

تکریم حیات و تحدید عدالت کیفری خصوصی در لایحه قانون مجازات اسلامی\*

دکتر محسن عینی

استادیار گروه حقوق دانشگاه بین المللی امام خمینی

امین ملکی

کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم شناسی

چکیده:

حق حیات سرآمد حقوق بشر محسوب می شود زیرا با سلب آن امکان برخورداری از سایر حقوق انسانی وجود ندارد. از جمله مواردی که حق حیات را به مخاطره می اندازد، موردی است که سلب حیات به عنوان مجازات برخی جرایم، مشروع و قانونی تلقی می شود. تکریم حیات افراد و رعایت نظم و امنیت جامعه اقتضا می کند که برای اعمال این کیفرها ضوابط منسجمی تنظیم گردیده و فقط دولت به عنوان نماینده جامعه اجازه ی اجرای این مجازاتها را داشته باشد. با وجود این در قوانین کیفری ایران موادی یافت می شود که در آنها قانون گذار اجازه ی اجرای مجازاتهای سالب حیات را به افراد سپرده و بدین ترتیب باب سوء استفاده از قانون را برای سودجویان جهت به خطر انداختن جان افراد گشوده است. از مهمترین این موارد، مواد ۶۳۰، تبصره ۲ ماده ۲۹۵ و ماده ۲۶۶ قانون مجازات اسلامی است. انتقاداتی که در سالهای اخیر از جانب حقوق دانان بر شیوه ی اجرای عدالت کیفری وارد شد، موجب گردید قانون گذار در لایحه جدید مجازات اسلامی که در بهمن ماه ۱۳۹۰ به تصویب رسید اصلاحاتی در این مواد به عمل آورد و در راستای تکریم حیات انسانها گام مثبتی در راه تحدید عدالت کیفری خصوصی بردارد؛ ولی این گام نخست نیازمند تکمیل و پیمایش گامهای بیشتر است.

واژگان کلیدی:

حق حیات، تکریم، مجازاتهای سالب حیات، مهدورالدم.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۳/۱۰

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

نشانه پست الکترونیکی نویسنده: [mohsen.eini@yahoo.com](mailto:mohsen.eini@yahoo.com)

«زندگی موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسان تضمین شده است و بر همه افراد، جوامع و حکومت ها واجب است که از این حق حمایت نموده و در مقابل هرتجاوزی که علیه آن انجام می گیرد ایستادگی کنند و کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی را جایز ندانند» ( ماده ۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر، بند الف) بنابراین «استفاده از هر وسیله ای که منجر به از بین بردن سرچشمه بشریت بطور کلی یا جزئی گردد ممنوع بوده» (همان، بند ب) و «پاسداری از ادامه ی زندگی بشریت تا هر جای که خداوند مشیت نماید وظیفه شرعی می باشد.» (همان، بند ج)

حق حیات از جمله حقوقی است که ریشه در طبیعت و فطرت آدمی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۵) یعنی عقل انسان به طور مستقل و قطع نظر از منابع دیگری چون احکام و فرامین الهی، بر آن ها حکم می کند (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ص ۲۹) و در اصطلاح به آن «ظاهر قوانین» می گویند. از این رو باید مداخله عناصری چون زمان، مکان و موقعیت های خاص جوامع معین را در آنها ممنوع شمرد. از جمله مواردی که حیات افراد را به مخاطره می افکند، موردی است که سلب حیات به دستاویز اجرای عدالت توسط اشخاص و علیه دیگران و با مجوز قانون انجام می گیرد. تکریم حیات افراد و رعایت نظم و امنیت جامعه اقتضا می کند که برای اعمال این کیفرها ضوابط منسجمی تنظیم گردیده و جز دولت به عنوان نماینده جامعه، هیچ فرد و نهاد غیر رسمی اجازه ی اجرای این مجازات ها را نداشته باشد. با وجود این در قوانین کیفری ایران موادی یافت می شود که در آن ها قانون گذار اجازه ی اجرای مجازات های سالب حیات را به افراد سپرده و به این طریق راه را برای سوء استفاده ی سودجویان از قانون باز گذاشته است. از مهمترین این موارد، می توان مواد ۶۳۰، تبصره ۲ ماده ۲۹۵ و ماده ۲۶۶ قانون مجازات اسلامی را نام برد. سوء استفاده هایی که از این مواد برای سلب نامشروع حیات افراد به عمل می آمد موج انتقادات وارده از جانب حقوقدانان را بر این شیوه ی اجرای عدالت کیفری به دنبال داشت. بدین ترتیب در تصویب لایحه جدید مجازات اسلامی که در بهمن ماه ۱۳۹۰ به تصویب رسید توجه قانون گذار به این انتقادات معطوف گردید و ضمن اصلاحاتی که در این مواد به عمل آمد، دامنه ی اجرای عدالت کیفری خصوصی در سیاست جنایی ایران محدود شد. این مقاله به بررسی تحولاتی می پردازد که در سیاست جنائی تقنینی ایران از این جهت ایجاد شده است و می کوشد ضمن تبیین دلیل این امر وضعیت مطلوب در این باره را تشریح کند.

۱-۲- تکریم حیات

واژه «حیات» در لغت، از ماده حی، به معنای زندگی، وجود، حیات، سرزندگی و جاننداری (آذرنوش، ۱۳۸۷، ص ۲۷۵) است. در اصطلاح نیز موجودات جاننداری که با شعور و حرکت ارادی شناخته می شوند، متصف به صفتی بنام «حیات» می گردند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ص ۴۰۸) به عبارت دیگر، حیات در اصطلاح عبارت است از: «قرار گرفتن شیء (پدیده) در وضعیتی که آثار مورد انتظار از آن موجود، بر آن مترتب شود. مرگ درست نقطه مقابل چنین وضعیتی می باشد.» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ص ۵)

واژه ی تکریم نیز در لغت دارای معانی مختلفی است که مهم ترین آنها عبارتند از: گرامی داشتن (معین، ۱۳۸۷: ص ۳۷۶)، تعظیم، توقیر، حرمت، احترام، تحیت. (نفیسی، ۱۳۵۵: صص ۹۴۵ و ۹۴۶).

معادل انگلیسی واژه تکریم "Reverence" به معنای حرمت، احترام، تعظیم، احترام گذاردن، محترم داشتن (حییم، ۱۳۵۸: ۳۸۵) و تقدیس (حق شناس، سامعی و انتخابی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۲) است.

تکریم [حیات] بیان گر حرمت ذاتی جان انسان است که همان گونه که قابل وضع نیست، قابل سلب از انسان نیز نمی باشد. این حرمت به ذات و هستی انسان بر می گردد. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ص ۲۹)

از نظر اصطلاحی نیز تکریم حیات مفهومی مرتبط با حق حیات و نتیجه آن است، یعنی حق حیات تکریم آن را به ارمغان می آورد. حق حیات مقتضای طبیعت انسانی (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۵) و جزیی از کرامت ذاتی او محسوب می شود و عقل انسان به طور مستقل و قطع نظر از منابع دیگری چون احکام و فرامین الهی بر آن ها حکم می کند (کاتوزیان؛ پیشین) و پیش از آن که قوانین موضوعه، حقوقی را برای افراد به رسمیت بشناسد آنان دارای حق حیات هستند. کرامت ذاتی به آن نوع از شرافت و حیثیتی گفته می شود که تمام انسان ها به جهت استقلال ذاتی، توانایی تعقل و تفکر و وجهه الهی که دارند، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند. (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷: ص ۳۰) بنابراین می توان گفت تکریم حیات به این معنا است که «حیات از حقوق اساسی انسان است که او به جهت دارا بودن استقلال ذاتی و وجهه ی الهی، به طور فطری حق دارد حیات او محترم باشد و سلب حیات وی جز در موارد استثنا ممکن نگردد».

«مهدور» از ماده هدر و به معنای باطل است (ابن منظور، ۱۹۹۶: ص ۲۶۰) و «محقون» مفهوم مقابل آن است. محقون از ماده «حقن» و «حقن الشی» یعنی «حبس کرد او را» و «حقنت دمه» یعنی «از ریختن خون او جلوگیری کردم» (همان: ص ۲۶۵) در عبارت فقها نیز «نفس معصومه» در خصوص افراد محقون الدم استعمال می شود. اساس و مبنای حمایت از حیات اشخاص که به موجب آن تعرض نسبت به حقوق آنان جرم تلقی می گردد متعدد و مختلف است. اما جمهور فقهای اسلامی غیر از ابوحنیفه، سبب معصوم الدم بودن را «اسلام آوردن یا امان» به سبب «عقد دمه» (عقدی که میان مسلمانان و اهل کتاب منعقد می شود و بر اساس آن اهل کتاب با رعایت شروط دمه، در امان هستند.) و «عقد هدنه» (معاهده ترک قتال در مدت معین را گویند.) می دانند و چنانکه کسی مسلمانی را در دارال حرب با علم به مسلمان بودن او به قتل برساند، قابل قصاص است و هجرت و عدم هجرت به دارالسلام تاثیری در آن ندارد. (الزحیلی، ۱۴۰۹ هـ.ق: ص ۲۲۵) نفس از جهت مهدور الدم بودن سه قسم است: یا به صورت مطلق معصوم است یا به صورت مطلق غیر معصوم مانند کافر حربی و ساب النبی و یا از جهتی مهدور الدم و از جهتی معصوم الدم است مانند قتل عمدی که نسبت به اولیای دم مقتول خونس هدر است اما نسبت به سایرین معصوم الدم محسوب می شود.

(حسینی شیرازی، ۱۴۰۹ هـ.ق: ص ۱۵)

مهدور الدم دارای مصادیق متعددی است که با توجه به آموزه های فقهی شامل: کافر حربی (شهید ثانی، ۱۴۱۹: ص ۶۷ و موسوی خویی، ۱۴۰۴: ص ۶۲)، مرتد؛ اعم از مرتد فطری «کسی است که به دلیل مسلمان بودن والدین یا یکی از آنها بر فطرت اسلام متولد شده و سپس از دین اسلام خارج می شود» و مرتد ملی «کسی که از والدین کافر به دنیا آمده و به دین اسلام ایمان آورده سپس از دین اسلام خارج می شود» (نجفی، ۱۹۸۱: ص ۶۰۲)، زانی محصن و لائط (همان: ص ۱۶۸ و موسوی خویی، ۱۴۰۴: ص ۶۹)، ساب النبی «دشنام دهنده به پیامبر یا یکی از ائمه اطهار یا حضرت فاطمه زهرا (س)» (نجفی، ۱۹۸۱: صص ۴۳۲ تا ۴۳۵)، قاتل مستحق قصاص (همان: ص ۱۶۷)، متجاوز به جان دیگری یا قتل در مقام دفاع (مسالک الافهام، ۱۴۱۹ هـ.ق: ص ۵۰) و محارب و باغی (شهید ثانی، ۱۴۱۹: ص ۴۰۷) است. از میان موارد فوق برخی فقط نسبت به حاکم شرع و برخی نسبت به تمام افراد مهدور الدم محسوب می شوند. به گروه اول مهدور الدم نسبی و به دسته دوم مهدور الدم مطلق گفته می شود. شرح مصادیق مهدور الدم در کتب فقهی آمده است که چون در این جا مجال تفصیل در مورد آن ها وجود ندارد از توضیح بیشتر در مورد آن ها خودداری می شود.

درمورد منشاء حق حیات، سه دیدگاه از مکاتب زیر قابل طرح است:

- مکتب حقوق طبیعی

دیدگاه حقوق فطری یا طبیعی دارای تاریخ بس کهن و قدیمی است و نخستین بار به وسیله فلاسفه یونان به صورت یک نظریه علمی مطرح شده و سپس توسط مکتب فلسفی رواقیون به رهبری زنون مورد بحث دقیق قرار گرفته است. (ابوسعیدی، ۱۳۴۵: ص ۹۴) اندیشه حقوق طبیعی این گونه تبیین می شود که مجموعه ای از قواعد با موضوعیت جهانی وجود دارد که کاملاً معقول و منطقی است و از آن جایی که قواعد و مفاهیم مربوط به حقوق بشر ریشه در شعور بشر دارد، لذا این قواعد را نمی توان به یک گروه یا ملت خاص محدود کرد. (ملکم شاو، ۱۳۷۲: ص ۲۴) براساس این نظریه، قواعد و اصول حقوق طبیعی، اصول و قواعدی است که از فطرت بشر نشأت گرفته و از طریق عقل استنباط می شود. یعنی عقل انسان به طور مستقل و قطع نظر از منابع دیگری چون احکام و فرامین الهی بر آن ها حکم می کند و چنان بدیهی هستند که جای هیچ گونه تردیدی در آن ها باقی نمی ماند. (حقیقت و میر موسوی، ۱۳۸۱: ص ۲۱۴) سیسرون نظریه پرداز مشهور رومی در تبیین نظریه فوق می گوید: « قانون حقیقی عبارت از دستوری است که عقل سلیم آن را در توافق کامل با طبیعت انشا می کند. چنین قانونی جهان شمول، تغییر ناپذیر و ازلی است. مفاد آمرانه این قانون مردم را به انجام وظیفه و می دارد و نواهی اش از انجام عمل نادرست باز می دارد. تغییر این قانون گناه و تلاش برای بی اعتبار کردن آن مجاز نیست. تصویب مجلس قانون گذاری و اراده مردم نمی تواند ما را از تعهد نسبت به این قانون رها سازد. برای تفسیر و تبیین آن نیازی به مراجعه به بیرون از خود نداریم. ارباب و حاکمی بر تمام ما جز خداوند وجود ندارد؛ هرکس از این قانون اطاعت نکند از خود می گریزد و طبیعت خود را انکار می کند و به همین دلیل چنین کسی از بدترین مجازات ها رنج خواهد کشید، حتی اگر بتواند از مجازات های متداول رهایی یابد.» (freeman, 1994: P130-131)

از دقت در سخنان سیسرون چنین استنباط می شود که حقوق طبیعی از نظر وی دارای ویژگی های زیر است: اولاً، این حقوق عقلانی است. ثانیاً، هرچند این حقوق دارای ریشه الهی است و در عمل دستگاه ادراکی انسان و نفس ملهمه یا وجدان اخلاقی اوست که آن را تفسیر می کند. ثالثاً، این حقوق جهان شمول، ازلی، ابدی، تغییر ناپذیر و موافق با فطرت بشر است. رابعاً، حقوق فطری به دلیل عقلانی و اخلاقی بودن آن، علاوه بر ضمانت

اجراهای رسمی، دارای ضمانت اجراهای اخلاقی و وجدانی است. ازلی، ابدی و جهان شمول بودن قواعد و مقررات حقوق طبیعی همچنین عقلانی و اخلاقی بودن آن از جمله ویژگی‌هایی است که مورد تأیید و تأکید سایر نظریه پردازان حقوق فطری و گروسیوس (shestack, 1998 : pp.69-105) نیز قرار گرفته است. بنابراین، این اعتقاد در مکتب حقوق طبیعی که انسان دارای وجدان اخلاقی بوده و عقل وی مستقلاً قادر به درک حسن و قبح اعمال و استنباط یک سلسله قوانین ازلی و جهانی و تغییر ناپذیر است، در واقع اذعان به این حقیقت است که انسان دارای حق ذاتی حیات است، چون عقل انسان، طبیعی و بالذات بودن این حق را تأیید می‌کند.

### ۳-۲- مکتب اصالت فرد یا فردگرایی

پس از مکتب حقوق طبیعی، مکتب اصالت فرد از جمله مکاتب مهمی است که در فرایند تکوین و تکامل تکریم حیات نقش بسزایی داشته است. این مکتب از نظر سیاسی، در واقع بیان گر طرز تفکر آن دسته از افراد و گروه‌هایی است که معتقدند آن چه اصالت دارد فرد است نه جامعه. فرد هم از بعد هستی‌شناختی (Ontologic) و معرفت‌شناختی (Epistemologic) و هم از بعد ارزشی بر جامعه مقدم است. (حقیقت و میر موسوی، ۱۳۸۱: ص ۲۱۴) طرفداران این نوع فردگرایی می‌گویند: «این افراد هستند که به منظور بهره‌مندی از مزایای زندگی اجتماعی از بخشی از آزادی‌های شخصی خود می‌گذرند و با قصد و رضای خود به انعقاد قرارداد اجتماعی و تشکیل دولت و جامعه اقدام می‌کنند. پس دولت موظف است حداکثر آزادی را برای افراد تأمین کند و مشروعیت حکومت در واقع ناشی از رای ملت است. بنابراین چنان چه به قرارداد اجتماعی تجاوز کند مشروعیت خود را از دست می‌دهد.» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ص ۱۶۶) البته فردگرایی دارای بعد هستی‌شناختی و فلسفی نیز هست؛ در این معنا فردگرایی اعتقاد به این نظریه است که جهان هستی از موجودات و اجزای مجزایی تشکیل شده است. (McLean, 1996: p.239) فردگرایی به لحاظ هستی‌شناختی، فرد را واقعی‌تر و بنیادی‌تر از جامعه می‌داند. (حقیقت و میر موسوی، ۱۳۸۱: ص ۴۸) علی‌رغم ایرادهای فراوانی که بر این نظریه وارد است، ولی آن در پیدایش و تکوین اندیشه تکریم حیات انسان نقش بسزایی داشته است. تامل در مبانی انسان‌شناختی و فلسفی بنیان‌گذاران این مکتب بخوبی نشان می‌دهد که از نظر آنان مبنا و اساس اصالت فرد، استقلال ذاتی انسان است (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷: ص ۳۶) و از آن جایی که اصالت و استقلال ذاتی انسان در گرو حیات انسان است، آن‌ها حیات انسان را مافوق برنامه‌های ارزشی جامعه تلقی می‌کنند.

### ۳-۳- تکریم حیات مبتنی بر وحی

حیات به طور کلی نشانی از رحمت الهی است. «فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (الروم / ۵۰). «به آثار رحمت خداوندی بنگر که چگونه زمین را پس از مرگ و پژمردگی آن احیاء می کند.» و در مورد انسان، حیات به معنای دمیده شدن روح الهی است. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر / ۲۹) «آنگاه که گل انسان را ساختیم و از روح خود در او دمیدم (در برابر او) به سجده بیفتید». تفاوت زندگی انسان با سایر حیوانات از این جهت است که، حیات مادی و طبیعی او با روح الهی توأم شده است و الا انسان در گرو بعد حیات مادی ارزشی ندارد. حیات مادی در صورتی ارزش پیدا می کند که در آن روح الهی دمیده شده باشد. (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ص ۲۷۹) این نگاه به حیات، در ضمن این که، انسان را به سعادت و خوشبختی سوق می دهد، از سوی دیگر ملزم می کند که انسان در حفظ آن به عنوان یک امر لازم که تخلف بردار هم نیست، کوشا باشد. این اندیشه ای است که قرآن بر آن تأکید بسیار کرده است: «إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ» (الأنعام / ۹۵). «خدا است که در جوف زمین دانه وهسته را می شکافد و زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید می آورد. آنکه چنین تواند کرد خداست ...»

هم چنان که خداوند به هستی حیات می بخشد ، وهم اوست که به حیات پایان می بخشد:

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» (الدخان / ۸)

«هیچ معبودی جز او نیست ، زنده می کند و می میراند، او پروردگار شما و پروردگار پدران نخستین شما است.»

طرفداران این نظریه نه انسان را در مقابل خداوند و نه خدا را در مقابل انسان قرار می دهند، بلکه می گویند: خدای انسان با او نوعی پیوستگی و ارتباط دارد (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ص ۲۷۹) که مبانی هستی شناختی و متافیزیکی کرامت حیات انسان را در جامعه بشری تبیین می کند. این کرامت از آن جهت است که انسان جانشین خدا بر روی زمین است. مقام خلافت الهی چیزی نیست که با افعالی از قبیل فساد و خون ریزی نفی گردد؛ این ها امور عارضی هستند و هیچ گونه خللی به مقام خلافت الهی وارد نمی کنند؛ چون وقتی خداوند با فرشتگان در مورد جعل خلیفه در زمین با فرشتگان سخن می گوید:

« قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً »، فرشتگان به اعتراض برخاسته و می گویند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ». خداوند در پاسخ می فرماید:

«إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». این پاسخ خداوند بیان گر این است که مقام ذاتی جانشینی انسان با افعالی مثل فساد و خونریزی نفی نمی گردد.

(آغا جری، ۱۳۷۸: ص ۷) البته همین معنا، یعنی اینکه انسان خلیفه خدا بوده و خدا او را به صورت خود آفریده است، در ادبیات دینی سایر ادیان الهی از جمله یهودیت و مسیحیت نیز مورد تاکید قرار گرفته است. (ر.ک. تورات، سفر پیدایش: آیات ۲۶-۳۱) از آن چه تاکنون در مورد این نظریه گفته شد می توان به این نتیجه رسید که اولاً، انسان مظهر و رمزی از حق و در واقع آینه ای در برابر وجود الهی است و نابود کردن هر فرد گویی شکستن آن آینه و جلوگیری از تجلی انوار حق از طریق آن است (فیض، ۱۳۸۲: ص ۳۹-۵۷)؛ ثانیاً، کرامت حیات انسان یک امر ذاتی است و هیچ امری [جز در موارد استثنای شرعی] نمی تواند ناقض این حق بنیادین باشد. ثالثاً، نظریه کرامت ذاتی حیات انسان نسبت به نظریه های دیگر جامع تر است؛ چون بر اساس این نظریه کرامت حیات انسان هم به سبب آزادی اراده و اختیار و قدرت تعقل آدمی و هم به علت داشتن وجهه الهی است.

#### ۴- مه دور الدم در حقوق موضوعه ایران

با پیروزی انقلاب اسلامی با توجه به اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبنی بر اسلامی شدن قوانین، قوه تقنینی کشور بر اساس منابع فقهی و فتاوی حضرت امام خمینی (ره) به وضع قانون مجازات اسلامی اقدام نمود که در قوانین مصوب ۱۳۷۰ و ۱۳۷۵ در مواردی قتل یا سایر صدمات جسمانی علیه اشخاص به اسباب و علل شرعی مباح دانسته شده است که به آنها مختصراً اشاره می کنیم:

#### ۴-۱- قتل قاتل توسط اولیای دم مقتول

بر اساس ماده ۲۰۵ قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ (ماده ۳۸۲ لایحه م.ا. مصوب ۱۳۹۰) قتل عمد موجب قصاص است. مطابق ماده ۲۰۵ اجرای قصاص حق اولیای دم است و آن ها می توانند با اذن ولی امر قاتل را با رعایت شرایط مذکور در قانون قصاص کنند. در لایحه جدید نیز در ماده ۴۲۰ پس از این که در قسمت اول ماده مباشرت در اجرای مجازات قصاص نفس حق اولیای دم معرفی شده در قسمت پایانی، اجرای آن صرفاً پس از استیذان از رهبری و از طریق اجرای احکام ممکن دانسته شده است. در این ماده آمده: «اجرای قصاص و مباشرت در آن، حق ولی دم و مجنی علیه است که در صورت مرگ آنان، این حق به ورثه ایشان منتقل می شود و باید پس از استیذان از مقام رهبری، از طریق واحد اجرای احکام کیفری مربوط انجام گیرد.» بنابراین آن چه از این ماده به ویژه ذیل آن و عدم اشاره به مفاد مندرج در تبصره ۲ ماده ۲۹۵ در قانون جدید استنباط می شود این است



که در لایحه جدید، اولاً قاتل فقط نسبت به اولیای دم مهدورالدم است و ثانیاً اولیای دم نمی توانند مجازات قصاص نفس را خودسرانه و قبل از اثبات در محکمه اجرا کنند و این مجازات حتماً باید توسط واحد اجرای احکام اجرا گردد. ثالثاً هیچ کسی نمی تواند به صرف اعتقاد به مورد قصاص بودن دیگری اقدام به قتل وی نموده سپس اعتقاد خود را به عنوان دفاع در محکمه مطرح نماید چون قانون به اولیای دم اجازه نداده است قبل از اثبات جرم و خارج از واحد از اجرای احکام و بدون تشریفات اجرا مبادرت به قصاص جانی نمایند.

#### ۴-۲- قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول

قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول دو حالت متفاوت دارد. یک حالت زمانی است که جانی در شناسایی و تشخیص شخصیت مجنی علیه اشتباه می کند - مثلاً به تصور این که مقتول مهدورالدم است او را می کشد بعد از ارتکاب قتل متوجه می شود که انسان محقون الدمی را کشته است، تبصره ۲ ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی قتل او را در حکم شبه عمد دانسته و او را از مجازات قصاص بری می کند. در این تبصره آمده است: «در صورتی که شخصی، کسی را به اعتقاد قصاص و یا مهدورالدم بودن بکشد و این امر بر دادگاه ثابت شود، و بعداً معلوم گردد که مجنی علیه مورد قصاص و یا مهدورالدم نبوده است قتل به منزله خطای شبهه عمد است و اگر ادعای خود را در مورد مهدورالدم بودن مقتول به اثبات برساند قصاص و دیه از او ساقط است.» تصویب این تبصره این ذهنیت را ایجاد کرده است که قانون گذار با تجویز عدالت خصوصی به افراد اجازه داده است تا هر کسی را که به نظرشان مهدورالدم است، به قتل برسانند و از قصاص رهایی یابند. حکم مندرج در ماده ۲۲۶ قانون مجازات اسلامی مستند قانونی دیگری است که این روش را به صورت ضمنی تایید می کند؛ زیرا این ماده مقرر می دارد: «قتل نفس در صورتی مستوجب قصاص است که مقتول شرعاً مستحق کشتن نباشد و اگر مستحق قتل باشد قاتل باید استحقاق قتل او را طبق موازین در دادگاه ثابت نماید.» بنابراین در سالهای گذشته در پرونده های قتل خصوصاً قتل هایی که با انگیزه های غیرت دینی و احساسات مذهبی همراه بوده است، وکلای مدافع به ماده ۲۲۶ قانون مجازات اسلامی استناد کرده و در صورت عدم پذیرش از سوی دادگاه و یا عدم امکان اثبات مهدورالدم بودن مقتول، با طرح این که قاتل تصور می کرده مقتول مهدورالدم است، به تبصره ۲ ماده ۲۹۵ استناد تا قاتل را از قصاص رهایی دهند. (سپهوند، ۱۳۷۸: ص ۹۲) انتقادات وارد بر این روش موجب شد تا قانون گذار در مصوبه جدید (۱۳۹۰) اقدام به حذف مفاد این تبصره نماید. در سایر مواد

مندرج در این قانون ذکری از قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن به میان نیامده است و صرفاً در بند دوم ماده ۲۹۲ آمده: «جنایت در موارد زیر شبه عمدی محسوب می‌شود:

۱-...۲- هرگاه مرتکب، جهل به موضوع داشته باشد مانند آن که جنایتی را با اعتقاد به این که موضوع رفتار وی... افراد مشمول ماده (۳۰۳) این قانون است به مجنی علیه وارد کند، سپس خلاف آن معلوم گردد.» سپس در ماده ۳۰۳ این افراد را این گونه برشمرده است: «در صورتی که مجنی علیه دارای یکی از حالات زیر باشد مرتکب مشمول مجازات قصاص نمی‌شود:

۱- مرتکب جرم حدی مستوجب سلب حیات یا قطع عضو مشروط به برابری جنایت با همان عضو قطع شده

۲- مستحق قصاص نفس یا عضو، فقط نسبت به صاحب حق قصاص و به مقدار آن

۳- دفاع مشروع به شرح مقرر در ماده (۱۵۵) این قانون در برابر متجاوز

۴- زانی و زانیه در حال زنا نسبت به شوهر زانیه در غیر موارد اکراه و اضطرار به

شرح مقرر در قانون»

با توجه به این مواد مخصوصاً بندهای ماده ۳۰۳ که در همه آن‌ها از واژه ی «جرم» استفاده شده نه «اتهام» چنین برداشت می‌شود که هیچ کس نمی‌تواند به خاطر اتهام دیگری به مهدورالدم بودن (صرف اعتقاد به این امر) اقدام به قتل وی کند، بلکه منظور از بند ۲ ماده ۲۹۲ زمانی است که حکم به قتل دیگری صادر شده سپس یکی به خاطر اشتباه در موضوع دیگری را که مستحق قتل نبوده به جای شخص مهدورالدم به قتل می‌رساند که در این صورت قتل وی از نوع شبه عمدی محسوب می‌شود و مستحق قصاص نمی‌باشد. حالت دیگر قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول زمانی است که قاتل به خاطر اشتباه در هویت مجنی علیه او را به قتل می‌رساند بدین معنی که قاتل بدون قصد مجرمانه و به تصور این که فعل مشروع و مجازی را انجام می‌دهد شخص محترمی را به دلیل شباهت ظاهری با کسی که نسبت به او مهدورالدم بوده به قتل می‌رساند. مثلاً قاتل مقتول را به خاطر این که شباهت ظاهری زیادی با فردی که نسبت به او مهدورالدم است (مثلاً فرزند وی را کشته است) او را «قصاصاً» به قتل می‌رساند و بعداً معلوم می‌گردد که شخص دیگری قاتل بوده و او در هویت مجنی علیه اشتباه کرده و او را به قتل رسانده است. حکم صورت اخیر همانند حکم قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول است که در تبصره ۲ ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی در حکم شبه عمد و در بند ۲ ماده ۲۹۲ قانون جدید شبه عمد دانسته شده است. با عنایت به مطالب گفته شده معلوم می‌شود که هر چند قانون گذار در لایحه جدید نسبت به قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ به حق حیات

افراد اهتمام بیشتری ورزیده و کام مهمی در راستای تکریم آن برداشته است اما با توجه به این که دین اسلام برای حق حیات افراد بیشتر از سایر حقوق ارزش قائل است و به اعتقاد ما مسلمانان زندگی دنیوی پایه ی زندگی اخروی محسوب می شود و نظم و امنیت نیز مبنای تکریم حیات افراد محسوب می شود، ضروری می نماید قانون گذار در اصلاحات بعدی اجرای مجازات های سالب حیات را به طور کلی به دولت واگذار کند تا کسی نتواند به بهانه ی اجرای حدود الهی و اعتقاد به مهدورالدم بودن افراد به حیات آن ها تعرض نماید.

#### ۴-۳- توهین به مقدسات

بند هفتم از ماده ۶ قانون مطبوعات ۱۳۶۴ اهانت به دین اسلام و مقدسات آن توسط نشریات را ممنوع دانسته و در ماده ۲۶ آورده است: «هر کس به وسیله مطبوعات به دین مبین اسلام و مقدسات آن توهین کند در صورتی که به ارتداد منجر شود، حکم ارتداد در حق وی صادر و اجرا و اگر به ارتداد نینجامد طبق نظر حاکم شرع و بر اساس قانون تعزیرات با وی رفتار خواهد شد.» در قانون تعزیرات مصوب ۱۳۶۲ در خصوص اهانت به اسلام و مقدسات مجازات خاصی پیش بینی نشده بود اما در سال ۱۳۷۵ قانون گذار این تقیصه را جبران و ماده ۵۱۴ را به این شرح تصویب نموده است: «هر کس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه طاهرین (ع) یا حضرت صدیقه طاهره (ع) اهانت نماید اگر مشمول حکم ساب النبی باشد اعدام می شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد». نکته مهمی که در هر دو ماده مذکور به چشم می خورد این است که: قانون گذار به افراد اجازه ی اجرای حکم ارتداد و یا قتل ساب النبی و ائمه اطهار (ع) را نداده و در ماده ۲۶ قانون مطبوعات با اشاره به لزوم صدور حکم ارتداد که لازمه اش رسیدگی قضایی به جرم است و در ماده ۵۱۲ با عبارت «اعدام می شود» به لزوم رسیدگی و اثبات جرم ارتداد در محکمه صالح توجه داشته است که این امر از اجرای خودسرانه حکم اعدام توسط افراد عادی و خدشه دار شدن اصل «حق حیات» افراد ممانعت بعمل می آورد. در لایحه ی جدید قانون مجازات اسلامی نیز در این ماده ی قانونی تغییر ایجاد نشده است و ماده ۵۱۲ کماکان به قوت خود باقی است.

#### ۴-۴- قتل همسر و زانی

در ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی آمده است: «هرگاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد می تواند در همان حال

انان را به قتل برساند و در صورتی که زن مکره باشد فقط مرد را می‌تواند به قتل برساند. حکم ضرب و جرح در این مورد نیز مانند قتل است.»  
از آن جایی که این ماده قانونی برگرفته از فقه اسلام است و اختلاف نظرهایی نیز در مورد مبنای قرآنی آن وجود دارد ابتدا دیدگاه فقها را در مورد حکم این ماده بررسی می‌کنیم سپس به بحث در مورد تحولاتی که در این مورد در لایحه جدید قانون مجازات اسلامی انجام شده است می‌پردازیم.

#### ۴-۴-۱- بررسی فقهی

قول مشهور فقهای شیعه این است که چنانچه کسی همسر خویش را در حال زنا با اجنبی مشاهده کند و علم به مطاوعه و رضایت زن داشته باشد، مجاز به قتل زوجه و زانی اجنبی است. لکن بعضی از فقها از جمله شیخ طوسی و ابن ادریس علاوه بر قید رضایت و مطاوعه زن، احسان زن و مرد زانی را هم لازم دانسته‌اند. (نجفی، ۱۹۸۱: ص ۳۶۸) بعضی از فقهای معاصر قول مشهور را نپذیرفته و ادله آن را رد کرده‌اند. از جمله محقق خویی در مبانی تکلمه المنهاج در این رابطه می‌نویسد: «قول مشهور این است: چنانچه کسی مشاهده کند شخصی با زوجه اش زنا می‌کند و زن هم با او همکاری دارد؛ می‌تواند هر دو را بکشد و این قول مشهور خالی از اشکال نیست بلکه قابل منع است.» (موسوی خویی، ۱۴۰۴: ص ۸۴) احادیث مختلفی در این مورد نقل شده است که از مهمترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- روایت سعید بن مسیب که طبق آن معاویه نامه ای به ابوموسی اشعری نوشته که «ابن ابی الجسرین» مردی را با زنش دیده و او را کشته است. در این خصوص برای من از حضرت علی (ع) سوال کن. ابوموسی می‌گوید: با حضرت علی (ع) ملاقات کردم و از حضرت سوال کردم ... حضرت فرمود: حکم من این است که اگر چهار شاهد برای آنچه دیده است آورد، کاری ندارم و الا قاتل را می‌کشم.»

۲- صحیح حلی از امام صادق (ع) که حضرت فرمود: چنانچه حرمت منزل کسی را رعایت نکرده و به نوامیس صاحب خانه نگاه کند، پس چشم متجاوزین کور کنند یا او را مجروح کنند، بر آنها دیه ای نیست و کسی که تعدی کرده و با مقابله به مثل شده، حق قصاص ندارد.» (حر عاملی، بی تا: ۳۵۴)

محقق خویی در رد قول مشهور می‌نویسد: حدیث دوم از جهت سند به دلیل وجود تعدادی راوی مجهول قابل قبول نیست و از نظر دلالت موضوع روایت در جایی است که کسی برای دزدی یا انجام جرایم دیگر، حرمت منزل دیگری را هتک کرده و جواز قتل در این موارد از باب دفاع است و بحثی از جرم زنا نیست و جواز قتل در مقام دفاع مورد

قبول است. بنابراین روایت مذکور بر فرض صحت از محل بحث خارج است. روایت سوم هم هر چند از نظر سند مشکل ندارد اما ارتباطی به بحث ما ندارد، چون این حدیث هم به موضوع دفاع از عرض و ناموس پرداخته که مورد قبول ما است و در این حدیث هم سخنی از جواز قتل زانی و زانیه حین مشاهده زانی اجنبی با زوجه از ناحیه زوج مطرح نشده است. حدیث اول که دلالت بر قول مشهور دارد به جهات مختلف از نظر سند قابل قبول نیست، ضمن اینکه در این حدیث فقط سخن از کشتن زانی اجنبی است و مجوزی جهت قتل زوجه نمی تواند قرار گیرد.

آنچه در این احادیث مد نظر ائمه اطهار (ع) قرار گرفته، قتل زانی متجاوز است و از هیچ کدام جواز قتل زوجه استفاده نمی شود. در ادامه این بحث محقق خوبی حدیث مرسله ای از شهید اول نقل می کند: «ان من رای زوجته تزنی فله قتلها» و می نویسد: «این حدیث در کلمات متقدمین بر شهید اول نیست و نمی توان گفت مشهور به این حدیث عمل کرده اند تا عمل مشهور جبران کننده ضعف سند حدیث باشد.» با توجه به عمومات «درء حدود به شبهات» و «حرمت خون مسلم»، نمی توان با استناد به این مرسله، قتل زوجه در حال زنا را بطور مطلق مباح دانسته ضمن اینکه خود شهید اول در کتاب دروس از این حدیث استفاده جواز قتل در همه موارد را نکرده است و دلیل آن این است که ایشان می فرماید: «تفاوتی میان جلد و رجم نیست.» منظور ایشان این است که به طور استثنا، زوج حق اجرای حد دارد خواه جلد باشد یا رجم، و مستند آن حدیث مذکور است لذا با توجه به مرسله بودن حدیث و عدم استناد به آن از طرف فقهای متقدم بر شهید اول و عدم استفاده اطلاق جواز قتل از ناحیه خود شهید اول، نمی توان حکمی خلاف اصل احتیاط یعنی جواز قتل زوجه را به این حدیث مستند نمود (موسوی خویی، ۱۴۰۴: ص ۸۵).

نکته دیگری که مورد توجه بعضی از فقها قرار گرفته است تفاوت میان حکم تکلیفی و وضعی است. یعنی با توجه به اینکه اجرای حدود از وظایف حاکم است آیا روایات مورد استفاده مشهور بیان گر این امر است که چنانچه مردی همسرش را در حال زنا با اجنبی مشاهده کند و یکی یا هر دوی آن ها را بکشد اگر چهار شاهد بیاورد قصاص نمی شود؟

با ملاحظه و دقت در احادیث به خوبی مشخص است که مقصود ائمه اطهار (ع) جواز قتل بطور مطلق نیست بلکه مستفاد از صحیحه حلبی، روایت فتح بن یزید جرجانی و روایت سعید بن مسیب که عمده احادیث مورد استناد مشهور هستند، این است که ائمه اطهار (ع) حکم وضعی را بیان کرده اند و فرموده اند چنانچه در عالم واقع چنین اتفاقی افتاد که کسی زوجه اش را در حال زنا مشاهده کرد و زانی متجاوز را کشت، قصاص نمی

شود مشروط بر اینکه چهار شاهد بیاورد که همانند خودش این صحنه را مشاهده کرده باشند که در عالم واقع با توجه به اینکه اقدام به قتل در این موارد معمولاً به سبب تحریک غیرت و احساسات مرد اتفاق می‌افتد، به ندرت می‌توان موردی را یافت که مرد بتواند چهار شاهد عادل جهت مشاهده عمل منافی عفت حاضر کند و بعد اقدام به قتل کند. مگر اینکه با سبق تصمیم و مهیا کردن مقدمات، مرد را به قول خود دعوت کرده باشد و از طرف دیگر هم چهار شاهد حاضر کند و بعد اقدام به قتل کند که این روایات در مقام جایز دانستن چنین قتلی نیستند و با توجه به مفاد صحیحه داوود بن فرقد، حضرت رسول (ع) سعه ابن عباد را از چنین عملی منع می‌کند و حضرت در مقام بیان حکم تکلیفی است و به سعد بن عباد تفهیم می‌کند که باید چهار شاهد عادل اقامه شهادت کنند و واضح است که اقامه شهادت در دادگاه و نزد حاکم است. بنابراین در این مورد که موضوع اقدام به قتل است، رسول اکرم (ص) سعد بن عباد را از اقدام به قتل نهی می‌کند و در سایر موارد که کسی اقدام به قتل اجنبی در حال زنا با همسرش نموده، ائمه اطهار (ع) فرموده‌اند: در صورتی که زوج چهار شاهد اقامه کند قصاص نمی‌شود، این با جواز قتل و مهدور الدم بودن زوجه و زانی اجنبی نسبت به زوج تفاوت دارد؛ مانند اینکه بگوییم اگر مسلمانی اهل ذمه را بکشد یا پدری فرزند خود را بکشد، قصاص نمی‌شود، دلیلی بر مهدور الدم بودن مقتولین نسبت به قاتل وجود ندارد، ضمن اینکه در هیچ کدام از روایات مذکور، جواز قتل زوجه و معافیت از قصاص در صورت شهادت شهود استفاده نمی‌شود. نتیجه اینکه جواز قتل زوجه حتی در صورت علم به مطاوعه هیچ‌گونه دلیل معتبری ندارد و از روایات جواز قتل اجنبی در صورت مشاهده زنا با همسر هم حکمی تکلیفی به معنای «مهدور الدم بودن زانی» قابل استفاده نیست و تنها چیزی که در صورت قبول سند و دلالت روایات قابل طرح است، عدم اجرای قصاص نسبت به قاتلی است که مردی را در حال زنا با همسرش مشاهده کرده و او را به قتل رسانده است مشروط بر اینکه چهار شاهد عادل که مانند او زانی جنبی با زجه قاتل را مشاهده کرده‌اند، به دادگاه معرفی کند والا در این صورت هم قاتل قصاص خواهد شد. ۴-۴-۲- بررسی حقوقی

قانون گذار ایران علی‌رغم طرح موضوع قتل همسر و زانی توسط شوهر زانیه در قانون مجازات عمومی مصوب قبل از انقلاب و فتوای صریح حضرت امام خمینی قدس سره الشریف مبنی بر جواز قتل زانی و زوجه از ناحیه زوج در صورت مشاهده در حال زنا، در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۶۱ ذکری از جواز قتل در فراش به میان نیاورده بود. اما در عمل با توجه به فتوای حضرت امام و با رعایت اصل ۱۶۷ قانون اساسی قضات در این گونه موارد فتوای امام (ره) را ملاک عمل قرار می‌دادند و در استفتایی که از

اداره حقوقی قوه قضائیه شد، ضمن اعلام منسوخ بودن ماده ۱۷۹ قانون مجازات عمومی سابق اظهار داشت: «طبق موازین شرعی و فتوای امام (ره) اگر کسی ببیند مرد اجنبی با زن وی زنا می کند و بتواند زنا را از طریق اقامه چهار شاهد عادل یا تصدیق اولیای دم و یا علم قاضی اثبات نماید، چنانچه مرتکب قتل یکی یا هر دوی آنها شود، قصاص نمی شود و مکلف به پرداخت دیه هم نیست. ضمناً استناد به مواد ۲۲ قانون حدود و قصاص (ماده ۲۲۶ قانون مجازات اسلامی) در موارد شمول آن ماده و همچنین استناد به مقررات دفاع مشروع در موارد شمول آن نه تنها بدون اشکال بلکه لازم است» با توجه به این رویه، مقنن در تصویب قانون تعزیرات مصوب ۱۳۷۵، مجدداً جواز قتل در فراش را در ماده ۶۳۰ به شرح ذیل تصویب نمود: «هرگاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد می تواند در همان حال آنان را به قتل برساند و در صورتی که زن مکره باشد فقط مرد را می تواند به قتل برساند. حکم ضرب و جرح در این مورد نیز مثل قتل است.» این ماده از جهت فقهی و حقوقی قابل ایراد است. از نظر فقهی همان گونه که ذکر شد نهایت چیزی که از روایات استفاده می شود، عدم قصاص زوج در صورت کشتن زانی متجاوزی است که در فراش او وارد شده و اقامه دلیل برای جواز قتل به عنوان حکمی تکلیفی مشکل است و در صورت قتل زوجه هیچ گونه مستند فقهی معتبری نداریم و حدیث مرسله مذکور در کتاب دروس شهید اول گذشته از ضعف سند توسط خود شهید هم به صورت مطلق مورد استفاده قرار نگرفته است و از طرف دیگر اصولاً مسأله جواز قتل در فراش در کتب قدماى اصحاب- که به عهد معصومین نزدیک ترند- وجود ندارد. اولین کسی که این موضوع را مطرح کرده شیخ طوسی در کتاب مبسوط است و ایشان برای جواز قتل، احسان زانی اجنبی و زوجه را لازم دانسته است (حسینعلی منتظری، بی تا: ص ۱۳۴) و ذکر جواز قتل به صورت مطلق در کتب فقهای متاخر، نمی تواند مستند حکمی خلاف اصل احتیاط باشد و از نظر حقوقی عبارات مذکور در ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی به گونه ای تنظیم شده که جرم زا بوده و امنیت قضایی را سلب و نوعی آدم کشی در لوای قانون و بدون امکان دفاع برای متهمین را ترغیب و تشویق می کند. قانون گذار با به کار بردن عبارت «می تواند آنها را به قتل برساند» خون مرد اجنبی و زوجه را در حال زنا نسبت به زوج مباح دانسته است و اصطلاحاً طبق ماده ۶۳۰ زانی اجنبی و زوجه در صورت مشاهده زنا از ناحیه زوج، نسبت به زوج مهدورالدم هستند.

این ماده با این عبارت مورد سوء استفاده قاتلین حرفه ای قرار گرفته و قتل‌هایی که با انگیزه انتقام جویانه انجام شده، تحت عنوان قتل در فراش مطرح گردیده است. در مواردی شوهر با سبق تصمیم و با تهیه مقدمات فردی را که مظنون به داشتن رابطه نامشروع با همسرش بوده به منزل دعوت و اقدام به قتل نموده و در مورد دیگری شخصی را در جای دیگر به قتل رسانده و بعد او را به اتاق خواب خودش منتقل نموده و همسرش را هم به اقرار به زنا مجبور نموده است و در این موارد در صورت عدم کشف واقعیت، چنانچه نتواند زنا را با چهار شاهد اثبات کند، می‌تواند با استناد به تبصره ۲ ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی و مطرح کردن اعتقاد به مهدور الدم بودن مقتول، از مجازات قصاص‌رهایی یابد در حالی که قانون باید به گونه‌ای تنظیم شود که جرم زانی نداشته و امکان تقلب نسبت به آن وجود نداشته باشد. به دلیل انتقادات وارد بر این ماده از سوی حقوقدانان در طول سالیان اخیر، قانون‌گذار در لایحه جدید مجازات اسلامی که هنوز لازم‌الاجرا نشده است، با تصویب بند ۴ ماده ۳۰۳، دامنه ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی را محدود کرده و با افزودن قید اضطراب به این ماده به نحوی اجرای این ماده را در عمل غیر ممکن کرده است. «در صورتی که مجنی علیه دارای یکی از حالات زیر باشد مشمول مجازات قصاص نمی‌شود: ۱- ۲...- ۳...- ۴- زانی و زانیه در حال زنا نسبت به شوهر زانیه در غیر موارد اکراه و اضطراب به شرح مقرر در قانون» قید اضطراب مذکور در این ماده مبهم به نظر می‌رسد. معلوم نیست منظور قانون‌گذار این است که چنانچه زانی و زانیه مضطر باشند شوهر زانیه نمی‌تواند آن‌ها را به قتل برساند یا این که اگر شوهر زانیه مضطر باشد می‌تواند زانی و زانیه را به قتل برساند. علاوه بر این مشخص نیست که قانون‌گذار بر اساس کدام معیار قانون‌گذاری تشخیص اضطراب را که حتی توسط محاکم دادگستری طی پروسه‌ی طولانی دادرسی به سختی قابل اثبات است به شوهر زانیه سپرده است؟ آیا زانی و زانیه در تمام موارد ارتکاب زنا ادعا نخواهند کرد که مکره به ارتکاب زنا بوده‌اند؟ اگر هدف قانون‌گذار از وضع چنین مواد قانونی متروک گذاردن اجرای آن‌هاست آیا بهتر نیست اعتقاد باطنی خود را بی‌پرده در قوانین منعکس نماید؟



در قوانین کیفری ایران یکی از شرایط اثبات مجازات قصاص نفس محقون الدم بودن مقتول است. نقطه مقابل محقون الدم، مهدورالدم است. مهدورالدم به این معناست که اگر فردی سبب عصمت را از دست داده یا مرتکب جرایم خاصی شود که در متون فقهی مشخص گردیده اند، خون او مباح بوده و بر کشتن او هیچ کیفری مترتب نیست. آن چه مورد انتقاد است، این است که قانون گذار در قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ اجازه کشتن افراد مهدورالدم را به افراد سپرده و عدالت خصوصی را تجویز کرده است و بعضاً از این هم فراتر رفته و صرف اعتقاد به مهدورالدم بودن مقتول را رافع مجازات قصاص دانسته است. انتقادات وارد بر این شیوه قانون گذار را بر آن داشت تا در لایحه جدید مجازات اسلامی مصوب بهمن ماه ۱۳۹۰ و در تبصره ۱ ماده ۳۰۳ در مورد کسانی که مهدور الدم یا مستحق قصاص شناخته می شوند اولاً مصادیق افراد مهدور الدم را به صورت مضیق احصا و ثانیاً اجازه اجرای حکم در مورد آنها را صرفاً به دادگاه سپرده است و در بند ۲ ماده ۲۹۲ نیز که در واقع جایگزین تبصره ۲ ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی در مورد کشتن دیگری به اعتقاد قصاص یا مهدور الدم است، اولاً از اصطلاح موسع مهدور الدم استفاده نکرده است و ثانیاً دفاع مرتکب برای سلب مسولیت بخاطر ارتکاب قتل عمدی را به شبهه موضوعی مرتبط کرده است تا چنانچه مرتکب اثبات کند که دچار اشتباه موضوعی شده و به تصور آنکه قربانی مشمول یکی از موارد مندرج در ماده ۳۰۳ بوده، و بر این اساس اقدام کرده است از مسولیت قتل عمدی رهائی یابد ثالثاً با فرض اثبات این امر مسولیت قاتل منتفی نگردیده و او بواسطه آنکه بدون حکم دادگاه اقدام کرده مستحق مجازات تعزیری است و قتل ارتكابی از ناحیه او شبه عمد قلمداد می شود. در مورد قتل زانی و زانیه توسط شوهر زانیه نیز بند ۴ ماده ۳۰۳ لایحه جدید با افزودن موضوع اضطرار به ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی، در حقیقت عدم اکراه و اضطرار زانی و زانیه را شرط عدم قصاص شوهر زانیه دانسته است و حق شوهر را در قتل زانی و زانیه محدودتر کرده و به این ترتیب نسبت به قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ گام مثبتی در جهت ایجاد مانع برای عدم سوء استفاده سودجویان از قانون برداشته است. اما هنوز این انتقاد پابرجاست که شوهر زانیه چگونه می تواند حالتی مانند اضطرار و اکراه را که حتی طی فرایند پیچیده دادرسی به سختی قابل اثبات هستند تشخیص داده و بر مبنای آن ها تصمیم گیری کند که زانی و زانیه را به قتل برساند؟ آیا وضع چنین مواد قانونی مبنایت آشکار با تکریم حیات ندارد و نوعی اقبال از تدابیر غیر عقلانی و تشویق به خشونت نیست و موجبات سوء استفاده افراد

#### ۱۴۰/تکریم حیات و تحدید عدالت کیفری خصوصی در لایحه قانون مجازات اسلامی

---

سود جو از قانون را برای به خطر انداختن حیات دیگران فراهم نمی آورد؟! یا تدبیر ذکر شده به تسهیل قربانی شدن افراد نمی انجامد و به تضعیف حاکمیت قضائی دولت منجر نمی شود؟ لذا پیشنهاد ما آن است که بطور کلی و در راستای تکریم حیات انسانی طرح اتهام و تشخیص آن و اجرای عدالت به سازمان عدالت واگذار شود و افراد نتوانند با تجویز قانون اجرای عدالت را بدست گیرند.

منابع:

منابع فارسی:

۱. ابن منظور؛ محمد بن مكرم. «لسان العرب»، (۱۹۹۶ م)، جلد ۱۵، بیروت، موسسه تاریخ عربی و احیاء تراث عربی، چاپ اول.
۲. ابوسعیدی، مهدی. «حقوق بشر و سیر تکاملی آن در غرب»، (۱۳۴۵)، تهران: انتشارات آسیا، چاپ دوم.
۳. آذرنوش، آذرتاش. «فرهنگ معاصر عربی - فارسی»، (۱۳۸۷)، انتشارات سمت، چاپ سوم.
۴. بهشتی، سید محمد. «حق و باطل در قرآن»، (۱۳۷۸)، تهران: انتشارات بقعه، چاپ سوم.
۵. تورات
۶. جعفری تبریزی، محمد تقی. «حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب»، (۱۳۷۰)، تهران: انتشارات دفتر خدمات حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران، چاپ دوم.
۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. «ترمینولوژی حقوق»، (۱۳۸۸)، تهران: انتشارات گنج دانش، چاپ ششم.
۸. حبیب زاده، محمد جعفر. «بررسی جرم محاربه و افساد فی الارض»، (۱۳۷۰)، تهران: موسسه کیهان، چاپ اول.
۹. حر عاملی، شیخ محمدبن حسن. «وسائل الشیعه»، جلد ۱۸، بی نا، بی تا.
۱۰. حسینی شیرازی، سید محمد. «الفقه»، (۱۴۰۹ ه.ق)، جلد ۸۹، لبنان، دارالعلوم، چاپ دوم.
۱۱. حق شناس، علی محمد، سامعی، حسین و انتخابی، نرگس. «فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی»، (۱۳۸۶)، تهران: تدوین واحد پژوهش فرهنگ معاصر، چاپ یازدهم.

۱۲. حقیقت، سید صادق و میر موسوی، سید علی. «مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب»، (۱۳۸۱)، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
۱۳. حلی، شیخ جعفر بن شیخ حسن. «شرائع الاسلام»، (۱۴۰۳ ه.ق)، جلد ۴، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
۱۴. حمیم، سلیمان. «فرهنگ لغت انگلیسی به فارسی»، (۱۳۵۸)، انتشارات یهودا بروخیم و پسران.
۱۵. دهخدا، علی اکبر. «لغت نامه»، (۱۳۷۳)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۶. رحیمی نژاد، اسماعیل. «کرامت انسانی در حقوق کیفری»، (۱۳۸۷)، چاپ اول.
۱۷. الزحیلی، وهبه. «الفقه الاسلامی و ادلته»، (۱۴۰۹ ه.ق)، جلد ۶، دمشق، دارالفکر، چاپ سوم.
۱۸. سپهوند، امیر. «تقریرات مبحث قتل»، (۱۳۷۸)، گردآورنده: شاهد نظری (کارآموز قضایی)، چاپ اول.
۱۹. شاو، ملکم. «حقوق بین الملل عمومی»، (۱۳۷۲)، ترجمه: محمد حسین وقار، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ اول.
۲۰. شیری، عباس. «حقوق جزای اسلامی؛ تطبیق التشریح الجنایی الاسلامی»، (۱۳۷۳)، تهران: نشر میزان، چاپ اول.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین. «المیزان فی تفسیر القرآن» (۱۳۷۰)، جلد ۱۰، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن. «المبسوط»، (بی تا)، جلد ۷، المکتبه المرتضویه.
۲۳. عاملی نبطی جزینی، شیخ شمس الدین محمد بن مکی بن احمد (شهید اول). «الدورس الشرعیه»، جلد ۲، (۱۴۱۴ ه.ق)، قم: موسسه نشر الاسلامی، چاپ اول.
۲۴. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). «الروضه البهیة فی شرح اللمعه»، جلد ۱۰، (۱۴۱۹ ه.ق)، بیروت، دارالعالم الاسلامی، چاپ دوم.
۲۵. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). «مسالك الافهام»، جلد ۱۵، (۱۴۲۵ ه.ق)، قم: موسسه بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.

۲۶. العسکری، أبو هلال. «معجم فروق اللغویه»، (۱۴۱۲ ه.ق)، قم: موسسه نشرالاسلامی، چاپ اول.
۲۷. عوده، عبدالقادر. «التشريع الجنایی الاسلامی»، جلد ۱، (۱۹۹۳ م)، بیروت: موسسه رسالت، چاپ دوازدهم.
۲۸. قرآن کریم
۲۹. کاتوزیان، ناصر؛ «فلسفه حقوق»، جلد ۱، (۱۳۷۷)، تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
۳۰. مروارید، علی اصغر. «سلسله الینایع الفقہیہ»، جلد ۲۴، (۱۴۱۰ ه.ق)، بیروت، دار التراث و دار الاسلامیه، چاپ اول.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی. «نظریه سیاسی اسلام: قانونگذاری»، (۱۳۷۸)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی. «آموزش فلسفه»، جلد ۲، (۱۳۷۸)، تهران: انتشارات مؤسسه امیر کبیر، چاپ سوم.
۳۳. معین، محمد. «فرهنگ لغت فارسی»، (۱۳۸۷)، تهران: انتشارات معین، چاپ چهاردهم.
۳۴. منتظری، حسینعلی. «الحدود»، جلد ۱، (بی تا)، قم: انتشارات دارالفکر، چ ۲.
۳۵. موسوی خمینی، روح الله. «تحریر الوسیله»، جلد ۲، (۱۴۰۴ ه.ق)، قم: موسسه نشرالاسلامی، چاپ اول.
۳۶. موسوی خویی، سید ابوالقاسم. «مبانی تکمله المنهاج»، جلد ۲، (۱۴۰۴ ه.ق)، نجف اشرف، چاپ دوم.
۳۷. نجفی، محمد حسن. «جواهر الکلام»، جلد ۴۱، (۱۹۸۱ م)، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۳۸. نفیسی، علی اکبر. «فرهنگ لغت فارسی»، جلد ۱، (۱۳۵۵)، تهران: انتشارات خیام، چاپ دوم.
۳۹. نوری همدانی، حسین. «امر به معروف و نهی از منکر»، ترجمه محمد مهدی اشتهااردی، (۱۳۷۵)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.
۴۰. هاشمی خمینی، سید محمد نبی. «توضیح المسائل مراجع»، جلد ۲، (۱۳۷۷)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

مقالات و مجلات

- ۱- توسلی، حسین. «تحلیل حق»، مجله حکومت اسلامی، شماره ۷، ۱۳۷۷.
- ۲- فیض، رضا. «مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال سوم، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۸۲.
- ۳- کاتوزیان؛ ناصر. «حقوق، رسوب تاریخی اخلاق»، مجله ایران فردا، سال دوم، شماره ۱۰، ۱۳۷۲.
- ۴- آغاچری، سید هاشم. «حکومت دینی، کرامت انسانی»، روزنامه مشارکت، ۱۷-۱۹ خرداد، ۱۳۷۸.

منابع لاتین:

- 1-Freeman, M.D.A. "Lloyd's Y Introduction to Jurisprudence", London, Sweet and Maxwell, 1994, pp: 130-131.
- 2-Jerom, Shestac. "Jurisprudence of Human Rights", in Human Rights in International Law: Legal and Policy Issue, by Theodor Meron, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp: 69-105.
- 3-Lain, Mclean. "Concise Dictionary of Politics", New york, Oxford University Press, 1996, p:239.