

شکنجه در موارد اضطرار از منظر قرآن کریم

سیدمهدی سیدزاده ثانی*
عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی**
بتول دانشجو***

چکیده

«اضطرار» روبروشدن با خطر یا گرفتارشدن میان محظورین است و نقشی مؤثر در رفع حرج و حل مشکلات فردی و اجتماعی ایفا می‌کند؛ از این رو در قرآن کریم آیاتی به موضوع اضطرار اختصاص یافته است که از آن جمله می‌توان به آیات ۱۷۳ سوره بقره، ۳ سوره مائده، ۱۱۹ سوره انعام و... اشاره کرد که به‌طور مطلق به حلیت اکل محرّمات در حالت اضطرار تأکید می‌کند. گرچه آیات مذکور فقط در جواز خوردن محرّمات ظهور دارد، ولی این آیات خصوصیتی در اکل محرّمات ندارد و می‌توان به‌استناد آن در صورت جمع‌بودن شرایط، به‌صورت مطلق حکم به حلیت هرگونه محرّم و محظوری در مقام اضطرار داد. از سوی دیگر به‌موجب برخی آیات از جمله آیات ۱۰ سوره بروج، ۵۸ سوره احزاب و... و روایات متعدد، شکنجه حرام و ممنوع است؛ آیا با تمسک به اطلاق آیات و ادله اضطرار، به جواز شکنجه در موارد اضطرار می‌توان حکم داد یا خیر؟ در مقاله حاضر نظرات موجود در این باره نقد و بررسی شده است. در نهایت می‌توان گفت به‌لحاظ نظری، اطلاق آیات اضطرار، در بحث شکنجه نیز قابل کاربرد است و ادله مطرح در نفی این اطلاق مانند کرامت انسانی، آزادی و... به‌تنهایی برای تقیید اطلاق آیات کفایت نمی‌کند. همچنین به‌نظر می‌رسد به‌لحاظ عملی، شرایط اضطرار در مورد جواز شکنجه جمع نباشد و در عمل نتوان به‌دلیل اضطرار، به حلیت شکنجه حکم داد.

واژگان کلیدی: اضطرار، شکنجه، حفظ نظام، کرامت انسانی، کنوانسیون منع شکنجه.

* استادیار حقوق دانشگاه فردوسی مشهد / نویسنده مسئول (seidzadeh@um.ac.ir).

** دانشیار حقوق دانشگاه فردوسی مشهد.

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

«اضطرار» در لغت از ریشه «ضرر» و به معنای درماندگی و ناچاربودن از پذیرش ضرر و آسیب است (معین، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). در اصطلاح فقهی، اضطرار به معنای گرفتارشدن در وضعیت و موقعیتی است که در آن تکلیف الزامی از مکلف برداشته می‌شود و هنگامی پدید می‌آید که در التزام به حکم اولیه (ترک حرام)، بیم مرگ یا بیماری یا ... باشد (محقق حلی، [بی تا]، ج ۴، ص ۶۴۴). در اصطلاح حقوقی، اضطرار یکی از اسباب اباحه محسوب می‌شود و در واقع برای جلوگیری از خطری قریب الوقوع و بزرگ‌تر، نقض یکی از هنجارهای کیفی، مشروع و قانونی محسوب می‌شود (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۴۹ / فلچر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۸-۲۴۴).

در قرآن کریم شاهد آیاتی در باب اضطراریم که در این آیات به حلیت خوردن محرّمات در حالت اضطرار - همچون اکل میتة - اشاره می‌کند. همچنین در کنار این آیات، روایات و نیز قواعد فقهی همچون «کل حرام مضطرّ إليه، فهو حلال» نیز قابل مشاهده است که به طور مطلق به حلیت محرّمات حکم می‌کند. از سوی دیگر آیات، روایات و اصول دیگری همچون اصل «برائت» نیز یافت می‌شود که از ایذاء و شکنجه متهم به صرف ظن و گمان نهی می‌کند.

پرسش اصلی تحقیق حاضر از همین تضاد ظاهری برمی‌خیزد؛ از یک سو وجود آیاتی در باب حلیت محرّمات و محظورات در حالت اضطرار؛ از سوی دیگر وجود آیاتی دالّ بر حرمت ایذاء و شکنجه غیر به صرف اتهام. بر این اساس درباره این موضوع که آیا می‌توان در موارد اضطرار، به جواز شکنجه متهم حکم داد، میان فقها اختلاف نظر هست. گروهی از فقها بر ممنوعیت مطلق شکنجه در موارد اضطرار اعتقاد دارند (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۲۵) و گروهی شکنجه افراد را ممنوع دانسته، در برخی موارد خاص و در شرایط اضطرار، آن را جایز می‌دانند (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۴۷، ص ۱۹۷ / منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۷۶).

این موضوع در جریان تصویب قانون اساسی ایران در سال ۱۳۵۸ دیده می‌شد. در این جلسه برخی با استناد به مسئله دفع افسد به فاسد بیان می‌کنند که اگرچه شکنجه

غیراسلامی و غیرانسانی است، گاهی مسائلی همچون ربودن برخی شخصیت‌های برجسته پیش می‌آید که اگر در این مواقع افرادی که بازداشت شده‌اند و گمان می‌کنیم از ربایندگان اطلاع داشته باشند، شکنجه شوند، مطلب را بازگو می‌کنند. شهید بهشتی در پاسخ این گونه می‌گوید:

توجه بفرمایید که مسئله راه چیزی باز شدن است. به محض اینکه این راه باز شد و خواستند کسی را که متهم به بزرگ‌ترین جرم‌ها باشد، یک سیلی به او بزنند، مطمئن باشید به داغ کردن همه افراد منتهی می‌شود؛ پس این راه را باید بست؛ یعنی اگر حتی ده نفر از افراد سرشناس ربوده شوند و این راه باز نشود، جامعه سالم‌تر است (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۷۷۷-۷۷۸).

اصل ۳۸ قانون اساسی ایران که مستنبط از تعالیم فقهی است، هرگونه شکنجه را ممنوع می‌داند. این مسئله در حقوق بین‌الملل، به «نظریه بمب ساعتی» (Ticking Bomb Scenario) معروف است. این نظریه این‌گونه بیان می‌کند:

فرض کنید در قلب یکی از شهرهای پُرآزدحام، بمب بسیار قوی کار گذاشته شده، اگر این بمب به موقع کشف نشود، بر اثر انفجار آن هزاران نفر از افراد بی‌گناه جان خود را از دست خواهند داد. در این میان چند فرد تروریست توسط پلیس بازداشت شده، پلیس گمان می‌کند که این افراد، مظنون به این بمب‌گذاری بوده و راجع به آن اطلاعاتی دارند، اما متأسفانه این افراد مظنون سخنی نمی‌گویند. تنها چاره مأموران امنیتی این است که افراد تروریست را تحت فشار درآورند؛ چراکه با شکنجه آنها به احتمال زیاد بتوان آنها را به حرف آورد. آیا در این شرایط، شکنجه این فرد تروریست برای نجات جان هزاران انسان بی‌گناه جایز است؟ (Luban, 2005, p.1440).

از آنجاکه اصطلاح شکنجه، در فقه تعریف نشده است، برای مشخص شدن موضوع، تعریف شکنجه در «کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه، غیرانسانی و تحقیرآمیز» (Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment) مصوب ۱۹۴۸ را در این باره مرور کنیم:

شکنجه عبارت است از ایراد عمدی درد شدید بدنی یا روحی به یک شخص از جانب مأمور رسمی دولت یا کسی که در سمتی رسمی بوده یا به تحریک یا اجازه یا سکوت

او به منظور اخذ اطلاعات یا اقرار شخص یا شخص ثالث؛ درد حاصل از مجازات قانونی، شکنجه محسوب نمی‌شود.

در مقاله پیش رو با مسلم فرض کردن حرمت شکنجه از یکسو و جواز انجام محرمات در فرض اضطرار از سوی دیگر، به این پرسش پاسخ داده خواهد شد که آیا می‌توان در شرایط اضطرار و برای مسائلی همچون حفظ کیان و مصالح جامعه اسلامی با توجه به عمومیت آیات اضطرار، حکم به جواز شکنجه صادر کنیم؟ گرچه این فرض کمتر در ادبیات فقهی توجه شده است، ولی با مطالعه ادبیات فقهی و ملاکات فقها در مقام، می‌توان دو دیدگاه را استنباط کرد. گرچه در هر دو دیدگاه، ممنوعیت شکنجه تصدیق می‌شود، ولی در نظر نخست، شکنجه در موارد اضطرار جایز است و اقرار حاصل از آن در این مورد پذیرفته می‌شود، اما گروه دوم بر ممنوعیت شکنجه به طور مطلق معتقدند و هرگونه اقرار حاصل از آن را باطل و بی‌اثر می‌دانند.

۱. از تجویز اضطرار تا تحریم شکنجه در قرآن و روایات

در این بحث به این مهم پرداخته خواهد شد که با توجه به اطلاق آیات موجود در خصوص اضطرار و مشاهده برخی روایات در خصوص حرمت ایذاء غیر، می‌توان حکم به جواز یا ممنوعیت شکنجه صادر نمود.

۱-۱. جواز ارتکاب محرمات در حالت اضطرار بر اساس قرآن

به موجب آیات متعدد قرآن کریم، ارتکاب برخی محرمات در حالت اضطرار مجاز شناخته شده است؛ از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ خداوند تنها گوشت مردار، ... حرام کرده است، ولی آن‌کس که مجبور شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نیست [و می‌تواند برای حفظ جان خود، در موقع ضرورت، از آن بخورد] خداوند بخشنده و مهربان است (بقره: ۱۷۳).

گاهی ضرورت‌هایی پیش می‌آید که انسان برای حفظ جان خویش به استفاده از

بعضی غذاهای حرام مجبور می‌شود، ولی برای اینکه اضطرار بهانه و دستاویزی برای زیاده‌روی در خوردن غذاهای حرام نشود، با دو کلمه «غیر باغ و لا عاد» گوشزد می‌کند که این اجازه فقط برای کسانی است که خواهان لذت از خوردن این محرّمات نباشند و از مقدار لازم که برای نجات از مرگ ضروری است، تجاوز نکنند. پس اضطرار در صورتی است که نه باغی و ظالم باشد و نه متجاوز (طبری، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۶۱-۶۳ / فخر رازی، ۱۳۲۷، ج ۵، ص ۲۴ / طوسی، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۸۳-۸۷ / طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۷۶ / اردبیلی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۳۶ / طباطبایی، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۳۰۵)؛ بنابراین اگر سبب اضطرار، کاری ظالمانه و از روی سرکشی باشد، اضطرار سبب اباحه و حلیت حرام نمی‌شود؛ همچون فردی که به سفر طولانی می‌رود و می‌داند تشنه خواهد شد، ولی به جای آب، شراب همراه خود می‌برد. این شخص نمی‌تواند با استناد به اضطرار، شراب بنوشد؛ زیرا در این صورت اضطرار باعث اباحه نمی‌گردد (وطنی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲).

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بر شما حرام شد [خوردن] مردار و خون... پس اگر کسی در حال قحطی و گرسنگی شدید بدون تمایل به گناه [به خوردن بعضی از آن حرام‌ها] ناچار شود، خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است (مائده: ۳).

وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ... و شما را چه شده که از آنچه نام خدا بر آن برده شده، نمی‌خورید در حالی که آنچه را بر شما حرام نموده، به تفصیل بیان نموده، مگر چیزی که به [خوردن] آن مضطر شوید... (انعام: ۱۱۹).

این آیه نسبت به آیه ۱۷۳ سوره بقره، عام‌تر است؛ به عبارت دیگر اباحه در حالت اضطرار مطلق است و به شرط یا وصف خاصی از جمله گرسنگی یا قحطی - همچون آیه ۱۷۳ سوره بقره - مقید نیست:

قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بگو در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی‌یابم، به جز اینکه مردار باشد، یا خونی که [از بدن حیوان] بیرون

ریخته ... اما کسی که مضطر [به خوردن این محرّمات] شود، بی آنکه خواهان لذت باشد یا زیاده‌روی کند [گناهی بر او نیست] زیرا پروردگارت آمرزنده مهربان است (انعام: ۱۴۵).

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ خداوند، تنها مردار، خون، ... بر شما حرام کرده است، اما کسانی که ناچار شوند، درحالی که تجاوز و تعدی از حد ننمایند [خدا آنها را می‌بخشد؛ چراکه] خدا بخشنده و مهربان است (نحل: ۱۱۵).

نکته‌ای که در ظاهر تمامی این آیات و البته برخی روایات دیده می‌شود، حلّیت خوردن محرّمات درحالت اضطرار است. آیا به موجب این آیات، صرفاً می‌توان به جواز خوردن نجاسات و محرّمات حکم داد یا به استناد همین قاعده و تنقیح مناط آیات می‌توان به جواز حلّیت دیگر محرّمات نیز حکم داد؟ بیشتر محققان و مفسران به لزوم تنقیح مناط آیات و اطلاق آیات درمورد جواز ارتکاب محرّمات درحالت اضطرار قائل‌اند؛ به گونه‌ای که با بررسی صورت‌گرفته، نظر مخالفی در این باره به‌دید نمی‌آید. اکنون مختصراً برای نمونه به برخی نظرات اشاره می‌گردد.

در تفسیر نور در این باره مقرر شده است که قاعده اضطرار به خوردنی‌ها اختصاص ندارد و در هر مسئله‌ای پیش آید، قانون را تخفیف می‌دهد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۴۱). در تفسیر ذیل آیه ۱۱۹ سوره انعام بیان شده است که «در احکام اسلام، هیچ‌گونه بن‌بستی وجود ندارد»، «اضطرار، تکلیف را ساقط می‌کند» و «تکلیف‌های الهی، متناسب با شرایط زمان، مکان و توان انسان است» (همان)؛ بنابراین چنانچه از تفسیر این آیه برداشت می‌شود، هرآنچه در اسلام درحالت عادی به‌عنوان حرام شناخته شده است، حرمت آن درحالت اضطرار و به‌عنوان یک قاعده عام و فراگیر حلال و جایز شمرده شده است (جعفرپور و حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۵). در این باره می‌توان به قاعده مشهور فقهی «کل حرام مضطرّ إلیه، فهو حلال» نیز اشاره کرد.

آیت‌الله مکارم شیرازی درباره آیات مربوط به اضطرار اظهار کرده‌اند که از این آیات می‌توان الغای خصوصیت کرد و بعید نیست بتوان آن را به هرگونه اضطراری تسری داد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰/۹/۲۱، مندرج در: ارتباط شیعی [مدرسه فقهت]؛ برای مثال

می‌توان به بحث تترس اشاره کرد؛ بدین معنا که دشمن از اسیران اسلام به‌عنوان سپر انسانی استفاده کند، حال اگر کسی به‌سمت دشمن تیر بیاندازد، آن تیر به اسیران مسلمان و افراد بی‌گناه اصابت کند، در این حال اگر چاره‌ای نباشد و دشمن نیز به‌واسطه این کار غلبه یابد، می‌توان آن سپر را نادیده گرفت - البته نباید سپر انسانی را هدف قرار داد، بلکه باید دشمن را نشانه گرفت که اگر تیر به دیگران نیز خورد، بلااشکال است - (همان).

باید به این نکته مهم توجه داشت که به‌موجب آیات قرآن، اضطراب زمانی قابل استناد است که فرد بر تلف یا ضرر بیم داشته باشد، نه اینکه ظن و گمان یا احتمال بر تلف یا موت داشته باشد؛ بنابراین نباید در هر حالت به اضطراب متوسل شد و اضطراب را وسیله گناه قرار داد؛ پس نمی‌توان با استناد به آیات و روایات در باب اضطراب، به حلیت هر محظور و محرمی حکم داد؛ آن هم در حالت ظن و گمان.

قول به اطلاق آیات اضطراب، مؤید روایات متعددی نیز هست. مشهورترین روایت ناظر به جواز ارتکاب محرمات در حالت اضطراب، حدیث «رفع» است: «رفع عن أمتی تسعه: الخطأ والنسيان، ... و ما إضطروا إليه، ...» (حرّ عاملی، ۱۳۹۶، ج ۱۱، ص ۲۹۵). حدیث مذکور به‌طور مطلق و عام هر مضطری را از مؤاخذة مبرا دانسته است.

در معتبره سماعه بن مهران از موسی بن جعفر رضی الله عنه نقل شده است: «لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه: هیچ حرامی نیست، مگر اینکه خداوند در صورت اضطراب آن را حلال کرده است» (همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۶۹۰).

«شیء» نکره و در سیاق نفی است که بر عموم دلالت دارد و تمامی محرمات را شامل می‌شود.

همچنین در حدیث دیگری، مفضل بن عمر از امام صادق رضی الله عنه ضمن حدیثی طولانی، پس از بیان اینکه تمامی محرمات و واجبات از سوی شارع مقدس بر اساس مصالح و مفاسدی است که در آنها وجود دارد، می‌فرماید:

و علم مایضهم فنهاهم عنه و حرمة علیهم ثم اباحه للمضطرب: خداوند آنچه که به بندگان زیان می‌رساند، می‌داند؛ از این روی آنان را از آنها به‌دور داشته است و آنها را بر آنان

حرام گردانیده و برای مضطر مباح کرده است (همان، ص ۳۷۶). اگر شخص حقیقی بر اثر اضطرار می‌تواند برخی احکام اولیه را ترک کند و از آنجاکه یکی از وظایف امام، بیان احکام و اجرای احکام است، درمورد اشخاص حقوقی نیز چنین فرضی صادق بوده، قواعد حاکم بر حق و تکلیف اشخاص حقیقی بر شخص حقوقی یعنی حاکم به‌نمایندگی از جامعه جاری است و شخص حقوقی به‌عبارتی حاکم یا امام به‌نمایندگی از جامعه دارای حق و تکلیف بوده، در صورت بروز اضطرار و برای رفع اضطرار باید حکم اولیه را رها و حکم ثانویه را اجرا کند؛ از این رو اضطرار اجتماعی سبب می‌شود حقوق شخص یا اشخاصی به‌نفع جامعه و برای حفظ حقوق و منافع جامعه نادیده انگاشته شود؛ براین اساس این آیات را می‌توان علاوه بر حلیت محرّمات درحالت اضطرار فردی بر حلیت محرّمات درحالت اضطرار اجتماعی حمل کنیم.

۱-۲. حرمت شکنجه در قرآن و روایات

اساساً شکنجه در دین اسلام مشروعیتی ندارد و هرگونه شکنجه و تعدی ممنوع است. در آیاتی از قرآن کریم شاهد نهی از ایذاء و ستم به بندگان هستیم:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كَتَبْنَا فَتَدْرِأْتُمْ أَهْتُمْ إِنَّمَا تُبَيِّنُونَ وَ آَنَانَ
 که مردان و زنان باایمان را به‌خاطر کاری که انجام نداده‌اند، آزار می‌دهند، بار بهتان و گناه آشکاری را به‌دوش کشیده‌اند (احزاب: ۵۸).

آیه مبارکه، ایذاء مؤمنان و مؤمنات را در گناه‌بودن با قید «بدون اینکه تقصیری کرده باشند»، بیان کرده است؛ به‌این دلیل که مجازات شرعی و تعزیرات را شامل نمی‌شود؛ زیرا مجازات مؤمنان و مؤمنات در این صورت گناه نیست، ولی درغیراین صورت آزار مؤمنان و مؤمنات را بهتان و گناهی آشکار می‌خواند. ایذاء را بهتان خوانده است؛ زیرا فرد نزد خود علتی را که از نظر او جرم و صرف ظن و گمان است، به آنان نسبت می‌دهد. همچنین آن را گناهی آشکار می‌داند؛ زیرا عقل انسان آن را بی‌آنکه دلیلی بر نهی آن وجود داشته باشد، درک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۷، ج ۳۲، ص ۲۲۳). افزون براین

بیان شده است که خداوند اذیت و رنجاندن مؤمنان و مؤمنات را همچون بهتان قرار داده است (طبرسی، [بی تا]، ج ۲۰، ص ۱۷۶). امام رضا علیه السلام در حدیثی به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید:

کسی که مرد یا زن مسلمانی را بهتان زند یا درباره او سخنی بگوید که در او نیست، خداوند او را در قیامت روی تکی از آتش قرار می دهد تا از عهده آنچه گفته، برآید (مجلسی، ۱۳۷۶، ج ۷۵، ص ۱۹۴).

در آیه ای از قرآن کریم آمده است: «إِنَّ اللَّهَ ... يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ...» خداوند ... از فحشا، منکر و ستم نهی می کند ...» (نحل: ۹۰). از آنجا که شکنجه و ایذاء انسان از مصادیق آشکار ظلم و ستم است و در نقطه مقابل عدل و عدالت قرار دارد، هرگونه شکنجه، نقض عدالت محسوب می شود و در اسلام ممنوع شده است؛ بنابراین هرگونه ظلم، تجاوز، تعذیب، ایذاء و حتی اهانت و تحقیر به غیر، در اسلام مطلقاً حرام و مرتکب آن مستحق مجازات است.

در آیه دیگری این گونه بیان شده است:

إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ: کسانی که مردان و زنان باایمان را شکنجه دادند، سپس توبه نکردند، برای آنها عذاب دوزخ و عذاب آتش سوزان است (بروج: ۱۰).

کلمه «فتنه» در این آیه به معنای شکنجه، اذیت و آزار است و در اینجا اصحاب اخدود و مشرکان قریش را که پیروان رسول الله صلی الله علیه و آله را شکنجه داده، زنان و مردان شان را در تنگنا قرار می دادند تا از دین اسلام به دین آنان برگردند، شامل می شود، ولی همان گونه که در تفاسیر آمده است، این آیه مفهومی عام دارد (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۴۰، ص ۱۵۵-۱۵۶).

گرچه در این آیات به مؤمنان و مؤمنات اشاره می کند و شاید توجیه شود فردی که جرمی انجام می دهد، شامل این آیات نمی شود، ولی باید اظهار داشت تا زمانی که جرم فرد با ادله اثبات جرم ثابت نشود، هیچ کس مجرم محسوب نمی شود و صرفاً مظنون و متهم بوده، در هیچ سند و مدرکی اجازه شکنجه و مجازات متهم

و مژنون صادر نشده است.

در روایتی این گونه آمده است:

هشام بن حکم گروهی را در شام در حال شکنجه دید؛ به گونه‌ای که بر سر آنها روغن ریخته، آنان را در آفتاب گذاشته بودند. علت را پرسید. پاسخ دادند: این افراد را به علت عدم پرداخت خراج چنین آزار می‌دهند. وی گفت: بدانید من از پیامبر ﷺ شنیدم که می‌فرمود: خداوند کسی را که در دنیا به آزار مردم پرداخته، مورد آزار قرار می‌دهد (نیشابوری، [بی‌تا]، ص ۳۲).

در حدیثی از امام علی علیه السلام نقل شده است: «من کسی را به صرف اتهام دستگیر نمی‌کنم و به دلیل ظن و گمان کسی را مجازات نخواهم کرد» (ابی‌الحدید، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۴۸).

تمامی این آیات و روایات نشان‌دهنده حرمت شدید شکنجه و آزار انسان‌های بی‌گناه است. خداوند هرگونه آزار و ایذاء غیر را که تعدی به شأن والای انسان باشد، مطلقاً ممنوع و حرام دانسته است؛ از این رو کسی حق ندارد به مجرد ظن یا احتمال جرم، دیگری را مورد اذیت و ایذاء قرار دهد و کرامت ذاتی او را خدشه‌دار نماید. علاوه بر آن در صورت کشف جرم، اسلام فقط حق مجازات او - نه شکنجه و اذیت و آزار وی - را صادر کرده است. افزون بر اینکه در اسناد منطقه‌ای و بین‌المللی نیز به ممنوعیت شکنجه اشاره شده است؛ برای نمونه در ذیل به مواردی اشاره می‌شود.

ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸م (The Universal Declaration of Human Rights 1948) اشعار می‌دارد: «هیچ کس را نمی‌توان شکنجه کرد یا مورد عقوبت با روش وحشیانه و غیرانسانی یا اهانت‌آمیز قرار داد». اصل ۶ قطعنامه مجموعه اصول حمایت از اشخاص تحت توقیف و حبس مصوب ۱۹۸۸م (Body of Principles for the Protection of All Persons under Any Form of Detention or Imprisonment A/RES/43/173, 9 December 1988) بیان می‌دارد:

هیچ شخصی تحت هیچ شکلی از توقیف یا حبس نباید تحت شکنجه قرار گیرد یا تحت رفتار یا مجازات بی‌رحمانه یا غیرانسانی قرار گیرد و هیچ وضعیتی نمی‌تواند

شکنجه و سایر رفتارهای بی‌رحمانه و غیرانسانی را توجیه نماید.

ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مصوب ۱۹۵۰م
(Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental
Freedoms, 213 U.N.T.S. 222, 4 November, 1950) اعلام می‌دارد: «هیچ‌کس نباید
شکنجه شده یا در معرض رفتارها و مجازات‌های غیرانسانی یا تحقیرآمیز قرار گیرد».
باتوجه به مطالب پیش گفته، از یک سو شاهد آیات و روایاتی هستیم که در موارد
اضطراب به حلیت محرمات حکم می‌دهد، از سوی دیگر وجود ادله‌ای را شاهدیم که بر
ممنوعیت شکنجه و اذیاء و اذیت غیر تأکید دارند و این تعارض در متون فقهی نیز
دیده می‌شود. با مطالعه ادبیات فقهی و ملاکات فقها در مقام، می‌توان دو دیدگاه استنباط
کرد؛ گرچه در هر دو دیدگاه، ممنوعیت شکنجه تصدیق می‌شود، ولی در نظر نخست،
شکنجه در موارد اضطراب جایز است و اقرار حاصل از آن در این مورد پذیرفته می‌شود
(حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۴۷، ص ۱۹۷/ منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۷۶)، اما گروه دوم
بر ممنوعیت شکنجه به طور مطلق معتقدند و هرگونه اقرار حاصل از آن را باطل و
بی‌اثر می‌دانند (حسینی طهرانی، ۱۳۴۵، ج ۴، ص ۲۲۵).

۲. نظریه جواز شکنجه در حالت اضطراب به موجب اطلاق آیات اضطراب

برخی فقها معتقدند شکنجه در حالت عادی ممنوع و حرام است، ولی اگر نظام
اسلام در معرض خطر قرار گیرد، شکنجه فرد جایز می‌باشد (منتظری، ۱۳۷۰،
ص ۵۷۶-۵۷۷/ حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۷). ایشان معتقدند زمانی که حالت
اضطراب و مسئله‌ای همچون حفظ نظام به میان می‌آید و با فرض این مسئله که حفظ
نظام منوط بر تنبیه و ایدای متهم است، تراحم میان مسئله اهم و مهم پیش می‌آید؛
بدین معنا که حفظ نظام منوط بر تنبیه و ایدای متهم برای کشف مسئله‌ای است؛
از این رو می‌توان بر اساس باب تراحم، بر تنبیه و ایدای متهم اعتقاد داشت؛ چراکه در
این گونه موارد اضطراب مستولی می‌شود و چاره‌ای جز نقض حقوق متهم برای حفظ

کیان جامعه موجود نیست (همان)؛ به عبارت دیگر در این موارد اضطرار از مصادیق تراحم محسوب می‌شود.

در زمان تراحم، تقدیم اهم بر مهم پیش می‌آید. در واقع به دلیل نزدیک بودن مصلحت اهم به اهداف شارع، شارع مقدس راضی به ترک آن و انتخاب مصلحت مهم نیست؛ بنابراین وجوب حفظ نظام جامعه نیز از مسلمات فقه است؛ از این رو زمانی که میان حفظ نظام و احکام شخصی یا اجتماعی تراحم ایجاد شود، طبق قاعده حفظ نظام و منع اختلال در نظام، حفظ نظام بر آنها مقدم می‌شود؛ زیرا حفظ نظام از اوجب واجبات بوده، از واجباتی است که شارع به ترک آن راضی نیست؛ بر این اساس حاکم در این موارد موظف است در مقام تراحم میان حفظ نظام با دیگر امور، حفظ نظام را مقدم دارد؛ برای نمونه زمانی که تراحم میان حفظ جان غیر و مال وی ایجاد می‌شود، باید حفظ جان غیر را بر حفظ مال خود مقدم داشت که این تکلیف باتوجه به تراحم، حاصل شده است که متکی به حفظ مصلحت اهم بر مهم می‌باشد. البته باید یادآور شد که تقدیم اهم بر مهم تا آنجاست که با اساس اسلام و عدالت در تضاد نباشد (علیدوست، ۱۳۸۷، ص ۵۳/ علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۳۲/ باقی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶).

از منظر «حکومت و ورود» نیز به این موضوع می‌توان پرداخت که در باب تقدم برخی ادله بر ادله دیگر به کار می‌رود؛ بدین معنا که گاهی برخی احکام نسبت به احکام دیگر تقدم دارند و دایره آن را تضییق یا توسعه می‌دهند و این تقدم اهم در لسان علمای اصول «حکومت» نامیده شده است (انصاری، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۳)؛ به همین دلیل زمانی که جامعه در وضعیتی قرار می‌گیرد که دو وظیفه شرعی با یکدیگر قابل اطاعت و امتثال نباشد، حاکم باتوجه به مصالح عمومی با صدور حکم حکومتی باید به رفع تراحم اقدام کند و این احکام حکومتی بر احکام اولیه و ثانویه تقدم دارند و می‌تواند آنها را تضییق یا توسعه دهد و در برخی مواقع برای مدت زمانی این احکام را تعطیل یا تحریم کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۱۲۴/ طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۰-۱۸۱).

در پاسخ مطلب پیش‌گفته می‌توان اظهار کرد که پیش از کشف جرم و پیش از یقین

به ارتکاب جرم به وسیله متهم و صرفاً بر اساس ظن و گمان نمی‌توان به شکنجه اقدام کرد؛ زیرا ادله اثبات جرم در اسلام مشخص است و شکنجه هرگز در زمره این ادله محسوب نمی‌شود. همچنین علاوه بر ادله اثبات جرم، امروزه از راه‌های گوناگون دیگر می‌توان به کشف حقیقت نایل شد؛ از جمله می‌توان به اثر انگشت، فیلمبرداری، جمع‌آوری دلایل از راه شیوه‌های زیست‌شناسی، فیزیکی و... اشاره کرد که هرگز مخالف شرع و اسلام نیست؛ بنابراین امروزه از روش‌های علمی می‌توان به کشف حقیقت دست یافت و نباید از راه‌های غیرعلمی که مورد انتقاد شدید است، حقیقت را کشف کرد (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۲۶).

گرچه پاسخ‌های دیگری نیز به این نظر در مباحث آتی داده شده است، ولی این نظر خالی از قوت نیست؛ زیرا ادله اضطرار همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، اطلاق دارد و بر ادله حرمت ارتکاب تمامی محرمات حکومت دارد؛ بنابراین به صرف بیان ادله حرمت شکنجه نمی‌توان به مقابله با نهاد اضطرار رفت؛ چراکه نهاد اضطرار اصولاً به منظور توجیه ارتکاب محرمات در موقعیت‌های استثنایی وضع شده است. شکنجه نیز یکی از محرماتی است که طبق قاعده ممکن است به موجب قاعده اضطرار و آیات قرآن مجاز شمرده شود؛ بنابراین در بخش آتی باید به دنبال ادله‌ای باشیم که به منع شکنجه - هرچند در حالت اضطرار - حکم کند یا به حکومت قواعد منع شکنجه بر قاعده حفظ نظام قائل باشیم یا شرایط تحقق اضطرار را به چالش کشیده، بیان شود که گرچه آیات مربوط به اضطرار اطلاق دارند، ولی شکنجه شامل این اطلاق نمی‌شود و این آیات با شرایطی که بیان خواهد شد، حکومتی بر ادله منع شکنجه نخواهد داشت.

۳. نظریه منع شکنجه در حالت اضطرار به موجب عدم حکومت آیات اضطرار

در این قسمت به دنبال پاسخ این پرسش هستیم که آیا ادله خاصی وجود دارد که به موجب آن ارتکاب شکنجه در هر حال - اگرچه در حالت اضطرار - ممنوع باشد؟ طرفداران این نظریه، منع مطلق شکنجه را بر چند مبنای کلی استوار می‌دانند: «کرامت

ذاتی انسان»، «اصل برائت» و «عدم پذیرش اقرار حاصل از شکنجه».

۳-۱. آیات قرآنی دال بر کرامت ذاتی انسان

از نظر قرآن کریم، انسان موجودی است که خداوند از روح خود در او دمیده است و شایسته تکریم و تعظیم می‌باشد:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر: ۲۹).
وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ
(بقره: ۳۴).

از دیدگاه اسلام، انسان به گونه‌ای آفریده شده است که خداوند خلقت او را «أحسن الخالقین» می‌نامد: «... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). از منظر قرآن کریم، انسان به مقام جانشینی خداوند نایل شده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰) و تمامی مخلوقات در جهت خدمت به انسان آفریده شده‌اند: «وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» (جاثیه: ۱۳). خداوند در قرآن کریم، نوع بشر را محترم و برخوردار از کرامت ذاتی معرفی می‌کند: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ...» (اسراء: ۷۰)؛ از این رو هر رفتاری که مغایر با کرامت انسان باشد، گناه و جرم محسوب می‌شود و به تبع آن شکنجه و تعذیب انسان که تجاوز به کرامت ذاتی اوست، جرم و گناهی نابخشودنی تلقی می‌شود (نجفی، ۱۴۰۰، ج ۲۲، ص ۶۰ / موسوی گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۰).

باید توجه داشت کرامت انسان، موهبتی از سوی پروردگار است و از حقوق انسان‌ها به‌شمار می‌رود که از سوی دیگر انسان‌ها و حکومت‌ها باید محترم به‌شمار آید؛ بنابراین هیچ فردی بدون وجود یقین و صرف ظن و گمان، به‌هیچ‌عنوان حق خدشه و تعرض به کرامت دیگران را ندارد؛ بدین‌منظور یکی از مهم‌ترین دلایل وضع حقوق جزای اسلام، اهمیت و توجه به کرامت انسانی و پرهیز از هرگونه تعرض و خدشه به کرامت و ارزش ذاتی انسان است.

گرچه برای ممنوعیت مطلق شکنجه به کرامت ذاتی انسان استناد شده است (Durosaro, 2014, p.93/ Mayerfeld, 2008, p.125/ قربان‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱-۱۲۲)، ولی به نظر می‌رسد توسل به کرامت انسان برای ممنوعیت مطلق شکنجه، استدلالی قوی نباشد. از یک سو گرچه اصل وجود کرامت انسانی به موجب قرآن کریم، غیرقابل انکار است، ولی این آیات در مقام بیان و تخصیص آیات اضطراب نیستند؛ بنابراین بر اساس ادله‌ای که ظهوری در تقیید آیات اضطراب ندارند، نمی‌توان به تخصیص و تقیید آیات قائل شد. عمومات و اطلاعات آیات قرآنی به ظاهر خود باقی‌اند، تازمانی که دلیلی بر تقیید یا تخصیص آنها اقامه گردد.

از سوی دیگر، به موجب آیات قرآن کریم، کرامت انسانی امری نسبی و در گرو اعمال اوست؛ بنابراین می‌توان مدعی شد با شکنجه، کرامت متهم زایل نمی‌شود؛ زیرا متهم با ارتکاب اعمالی، کرامتش را زیر پا گذاشته است. حفظ کرامت فرد تا آنجاست که خود کرامتش را حفظ کند. اگر کرامت را مطلق بدانیم، مجازات نیز کرامت فرد را خدشه‌دار می‌کند؛ همچنان‌که در قرآن کریم شاهد آیاتی دال بر وعده پروردگار بر مجازات و عذاب شدید در روز قیامت هستیم (ر.ک: حج: ۱۹-۲۲/ غافر: ۷۱). خداوند در این آیات از کسانی سخن می‌گوید که مورد عذاب قرار می‌گیرند و عذاب بر آنها حتمی بوده، خداوند آنان را خوار کرده است؛ خواری که پس از آن دیگر کرامتی نیست (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۱۹۷-۱۹۹/ طوسی، ۱۹۵۷، ج ۷، ص ۳۰۲-۳۰۴/ عروسی حویزی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۷۷-۴۷۸). حتی گاهی خداوند در برخی مثال‌هایی که در قرآن کریم ذکر کرده است، انسان را به حیواناتی تشبیه می‌کند یا آنان را پست‌تر از حیوانات می‌داند (ر.ک: اعراف: ۱۷۶ و ۱۷۹)؛ همچنان‌که در کتب تفسیری بیان شده است که قول مشهور در نزول این آیات در مورد فردی به نام بلعم باعورا می‌باشد. البته این فقط مثلی است که بیان شده و در واقع منظور افرادی است که به دلیل پیروی از هوای نفس، کرامت انسانی خویش را زایل کرده، با اعمال شان از ارزش و مقام انسانی خویش کاسته‌اند تا جایی که خداوند اینان را تا این مرحله از پستی و رذالت تنزل می‌دهد. چنین افرادی همه وسایل تکامل و رشد انسانی را داشته‌اند، ولی خود باعث

گمراهی خویش شده‌اند و به‌همین دلیل از حیوانات نیز گمراه‌ترند (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۹۳-۳۹۷ / طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۴۳۳-۴۴۰ / طبرسی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۲۳ / ابن‌کثیر، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۷۹ / طوسی، ۱۹۵۷، ج ۵، ص ۳۲-۳۴ / عروسی حویزی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۱۶)؛ بنابراین عذاب و مجازات و این‌گونه تشبیهات، توهین و ناسزاگویی و در تضاد با کرامت انسان نیست؛ چراکه گاهی انسان با اعمال و رفتار ناپسند خود شایسته چنین عذاب‌ها و توهین‌هایی می‌گردد؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد برای پذیرش ممنوعیت مطلق شکنجه باید استدلال‌ها و دلایل قوی‌تری داشت.

۲-۳. اصل برائت

«اصل برائت» از جمله ابزارهایی است که آزادی‌های پیش‌بینی شده در حقوق اسلام را تضمین می‌کند. اصل برائت در حقوق بدین معناست که باید بنا را بر بی‌گناهی افراد گذاشت و تا زمانی که با رسیدگی عادلانه، جرم کسی در مرجع صالح قانونی اثبات نشود و دلیل قطعی بر مجرمیت متهم وجود نداشته باشد، نمی‌توان او را مجازات کرد (عوده، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۷).

به‌نظر می‌رسد شکنجه متهم مبتنی بر این پیش‌فرض است که متهم گناهکار است، حال آنکه در عالم واقع، این پیش‌فرض صحت ندارد و متهم هنوز در مظان ارتکاب جرم بوده، جرم وی ثابت نشده است؛ بنابراین اصل برائت مانع از تحقق پیش‌شرط نخست اعمال شکنجه در مقام اضطرار می‌شود و بدون ضربه‌زدن به مبانی اصل اضطرار، مانع از اعمال شکنجه در حالت اضطرار خواهد شد.

در مقابل، برخی فقها بر این باورند که اگر حاکم با علم و ظن قوی و نه با گمان، این‌گونه برداشت کند که درمورد حفظ نظام یا دفع توطئه‌های دشمن، اطلاعات مفیدی نزد شخص وجود دارد و فرد نیز به اهمیت آن اطلاعات معتقد است، با وجود این به اظهار اطلاعات خود حاضر نشود و این اطلاعات را کتمان نماید، می‌توان متهم را با استناد به قاعده «التعزیر لکل فعل محرم» تحت فشار قرار داد (ابن‌فراء، ۱۴۲۴، ص ۲۹۱). مبنای این نظر آن است که همین استنکاف از همکاری با قاضی، گناهی مستقل و

مستوجب عقوبت است؛ بنابراین از باب تعزیر محرمات می‌توان وی را عقوبت کرد (منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۸۷-۵۸۸). طبق نظر دیگر، به دلیل سکوت متهم می‌توان حکم تعزیر وی را صادر کرد؛ زیرا سکوت متهم به نوعی کتمان حقیقت است و دلیل بر مجرمیت وی می‌باشد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۳۸).

در پاسخ به مطلب مذکور، به نظر می‌رسد دلیل محکم فقهی مبنی بر حرمت سکوت متهم در دست نیست؛ از این رو سکوت متهم دلیلی بر بزهکاری یا بی‌گناهی محسوب نمی‌شود؛ پس از نظر مبانی فقهی، مجرد سکوت متهم اولاً، حرمت ندارد؛ ثانیاً، دلیلی بر مجرمیت وی نیست. مؤید این نظر آن است که ادله اثبات دعوا در فقه احصا شده، هیچ فقهی سکوت متهم را در زمره ادله به حساب نیاورده است؛ بنابراین صرف سکوت متهم، نه تنها دلیلی بر مجرمیت وی نیست، بلکه به موجب قوانین ایران که طبق قاعده مغایر با فقه نیست، همگام با اسناد بین‌المللی - برای مثال بند ۳ ماده ۱۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و بند ۲ ب ماده ۵۵ اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری - سکوت متهم از جمله حقوق وی و از موازین دادرسی عادلانه به‌شمار آمده است (ماده ۱۹۷ق.آ.د.ک ۱۳۹۲).

افزون بر این قاعده «التعزیر لکل فعل محرم» اجماعی نیست (اردبیلی، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۱۵۵-۱۵۶ / موسوی گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۷). از دیدگاه عقل نیز می‌توان گفت اگر حاکم هر معصیتی را تعزیر کند، در جامعه کنونی هر روز باید شاهد تعزیر افراد بی‌شمار باشیم؛ آن هم در دورانی که به هر شکلی قصد مخدوش کردن چهره اسلام وجود دارد و چه بسا در این صورت اسلام به عنوان دینی مملو از خشونت معرفی خواهد شد. علاوه بر آن در این دوران، قوانین به صورت مکتوب وضع شده‌اند که انواع و اقسام جرایم احصا شده است و اگر خارج از دامنه و محدوده قوانین مجازاتی وجود داشته باشد، قطعاً این امر برخلاف اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها و نمونه آشکار «قیح عقاب بالبیان» است.

از سوی دیگر ادعای تعزیر مستنکف از اعلام مکان بمب، با مبانی لزوم شکنجه از یک سو و با مبانی تعزیر از سوی دیگر نیز در تعارض می‌باشد؛ یعنی حتی اگر متهم

خاموش را گناهکار و مستوجب تعزیر بدانیم، این تعزیر به موجب قاعده فقهی «التعزیر بما دون الحد» باید مشخص، دقیق و کمتر از حد باشد. همچنین در مثال بمب ساعتی، میزانی برای شکنجه متهم در حالت اضطرار تعیین نمی‌شود، بلکه تعذیب متهم تا باز شدن دهان متهم ادامه می‌یابد؛ بنابراین اگر بخواهیم شکنجه تمهیدی را نوعی تعزیر محسوب کنیم، حداکثر به میزانی کمتر از حدّ - مثلاً ۷۴ ضربه شلاق - متهم را می‌توانیم شکنجه کنیم، نه بیشتر.

این ایراد قابل رفع و پاسخ‌گویی است؛ زیرا قاعده «التعزیر بما دون الحد» فقط در مورد مجازات‌های تعزیری که در حدود همسان دارند، کاربرد دارد و در مجازات‌های تعزیری که همسانی در فقه ندارند - مانند حبس - کاربردی نخواهد داشت؛ بنابراین می‌توان بدون درگیری با قاعده «التعزیر بما دون الحد»، نوع تعزیر را از انواع غیرهمسان انتخاب کرد؛ برای نمونه قاعده مزبور هیچ مانعی بر سر راه انواع مجازات‌های روانی یا جسمی به جز شلاق ایجاد نخواهد کرد. به هر حال ایراد قطعیت میزان تعزیر و عدم قطعیت میزان شکنجه همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند. برای رفع این ایراد نیز می‌توان استدلال کرد که تعزیر نخست به صورت قطعی اجرا می‌شود، ولی اگر سکوت متهم ادامه یابد، سکوت مجدد متهم پس از اجرای تعزیر را جرمی مستمر، تازه و مستوجب عقوبتی نو قلمداد می‌کنیم که مستوجب تعزیری تازه است. در مقام مقایسه می‌توان به تعزیر زن مرتد در اسلام اشاره کرد. زن مرتد کشته نمی‌شود، بلکه او را به توبه فرامی‌خوانند. چنانچه توبه کرد، او را آزاد می‌کنند، در غیر این صورت در زندان باقی می‌ماند و به هنگام نماز او را تازیانه می‌زنند و در تنگنای معشیتی قرار می‌دهند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۱). شاید دلیل تکرار شلاق در این حالت، تداوم بزه ارتداد پس از اجرای مجازات قبلی دانسته شود.

این نظر علاوه بر اینکه در مقام نظر، واجد ایراد است، در مقام عمل نیز کاربردی به نظر نمی‌رسد. نخستین ایراد عملی آن است که بازپرس یا پلیس نمی‌تواند رأساً دست به تعزیر فردی بزند که مکان بمب ساعتی را فاش نمی‌کند؛ زیرا مقام تعقیب، از مقام قضا تفکیک شده است و در مراحل دادرسی، ضابطان و مقامات تعقیب و تحقیق

صلاحیت صدور حکم مجازات تعزیری ندارند. حتی اگر طبق این نظر، قاضی را مجاز به تعزیر ممتنع از اعلام مکان بمب ساعتی بدانیم، این قاضی باید واجد شرایط فقاقت و افتا باشد؛ حال آنکه در مقام عمل، چنین قضاتی در مسند قضاوت نمی‌نشینند. به عبارت دیگر قضات فعلی با قضاتی که در روایات نایب امام در مقام اجرای تعزیر شمرده می‌شوند، فقط مشترک لفظی اند (خمینی، ج ۲، [بی‌تا]، ص ۴۶۸-۴۷۷).

افزون بر این برای اینکه حکم شرعی قابلیت اجرا داشته باشد، باید مراحل استنباط به وسیله فقهای عادل و اعلام توسط حکومت اسلامی را طی کند؛ از این رو تا زمانی که حکومت اسلامی عملی را در قانون جرم‌انگاری نکند، آن عمل بر فرض که از لحاظ شرعی گناه و معصیت محسوب شود، از نظر قانونی جرم به شمار نمی‌آید (حبیب‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲)؛ بنابراین با توجه به عدم جرم‌انگاری سکوت متهم در قانون، ادعای تعزیر متهم ساکت قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

صرف نظر از عدم قوت قول به تعزیر دانستن شکنجه متهم ساکت، به نظر می‌رسد اصل برائت با ارتکاب شکنجه در مقام اضطراب نقض نشود؛ زیرا بنا به فرض در حالت بمب ساعتی، علم اجمالی یا ظن معتبر شرعی بر علم متهم به مکان بمب وجود دارد و گرچه علم تفصیلی به حدود و ثغور بزهکاری متهم در دست نیست، ولی به استناد مقتضای همین علم اجمالی می‌توان اصل برائت را نادیده گرفت؛ همچون قاعده لوث که برای قاضی افاده ظن می‌کند و زمانی که چنین ظنی برای حاکم حاصل شد، لازم است حاکم وارد رسیدگی شود (محقق حلّی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۹۹۶).

۳-۳. عدم پذیرش اقرار حاصل از شکنجه

یکی از ایرادات به شکنجه در مقام اضطراب آن است که اقرار حاصل از شکنجه بر فرض حصول، فاقد اثر است و به همین دلیل وجهی برای ادامه شکنجه وجود ندارد. حقوق اسلام به دلیل زوال اختیار متهم، اعتراف و اقرار حاصل از شکنجه و آزار وی را فاقد آثار حقوقی می‌داند؛ زیرا یکی از مهم‌ترین شرایط اعتبار و صحت اقرار، اختیار فرد در اظهار مطالبی است که بیان می‌کند. زمانی فرد مسئولیت کیفری دارد که مختار،

قاصد، بالغ و عاقل باشد (همو، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۴۱)؛ بنابراین زمانی که فردی را با تهدید، شکنجه، آزار و اذیت به اقرار مجبور کنند، اقرار نافذ نخواهد بود.

امام علی علیه السلام در این باره می فرماید: «کسی که به خاطر برهنه کردن [شمشیر] یا ترسیدن یا زندان نمودن یا تهدید اقرار کند، حدّ بر او جاری نمی شود» (حرّ عاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ص ۴۹۷). امام باقر علیه السلام از پدرش نقل می کند که امام علی علیه السلام فرمود:

دست کسی که به نحوی از زدن ترسانیده شده یا در قید و زنجیر گرفتار آمده یا حبس و شکنجه شده، قطع نمی گردد و اگر پس از آن و در شرایط عادی به جرم اعتراف نکند، به خاطر ترساندن وی، حدّ از او ساقط می گردد (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳۵).

امام علی علیه السلام در روایت دیگری می فرماید: «آن کس که به واسطه تخویف یا حبس یا زدن به گناهی اعتراف کند، این اقرار علیه وی فاقد اعتبار بوده و حدّ بر او جاری نمی گردد» (تمیمی مغربی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۶۶).

اعتراف و اقرار به جرم در نتیجه ترس و ایذاء حتی اگر به صورت فریادزدن بر متهم باشد نیز پذیرفته نیست. روایت شده است عمر، زنی را به اتهام ارتکاب اعمال منافی عفت محکوم کرده بود. امام علی علیه السلام خطاب به عمر فرمود: آیا تو فرمان کیفر این زن را صادر کرده‌ای؟ عمر گفت: آری! این زن در محضر من به جرم خویش اعتراف کرد. امام فرمود: شاید تو بر این زن فریاد زده‌ای یا او را ترسانیده‌ای؟ عمر گفت: همین طور است. آن حضرت فرمود: آیا نشنیدی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: بر کسی که پس از دچار شدن به آزار اعتراف نماید، حدّ جاری نمی شود و کسی که زندانی شود یا مورد تهدید قرار گیرد، اقرارش بی اعتبار است (علی بن حسین، [بی تا]، ص ۳۳۵).

همچنین باید گفت اقراری که بر اثر تهدید، شکنجه یا ترس حاصل شود، عقلاً حجیت ندارد؛ زیرا اقرار یعنی خبردادن از امری و چه بسا افرادی که توانایی تحمل شکنجه را ندارند، به دروغ به جرم اقرار کنند؛ بنابراین چنین افرادی در این شرایط اختیاری ندارند و برای حفظ جان خود و فرار از هرگونه اذیت، آزار و شکنجه ای اقرار و اعتراف می کنند؛ در نتیجه چنین اقرار و اعترافی باطل است و هیچ گونه اثر حقوقی بر آن مترتب نیست (سرخسی، ۱۳۲۴، ج ۹، ص ۱۸۴-۱۸۵).

البته به نظر می‌رسد این ایراد نیز به تنهایی تاب زدودن حکومت اضطرار بر منع شکنجه را ندارد؛ زیرا هدف از شکنجه متهم، کسب اقرار برای محکومیت وی نیست تا بتوان به استناد قابل پذیرش نبودن چنین اقراری در محکمه، قول به بی‌فایده بودن شکنجه داد، بلکه هدف از اخذ اقرار، خنثی کردن بمب است. قابلیت یا عدم قابلیت استناد به اقرار حاصل از شکنجه، اصلاً جزء اهداف شکنجه نیست که عدم قابلیت استناد سبب لغو شکنجه شود. در این مقام شاید شکنجه را بتوان نوعی اقدام تأمینی محسوب کرد. هدف از شکنجه متهم، نجات جان انسان‌های بی‌گناهی است که شاید در اثر این بمب، قربانی شوند؛ همچنان‌که می‌دانیم هدف از اقدامات تأمینی خنثی کردن تأثیر احتمالی حالت خطرناک بعضی از افراد جامعه و پیشگیری از وقوع جرم است؛ بنابراین حالت خطرناک که رکن اصلی وضع اقدامات تأمینی می‌باشد، موجود است و به همین استناد می‌توان شکنجه را تجویز کرد.

۳-۴. فقدان شرایط اضطرار

در تحقیق حاضر تاکنون به این نتیجه رسیدیم که به موجب آیات قرآن کریم و روایات متعدد، اضطرار سبب اباحه ارتکاب محرمات محسوب می‌شود. شکنجه نیز گرچه حرام است، از اطلاق و حکومت آیات اضطرار خارج نخواهد بود. ادله مذکور برای خروج شکنجه از حکومت ادله اضطرار نیز فاقد قوت و استحکام کافی به نظر می‌رسد که بتوان به موجب آنها حکم به تخصیص اطلاق آیات قرآن کریم درباره اضطرار داد. در بخش فعلی با پذیرش ضمنی امکان اطلاق آیات اضطرار، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که آیا شرایط اضطرار در مانحن فیه وجود دارد یا خیر؟ زیرا اضطرار مطلق نیست، بلکه باید شرایطی موجود باشد که بتوان بر این اساس به جواز و حلیت محرمات حکم کرد. بعضی از این شرایط عبارت‌اند از:

۱. ضرورت: ضرر باید مسلم و بالفعل باشد یا ظن غالب و احتمال عقلایی بر تحقق آن وجود داشته باشد؛ بنابراین مجرد وهم و احتمال ضرر کافی نیست. البته لازم نیست خطر حتماً شروع شده باشد، بلکه همین اندازه که ظن غالب بر وقوع خطر وجود داشته

باشد، کفایت می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ص ۳۲۲/ زحیلی، ۱۴۱۸، ص ۶۶).

۲. دفع افسد به فاسد: صدمه یا شری که خطر را دفع می‌کند، مهم‌تر و بزرگ‌تر از صدمه یا زیانی باشد که از آن اجتناب می‌شود؛ بدین معنا که اگر با استفاده از ضرورت، از ضرر فوری و بزرگ‌تر اجتناب شود، استفاده از ممنوعیات (محرمات) جایز است.
۳. رعایت قاعده الأسهل فالأسهل: برای دفع ضرر، راه دیگری که مباح باشد و بتوان به وسیله آن خطر را دفع کرد، وجود نداشته باشد. اگر تمسک به محرم لازم است، تمسک به محرم باید مناسب باشد و در استفاده از آن باید به حداقل اکتفا کرد؛ همچنان‌که در آیات قرآن کریم با دو واژه «غیر باغ و لا عاد» این مسئله بیان شده است.
۴. ارتکاب محرم سبب دفع خطر شود.

۵. استناد به اضطرار نباید به مخالفت با اصول اساسی اسلام منجر گردد (زحیلی،

۱۴۱۸، ص ۶۶).

به نظر می‌رسد برخی شرایط اضطرار در مسئله جواز شکنجه درحالت اضطرار وجود نداشته باشد؛ یکی از این شرایط، ضرورت اقدام است؛ بدین بیان که اضطرار در صورتی مجوز جرم می‌باشد که ارتکاب آن قطعاً جلوی ضرر را بگیرد؛ بنابراین صرف وجود افسد، دلیل و مجوزی برای ارتکاب فاسد نیست؛ زیرا توسل به فاسد باید بتواند افسد را دفع کند.

به رغم حلیت و اباحه مردار درحالت گرسنگی، برخی فقها حلیت بعضی از محرمات را درحالت اضطرار مورد تردید قرار داده‌اند؛ برای نمونه درباره جریان این حکم نسبت به نوشیدن شراب، میان ایشان اختلاف نظر است. برخی شرب خمر را برای مضطر جایز ندانسته‌اند؛ زیرا خمر رفع تشنگی نمی‌کند (طوسی، [بی تا]، ج ۶، ص ۲۸۹).

به نظر می‌رسد این مسئله در شکنجه برای گرفتن اقرار نیز صادق است. حتی اگر فرض کنیم شرایط اضطراری در جامعه اسلامی وجود دارد، باز هم شکنجه فرد جایز نخواهد بود؛ چراکه گرچه شکنجه ممکن است به صورت موردی به کشف حقیقت بینجامد، ولی تضمینی نیست که در تمامی یا بیشتر موارد، متهم زیر شکنجه حقیقت را

بگوید؛ زیرا مشخص نیست آیا متهم واقعاً اطلاعاتی دارد یا خیر، یا اطلاعاتی که وی دارد، خطر را دفع می‌کند یا اصلاً اطلاعات وی صحیح است. همچنین احتمال می‌رود مقاومت کند و هیچ سخنی نگوید یا برای رهایی از شکنجه، مطالب کذبى بیان کند؛ زیرا مقاومت افراد متفاوت است و چه بسا افرادی که مقاومت کمتری داشته باشند و برای رهایی از شکنجه، به جرایمی اقرار کنند که کذب باشد، درحالی که هرگز مرتکب چنین جرایمی نشده‌اند و حتی ممکن است فرد در حین شکنجه، فوت کند؛ پس در مقام کلی هیچ تضمینی وجود ندارد که در صورت توسل به شکنجه، خطر دفع خواهد شد (گائتا، ۱۳۹۰، ص ۳۲۹). استناد به اضطراب درحالی ممکن است که در صورت انجام شکنجه، اطمینان به کسب اطلاعات صحیح و دفع خطر وجود داشته باشد؛ حال اینکه این فرض در موارد شکنجه منتفی است و فقط احتمال دفع خطر وجود دارد؛ از این رو در صورت اقدام به شکنجه، اعتقاد جازم به دفع خطر با ارتکاب محرم وجود ندارد؛ بنابراین احتمال دفع خطر نیز به تنهایی مجوز ارتکاب محظورات محسوب نمی‌شود.

افزون بر این نفع و دفع خطر حاصل از جواز شکنجه ممکن است کوتاه مدت باشد، نه بلندمدت؛ بدین معنا که شکنجه فرد در نهایت از دفع همان خطر جلوگیری می‌کند، ولی هیچ نفع بلندمدتی به دنبال نخواهد داشت و در طولانی مدت باعث صدمات جبران‌ناپذیری خواهد شد؛ زیرا باب سوء استفاده را فراهم خواهد کرد و این مسئله دستاویزی برای ایجاد شرایط اضطراب و بحرانی خواهد شد. به عبارت دیگر شکنجه بهانه‌ای خواهد شد تا مأموران برای کشف جرم از ساده‌ترین روش - یعنی شکنجه - استفاده کنند و برای موجه و قانونی جلوه دادن رفتار خود و در جهت رفع مسئولیت کیفری از خویش، شرایط اضطراب و بحرانی را مطرح کنند (Jessberger, 2005, p.1072).

همچنین حامیان ممنوعیت مطلق شکنجه معتقدند شکنجه مسری است؛ یعنی هرگونه اجازه و صدور مجوز برای اقدام به شکنجه، باعث گسترش آن خواهد شد. به عبارت دیگر به محض اینکه اقدام به شکنجه آغاز گردد، جلوگیری از آن مشکل خواهد بود و نمی‌توان آن را متوقف کرد. اگر اجازه شکنجه در یک مورد حتی در

شرایط اضطراب داده شود، این اقدام سرانجام گسترش می‌یابد؛ به اندازه‌ای که حتی برای جرایم خُرد و جزئی، مأموران به شکنجه اقدام می‌کنند؛ زیرا شکنجه ساده‌ترین روش برای کسب اطلاعات و گرفتن اعتراف از مظنونان است؛ در نتیجه شکنجه، گاهی برای مجازات مجرمان و گاهی برای تهدید و سرکوب کردن مخالفان سیاسی و حتی برای شهود برای کسب اطلاعات استفاده خواهد شد. در این صورت هرگز نمی‌توان استفاده از شکنجه را متوقف کرد و در سیستم عدالت کیفری، عدالت جای خود را به ظلم و جور خواهد داد (Evans, 2007, p.58).

نتیجه

هرچند ادله اضطراب اطلاق دارد، ولی شکنجه شامل این اطلاق نمی‌شود؛ زیرا شرایط اضطراب در این مواقع حاکم نیست. از مهم‌ترین شرایط، دفع افسد با فاسد است که در صورت توسل به شکنجه در موارد اضطراب، دفع قطعی خطر وجود ندارد. شکنجه در بیشتر موارد گمراه‌کننده و غیرمؤثر است؛ چراکه توان و مقاومت افراد متفاوت بوده، برخی توان‌شان اندک است و در برابر کوچک‌ترین فشاری لب به سخن می‌گشایند و به جرم خود اعتراف می‌کنند؛ البته در صورتی که جرمی مرتکب شده باشند و اگر جرمی مرتکب نشده باشند، برای رهایی از درد حاصل از شکنجه، در اعتراف به جرمی دروغین می‌کوشند تا بدین وسیله بتوانند راهی برای رهایی از رنج حاصل از شکنجه بیابند. در مقابل افرادی نیز یافت می‌شوند که مجرم‌اند، ولی در برابر شکنجه سرسختی نشان می‌دهند و هیچ‌گونه اعترافی به جرم ارتکاب‌یافته نمی‌کنند؛ از این رو در صحت اطلاعاتی که در اثر فشار و اجبار حاصل می‌شود، همیشه شک و تردید هست و به همین دلیل حقوقدانان و نظریه‌پردازان به اتفاق یکی از مهم‌ترین آسیب‌های شکنجه را اعترافات نادرست اظهار کرده‌اند. همین شک و تردید سبب می‌شود نتوان شکنجه را عامل قطعی یا همراه با ظن معتبر دافع خطر قلمداد کرد.

بی‌شک تدوین‌کنندگان کنوانسیون منع شکنجه به سوءاستفاده‌های ناشی از تجویز شکنجه توجه کرده‌اند؛ زیرا مبنای این منع مطلق، ملاحظات اخلاقی نظری نبوده، بلکه

ملاحظات عملی بوده است؛ چراکه مهم‌ترین دلیل منع شکنجه، مسری بودن و خطرناک بودن تجویز شکنجه است؛ همچنان‌که بیان شده که در واقع نظریه بمب ساعتی یا استفاده از شکنجه فقط در شرایط اضطراب، فقط یک استعاره و فرضیه است که به شکل خطرناکی قابل گسترش و بسیار فراگیر می‌باشد. این فرضیه نه تنها کسانی را شامل می‌شود که از یک حمله قریب الوقوع و فوری آگاهی دارند، بلکه گاهی شامل خانواده و دیگر وابستگان مظنونان یا تمامی کسانی می‌شود که اطلاعات آنها ناقص است یا هیچ‌گونه اطلاعی ندارند و فقط به عنوان تماشاچی و ناظر حضور داشته‌اند و با ظن مأموران بازداشت شده‌اند؛ از این رو این افراد باید شکنجه شوند تا جان انسان‌های دیگر نجات یابد؛ بنابراین پرتگاه شکنجه بسیار ژرف و عمیق است! (Luban, 2005, p.1447/ قربان‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

افزون بر این زمانی می‌توان حکم به جواز و حلیت داد که یقین بر مجرمیت فرد داشته باشیم، حال آنکه در فرض مسئله موضوع مقاله - بمب ساعتی - شخصی که شکنجه می‌شود، متهم بوده، هنوز جرم وی در دادگاه صالح اثبات نشده است. سکوت متهم نیز گناه نیست و حتی اگر آن را گناه و مستوجب عقوبت بدانیم؛ اولاً، دست‌اندرکاران تعقیب و تحقیق صلاحیت حکم به عقاب و اجرای آن را ندارند؛ ثانیاً، این عقاب از منظر تعزیرات شرعی با محدودیت‌های چندی از جمله قطعیت، مادون حد بودن و... روبه‌رو خواهد بود که سبب می‌شود نتوان به استناد آن شکنجه نامحدود متهم تا زمان گرفتن اقرار را توجیه کرد.

اشکال دیگری که مانع به کارگیری اطلاق آیات اضطراب در مقام می‌شود آنکه ممکن است شکنجه دفع افسدی را به فاسد نماید، ولی به دلیل احتمال بالای سرایت شکنجه و رواج ناروای آن در میان جامعه اسلامی، افسدی بالاتر ایجاد خواهد شد؛ بنابراین اصل تناسب ارزش در اضطراب یا به فرموده خدواند حکیم در آیه ۱۷۳ سوره بقره، قید «غیر باغ» در مانحن فیه مفقود خواهد بود و نمی‌توان به استناد این آیات، شکنجه در مقام اضطراب را توجیه کرد.

در پایان جای دارد بار دیگر از منطق کلام شهید بهشتی بهره ببریم که به گفته ایشان

در صورت جواز شکنجه حتی در یک مورد و به بهانه نجات جان فردی که در خطر آدم‌ربایی است، دیگر هرگز نمی‌توان شکنجه را مهار کرد و به همین دلیل بیان کرد که اگر چندین نفر از افراد سرشناس ربوده شوند، ولی راه اقدام به شکنجه باز نشود، جامعه سالم‌تر خواهد ماند؛ زیرا در صورت اجازه نواختن حتی یک سیلی به متهم، سرانجام این امر به داغ کردن همه افراد منجر خواهد شد (اداره کل امور فرهنگ و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۷۷۸).

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابی‌الحدید، فخرالدین؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۳ و ۱۷، قم: دار احیاء الکتب العلمیه، [بی تا].
 ۲. ابن‌فراء، ابی‌یعلی محمد بن حسین؛ احکام السلطانیة؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
 ۳. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۲، قاهره: عیسی البابی الحلبی و شرکاء، [بی تا].
 ۴. ابن‌هشام، عبدالملک بن هشام؛ السیرة النبویة؛ ج ۳، چ ۴، قاهره: مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۵ق.
 ۵. اداره کل امور فرهنگ و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی؛ صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی جمهوری ایران؛ ج ۱، چ ۱، تهران: اداره کل امور فرهنگ و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
 ۶. اردبیلی (مقدس اردبیلی)، احمد؛ زبدة البیان فی احکام القرآن؛ ج ۱، تهران: مکتبه المرتضویة، ۱۳۸۶ق.
 ۷. —؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۱۳، قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
 ۸. اردبیلی، محمدعلی؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۱، چ ۳۲، تهران: میزان، ۱۳۹۲.
 ۹. انصاری، مرتضی؛ رسائل فقهیه؛ ج ۱، چ ۴، قم: مکتبه المفید، ۱۴۰۴ق.
 ۱۰. —؛ فرائد الاصول؛ ج ۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵.
 ۱۱. باقی‌زاده، محمدجواد؛ «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه»، فصلنامه شیعه‌شناسی؛ ش ۴۷، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۷۰-۲۰۰.

۱۲. پاینده، ابوالقاسم؛ نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)؛ ج ۱، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۳. تمیمی مغربی، نعمان؛ دعائم الإسلام؛ ج ۲، مصر: دارالمعارف، ۱۳۷۹.
۱۴. جعفریپور، جمشید و لیلی حسین زاده؛ «بررسی اضطرار در حقوق کیفری ایران با توجه به دیدگاه امام خمینی ﷺ»، پژوهشنامه متین؛ ش ۳۳، زمستان ۱۳۸۵، ص ۶۱-۶۲.
۱۵. جعفری هرندی، محمد؛ «اضطرار اجتماعی یا احکام مترتب بر جامعه مضطر»، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی؛ ش ۱۲، پاییز ۱۳۸۷، ص ۳۷-۷۰.
۱۶. حبیب‌زاده، محمدجعفر؛ «مجازات عمل حرام و تعارض آن با قانون‌مداری در قانون اساسی ایران»، نشریه حقوق اسلامی؛ ش ۳، زمستان ۱۳۸۳، ص ۸-۲۴.
۱۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۴، ۶، ۱۱، ۱۶، ۱۸ و ۱۹، ج ۲، تهران: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸.
۱۸. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ الفقه (موسوعة استدلالیة فی الفقه الإسلامی)؛ ج ۴۷، چ ۲، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۰۹ق.
۱۹. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین؛ ولایت فقیه در حکومت اسلامی؛ ج ۴، چ ۲، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ق.
۲۰. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ تحریر الأحکام؛ ج ۴، [بی‌جا]: مؤسسه امام صادق ﷺ، [بی‌تا].
۲۱. حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام؛ ج ۳ و ۴، تهران: انتشارات استقلال، [بی‌تا].
۲۲. خمینی، سیدروح‌الله؛ البیع؛ ج ۲، چ ۴، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، [بی‌تا].
۲۳. —؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۲، چ ۲، قم: دارالعلم، [بی‌تا].
۲۴. —؛ ولایت فقیه (حکومت اسلامی)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۸۸.

۲۵. خویی، سید ابوالقاسم؛ مبانی تکملة المنهاج؛ ج ۱ و ۲، قم: مؤسسه آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۲۶. راوندی، قطب‌الدین؛ فقه القرآن؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۹۷ق.
۲۷. زحیلی، وهبه؛ نظرية الضرورة الشرعية؛ ج ۱، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۲۸. زید، علی بن حسین؛ مسند زید؛ بیروت: دارالمکتبة الحیاة، [بی‌تا].
۲۹. سرخسی، شمس‌الدین؛ المبسوط؛ ج ۹، چ ۱، مصر: [بی‌نا]، ۱۳۲۴.
۳۰. صادقی، غلام‌عباس؛ اخذ اقرار با شکنجه و تطبیق آن با حقوق بشر و حقوق داخلی؛ چ ۱، تهران: میزان، ۱۳۹۳.
۳۱. صدوق (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه؛ علل الشرائع؛ ج ۲، نجف: مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵ و ۸، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۷ق.
۳۳. —؛ بررسی های اسلامی؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۶ق.
۳۴. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه محمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۲، ۳، ۳۲ و ۴۰، چ ۳، تهران: انتشارات محمدی، ۱۳۳۸.
۳۵. طبرسی، حسن بن فضل؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه محمد بیستونی؛ ج ۲۰، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، [بی‌تا].
۳۶. —؛ تفسیر جوامع الجامع؛ ج ۱، چ ۵، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۳۷. —؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ۳، ۴ و ۱۶، بیروت: دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۹ق.
۳۸. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)؛ ج ۳، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا].
۳۹. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ۵ و ۷، چ ۶، نجف: [بی‌نا]، ۱۹۵۷ق.

۴۰. —؛ الخلاف؛ ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۱. عروسی حویزی، عبدعلی؛ تفسیر نورالثقلین؛ ج ۱ و ۳، قم: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۴۲. علیدوست، ابوالقاسم؛ «دین، شریعت و مصلحت»، فصلنامه قیاسات؛ ش ۶۱، پاییز ۱۳۹۰، ص ۵-۴۰.
۴۳. —؛ «ماهیت و چیستی شناسی فقه امنیت و فقه امنیتی»، فصلنامه حکومت اسلامی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۴، ص ۲۶-۵.
۴۴. —؛ «مصلحت در فقه امامیه»، فقه و حقوق؛ ش ۱۸، پاییز ۱۳۸۷، ص ۳۵-۵۸.
۴۵. عوده، عبدالقادر؛ حقوق جزای اسلامی؛ ترجمه ناصر قربان‌نیا، سعید رهایی و حسین جعفری؛ ج ۱، تهران: معاونت فرهنگی جهاد دانشگاهی شهیدبهشتی، ۱۳۷۲.
۴۶. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله؛ کنزالعرفان؛ ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی؛ ج ۲، چ ۴، قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۸۴.
۴۷. —؛ کنزالعرفان؛ تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۴۳.
۴۸. فخر رازی، محمدبن عمر؛ تفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)؛ ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۲۷ق.
۴۹. فلچر، جورج پی؛ مفاهیم بنیادین حقوق کیفری؛ ترجمه سیدمهدی سیدزاده ثانی؛ چ ۲، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹.
۵۰. قرائتی، محسن؛ تفسیر نور؛ ج ۸، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸.
۵۱. قربان‌نیا، ناصر؛ «اندیشه: تحدید حقوق و آزادی‌ها»، فقه و حقوق؛ ش ۱۰، پاییز ۱۳۸۵، ص ۹-۳۲.
۵۲. —؛ حقوق بشر و حقوق بشردوستانه؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۵۳. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۳، چ ۹، تهران: المکتبه الإسلامیه، ۱۳۸۷ق.
۵۴. گائتا، پائولو؛ استناد به دفاع ضرورت برای شکنجه‌مظنونین اقدامات تروریستی

- (مجموعه مقالات حقوق کیفری بین الملل)؛ ترجمه محمد یکرنگی؛ چ ۱، تهران: میزان، ۱۳۹۰.
۵۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۶۵ و ۷۵، [بی جا]: انتشارات اسلامیة، ۱۳۷۶ق.
۵۶. محقق داماد، سیدمصطفی؛ قواعد فقه (بخش جزایی)؛ چ ۳۱، تهران: نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۴.
۵۷. —؛ قواعد فقه (بخش مدنی)؛ چ ۱۰، تهران: نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۸. —؛ مباحثی از اصول فقه؛ چ ۳، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۹. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی (تک جلدی)؛ چ ۱، تهران: ساحل، ۱۳۸۲.
۶۰. مقتدایی، مرتضی؛ درس خارج فقه (ارتباط شیعی)؛ مندرج در:
<http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/moghtadaei/feqh/87/870721>.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ استفتائات جدید؛ ج ۲، چ ۳، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام، ۱۳۸۱.
۶۲. —؛ القواعد الفقهية؛ ج ۲، چ ۲، [بی جا]: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۰ق.
۶۳. —؛ درس خارج فقه؛ مندرج در: ارتباط شیعی [مدرسه فقاہت]
۶۴. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية؛ ج ۲، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۰۸ق.
۶۵. —؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ترجمه محمود صلواتی؛ ج ۳، چ ۱، قم: فرانشر، ۱۳۷۰.
۶۶. موسوی بجنوردی، حسن؛ القواعد الفقهية؛ ج ۵، نجف: الآداب، ۱۳۸۰ق.
۶۷. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا؛ الدر المنضود؛ ج ۲، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۲.
۶۸. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ۲۲ و ۴۱، چ ۶، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۰ق.
۶۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم؛ ج ۸، مصر: [بی نا]، [بی تا].
۷۰. وطنی، امیر؛ «بررسی فقهی اضطرار و ضرورت»، مقالات و بررسی ها؛ ش ۷۱، تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۸۷-۲۰۷.

71. Durosaro, Wuraola; "The Use of Torture in the War on Terror: (Should this Exceptional Measure Be Justified in Exceptional Times)", American Journal of Humanities and Social Sciences, v2, 2014, pp.88-93.
72. Evans, Rebecca; "The ethics of torture", Human Right & Human Welfare; v7.
73. Jessberger, Florian; "Bad torture-good torture", Journal of International Criminal Justice; v3, 2005, pp.1059-1073.
74. Luban, David; "Liberalism, torture and the ticking bomb", Virginia Law Review Association; v91, 2005, pp.1425-1461.
75. Mayerfeld, Jamie; "In Defense of the Absolute Prohibition of Torture", Public Affairs Quarterly; v22, 2008, pp.109-128.