخروی بشر را تأمین می‌کند. فقه امامیه و حنفی، قانون قصاص را به‌جای انتقام کور و عمل بدون محاکمه، به حوزه قاضی و قضاوت کشاند و از این طریق آن را از رفتاری غیرحقوقی به عملی تبدیل کرد که برای شناخت جرم، مجرم و میزان جرم نخست باید دادگاهی تشکیل شود تا هر نوع جزایی برحسب آن و با عدالت صورت گیرد و از سویی دیگر آن را از صورت انتقام خارج ساخت و به وضع حقوقی نابسامانی که جوامع آن زمان گرفتارش بودند، پایان داد. فقه امامیه و حنفی حکم شرعی قصاص و برخی احکام و جزئیات آن را به آیات ده‌گانه قرآن کریم که برخی به‌صراحت و برخی به اصل مقابله به مثل بر قصاص دلالت دارند، مستند می‌کند. روایات از پیامبر اعظم و ائمه معصومین در فقه شیعه و روایات متصل به پیامبر و برخی صحابه در فقه حنفی، اجماع و سیره عقلا، دیگر ادله این حکم و سازوکاری جزایی در فقه امامیه و فقه حنفی را شکل می‌دهد. فقه امامیه قتل‌های را که موجب قصاص می‌شود، به سه دسته قتل عمد، شبه عمد و خطا و فقه حنفی آن را به پنج نوع عمد، شبه عمد، خطا، در حکم خطا و قتل به سبب تقسیم کرده است. بنابراین دیدگاه این مذهب فقهی نسبت به اجرای قصاص این‌گونه قتل‌ها تفاوت زیادی ندارد و میزان اتفاق نظرشان زیاد است.

نظام حقوق افغانستان مبتنی بر شریعت مقدس اسلام بوده، جزای اعدام و سایر مجازات بدنی دیگر مثل قطع ید، شلاق در مورد جرائم مستلزم حد، قتل و جرح

عمدی و جرائم تعزیری پیش‌بینی شده است، به علت خصوصیت مذهبی بودن قوانین مربوط به جرائم مستلزم حدّ و قصاص الغای آن خلاف شرع بوده و امکان‌پذیر نیست، ولی در مورد جرائم تعزیری که از صلاحیت حاکم بوده و می‌تواند نظر به شرایط زمان تطبیق و اجرای جزای اعدام را در نظر بگیرد. قوانین جزایی افغانستان، مشروعیت جزای اعدام را که در موارد خاص پیش‌بینی شده، پذیرفته است.

## فهرست منابع

قرآن کریم

الف کتب

۱. ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم، (۱۴۱۸ق)، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
۲. افراسیابی، محمد اسماعیل، (۱۳۷۴)، *حقوق جزای عمومی*، تهران: نشر دریا.
۳. بجیرمی، سلیمان بن عمر بن منصور، (۱۳۸۹ق)، *حاشیه الحمل علی شرح المنهج*، قاهره: نشر مکتبه الاسکندریه.
۴. توحید خانه، محد صدر، (۱۳۹۰)، *رهنود ماکس پلان برای حقوق جزای عمومی افغانستان*، آلمان: نشر هایدلبرگ.
۵. جزیری، عبدالرحمن، (۱۹۹۱)، *الفقه علی مذاهب الاربعه*، بیروت: نشر دارالثلثین.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴)، *وسائل الشیعه*، بیروت: نشر دارالمکتب الاسلامیه.
۷. خزایی، منوچهر، (۱۳۸۲)، *مجازات اعدام براساس کنفرانس بین المللی سیراکیز «ایتالیا»*، تهران: نشر میزان.
۸. دانش، حفظ الله، (۱۳۹۱)، *جزا شناسی*، کابل: نشر مستقبل.
۹. سروری محقق، عبدالقادر، (۱۳۸۷)، *تاریخچه حقوق بشر*، کابل: نشر کمسیون مستقل حقوق بشر افغانستان.
۱۰. صلاحی، جاوید، (۱۳۷۹)، *کیفرشناسی*، تهران: نشر نی.
۱۱. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۲۸)، *تفصیل الشریعه*، قم: نشر مرکز فقهی ائمه اطهار.
۱۲. کاسانی، علاء الدین، (۱۴۰۶ق)، *الباب فی شرح للکتاب*، بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.





۱۳. کاشانی، ابن مسعود، (۱۴۰۹ق)، *بدایع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، پاکستان: نشر المکتبه الحیویه.

۱۴. محمدی، علی، (۱۳۷۱)، *شرح تبصره علامه حلی*، قم: نشر دارالفکر.

۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۲)، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: نشر مؤسسه پژوهشی امام خمینیه.

۱۶. نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۳)، *جواهر الکلام*، تهران: نشر خرسندی.

#### ب قوانین

۱۷. *کد جزای جمهوری اسلامی افغانستان*، مصوب ۱۳۹۶

۱۸. *قانون جزایی افغانستان*، مصوب ۱۳۵۵

۱۹. *اعلامیه جهانی حقوق بشر*، مصوب ۱۹۴۵

۲۰. *میثاق حقوق مدنی و سیاسی*، مصوب ۱۹۶۶