

حکم فقهی مجازات انسان زنده با سوزاندن در مذاهب اسلامی

علیرضا عابدی سرآسیا، اعظم امینی^۲
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۳)

چکیده

بسیاری از نظامهای حقوقی جهان از جمله نظام حقوقی اسلام مجازات اعدام را فی-الجملة پذیرفته‌اند. یکی از مسائل بسیار مهم در این زمینه، کیفیت و ابزارهای اعدام و نیز حقوق اعدامی است. آیا کسی که مستحق مردن است را می‌توان با هر کیفیت و ابزاری اعدام کرد؟ به طور خاص، آیا می‌توان شخص اعدامی را زنده در آتش سوزاند؟ اهمیت و ضرورت این موضوع زمانی آشکار می‌شود که اخیراً برخی از گروههای منسوب به اسلام، به نام اسلام و آشکارا، اقدام به زنده سوزاندن دشمنان خود می‌کنند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی انجام و در آن ادله حرمت زنده سوزاندن انسان و نقد ادله جواز آن بررسی و استثنائات مورد ادعا از حرمت این عمل ارزیابی شده است. نتیجه به دست آمده حاکی از آن است که با هیچ دلیل معتبری نمی‌توان سوزاندن انسان زنده یا جواز آن را به اسلام یا امامان معصوم علیهم‌السلام نسبت داد.

کلیدواژه‌ها: قتل، احراق، مجازات، زنده سوزاندن، مذاهب اسلامی.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد / a-abedi@um.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) / amini.a@pnurazavi.ac.ir

طرح مسئله

مجازات اعدام در بسیاری از نظامهای حقوقی جهان از جمله نظام حقوقی اسلام فی الجمله پذیرفته شده است و اما یکی از مسائل بسیار مهم در این زمینه، کیفیت و ابزارهای اعدام و نیز حقوق اعدامی است. آیا کسی را که مستحق مردن است می توان با هر کیفیت و ابزاری اعدام کرد؟ به طور خاص، آیا می توان شخص اعدامی را زنده در آتش سوزاند؟ اقدامی که اخیراً برخی گروههای تکفیری و وهابی نظیر داعش مرتکب شده و با استناد به ادله شرعی و فتاوی فقهی (ر.ک: پیوست ۱)، برخی از اسیران را زنده در آتش سوزاندند، نویسندگان این مقاله را بر این داشت تا به بررسی مستندات آنها از منظر فقه شیعه و سنی پرداخته و صحت و سقم این استناد را روشن سازند.

واژه إحراق بر وزن إفعال و از ماده حرق به معنای تأثیر گذاشتن آتش بر چیزی است که ممکن است با تأثیر آتش، اصل شیء به طور کلی از بین برود یا اصل آن باقی باشد و اثر آتش در آن بماند (ابن اثیر، بی تا، ۳۵۷/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳۱/۳؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۳۱۱/۶). درحقیقت اصل واحد در این ماده، سوختن با حرارت و التهاب است که با رفتن به باب إفعال (إحراق) و تفعیل (تحریق) متعدی شده است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ۲۰۰/۲) و معنای سوزاندن را می رساند. در کتب فقهی نیز واژه احراق یا تحریق در همان معنای لغوی به کار رفته و معنای اصطلاحی متفاوتی ندارد (هاشمی شاهرودی و دیگران، ۱۴۲۶ق، ۲۱۱/۶). در مورد جواز سوزاندن انسان زنده، اختلاف نظر چشم گیری میان فقهای شیعه و سنی وجود دارد که با بررسیهای انجام شده، می توان سه نظر کلی را شناسایی کرد:

۱) منع مطلق؛ ۲) جواز مطلق؛ ۳) قول به تفصیل (جواز در قصاص یا حدود و تعزیرات یا در صورت صلاحدید سلطان).

برای تبیین دقیق حکم این مسئله لازم است که اولاً ادله منع زنده سوزاندن بررسی شود، ثانیاً ادله جواز این عمل مورد مذاقه قرار گرفته و ثالثاً استثنائاتی که برای منع سوزاندن مطرح شده است، مورد ارزیابی قرار گیرد.

فلسفه مجازاتها

آنچه در اعمال و ایجاد مجازاتها دارای اهمیت است، این است که تحمیل این گونه از مجازاتها به گونه‌ای است که قبل از ارتکاب جرم توسط مجرم یا خاطی، مانع تحقق جرم شود و بعد از ارتکاب نیز مانع تکرار آن از طرف مرتکب یا دیگران باشد (شمس ناتری، ۱۳۷۸ ش، ۱۴). در واقع، تشریح این مجازاتها از طرف خداوند به دلیل ضرر و زیانی است که به فرد و جامعه وارد می‌کند؛ «این ضررها چیزی است که مصالح فرد و اجتماع را به خطر می‌اندازد یا به عبارتی همان مصالح پنج‌گانه شامل دین، نفس، عقل، مال و عرض و در نتیجه بر پیکره جامعه لطمه وارد می‌کند و از طرف دیگر در این جرایم آنچه مهم است به‌طور عموم مصلحت جامعه است و نه فقط فرد مجنی‌علیه» (همان، ۸۷). در حقوق جزا به‌منظور دفاع از نظم عمومی، منافع عمومی، حفظ ارزشها و حمایت از افراد و حقوق آنان، واکنشهایی را در نظر می‌گیرند و وظیفه اعمال مجازاتها را در مقابل کسانی که به حقوق عمومی تعرض می‌کنند برعهده حکومتها گذارده‌اند؛ پس از همین‌جا ضرورت مجازات مرتکبان جرم روشن می‌شود (جمعی از مؤلفان، بی تا، ۱۱۰/۵۱) و لذا می‌بینیم در حدیث حنان بن سدید، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «حدی که بر روی زمین اقامه می‌شود، برای آن از باران چهل شبانه‌روزی مفیدتر است» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۲/۲۸).

از طرف دیگر، شاهدیم که در اسلام، نظیر دیگر ادیان و نظامهای فکری باستان، مجازاتها و از جمله آنها اصل قصاص یا مقابله‌به‌مثل به عنوان یک مجازات پذیرفته شده است و در آیات مختلفی از جمله آیه ۱۷۹ سوره بقره، هدف اصلی آن نجات انسانها و ایجاد ثبات در حیات اجتماعی معرفی شده است. «این آیه بیانگر این مطلب است که حیات، مطلوب بالذات بوده و قصاص یکی از وسایل به‌دست آوردن آن است» (رشیدرضا، ۱۹۹۳ م، ۱۳۲/۲). با توجه به اینکه این فلسفه اختصاص به قصاص ندارد، می‌توان یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های تشریح مجازاتهای اسلامی را ایجاد امنیت برای انسانها دانست؛ به این معنا که مثلاً قصاص نفس اگرچه به ظاهر معدوم کردن یک انسان است، اما به جهت بازدارندگی فوق‌العاده، می‌تواند جلوی کشته شدن انسانهای بی‌گناه دیگری را توسط مجرمان و تبهکاران بگیرد و این خود به‌طور نسبی منجر به تحقق امنیت جانی در جامعه می‌شود. اما نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که مجازات اعدام اگرچه فی‌الجمله پذیرفته شده است، اما اولاً موارد آن بسیار محدود بوده و ثانیاً کیفیت آن

بسیار مهم است و به دل خواه حاکم یا مجری اعدام نیست. شخص اعدامی اگرچه مستحق مرگ است اما حقوقی دارد که باید رعایت شود و از جمله حق خوب مردن برای وی محفوظ است و از این رو نمی‌توان وی را با هر شیوه دل‌خواهی اعدام کرد. بنابراین برای جواز مجازات با سوزاندن نیاز به دلیل محکمی است و حتی در صورت شک در جواز این عمل، اصل بر ممنوعیت آن است. از این رو لازم است تا ادله موافق و مخالف آن به دقت مورد ارزیابی قرار گیرد.

ادله عدم جواز قتل با سوزاندن ۱. نهی از سوزاندن حیوان زنده

در متون فقهی و روایی از سوزاندن حیوانات زنده نهی شده است.

«پیامبر اکرم ﷺ از اینکه شخصی حیوانی را با آتش بسوزاند، نهی فرمودند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۵/۴).^۲ بنابر نظر فقها نیز سوزاندن حیوانات جایز نبوده و در شرع ما از آن نهی شده است (ملا علی قاری، ۱۴۲۲ق، ۲۶۷۲/۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۳۵۸/۶). روشن است که عنوان حیوان (به معنای موجود زنده و دارای حیات)، شامل انسان نیز می‌شود و در صورت انکار، با فحوی و دلیل اولویت می‌توان آن را ثابت کرد؛ به این شکل که وقتی سوزاندن حیوان ممنوع باشد، سوزاندن انسان به طریق اولی ممنوع است. اشکالی که در استدلال به اولویت به ذهن می‌آید، این است که استحقاق انسان به قتل، به‌خاطر جرم بزرگی است که مرتکب شده، در حالی که مجرم بودن برای حیوان این معنا تصور نمی‌شود؛ مگر اینکه گفته شود: وصف حیوان در روایت مشعر به علیت است و ظاهر در آن است که زنده و دارای حیات بودن، علت حرمت سوزاندن است که در این صورت، این ملاک به‌طور قطع شامل انسان نیز می‌شود؛ اما در اینجا دیگر استناد به اولویت معنا ندارد بلکه باید به وحدت ملاک استناد کرد.

۲. امر به تحسین قتل

دومین دلیل بر عدم جواز زنده سوزاندن انسان، امر به تحسین قتل و اراحه ذبیحه است که پیامبر اکرم ﷺ بر آن تأکید کردند: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا

۳. «وَنَهَى أَنْ يُحْرَقَ شَيْءٌ مِنَ الْحَيَّوَانِ بِالنَّارِ».

الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ وَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ؛ به درستی که خدا احسان را بر هر چیزی لازم دانسته است؛ پس هنگامی که خواستید بکشید، همراه با احسان باشد و هنگامی که خواستید ذبح کنید همراه با احسان باشد و لازم است که هر یک از شما (که قصد کشتن دارد) چاقوی خود را تیز کند و ذبیحه خود را راحت نماید» (بیهقی، ۱۳۴۴ق، ۶۸/۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ۱۳۷/۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۶۵/۳). درحقیقت، از مصادیق احسان در قتل، کشتن با تیزترین ابزار و ساده‌ترین و سریع‌ترین روش ممکن است تا عمل کشتن به‌درازا نینجامد و منجر به تعذیب نگردد (احمدی میانجی، ۱۴۱۱ق، ۲۴۵ و ۲۴۶). پس رعایت این امور در مورد انسانی که قتل او جایز است به طریق اولی لازم است (منبجی، ۱۴۱۴ق، ۷۱۰/۲). حتی به فرض اینکه این اولویت مورد انکار قرار گیرد، عموم «كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ» و اطلاق «فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ ... وَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ» شامل آن می‌شود.

۳. امر به قتل بدون تعذیب

کسی که با آموزه‌های اسلامی آشنا باشد، به‌خوبی می‌داند که حتی استحقاق قتل، مجوز اذیت و آزار و توهین به مجرم نیست. این مطلب حتی در مورد حیوانات نیز رعایت شده است، چه رسد به انسان. این مطلب را از آموزه‌های ذیل به‌خوبی می‌توان دریافت.^۴

۱) دستور به تیز و برنده بودن آلت ذبح و نهی از کندی آن (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۴۹۱/۱۱؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۲۱/۳؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ۱۳۵/۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ۲۲۶/۹).

۲) منع از به‌درازا کشاندن انجام ذبح (حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۲۲/۳؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ۲۳۲/۹؛ کاسانی، ۱۴۰۶ق، ۶۰/۵).

۳) منع از کندن پوست حیوان قبل از خارج شدن روح از بدن آن (حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۲۲/۳؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ۱۳۹/۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ۲۳۵/۹؛ موصلی، ۱۴۲۶ق، ۱۳/۵؛ عینی، بی‌تا، ۵۶۴/۱۱).

۴. اگرچه «امر به اراحه ذبیحه» که در حدیث قبلی وارد شده بود دلالت صریح بر این مطلب دارد و موارد یادشده در اینجا نیز خود می‌تواند از مصادیق «تحسین قتل» باشد، اما به‌جهت اهمیت مطلب به‌طور خاص به ذکر آنها پرداخته می‌شود.

- ۴) منع از نشان دادن آلت ذبح به حیوان (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۴۹۱/۱۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۳۳/۳۶).
- ۵) منع از تیز کردن آلت ذبح در مقابل چشمان حیوان (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ۲۶۴/۱۱؛ ابن نجیم، بی تا، ۱۹۴/۸؛ عینی، بی تا، ۵۶۱/۱۵؛ شربینی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۵/۶).
- ۶) منع از ذبح حیوان در برابر حیوان دیگر. بعضی فقها تصریح کرده‌اند که این اعمال از آن جهت که موجب آزار و اذیت حیوان بیننده است حرام می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ۵۸۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ۲۳۵/۹).
- این مطالب، با استناد به دلیل اولویت، به‌خوبی نشان می‌دهد که شارع اسلامی، حتی در مواردی که قتل انسان را جایز می‌داند، راضی به تعذیب او نیست. در وسایل الشیعه بابتی آمده که بر طبق آن، قصاص باید بدون عذاب و تمثیل صورت گیرد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۲/۱۹). صاحب جواهر در اثبات اینکه در قتل به خاطر دوری از تعذیب، نباید از آلت ذبیحه و تیز بودن آلت ذبح و اولویت آن در مورد انسان^۵ استناد می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۹۶/۴۲). گاهی نیز به اصل عدم جواز عقوبت و تعذیب زاید بر اصل قتل استناد شده است (فاصل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ۳۰۷). در اینجا نیز یادآور می‌شود که به فرض انکار اولویت، اطلاق یا عموم ادله فوق، و یا ملاک آن، شامل انسان نیز می‌شود.

۴. منع از تعذیب به عذاب الهی

از نبی اکرم ﷺ نقل شده است که از سوزاندن انسان یا حیوان زنده نهی کردند و در تعلیل این مطلب، به این نکته استناد جستند که سوزاندن در آتش، عذاب الهی است و کسی حق ندارد که با عذاب الهی، دیگری را تعذیب کند. این مطلب در موارد متعدد و با عبارات مختلفی از ایشان نقل شده است؛ از جمله: «لا تعذبوا بعذاب الله» (به عذاب الهی کسی را تعذیب نکنید) (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۲۸۱/۷؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ۲/۴)، «لا یعذب بالنار الا رب النار» (جز خدای آتش، کسی حق مجازات کردن با آتش را ندارد) (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۲/۲۶؛ حلی، ۱۳۸۸ق، ۴۱۲/۱)، «لیس لأحد أن یعذب بعذاب الله» (هیچ-

۵. فقال ابن عباس: لو كنت أنا لقتلتهم بالسيف، سمعت النبي عليه و آله السلام يقول لا تعذبوا بعذاب الله، من بدل دینه فاقتلوه.

کس حق ندارد به عذاب الهی، عذاب دهد) (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۳۷۴/۱؛ بیهقی، ۱۳۴۴ق، ۱۹۵/۸)، «لَا يَنْبَغِي لِبَشَرٍ أَنْ يَعَذِّبَ بِعَذَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (برای هیچ بشری شایسته نیست که به عذاب خدای عزوجل عذاب کند) (نسائی، ۱۴۱۱ق، ۱۸۳/۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۱۲۲/۱۰). عمومیت نهی در این احادیث که با تعلیل نیز تقویت گشته است، به خوبی نشان می‌دهد که سوزاندن انسان زنده به هیچ وجهی جایز نیست؛ مگر آنکه دلیل قطعی بر استثناء مورد خاصی وجود داشته باشد و این استثناء به گونه‌ای قوی باشد که بتواند این عموم تقویت شده را تخصیص بزند.

با این توضیح، ضعف این قول که «این حدیث به استناد ادله جواز و فعل صحابه حمل بر تواضع می‌شود!» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۲۳۰/۹) آشکار می‌گردد؛ خصوصاً که بر فرض وجود دلیلی بر جواز سوزاندن در موردی خاص، منجر به تخصیص دلیل فوق می‌شود و نه حمل آن بر تواضع.

۵. اجماع

سوزاندن زنده دشمن از نگاه فقه شیعه کاملاً مردود است و حتی در مورد قصاص نیز در صورتی که جانی، مقتول را سوزانده باشد، مجازات او صرفاً قصاص با اعدام است و نمی‌توان وی را سوزاند. شیخ طوسی در المبسوط این مطلب را به مذهب شیعه نسبت می‌دهد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۷۳/۷). بر این مطلب، ادعای اجماع (همان، ۱۹۰/۵؛ طبرسی، ۱۴۱۰ق، ۳۲۴/۲) و عدم خلاف (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ۴۰۸) شده است و البته در قصاص در فرض مذکور، قول نادری از ابن جنید مبنی بر لزوم مماثلت وجود دارد و شهید ثانی در توضیح آن اظهار می‌دارد که اگر اتفاق بر خلاف آن نبود، حرف موجهی بود (به نقل از: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۱۷/۱۶).

در میان اهل سنت نیز مشابه همین رویکرد وجود دارد. در المعنی آمده است: «اگر بر دشمن قدرت یافته شود، سوزاندن او بدون هیچ خلاقی جایز نیست. البته ابوبکر به سوزاندن اهل رده دستور داد و خالد بن ولید به دستور او این کار را انجام داد، ولی امروزه (در عدم جواز چنین کاری) بین مردم هیچ اختلافی مشاهده نمی‌شود» (ابن قدامه، ۱۴۰۵ش، ۹/۲۸۵ و ۲۸۶). اما در بحث قصاص بین مذاهب اربعه اختلاف وجود دارد که در مباحث بعدی اشاره می‌شود.

۶. اولویت نسبت به قصاص

با توجه به مطالب قبلی می‌توان این دلیل را این‌گونه تقریر کرد که اگر در قصاص که مماثلت لازم است، مماثلت در سوزاندن جایز نباشد (طبق نظر شیعه و برخی مذاهب اهل-سنت)، در غیر قصاص به طریق اولی جایز نیست. مسئله مماثلت در قصاص در بحث استثنائات بررسی خواهد شد.

۷. ظلم

بدون شک ظلم و تعدی، حرمت عقلی و شرعی دارد؛ از این رو نمی‌توان کسی را مجازات کرد، مگر به همان مقدار و کیفیتی که در شرع مقرر گشته است. اگر کسی با ادله معتبر، استحقاق قتل را داشته باشد، در صورتی که کیفیت خاصی برای آن ذکر شده باشد، با همان کیفیت و گرنه باید با ساده‌ترین و بهترین روش کشته شود و اگر برای کشتن وی، از روشی استفاده شود که منجر به تعذیب اضافی یا توهین، تخفیف و تذلیل وی گردد، این کار مصداق تعدی و ظلم خواهد بود: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛ دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت بورزید که آن به تقوی نزدیک‌تر است» (مائده، ۸).

۸. قاعده درء و لزوم احتیاط در امور مهمه

بدون شک هرگاه در استحقاق متهم نسبت به مجازات یا استحقاق مجرم نسبت به کمیت اضافی یا کیفیت شدیدتر مجازات، تردید شود، بنا به اصل احتیاط در دماء و نفوس و اصل برائت از زاید، باید مجازات را از وی دفع کرد. قاعده درء نیز عبارت دیگری از همین بیان است و تعلیل مذکور در ادله این قاعده مبتنی بر اینکه «خطای در عفو بهتر از خطای در عقوبت است» (بیهقی، ۱۳۴۴ق، ۲۳۸/۸) عام بوده، دوست و دشمن، کافر و مسلمان، و متهم و مجرم را در بر می‌گیرد.

نقد و بررسی ادله جواز قتل با سوزاندن

۱. عمومیت امر به قتل

از جمله ادله جواز قتل با سوزاندن، تمسک به آیه ۵ سوره توبه است: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ؛ مشرکان را هر جا یافتید به قتل برسانید...»؛ که عمومیت امر به قتل و

عدم استثناء قتل خاصی در آن بیانگر این است که کشتن مشرکان با هر کیفیتی جایز است (ابن رشد، بی تا، ۱/۳۱۶).

نقد و بررسی

امر به قتل در آیه شریفه اگرچه مقید به قیدی نشده، اما اطلاق ندارد، چه رسد به عموم، زیرا در مقام تشریح و بیان اصل قتل است و نه درصدد بیان جزئیات و کیفیت قتل. ثانیاً به فرض اطلاق، با ادله‌ای که قتل با سوزاندن را منع می‌کنند، تقیید می‌خورد.

۲. فعل پیامبر ﷺ (درآوردن چشم عُرَیْنِین)

نقل شده که گروهی از عُرَیْنِین مرتد گشته و رعاة رسول الله ﷺ را گرفته و چشم آنها را درآوردند و آنها را کشتند. پیامبر ﷺ آنها را گرفته و دست و پایشان را از خلاف قطع کرده و چشم آنها را درآوردند. در این زمینه آیه محاربه نازل شد.

استدلال این است که پیامبر ﷺ با آهن داغ چشم آنها را درآوردند که این خود نوعی سوزاندن با آتش است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۷ق، ۶/۱۵۰؛ عینی، بی تا، ۱۴/۲۶۴). از طرفی جواز سوزاندن آنها، به طریق اولی، دلالت بر جواز سوزاندن کفار محارب دارد.

نقد و بررسی

۱) این مطلب که پیامبر ﷺ با آهن داغ چشم آنها را درآورده باشد، ثابت نگشته است و نقل قولها نیز در این زمینه مختلف است. در برخی نقلها آنها را سَمَل (درآوردن چشم با آهن داغ و امثال آن) کردند، در برخی دیگر خدا وی را از «سمل کردن» چشم نهی کرد و آیه در مورد سرزنش پیامبر ﷺ برای این مثله کردن نازل شد و در بعضی آمده است که ایشان قصد سمل کردن داشتند، اما این کار را نکردند و... . روایات اهل البیت ﷺ نیز خالی از ذکر سمل است (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ۵/۶۰۵). از طرفی حرمت مُثَلَه نیز خود می‌تواند دلیل دیگری بر رد این واقعه باشد.

۲) به فرض ثبوت این واقعه، «سمل کردن» به وسیله آیه محاربه یا حرمت مثله نسخ شده است (راوندی، ۱۴۰۵ق، ۱/۳۶۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۹/۲۳۰).

۳) به فرض پذیرش، همان‌گونه که در خود داستان نقل شده، پیامبر ﷺ این کار را از باب معاقبه به مثل انجام داده یا اراده کرده است، زیرا آنها همین کار را با رعاة کرده بودند. بنابراین اختصاص به قصاص دارد.

۴) جواز سمل (به فرض پذیرش) هیچ دلالتی بر جواز زنده سوزاندن انسان ندارد، زیرا فرق بسیار زیادی بین این دو هست و جواز مجازات اخف، هیچ دلالتی بر جواز مجازات اشد ندارد.

۳. فعل برخی صحابه در سوزاندن انسان زنده

برخی صحابه هم چون ابوبکر و خالد بن ولید، باغیان و مرتدان را سوزانده‌اند (عینی، بی تا، ۱۴/۲۶۴). این کار به علی رضی الله عنه نیز نسبت داده شده است (ترمذی، بی تا، ۴/۵۹).

نقد و بررسی

۱) فعل صحابه به جهت عدم عصمت ایشان حجت نیست. حضرت علی رضی الله عنه نیز اگرچه معصوم است، اما نسبت این فعل به ایشان صحت ندارد. این مطلب در مباحث بعدی بررسی خواهد شد.

۲) به فرض پذیرش حجیت قول و فعل صحابه، حجیت آن مخصوص مواردی است که با قول و فعل دیگر صحابه یا قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله مخالفتی نداشته باشد. در حالی که برخی دیگر از صحابه نظیر ابن عباس و عمر با این کار مخالفت کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۹/۲۳۰) و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از این کار نهی کرده‌اند و بنابراین، فعل ابوبکر و خالد، اجتهاد در مقابل نص است. حتی بنا بر تصریح برخی بزرگان اهل سنت، این کار آنها خلاف سنت رسول الله صلی الله علیه و آله است که فرمودند با عذاب الهی کسی را تعذیب نکنید و از این رو باید بر سوزاندن پس از قتل حمل شود (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ۵/۱۹۳).

۴. قیاس با نصب منجنیق

در سبیل السلام آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله بر اهل طائف، منجنیق نصب کردند. این حدیث دلالت می‌کند که کشتن کفار با منجنیق هنگامی که تحصن کرده‌اند، جایز است. سایر ابزار دفاعی و جنگی نیز با منجنیق قیاس (و حکم به جواز آنها) می‌شود (کحلانی، ۱۳۷۸ق، ۶/۱۶۸).

نقد و بررسی

به فرض پذیرش اصل و جواز قیاس بر آن، تنها اموری را می‌توان قیاس کرد که مورد نهی شرع قرار نگرفته باشد؛ در حالی که سوزاندن انسان زنده، مورد نهی شرع است و منجر به قیاس در برابر نص می‌شود. حتی به فرض نبودن ادله ناهیه از سوزاندن، باز هم نمی‌توان

مرتکب چنین قیاسی شد، زیرا قتل با منجنيق اخف از قتل با سوزاندن است و روشن است که جواز مجازات اخف، دلیل بر جواز مجازات اشد نیست.

۵. جواز سوزاندن حصون در جنگ

از قول ثوری و اوزاعی نقل شده که اکثر علمای مدینه سوزاندن حصون بر اهلس را جایز می‌دانند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱۵۰/۶؛ عینی، بی‌تا، ۲۶۴/۱۴).

نقد و بررسی

اولاً عمل یا اعتقاد علما به خودی خود و در صورتی که منجر به کشف دلیل معتبر شرعی نباشد، حجت نیست. ثانیاً بر فرض پذیرش، همان‌گونه که ابن‌منیر و دیگران تصریح کرده‌اند، جواز این کار مقید به ضرورت است و در صورتی است که راه پیروزی بر دشمن در میدان جنگ، منحصر در آن باشد و حتی برخی آن را مقید به حالتی کرده‌اند که تنها جنگجویان در حصون حضور دارند و زنان و کودکان همراه آنها نباشند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱۵۰/۶؛ عینی، بی‌تا، ۲۶۴/۱۴). در حقیقت این مسئله از باب تراحم و تقدیم اهم بر مهم است و باید به همان مقدار ضرورت اکتفا شود. تذکر این نکته نیز لازم است که حاکم اسلامی که مجری احکام اسلام است، حق تخلف از احکام شریعت را ندارد و این رو تنها در مواردی که شریعت اجازه داده است می‌تواند حکم به سوزاندن نماید که یکی از موارد آن، همین مورد تراحم و با رعایت شرایط آن است.

بررسی استثنائات ادعاشده در مورد حرمت سوزاندن انسان

۱. سوزاندن در لواط

یکی از مواردی که سوزاندن فی‌الجمله در مقام مجازات آن پذیرفته شده است، لواط است. مجازات لواط در نظر ابوحنیفه تعزیر است و در نظر مالکیه و حنابله حد رجم است. شافعیه نیز حد وی را همان حد زنا می‌دانند. (رجم در صورت احصان و جلد و تغریب در صورت عدم احصان) (زحیلی، بی‌تا، ۵۳۹۳/۷؛ ابن‌عابدین، ۱۴۱۲ق، ۱۹۱/۴؛ ابن‌قدامه، ۱۴۰۵ق، ۱۸۷/۸؛ شیرازی، بی‌تا، ۲۶۸/۲). اعتقاد به سوزاندن پس از قتل به برخی اصحاب رسول خدا ﷺ نسبت داده شده و انداختن از مکان بلند از ابن‌عباس نقل شده است (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ۲۱۰/۵). سوزاندن لواط‌کار با آتش به چهار خلیفه نسبت داده شده است: ابوبکر، علی، عبدالله بن زبیر و هشام بن عبد‌الملک (منذری، ۱۴۱۷ق،

۱۹۸/۳) از نظر مشهور شیعه نیز امام، میان کشتن با شمشیر، انداختن از بلندی، سوزاندن یا رجم مخیر است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۱۴/۴۰۵).

اگرچه به نظر می‌رسد ادله جواز سوزاندن لوطی، فی‌نفسه خالی از ضعف سندی و اضطراب دلالتی نیست و در بهترین حالت، ظهور در لزوم سوزاندن پس از قتل دارد (نه جواز سوزاندن زنده) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷۵/۱۴؛ تبریزی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۵) و ظاهر در مختار بودن خود مجرم است نه حاکم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸۰/۱۴). اما به فرض پذیرش نظر مشهور یا تحقق اجماع معتبری در این زمینه باید دانست که این مجازات اختصاص به لواط دارد و از آنجا که سوزاندن زنده، خلاف اصل و قاعده است، باید به قدر متیقن اکتفا کرده و تعمیم آن به سایر مجازاتها و سایر مجرمان جایز نیست.

۲. سوزاندن در مورد قاتل امام

یکی از مواردی که سوزاندن انسان مطرح است، در مورد قاتل نبی یا امام است. از طریق اهل سنت نقل شده است که ابن‌ملجم پس از قتل امام علی علیه السلام کشته و سپس سوزانده شد (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۹۷/۱). حاکم نیشابوری نیز نقل می‌کند که وقتی ابن‌ملجم را به حضور امیرالمؤمنین علیه السلام آوردند، حضرت علیه السلام فرمود: با او همان کاری را بکنید که پیغمبر صلی الله علیه و آله با آن فردی که می‌خواست او را بکشد، انجام داد؛ دستور داد او را بکشند و با آتش بسوزانند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۱۵۵/۳). در برخی منابع شیعی نیز آمده است که: «امام علی علیه السلام برای ما می‌گفت که به‌زودی کشته خواهد شد. ما گفتیم اگر بدانیم قاتل تو کیست، خاندانش را نابود خواهیم کرد. حضرت علیه السلام فرمود: نه، این ظلم است، ولی هر کاری که با قاتل پیغمبر و یا وصی پیغمبر انجام می‌شود، شما هم انجام بدهید. کشته می‌شود و سپس سوزانده می‌شود» (قاضی نعمان، ۱۳۸۵ق، ۴۲۹/۲). البته فقهای شیعه در کتب فقهی متعرض این مطلب نگشته و ظاهراً تنها شیخ مفید و ابن‌براج این مطلب را نقل کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۴۳؛ ابن‌براج، ۱۴۱۱ق، ۲۴۱). اما در هر صورت این مورد بر فرض پذیرش، مربوط به سوزاندن جسد مقتول است و نه سوزاندن انسان زنده.

۳. سوزاندن اهل غلو و ارتداد

در دسته‌ای از روایات که با عبارات مختلف از طریق شیعه و سنی نقل شده، سوزاندن برخی از اهل غلو و ارتداد به حضرت علی علیه السلام نسبت داده شده است؛ از جمله:

(۱) عبدالله بن سبا ادعای ربوبیت حضرت علی علیه السلام را مطرح کرد و چون استتابه حضرت را نپذیرفت، حضرت او را در آتش سوزاندند (کشی، ۱۴۹۰ق، ۱۰۷).

(۲) عبدالله بن سبا به همراه گروهی از اصحابش در آتش سوزانده شدند که البته پس از چند روز دوباره زنده شدند! (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۱۵/۴۱)

(۳) دو نفر که پس از اسلام، دوباره بت پرست شده بودند و از توبه سر باز زدند به دستور امیرالمومنین علیه السلام سوزانده شدند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۱۵۱/۳).

(۴) امام علی علیه السلام عده‌ای از مردم را سوزاند و این خبر به ابن عباس رسید و او گفت: اگر من به جای علی بودم، آنها را نمی‌سوزاندم، زیرا پیامبر فرمود: با عذاب مخصوص خدا، کسی را عذاب نکنید. اگر من بودم، آنها را می‌کشتم، همان‌گونه که پیامبر فرمود: هرکس مرتد شود، او را بکشید (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۱۰۹۸/۳). امام علی علیه السلام وقتی این سخن را شنیدند، بر ابن عباس رحمت فرستادند و او را تصدیق کردند (ترمذی، بی تا، ۵۹/۴).

نقد و بررسی

اولاً بسیاری از روایات فوق از نظر سندی ضعیف و غیرقابل استناد هستند^۶ (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ۴/۲۲ و ۲۷ و ۲۸).

ثانیاً پذیرش مطلب فوق با مقام علمی و عصمت و عدالت امیرمؤمنان علیه السلام ناسازگار است، زیرا لازم می‌آید که ایشان مرتکب حرام گشته و با دو حکم رسول خدا صلی الله علیه و آله مخالفت صریح کرده باشند؛ یکی لزوم قتل مرتد و دیگری پرهیز از عذاب با آتش.

ثالثاً گذشته از موارد فوق، شواهد بسیاری وجود دارد که محرف یا ساختگی بودن داستان فوق را اثبات می‌کند؛ از جمله اینکه: اگر این مطلب درست باشد، پس چرا هیچ یک از فقها، حد مرتد را سوزاندن ندانسته و به این روایات اعتماد نکرده‌اند؟ چرا واقعه‌ای

۶. به دلایلی از جمله: قرار گرفتن موسی بن بکر واقفی و عده‌ای از افراد مجهول نظیر محمد بن العثمان العبدی.

به این مهمی در کتب تاریخی معتبر نیامده است؟ چرا در نقل این داستانها تناقضات فاحشی وجود دارد؟ و...^۷

رابعاً در برخی نقلها حضرت ﷺ آنها را نسوزاندند، بلکه تنها در مجاورت دود قرار دادند تا خفگی به آنها دست دهد (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳ق، ۶۸۸). که البته این نقل نیز اشکال دارد و مخالف با ادله معتبر دیگری است که مجازات مرتد را قتل می‌داند و نهایتاً بر فرض صحت سند^۸ می‌توان آن را مخالف با اصل و قضیه شخصیه‌ای تلقی کرد که قابل تعمیم نیست.

خامساً در نقل دیگری حضرت پس از قتل، جسد آنها را سوزاندند (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۳۷۸/۱۵؛ آجری، ۱۹۹۹م، ۲۵۲۰/۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۱/۳۹۸) که این مطلب در صورت صحت سند، می‌تواند قابل قبول باشد و نشان می‌دهد که امام در صورت صلاحدید می‌تواند برای عبرت گرفتن و تزجیر دیگران چنین کاری انجام دهد، اما این کار ربطی به زنده سوزاندن انسان ندارد.

۴. سوزاندن در قصاص

یکی از مسائل اختلافی بین فریقین، سوزاندن به خاطر قصاص است. اگر جانی با سوزاندن، دیگری را کشته باشد، قصاص او با سوزاندن صورت می‌گیرد یا با قتل؟ نظر مشهور بین شیعه لزوم قتل و عدم جواز سوزاندن است. برخی نیز بر این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۱۹۰/۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۹۸/۴۲). البته قول به لزوم

۷. علامه عسکری در کتاب عبدالله بن سبا تمامی مواردی را که نسبت احراق به حضرت علی ﷺ داده شده، بررسی کرده است و با شواهد متعددی ساختگی بودن آنها را اثبات می‌کند و در نهایت این‌گونه نتیجه می‌گیرد که گویا قصد تحریف‌گران این بوده که با نسبت دادن این کار به حضرت علی ﷺ، عمل ابوبکر در سوزاندن انسان زنده را توجیه و تأیید کنند.

۸. علامه مجلسی سند آن را مجهول توصیف می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۶/۴۴۰).

۹. درحقیقت در راستای اقدامات وحشیانه‌ای که امروزه داعشیان در کشورهای اسلامی به‌خصوص در سوریه انجام می‌دهند، می‌توان گفت که آنها برای توجیه اعمال خود در سوزاندن زنده مسلمانان و مردم بی‌پناه، عمل خودشان را به امام علی ﷺ نسبت می‌دهند. در صورتی که این امام همام، هرگز اقدام به زنده سوزاندن نکرده و فرد زنده‌ای را در آتش نسوزانده است، بلکه افرادی نظیر ابوبکر بودند که برخی را زنده در آتش سوزاندند و در آخر عمر خود نیز به این کار خود اعتراف و اظهار پشیمانی کردند «وَدِدْتُ أَنِّي يَوْمَ أُتَيْتُ بِالْفَجَاءَةِ السَّلْمِيِّ لَمْ أَكُنْ أَحْرَفُهُ وَقَتَلْتُهُ سَرِيحًا، أَوْ أَطْلَقْتُهُ نَجِيحًا» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۱/۶۲، ح ۴۳).

مماثلت به ابی علی و ابن ابی عقیل نسبت داده شده است (همان، ۲۹۷/۴۲). نظر حنفیه و قول اصح نزد حنابله نیز موافق با شیعه است و مشهور مالکیه و شافعیه معتقد به جواز مماثلت هستند. اگرچه عدول ولی به قتل با شمشیر را اولی می‌دانند؛ البته این اختلاف در موردی است که قتل با چیزی که محرّم بذاته است، نظیر: خوراندن خمر یا سحر صورت نگرفته و امکان تنظیر با چیز حلال نیز وجود نداشته باشد (زحیلی، بی تا، ۶/۲۸۳؛ ابن-قدامه، ۱۴۰۵ق، ۳۹۱/۹). در غیر این صورت تمامی مذاهب بالاجماع، مماثلت را جایز نمی‌دانند.

۵. ادله قائلان به لزوم قتل و عدم جواز مماثلت در اموری نظیر احراق و تغریق

و...

این گروه به ادله‌ای نظیر: اجماع، روایاتی با مضمون «لَا قَوَدَ الا بحدیدة/ بالسیف»، و روایاتی که بر عدم جواز قصاص با اموری، مثل ضرب با عصا که منجر به مرگ تدریجی شخص یا به بازی گرفتن وی یا تلذذ بدان دلالت می‌کنند، استناد کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۵/۱۹۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ۳۱۰).

۶. ادله قائلان به جواز مماثلت در اموری نظیر احراق و تغریق و...

این گروه به ادله‌ای نظیر این موارد استناد کرده‌اند: (۱) آیات اعتداء به مثل «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِهِ؛ هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید! (بقره، ۱۹۴) و معاقبه به مثل (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ؛ و هرگاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید) (نحل، ۱۲۶)؛ (۲) حدیث نبوی «من حرق حرقناه و من غرق غرقناه؛ کسی که بسوزاند، می‌سوزانیم او را و کسی که غرق کند، غرق می‌کنیم او را»؛ (۳) فعل نبوی در قصاص سر یهودی با سنگ؛ (۴) فلسفه قصاص (که همان تشفی است و تنها با مماثلت حاصل می‌شود) (ابن‌رشد، بی تا، ۲/۳۹۶؛ شربینی،

۱۰. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَأَلْنَاهُ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بَعْصًا فَلَمْ يَلْعَ عَنْهُ حَتَّى مَاتَ أَوْ يُدْفَعُ إِلَىٰ وَوَلِيِّ الْمَقْتُولِ فَيَقْتُلُهُ قَالَ نَعَمْ وَ لَا يُتْرَكُ يَعْثَبُ بِهِ وَ لَكِنْ يُجِيزُ عَلَيْهِ بِالسَّيْفِ.» (کلینی، ۴۰۷/۱، ۲۷۹/۷، حدیث ۴). و: «عَنْ عَبْدِ صَالِحٍ ع فِي رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بَعْصًا فَلَمْ يَرْفَعْ الْعَصَا حَتَّى مَاتَ قَالَ يُدْفَعُ إِلَىٰ أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ وَ لَكِنْ لَا يُتْرَكُ يُتَلَذَّذُ بِهِ وَ لَكِنْ يُجَازُ عَلَيْهِ بِالسَّيْفِ» (همان‌جا، حدیث ۷).

۱۴۱۵ق، ۴/۴؛ جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ۵/۲۶۷). در نقد این ادله گفته شده است: حدیث نبوی «من حرق حرقناه» ضعیف است و هیچ جابری برای ضعف سند آن وجود ندارد، خصوصاً که با نصوص دیگری که مشتمل بر نبوی و غیر آن است، تعارض دارد.^{۱۱} حتی ابن حجر آن را سخن ابن زیاد در خطبه‌اش می‌داند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۴/۶۰). قضیه یهودی نیز بر فرض اثبات، قضیه شخصیه‌ای است که قابل تعمیم نیست. هم-چنین آیه اعتداء و معاقبه به مثل نیز به جهت خروج بسیاری از افراد اعتداء از آن و سایر ادله‌ای که ذکر شد، واجب است بر مماثلت در اصل قتل حمل شود و نه کیفیت آن. بر فرض وجود اطلاق در این جهت نیز با ادله‌ای که ذکر شد، تقیید می‌خورد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۲/۲۹۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ۳۰۹؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۰ق، ۱۷۳).

گذشته از ادله فوق در مورد سوزاندن، دلیل خاصی بر ممانعت وجود دارد و از این رو هم‌چون موارد دیگری که اعتداء با امر حرامی نظیر زنا، لواط، سب و سحر صورت می‌گیرد، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان مقابله به مثل کرد. در حقیقت به علت ادله حرمت سوزاندن انسان زنده، این مورد نیز باید در زمره جنایت با حرام بالذات قرار گیرد که در عدم جواز مماثلت در آن هیچ خلاقی بین فریقین وجود ندارد.

در پایان بحث قصاص، تذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

نکته اول: اینکه نهی از سوزاندن و تعذیب به عذاب الهی به‌استناد به آیه اعتداء به مثل، بر تعذیب ابتدایی و غیر از وجه مقابله به مثل در قصاص حمل می‌شود (ر.ک: زحیلی، بی-تا، ۷/۵۹۹)، سخن نادرستی است که وجه ضعف آن از مطالب پیشین پیداست، زیرا اولاً آیه شریفه هیچ‌گونه اطلاقی در این زمینه ندارد و ثانیاً بر فرض اطلاق، مدلول آن با مدلول حدیث تعارض می‌کند و چون رابطه دو دلیل عموم و خصوص من وجه است، در محل اجتماع قصاص با سوزاندن، بنا بر اختلاف مبانی، یا باید قائل به تساقط دو ظهور شد و به سایر ادله مراجعه کرد که در این صورت، اصل احسان در قتل و احتیاط در امور مهمه

۱۱. حتی برخی از اهل سنت این حدیث را حمل بر سیاست کرده‌اند، زیرا حضرت ﷺ این کار را به خود نسبت داده و فرمودند: «حرقناه او غرقناه» و فرمودند: «حرقوه او غرقوه» و حتی احناف که به این حدیث بر لزوم مماثلت در قصاص استناد کرده‌اند، در استیفای قصاص بدان عمل نکرده‌اند و به حدیث «لا قود الا بالسيف» عمل کرده‌اند. این نشان می‌دهد که حدیث اخیر قوی‌تر از حدیث تحریق است و چون بعد از آن ذکر شده است، ناسخ حکم آن محسوب می‌شود (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ۵/۱۴۸).

ایجاب می‌کند که قصاص با قتل عادی صورت گیرد و یا بر طبق مبنای دیگر که درست‌تر به نظر می‌رسد، باید به جمع دلالتی روی آورده و چون در اینجا، روایت، معلل به علت است، عمومیت آن تقویت گشته و منجر به تقیید آیه شریفه می‌شود و در نتیجه مماثلت در قصاص با سوزاندن حرام است.

نکته دوم: بر فرض جواز مماثلت در قصاص با سوزاندن، نباید کشتن با بمبهای انفجاری به مثابه سوزاندن انسان زنده و مجوز قصاص با سوزاندن تلقی شود. علت این است که انفجار بمب در حالت عادی منجر به ایجاد موج و تخریب اماکن می‌گردد و اشخاص به جهت موج یا قرار گرفتن زیر آوار یا برخورد اشیائی که به جهت انفجار به اطراف پرت می‌شوند، کشته می‌شود و نه سوخته شدن در آتش؛ خصوصاً که این قتل معمولاً خیلی سریع و با کمترین درد رخ می‌دهد. بنابراین حتی اگر قائل به لزوم مماثلت در این موارد باشیم، باز هم نمی‌توان جانی را زنده در آتش سوزاند، چرا که این سوختن به‌طور تدریجی رخ می‌دهد و بیشترین تعذیب را به دنبال دارد و این مصداق بارز تعدی و اسراف در قتل است. البته در مواردی که انفجار عمدی، منجر به آتش‌سوزی شده و شخص زنده‌ای در آتش سوخته باشد و یا بمب استفاده‌شده به‌گونه‌ای باشد که منجر به سوختن بدن و مرگ تدریجی وی به سبب سوختن باشد، ممکن است بتوان سوختن در آتش را مقابله به مثل آن تلقی کرد.

۷. سوزاندن و وهن اسلام

یکی از موارد بسیار مهمی که حتماً باید بدان توجه شود، این است که همه ما موظف به حفظ آبروی اسلام عزیز هستیم و باید موانع پیشرفت و نفوذ منطق اسلام در دل‌های غیرمسلمانان را برطرف کرده و از اعمالی که موجب وهن، تضعیف، استخفاف و منفوریت اسلام می‌گردد، پرهیز کنیم. خصوصاً امروزه که کوچک‌ترین اعمال ما در معرض دید چشم جهانیان است و انسان غربی اسلام را از طریق رسانه‌ها می‌شناسد، حساسیت این مطلب بیشتر شده است. بنابراین حتی در فرضی که اسلام، اجازه سوزاندن انسان را داده باشد (که این فرض به شدت محل تأمل و اشکال است)، حاکم اسلامی می‌تواند برای حفظ اصل اسلام که اهم واجبات است و به موجب قواعد باب تراحم، از اجرای آن خودداری کند و آن را به مجازاتهای دیگری تبدیل کند. این امر با توجه به اینکه در مجازات لواط، حاکم

میان چند نوع قتل مخیر شده است و در قصاص نیز حتی قاتلان به ممانعت در سوزاندن، عدول به قصاص با قتل عادی را اولی می‌دانند، ضروری به نظر می‌رسد.


نتیجه

مهم‌ترین نتایج و دستاوردهای این مقاله عبارتند از:

۱. در حرمت زنده سوزاندن انسان ادله متعددی وجود دارد؛ از جمله: امر به تحسین قتل، امر به قتل بدون تعذیب، منع از سوزاندن انسان و تعذیب به عذاب الهی، منع از سوزاندن حیوان، اجماع، اولویت نسبت به قصاص و حرمت ظلم.
۲. در صورتی که در جواز سوزاندن متهم یا مجرمی تردید شود، اصل برائت، احتیاط در امور مهمه و قاعده درء، همگی دلالت بر عدم جواز این کار دارند؛ چرا که خطای در عفو بهتر از خطای در مجازات است.
۳. بر جواز سوزاندن دشمن (در غیر قصاص و حدود) هیچ دلیل معتبری وجود ندارد. اطلاق «امر به قتل مشرکان»، توسط «ادله ناهیه از سوزاندن» تقیید خورده است و فعل برخی صحابه نظیر ابوبکر و خالد، به جهت عدم برخورداری ایشان از عصمت و نیز تعارض با نظر دیگر صحابه نظیر ابن عباس و عمر و نیز مخالفت با نص، بی‌اعتبار است.
۴. نسبت دادن سوزاندن مرتدان و غالیان به حضرت علی علیه السلام یا سوزاندن قاتل نبی یا امام، هیچ سند درستی ندارد، بلکه ادله متعددی علیه آن وجود دارد که همگی حاکی از جعلی بودن آن است. اسناد در بهترین حالت دلالت بر سوزاندن جسد برخی افراد پس از قتل دارند.
۵. سوزاندن به عنوان یکی از مجازاتهای لواط اگر با اجماع معتبری ثابت شود، می‌تواند در مقام یکی از استثنائات سوزاندن محسوب شود وگرنه ظاهر برخی از ادله معتبر، سوزاندن پس از قتل است.
۶. سوزاندن در قصاص از جهت مقابله به مثل، جایز نیست و ادله ناهیه از سوزاندن، اطلاق ادله اعتداء به مثل را بر فرض وجود چنین اطلاقی، تقیید می‌زند.
۷. بر فرض جواز سوزاندن در مواردی خاص، این عمل نباید منجر به وهن اسلام و انزجار عمومی نسبت بدان شود که در این صورت به خاطر مصلحت اسلام باید از اجرای

علنی آن خودداری شود و در صورت لزوم، این شیوه از اعدام متوقف و به شیوه دیگری تبدیل شود.

پیوست ۱




بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الدولة الإسلامية الإيرانية

هيئة البحوث والإفتاء

لا اله الا الله



التاريخ: ۱۳۹۱/۳/۲۹ هـ

رقم الفتوى: ۶۰

س، ما حکم تحریق الکافر بالنار حتی یموت؟

الجواب


الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، وبعد:

فلقد ذهب الأحناف والشافعية إلى جواز التحريق مطلقاً، وحملوا قول النبي ﷺ: (وأن النار لا يُعذب بها إلا الله) على التواضع، قال المهلب: "ليس هذا النهي على التحريم، بل على سبيل التواضع".^۱ (انظر: فتح الباري ۱/ ۱۷۴).

قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله - "بدل على جواز التحريق فعل الصحابة، وقد سئل النبي ﷺ أعين العربيين بالحديد المحمى... وحرقت خالد بن الوليد بالنار ناساً من أهل الردة".^۱ (انظر: من فتح الباري ۱/ ۱۷۴).

وذهب بعض أهل العلم إلى أن التحريق بالنار محرم في الأصل، غير أنه يجوز عند المماثلة، كما فعل النبي ﷺ بالعربيين حيث سئل أعينهم بالنار -مماثلة- كما في الصحيح، وهذا أظهر الأقوال جمعاً بين الأدلة.

وإنه أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين.



مجلس البحوث والإفتاء
الإسلامية

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آجری، ابوبکر محمد بن حسین، الشریعه، ریاض، دارالوطن، ۱۹۹۹م.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر، *جواهر الفقه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۹ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
- ابن رشد، محمد بن احمد، *بدایه المجتهد و نهایه المقتصد*، بی جا، ملتقی أهل الحدیث، بی تا.
- ابن زهره، حمزه بن علی، *غنیة النزوع إلى علمی الاصول و الفروع*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر، *رد المحتار علی الدر المختار*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۲ق.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المغنی مع الشرح الكبير*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ابوالصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، *الكافی فی الفقه*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ق.
- احمدی میانجی، علی، *الاسیر فی الاسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الكبرى*، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة، ۱۳۴۴ق.
- تبریزی جواد، *أسس الحدود و التعزیرات*، قم، دفتر مؤلف، ۱۴۱۷ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح سنن الترمذی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- جزیری، عبدالرحمن و سیدمحمد غروی و یاسر مازح، *الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام، بیروت، دارالتقلین، ۱۴۱۹ق.*
- جمعی از مؤلفان، *مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، بی تا.*
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتیة ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
- حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل‌البتیة ﷺ، ۱۳۸۸ق.
- همو، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- راوندی، سعید بن هبة الله، آیات الاحکام، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن کریم، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳م.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دارالفکر، بی‌تا.
- سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- شربینی، محمد بن احمد، معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- شمس ناتری، محمدابراهیم، بررسی تطبیقی مجازات اعدام، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- شیرازی، ابراهیم بن علی، المهذب فی فقه الامام الشافعی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، قاهره، مکتبه ابن تیمیة، ۱۴۱۵ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ق.
- همو، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
- عینی، محمود بن احمد، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الحدود، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار ﷺ، ۱۴۲۲ق.
- فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.

- فخرالمحققین، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات التواعد*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد، *شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار*، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیه السلام، ۱۳۸۵ق.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
- کحلانی، محمد بن اسماعیل، *سبل السلام*، مصر، مصطفی‌البابی الحلبی و اولاده، ۱۳۷۸ق.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- همو، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیه السلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
- مدنی کاشانی، رضا، *کتاب القصاص للفقهاء و الخواص*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز کتاب‌التلخیص و النشر، ۱۴۰۲ق.
- مفید، محمد بن محمد، *المقنعه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ملا علی قاری، علی بن محمد، *مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
- منبجی، علی بن زکریا، *اللباب فی الجمع بین السنة و الكتاب*، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۴ق.
- منذری، عبدالعظیم بن عبدالقویه، *الترغیب و الترہیب من الحدیث الشریف*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، *فقه الحدود و التعزیرات*، قم، دانشگاه مفید، ۱۴۲۷ق.
- موصلی، عبدالله بن محمود، *الاختیار لتعلیل المختار*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- نسائی، احمد بن علی، *سنن النسائی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمود و دیگران، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم السلام*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ق.