

تکریم حیات و تحولات تقنینی ایران

محسن عینی*
مسعود البرزی ورکی**
امین ملکی***

چکیده

قانونگذار ایران متأثر از حقوق اسلام و در راستای تکریم حیات، جرایم سالب حیات اعم از عمد و غیر عمد را جرم‌انگاری کرده و برای آن‌ها ضمانت اجراهای کیفری و مدنی در نظر گرفته است. با وجود این برخی از احکام قانونی به ویژه در قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۷۰) با پاسداشت حیات انسانی موافقت ندارد. از مهمترین این موارد، سپردن اجرای کیفرهای سالب حیات به دست افراد در تبصره ۲ ماده ۲۹۵ و ماده ۲۶۶ قانون مجازات اسلامی، وجود کیفر رجم در ماده ۸۳ قانون مذکور، اعدام افراد زیر ۱۸ سال و مبهم‌بودن حکم قتل ناشی از ترحم در این قانون است. لذا قانون‌گذار کیفری با توجه به این ایراد در لایحه مجازات اسلامی (مصوب بهمن ماه ۱۳۹۰) تغییراتی ایجاد کرده و اصولاً اجرای کیفرهای سالب حیات را به دادگاه سپرده است و از ذکر صریح مجازات رجم در لایحه مزبور خودداری کرده است. همچنین از حکم قتل ترحمی ابهام‌زدایی کرده و برای اجرای کیفر سالب حیات افراد زیر ۱۸ سال نیز محدودیت‌های خاصی قائل شده است؛ با وجود این لایحه مجازات اسلامی مصون از کاستی نیست و این مقاله ضمن آشکار کردن ایرادها، پیشنهادهای اصلاحی خود را ارائه می‌کند.

کلید واژه‌ها: حق حیات، جرم‌انگاری، رفتارهای ناقض حق حیات، مجازات‌های سالب حیات،

قتل ترحمی.

۱- تاریخ وصول: ۹۱/۳/۵ تاریخ پذیرش: ۹۲/۷/۱۵

* استادیار گروه حقوق دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین eni@ikiu.ac.ir

** استادیار گروه حقوق دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

*** دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

۱- مقدمه

«زندگی موهبتی است الهی و حق است که برای هرانسان تضمین شده است و بر همه افراد، جوامع و حکومت‌ها واجب است که از این حق حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند. کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی جایز نیست» (ماده ۲ اعلامیه حقوق بشر اسلامی، بند الف) بنابراین «استفاده از هر وسیله‌ای که منجر به از بین بردن سرچشمه بشریت بطور کلی یا جزئی گردد ممنوع بوده» (همان، بند ب) و «پاسداری از ادامه‌ی زندگی بشریت تا هرجایی که خداوند مشیت نماید وظیفه شرعی می‌باشد» (همان، بند ج).

حق حیات از جمله حقوقی است که ریشه در طبیعت و فطرت آدمی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۱، ۱۸۵) یعنی عقل انسان به طور مستقل و قطع نظر از منابع دیگری چون احکام و فرامین الهی، بر آن‌ها حکم می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۱، ۲۹). از این رو باید مداخله عناصری چون زمان، مکان و موقعیت‌های خاص جوامع معین را در آنها ممنوع شمرد. از جمله مواردی که در آن‌ها حیات افراد به مخاطره می‌افتد، موردی است که در جرم‌انگاری رفتارهای ناقض حق حیات ابهام وجود دارد یا سلب حیات به عنوان مجازات برخی جرایم در نظر گرفته می‌شود. تکریم حیات افراد و رعایت نظم و امنیت جامعه اقتضا می‌کند که جرم‌انگاری رفتارهای ناقض حق حیات با صراحت و بدون ابهام انجام شود و برای اعمال کیفرهای سالب حیات نیز ضوابط منسجمی تنظیم گردد و جز دولت به عنوان نماینده جامعه، هیچ فرد و نهاد غیررسمی اجازه‌ی اجرای این مجازات‌ها را نداشته باشد. با وجود این، در قوانین کیفری ایران به ویژه قانون مجازات اسلامی در جرم‌انگاری برخی رفتارهای سالب حیات و تعیین و اجرای مجازات‌ها ابهام‌ها و کاستی‌هایی وجود دارد چنانکه قتل ترحمی از مهمترین رفتارهای سالب حیاتی است که در جرم بودن آن ابهام وجود دارد. علاوه بر این، موادی در قانون مجازات اسلامی یافت می‌شود که در آن‌ها قانون‌گذار اجازه‌ی اجرای مجازات‌های سالب حیات را به افراد سپرده و به این طریق راه را برای سوء استفاده از قانون باز گذاشته است. مهمترین این مواد؛ تبصره ۲ ماده ۲۹۵ و ماده ۲۶۶ می‌باشد. وجود کیفر سنگسار در ماده ۸۳ قانون مجازات اسلامی به عنوان مجازات زنای محصنه و پیش‌بینی مجازات اعدام برای افراد زیر ۱۸ سال از اشکالات دیگر قانون‌گذاری در ایران است که موضوع تهدید کرامت حیات انسانی را مطرح می‌کند. سوء استفاده‌هایی که به دلیل ایرادهای تقنینی فوق جهت سلب حیات افراد به عمل می‌آید و همچنین عدم پذیرش عمومی برخی کیفرها همانند سنگسار، موج انتقادات داخلی و خارجی را بر این شیوه‌ی قانون‌گذاری

و اجرای عدالت کیفری در ایران به دنبال داشته است. در لایحه مجازات اسلامی مصوب بهمن ماه ۱۳۹۰، توجه قانون‌گذار به این نقدها و کاستی‌ها جلب شد و در مورد موضوع‌های مذکور اصلاحاتی به عمل آمد که اندیشه محدودیت در اجرای عدالت کیفری خصوصی و تکریم حیات انسانی را تقویت می‌کند. این مقاله تلاش می‌کند ضمن بررسی تحلیلی تحولات تقنینی این موضوع و تشریح وضع مطلوب به ارتقای ادبیات حقوقی ایران در این زمینه مدد رساند و امیدوار است یافته‌های آن مورد توجه کنشگران سیاست جنائی ایران قرار گیرد.

۲- واژه‌شناسی

۲-۱- تکریم حیات

واژه «حیات» در لغت، از ماده حی، به معنای زندگی، وجود، حیات، سرزندگی و جاننداری (آذرنوش، ۱۳۸۷، ۱، ۲۷۵) می‌باشد. در اصطلاح نیز موجودات جاننداری که با شعور و دارای حرکت ارادی شناخته می‌شوند، متصف به صفتی بنام «حیات» می‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۲، ۴۰۸) به عبارت دیگر، حیات در اصطلاح عبارت است از: «قرارگرفتن شیء (پدیده) در وضعیتی که آثار مورد انتظار از آن موجود، بر آن مترتب شود. مرگ درست نقطه مقابل چنین وضعیتی است» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ۱۰، ۵).

واژه‌ی تکریم نیز در لغت دارای معانی مختلفی است که مهمترین آنها عبارتند از: گرامی‌داشتن (معین، ۱۳۸۷، ۱، ۳۷۶)، تعظیم، توقیر، حرمت، احترام و تحیت (نفیسی، ۱۳۵۵، ۱، ۹۴۵ و ۹۴۶). معادل انگلیسی واژه تکریم "Reverence" به معنای حرمت، تعظیم، محترم‌داشتن (حیی، ۱۳۵۸، ۱، ۳۸۵) و تقدیس (حق‌شناس، ۱۳۸۶، ۱، ۱۴۲) است. اگر معنای لغوی تکریم [حیات] را به دقت مورد توجه قرار دهیم، می‌بینیم تکریم [حیات] بیان‌گر حرمت ذاتی جان انسان است که همان‌گونه که قابل وضع نیست، قابل سلب از انسان نیز نمی‌باشد و این حرمت به ذات و هستی انسان بر می‌گردد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲؛ قماش، ۱۳۹۰، ۲). از نظر اصطلاحی نیز تکریم حیات مفهومی مرتبط با حق حیات و نتیجه آن است، یعنی حق حیات تکریم آن را به ارمغان می‌آورد. حق حیات مقتضای طبیعت انسانی (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۸۵) و جزئی از کرامت ذاتی او محسوب می‌شود و عقل انسان به طور مستقل و قطع نظر از منابع دیگری چون احکام و فرامین الهی بر آن‌ها حکم می‌کند و پیش از آن که قوانین موضوعه، حقوقی را برای افراد به رسمیت بشناسد، آنها دارای حق حیات هستند. کرامت ذاتی به آن نوع از شرافت و حیثیتی گفته می‌شود که

تمام انسان‌ها به جهت استقلال ذاتی، توانایی تعقل و تفکر و وجهه الهی که دارند، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ۳۰). بنابراین می‌توان گفت تکريم حیات به این معنا است که «حیات از حقوق اساسی انسان است که او به جهت دارا بودن استقلال ذاتی و وجهه‌ی الهی، به طور فطری، حق دارد حیات او محترم باشد و سلب حیات وی جز در موارد استثنا ممکن نگردد».

۳- مبانی نظری حق حیات

در مورد این که حق حیات از کجا ناشی می‌شود، سه نظریه مطرح شده است:

۳-۱- مکتب حقوق طبیعی (فطری)

در یک تقسیم‌بندی کرامت انسانی به دو نوع تقسیم می‌شود: ۱- کرامت اکتسابی ۲- کرامت ذاتی. کرامت اکتسابی کرامتی است که انسان آن را در این دنیا کسب می‌کند و به همان میزان موجب برتری معنایی او بر سایر انسان‌ها می‌شود. اگرچه کسب این کرامت در این جهان صورت می‌گیرد ولی برتری ناشی از آن در دنیای پس از مرگ عیان می‌شود زیرا جز خداوند تعالی هیچکس نمی‌تواند این کرامت را به درستی تشخیص دهد یا بسنجد. کرامت ذاتی نیز به کرامتی گفته می‌شود که خداوند به نوع انسان عطا کرده و جزء ماهیت انسانی است و تا زمانی که انسان زنده است این کرامت از او جداشدنی است (علیخانی، ۱۳۸۵، ۲ و ۳). مکتبی که ذاتی بودن کرامت [حیات] را تشریح کرده است مکتب حقوق طبیعی است. 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، ۱، ۹۴) اندیشه حقوق فطری این گونه تبیین می‌شود که مجموعه‌ای 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 نمی‌توان به یک گروه یا ملت خاص محدود کرد. (شاو، ۱۳۷۳، ۱). از دقت در نظریه‌های طرفداران این مکتب استنباط می‌شود که حقوق طبیعی دارای ویژگی‌های زیر است: اول؛ این حقوق عقلانی است. دوم؛ هرچند این حقوق دارای ریشه الهی است ولی در عمل دستگاه ادراکی انسان و نفس ملهمه یا وجدان اخلاقی اوست که آن را تفسیر می‌کند. سوم؛ این حقوق جهان شمول، ازلی، ابدی، تغییرناپذیر 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 نظریه‌پردازان حقوق فطری قرار گرفته است. براساس این نظریه، کرامت حیات امری اعتباری نیست و حیات آدمی ذاتاً دارای کرامت است، یعنی کرامت حیات لازمه فطرت انسان و در نظام تکوین ثابت و غیرقابل تردید است. ذاتی بودن کرامت حیات انسان نیز به این معنی نیست که خداوند ابتدا انسان را آفریده سپس به او کرامت بخشیده است، بلکه به این معناست که خداوند از ابتدا موجودی ارجمند و با کرامت آفریده است و سلب این کرامت به هر صورت موجودیت او را تغییر می‌دهد (نوبهار، ۱۳۸۴، ۱، ۶۲۰) و این نوع کرامت نه یک حق بلکه وصف ذاتی انسان است که استوار بر دو ویژگی عقل و اختیار (قماشی، پیشین) و واقعیتی است مانند کریم بودن قرآن و فرشتگان و تمام این‌ها مظاهر کرامت خداوند می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱، ۲-۱۶۱).

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 بیانگر طرز تفکر آن دسته از افراد و گروه‌هایی است که معتقدند آن چه اصالت دارد فرد است نه جامعه. فرد هم از بعد هستی شناختی^۱ و معرفت شناختی^۲ و هم از بعد ارزشی بر جامعه مقدم است (حقیقت و میرموسوی، ۱۳۸۱، ۲۱۴). طرفداران این نوع فردگرایی می‌گویند: «این افراد هستند که به منظور بهره مندی 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 رأی ملت است. بنابراین چنان چه به قرارداد اجتماعی تجاوز کند مشروعیت خود را از دست می‌دهد» (کاتوزیان، ۱۳۸۱، ۶۶) البته فردگرایی دارای بعد هستی‌شناختی و فلسفی نیز هست؛ در این معنا

1-Ontologic
2-Epistemologic

فردگرایی اعتقاد به این نظریه است که جهان هستی از موجودات و عناصر مجزایی تشکیل شده است.^۱ فردگرایی به لحاظ هستی‌شناختی، فرد را واقعی‌تر و بنیادی‌تر از جامعه می‌داند (حقیقت و میرموسوی، ۱۳۸۱، ۴۸). تأمل در مبانی انسان‌شناختی و فلسفی بنیان‌گذاران این مکتب به خوبی نشان می‌دهد که از نظر آنها مبنا و اساس اصالت فرد، استقلال ذاتی انسان است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ۳۶) و از آن جایی که اصالت و استقلال ذاتی انسان در گرو حیات او است، آن‌ها حیات فرد را مافوق برنامه‌های ارزشی جامعه تلقی می‌کنند و ارزش حیات فرد را برابر با ارزش حیات اجتماع می‌دانند؛ به این مفهوم که نمی‌توان حیات فرد را فدای حیات اجتماع کرد و به بهانه حفاظت از امنیت جامعه یا هر بهانه دیگر جان افراد را مورد تجاوز قرار داد.

۳-۳- تکریم حیات مبتنی بر وحی

در این دیدگاه حیات به طور کلی نشانی از رحمت الهی است. «به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را پس از مردنش احیاء می‌کند» (الروم، ۵۰؛ مکارم شیرازی، ۴۱۰). طرفداران این نظریه نه انسان را در مقابل خداوند و نه خدا را در مقابل انسان قرار می‌دهند، بلکه می‌گویند: «خدای انسان با او نوعی پیوستگی و ارتباط دارد» (جعفری تبریزی، ۱۳۸۸، ۲۷۹) که مبانی هستی‌شناختی و متافیزیکی کرامت حیات انسان را در جامعه بشری تبیین می‌کند. در این دیدگاه تفکر، وجهه و نفخه‌ی الهی و مقام خلافت خداوندی مبانی این نظریه را تشکیل می‌دهند. بنابراین این کرامت با افعالی از قبیل فساد و خون‌ریزی نفی نمی‌گردد؛ بلکه این‌ها امور عارضی هستند و هیچ‌گونه خللی به مقام خلافت خداوندی وی وارد نمی‌کنند؛ چون وقتی خداوند در مورد جعل خلیفه در زمین با فرشتگان سخن می‌گوید: «همانا من در زمین جانشینی قرار خواهم داد» فرشتگان به اعتراض برخاسته و می‌گویند: «آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که فساد و خون‌ریزی کند؟» خداوند در پاسخ می‌فرماید: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید» (سوره بقره، ۳۰، ۶). این پاسخ بیان گر آن است که مقام ذاتی جانشینی انسان با افعالی مثل فساد و خون‌ریزی نفی نمی‌گردد.

از آن چه آمد می‌توان به این نتیجه رسید که اولاً؛ انسان مظهر حق و در واقع جلوه‌گاه وجود الهی است و نابودکردن هر فرد گویی ممانعت از تجلی انوار حق از طریق آن است. ثانیاً؛ کرامت حیات انسان

1- Lain, Mclean. "Concise Dictionary of Politics", Newyork, Oxford University Press, 1996: p.239.

یک حق محسوب نمی‌شود بلکه وصف ذاتی انسان است که استوار بر پنج ویژگی عقل، اختیار، تفکر، وجهه الهی و مقام خلافت خداوندی اوست. این پنج ویژگی برگرفته از ذات آدمی است و در پی آن می‌توان کرامت حیات انسان را وصف ذاتی او برشمرد.

۴- جرایم

۴-۱- 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 می‌کند- مثلاً به تصور این که مقتول مهدورالدم است او را به قتل می‌رساند اما بعد از ارتکاب قتل متوجه می‌شود که انسان محقون‌الدمی را کشته است. تبصره ۲ ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی این نوع قتل را در حکم شبه عمد قلمداد کرده و او را از مجازات قصاص بری می‌داند. 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 شبیه 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 که قانون‌گذار اجازه داده است افراد هر کسی را که به نظرشان ریختن خونش مباح است به قتل برسانند و از قصاص رهایی یابند. به دلیل حکم مندرج در تبصره فوق و ماده ۲۲۶ قانون مجازات اسلامی مبنی بر اینکه: «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». طی سالیان گذشته در اکثر پرونده‌های قتل خصوصاً قتل‌هایی که با انگیزه‌های غیرت دینی و احساسات مذهبی ارتکاب یافته، و کلاً 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 می‌کرده مقتول مهدورالدم است، به تبصره ۲ ماده ۲۹۵ استناد و قاتل را از قصاص رهایی می‌دادند (سپهوند، ۱۳۷۸، ۱، ۹۲). به این ترتیب انتقادات نسبت به این ماده شدت گرفت تا اینکه قانون‌گذار در تصویب لایحه مجازات اسلامی (۱۳۹۰) اقدام به حذف این تبصره نمود. در سایر مواد مندرج در این لایحه نیز ذکری از قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول به میان نیامده است و صرفاً در بند دوم ماده ۲۹۲ آمده: «جنایت در موارد زیر شبه‌عمدی 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 مجنی‌علیه وارد کند، سپس خلاف آن معلوم گردد.» سپس در ماده ۳۰۳ این افراد را این گونه برشمرده است: «در صورتی که مجنی‌علیه 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». تبصره ۱: اقدام در مورد بندهای (۱) و (۲) این ماده بدون اجازه دادگاه جرم است و مرتکب به تعزیر مقرر در قانون محکوم می‌شود.

با توجه به مواد فوق مشخص می‌شود که در ماده ۳۰۳ لایحه مجازات اسلامی و تبصره ۱ آن در مورد کسانی که مهدور الدم یا مستحق قصاص شناخته می‌شوند قانون‌گذار اولاً؛ مصادیق افراد مهدور الدم را به صورت مضیق احصاء کرده و ثانیاً؛ اجازه‌ی اجرای حکم در مورد آنها را صرفاً به دادگاه سپرده است و در بند ۲ ماده‌ی ۲۹۲ نیز که در واقع جایگزین تبصره‌ی ۲ ماده‌ی 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 مسؤولیت به خاطر 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 مسؤولیت قتل عمدی رهائی یابد ثالثاً؛ با فرض اثبات این امر مسؤولیت قاتل منتفی نگردیده و او به واسطه آنکه بدون حکم دادگاه اقدام کرده مستحق مجازات تعزیری است و قتل ارتكابی از ناحیه او شبه عمد قلمداد می‌شود. به نظر می‌رسد وضع چنین مواد قانونی با تکریم حیات انسانی مابینت دارد و نوعی اقبال از تدابیر غیر عقلانی و تشویق به خشونت است و موجبات سوءاستفاده‌ی افراد سودجو از قانون را جهت به خطر انداختن حیات دیگران فراهم می‌آورد و به تسهیل قربانی شدن افراد و تضعیف حاکمیت قضائی دولت منجر می‌شود. لذا پیشنهاد ما آن است که

در راستای تکریم حیات انسانی، طرح اتهام و تشخیص آن و اجرای عدالت به طور کلی به سازمان عدالت واگذار شود و افراد نتوانند با تجویز قانون اجرای عدالت را بدست گیرند.

حالت دیگر قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول، زمانی است که قاتل به خاطر اشتباه در هویت مهدورالدم 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 اشتباه در هویت شناسنامه‌ای یا شباهت اسمی با کسی که نسبت به او مهدورالدم بوده است به قتل می‌رساند. مثلاً قاتل، مقتول را به خاطر شباهت اسمی با فردی که فرزند وی را کشته است او را «قصاصاً» به قتل می‌رساند و بعداً معلوم می‌شود که مقتول فقط شباهت اسمی با مهدورالدم داشته است و او مجنی علیه را اشتباهاً به قتل رسانده است. حکم صورت اخیر نیز 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 لایحه مجازات اسلامی شبه عمد دانسته شده است. لازم به ذکر است که چنان چه کسی شخص محقون‌الدمی را به دلیل شباهت اسمی به جای شخص محقون‌الدم دیگر به قتل رساند عمد تلقی شده و مستوجب قصاص نفس می‌باشد. قانون مجازات اسلامی در این مورد صراحت ندارد اما ماده ۲۹۵ لایحه جدید حکم آن را این گونه بیان کرده است: «اگر کسی به علت اشتباه در هویت، مرتکب جنایتی بر دیگری شود در صورتی که مجنی‌علیه و فرد مورد نظر هردو مشمول ماده (۳۰۳) این قانون نباشند، جنایت عمدی محسوب می‌شود». با عنایت به مطالب گفته شده معلوم می‌شود که هر چند قانون‌گذار در لایحه مجازات اسلامی نسبت به قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ به حق حیات افراد اهتمام بیشتری ورزیده و گام‌های 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 پایه‌ی زندگی اخروی محسوب می‌شود و نظم و امنیت نیز مبنای تکریم حیات افراد تلقی می‌شود، ضروری می‌نماید قانون‌گذار در اصلاحات بعدی اجرای مجازات‌های سالب حیات را به طور کلی به دولت واگذار کند تا کسی نتواند به بهانه‌ی اجرای حدود الهی و اعتقاد به مهدورالدم بودن افراد به حیات آن‌ها تعرض نماید.

۴-۲- قتل ترحمی (اتانازی)

واژه قتل ناشی از ترحم یا قتل ترحمی معادل اتانازی انتخاب شده است. اتانازی از اصطلاح یونانی «eu» به معنای «خوب و کام‌بخش» و واژه «thanasia» به معنای «مرگ» مشتق شده است و در

معنای تحت‌اللفظی به معنای مرگ خوب یا مرگ راحت می‌باشد. از نظر اصطلاحی نیز این واژه بیانگر عملی است که در آن مرگ بیمار به شیوه‌ای صورت می‌گیرد که کمترین میزان رنج و عذاب را برای او به همراه داشته باشد (اسلامی تبار و الهی منش، ۱۳۸۶، ۱، ۱۱).

حکم و مصادیق قتل ترحمی در قوانین کیفری ایران مورد تصریح قرار نگرفته است به همین دلیل بین حقوقدانان در مورد آن اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند از آنجایی که قصد و انگیزه یکی از مؤلفه‌های مهم ارتکاب جرم است؛ از این رو کسی که با انگیزه خیرخواهانه، دلسوزی و ترحم و اجابت درخواست بیمار لاعلاج برای رهایی از درد و رنج، حیات را از بیمار سلب می‌کند نسبت به کسی که با انگیزه حرص، طمع و انتقام مرتکب قتل شود باید مشمول تخفیف مجازات قرار گیرد؛ به همین دلیل باید قتل ترحمی را مشمول ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی دانست که به طور مطلق بیان می‌کند: «چنانچه مجنی علیه قبل از مرگ جانی را از قصاص نفس عفو نماید، حق قصاص ساقط می‌شود و اولیای دم نمی‌توانند پس از مرگ او مطالبه قصاص نمایند» (میرمحمد صادقی، ۱۳۸۸، ۱، ۱۹۰).

اما برخی دیگر معتقدند حالت اطلاق این ماده ظاهری بوده و منظور اصلی قانونگذار حالتی است که مجنی علیه پس از مجروح شدن و قبل از مرگ جانی را مورد بخشش قرار می‌دهد (صادقی، ۱۳۴۸، ۱، ۱۸۰). بنابراین نمی‌توان قتل ترحمی را مشمول این ماده دانست. قانون‌گذار در لایحه جدید به این مسأله توجه کرده و با تصویب ماده ۳۶۶ که مقرر می‌دارد: «در قتل عمدی و سایر جنایات، مجنی علیه می‌تواند پس از وقوع جنایت و پیش از فوت، از حق قصاص گذشت کرده یا مصالحه نماید و اولیای دم نمی‌توانند پس از فوت او، حسب مورد مطالبه قصاص نفس یا دیه کنند، لکن مرتکب به تعزیر مقرر در کتاب پنجم این قانون محکوم می‌شود» نظر دوم را تأیید کرده و به اختلاف نظرها خاتمه بخشیده است. بنابراین در لایحه مجازات اسلامی با تغییر صریح ماده ۲۶۷ قانون مجازات اسلامی، قتل ترحمی مطلقاً به رسمیت شناخته نشده است و رضایت مقتول و انگیزه قاتل هیچ تأثیری در ماهیت قتل و حرمت عمل قاتل ندارد و سلب حیات بیماران صعب‌العلاج با رضایت آنان و انگیزه ترحم و دلسوزی فرد سالب حیات، قتل عمد محسوب شده و مستحق قصاص می‌باشد.

۵- مجازات‌ها

۵-۱- مجازات‌های سالب حیات تعزیری وحدی و قصاص نوجوانان زیر ۱۸ سال

مسأله اعدام افراد زیر ۱۸ سال یکی از بحث‌های چالشی موجود در حقوق ایران است که بازتابی بین‌المللی نیز داشته و مدتها است که اتهام نقض حقوق بشر را متوجه دستگاه قضایی ایران نموده است. پیوستن ایران در سال ۱۳۷۳ به کنوانسیون حقوق کودک و متعاقباً لازم الاجراء شدن مفاد این کنوانسیون در حقوق ایران را شاید بتوان نقطه عطف وقوع این چالش در حقوق ایران محسوب نمود. ماده ۱۵ کنوانسیون حقوق کودک، کودک را هر فرد انسانی زیر ۱۸ سال تعریف کرده و اجازه اجرای مجازات اعدام و حبس ابد را در خصوص افراد زیر ۱۸ سال به کشورهای عضو نداده است لیکن کنوانسیون مزبور به کشورهای عضو اجازه می‌دهد تا نسبت به مفاد این کنوانسیون حق تحفظ قائل شده و در مواردی که مفاد کنوانسیون با قوانین داخلی آنان در تعارض است مجاز به عدم رعایت آن باشند. مجلس شورای اسلامی الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون را مشروط بر آن کرده که اگر مفاد آن در هر مورد و هر زمان در تعارض با قوانین داخلی و موازین اسلامی باشد و یا قرار گیرد از طرف دولت جمهوری اسلامی ایران لازم‌الرعايه نباشد" لذا علی‌رغم آنکه به استناد ماده ۹ قانون مدنی عهد و معاهدات بین‌المللی مصوب مجلس در حکم قانون داخلی و لازم‌الاجرا است، اما از آن جایی که در قانون مجازات اسلامی سن بلوغ شرعی یعنی ۹ سال تمام قمری در خصوص دختران و ۱۵ سال تمام قمری در مورد پسران سن مسؤولیت کیفری محسوب می‌گردد، عملاً مفاد بند الف ماده ۳۷ کنوانسیون حقوق کودک در حقوق ایران به اجرا در نمی‌آید. به دلیل اعتراضات گسترده‌ای که در طول سالیان گذشته از ناحیه حقوقدانان و نهادهای حقوق بشری نسبت به اعدام افرادی که قبل از ۱۸ سالگی مرتکب جرم مستوجب اعدام شده بودند و پس از رسیدن به ۱۸ سالگی اعدام می‌شدند، رئیس قوه قضائیه با صدور بخشنامه‌ای در سال ۱۳۸۷ دستور منع صدور حکم اعدام اشخاصی که قبل از ۱۸ سالگی مرتکب جرم مستوجب اعدام شوند، صادر کرد. حسب مفاد این بخشنامه: « مجازات مجرمین زیر ۱۸ سال در مورد جرایم اعدامی به حبس ابد در مرحله اول و در مرحله دوم به ۱۵ سال زندان کاهش می‌یابد...». هر چند صدور این بخشنامه گام مثبتی در جهت ارتقای سطح حقوق بشر و تکریم حیات در ایران تلقی می‌شد اما چون ضمانت اجرای قانونی نداشت عملاً نمی‌توانست از حق حیات افراد زیر ۱۸ سال حمایت به عمل آورد. به این لحاظ هر چند در تصویب لایحه مجازات اسلامی سن ۱۸ سال تمام به عنوان سن مسؤولیت کیفری در نظر گرفته نشده اما در ماده ۹۰

لایحه مقرر گردیده است: «در جرائم موجب حد یا قصاص هرگاه افراد بالغ کمتر از هجده سال، ماهیت جرم انجام‌شده و یا حرمت آن را درک نکنند و یا در رشد و کمال عقل آنان شبهه وجود داشته باشد، حسب مورد با توجه به سن آنها به مجازاتهای پیش‌بینی شده در این فصل محکوم خواهند شد». منظور از «مجازات‌های پیش‌بینی شده در این فصل» مجازات‌های ملایم پیش‌بینی شده برای نوجوانان مندرج در فصل دهم این لایحه می‌باشد. بنابراین با توجه به ماده فوق و سایر مواد مندرج در فصل دهم لایحه می‌توان گفت قانون‌گذار برخلاف قانون مجازات اسلامی در راستای تکریم حیات افراد زیر ۱۸ سال، نسبت به آن‌ها سخت‌گیری کمتری از خود نشان داده و چنانچه این افراد مرتکب جرایم مستوجب حد یا قصاص شوند و در رشد و کمال عقل آن‌ها شبهه باشد مجازات سالب حیات یا قصاص منتفی شده و مجازات‌های مندرج در فصل دهم لایحه در مورد آن‌ها اعمال خواهد شد.

۵-۲- رجم

رجم در لغت به معنای کشتن است و اصل آن کشتن به صورت سنگسار است. در مفهوم اصطلاحی نیز رجم به این معنی است که اگر مرد یا زن همسر دار (محصن و محصنه) زنا کند باید او را به وسیله زدن سنگ بکشند (شکوری، ۱۳۸۶، ۳) قانون مجازات اسلامی در ماده ۸۳ کیفر زنا می‌محصنه را این گونه مقرر کرده است که: «حد زنا در موارد زیر رجم است:

الف - زنا می‌محصن، یعنی مردی که دارای همسر دائمی است و با او در حالی که عاقل بوده جماع کرده و هر وقت نیز بخواهد می‌تواند با او جماع کند.

ب - زنا می‌محصنه با مرد بالغ، زن محصنه زنی است که دارای شوهر دائمی است و شوهر در حالی که زن عاقل بوده با او جماع کرده است و امکان جماع با شوهر را نیز داشته باشد». اجرای مجازات مزبور با توجه به آموزه‌های حقوق بشری مورد انتقادات داخلی و بین‌المللی قرار گرفته است؛ به همین دلیل در مواد ۲۲۲ الی ۲۲۹ لایحه مجازات اسلامی (فصل اول از بخش دوم) که به حکم زنا می‌محصنه اختصاص دارد، هیچ گونه ذکری از کیفر رجم به میان نیامده و حکم زنا می‌محصنه مبهم باقی مانده است. از یک طرف در ماده ۲۲۷ آمده: «مردی که همسر دائم دارد، هرگاه قبل از دخول، مرتکب زنا شود حد وی صد ضربه شلاق، تراشیدن موی سر و تبعید به مدت یک سال قمری است» و در ماده ۲۲۸ نیز آمده: «حد زنا در مواردی که مرتکب غیر محصن باشد، صد ضربه شلاق است.»، از طرف دیگر در هیچ کدام از مواد

مندرج در این فصل، حکم زناى محصنه مورد اشاره قرار نگرفته است. حال این سؤالات مطرح می‌شود که چرا قانون‌گذار کیفر زناى محصنه را مبهم گذاشته است؟ آیا حذف این مجازات عمداً و در راستای محدودیت در اجرای مجازات سالب حیات است؟ آیا در اجرای این مجازات شبهه دارد که اقدام به حذف آن از قانون کرده است؟ اگر چنین است آیا در این مورد نمی‌توان به قاعده «الحدود تدرء بالشبهات» استناد کرد؟ اگر چنین نیست و مقنن هنوز به اجرای این مجازات اعتقاد راسخ دارد؛ چرا آن را صریحاً در قانون ذکر نکرده است؟ چگونه است وقتی خود قانون‌گذار نمی‌تواند حکمی را از بطن متون فقهی استنباط و صریحاً در قوانین ذکر کند استنباط آن را به قضات محاکم می‌سپارد که یقیناً به اندازه او حکیم نیستند؟ در این میان اصل قانونی بودن مجازات‌ها و در نتیجه کرامت حیات انسان چه جایگاهی در قوانین ایران خواهد داشت؟ در هر صورت تکریم حیات افراد و اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها اقتضا می‌کند که مقنن حکم زناى محصنه را صریحاً در قانون مشخص کند و هر گونه شبهه را در این مورد بزدايد.

۶- نتیجه‌گیری

حمایت کیفری از حیات از شیوه‌های مؤثر تکریم حیات انسانی است. قانون‌گذار ایران نیز متأثر از حقوق اسلام، در قوانین کیفری، رفتارهای ناقض حق حیات را جرم‌انگاری کرده و برای سلب حیات افراد ضمانت اجراهای مختلفی تعیین کرده است. با وجود این، ایرادهای عدیده‌ای در این قانون در راستای تکریم حیات انسان‌ها وجود دارد که قانون‌گذار با تصویب لایحه مجازات اسلامی در صدد اصلاح آن‌ها برآمده است. از آن جایی که امنیت مبنای حمایت از حیات افراد است و سپردن اجازه‌ی اجرای قانون به افراد خصوصی یقیناً امنیت جامعه را به مخاطره می‌اندازد. سوءاستفاده از جان افراد توسط قاتلین به بهانه مهدورالدم یا مورد قصاص بودن مقتول از مهمترین ایرادهای وارد بر قانون مجازات اسلامی می‌باشد که در تبصره ۲ ماده ۲۹۵ پیش بینی شده است.

در لایحه مجازات اسلامی و در تبصره ۱ ماده ۳۰۳ در مورد کسانی که مهدورالدم یا مستحق قصاص شناخته می‌شوند اولاً؛ مصادیق افراد مهدورالدم به صورت مضیق احصا شده و ثانیاً؛ اجازه‌ی اجرای حکم در مورد آنها صرفاً به دادگاه سپرده شده است و در بند ۲ ماده ۲۹۲ نیز که در واقع جایگزین تبصره‌ی ۲ ماده- ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی در مورد کشتن دیگری به اعتقاد قصاص یا مهدورالدم بودن مقتول است اولاً؛ از اصطلاح موسع مهدورالدم استفاده نشده و ثانیاً؛ دفاع مرتکب برای سلب مسؤولیت بخاطر ارتکاب

قتل عمدی به شبهه موضوعی مرتبط شده 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 مسؤولیت قتل عمدی رهایی یابد ثالثاً؛ با فرض اثبات این امر مسؤولیت کیفری قاتل منتفی نگردیده و او بواسطه آنکه بدون حکم دادگاه اقدام کرده مستحق مجازات تعزیری است و قتل ارتكابی از ناحیه او شبهه عمد قلمداد می‌شود. در مورد اعدام افراد زیر ۱۸ سال نیز هر چند در لایحه مجازات اسلامی سن ۱۸ سال تمام به عنوان سن مسؤولیت کیفری افراد در نظر گرفته نشده اما در ماده ۹۰ لایحه مجازات اسلامی، قانون‌گذار برخلاف قانون مجازات اسلامی در راستای تکریم حیات افراد زیر ۱۸ سال، چنانچه این افراد مرتکب جرایم مستوجب حد یا قصاص شوند و در رشد و کمال عقل آن‌ها شبهه باشد مجازات حدی یا قصاص را منتفی کرده و در مورد آن‌ها مجازات‌های مندرج در فصل دهم این قانون برای نوجوانان بزهکار را پیش‌بینی کرده است. همچنانکه اجرای مجازات‌های سالب حیات تعزیری در مورد افراد زیر ۱۸ را بر نمی‌تابد. مجازات سنگسار نیز در مواد ۲۲۲ تا ۲۳۱ لایحه مجازات اسلامی که به زنا اختصاص دارد، مورد تصریح قرار نگرفته است و با مطالعه لایحه چنین بر می‌آید که قانونگذار خود در مورد قانونی‌بودن این کیفر شبهه دارد به همین دلیل حکم آن را مبهم باقی گذاشته است. در هر صورت رعایت تکریم حیات افراد و اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها اقتضاء می‌کند که مقنن صراحت را در قانونگذاری رعایت کند و شبهات موجود در قوانین کیفری به ویژه لایحه مجازات اسلامی را بزدايد.

فهرست منابع

الف- کتب فارسی

- ۱- ابوسعیدی، مهدی، ۱۳۴۵، حقوق بشر و سیر تکاملی آن در غرب، جلد اول، انتشارات آسیا، تهران، چاپ دوم.
- ۲- اسلامی‌تبار، شهریار و الهی‌منش، محمدرضا؛ ۱۳۸۶، مسائل اخلاقی و حقوقی قتل ترحم‌آمیز، جلد اول، انتشارات مجد، تهران، چاپ اول.
- ۳- ایمانی، عباس، ۱۳۸۲، فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری، جلد اول، انتشارات آریان، تهران، چاپ اول.

- ۴- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۸۸، ترمینولوژی حقوق، جلد اول، انتشارات گنج دانش، تهران، چاپ ششم.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، فلسفه حقوق بشر، جلد اول، انتشارات اسراء، قم.
- ۶- حق شناس، علی محمد، سامعی، حسین و انتخابی، نرگس، ۱۳۸۶، فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی، جلد اول، تدوین واحد پژوهش فرهنگ معاصر، تهران، چاپ یازدهم.
- ۷- حبیب، سلیمان، ۱۳۵۸، فرهنگ لغت انگلیسی به فارسی، جلد اول، انتشارات یهودا بروخیم و پسران، چاپ اول.
- ۸- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، لغتنامه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
- ۹- رحیمی نژاد، اسماعیل، ۱۳۸۷، کرامت انسانی در حقوق کیفری، انتشارات میزان، تهران، چاپ اول.
- ۱۰- سپهوند، امیر، ۱۳۷۸، تقریرات مبحث قتل، گردآورنده: شاهد نظری (کارآموز قضایی)، جلد اول، چاپ اول.
- ۱۱- شامبیاتی، هوشنگ، ۱۳۸۰، حقوق کیفری اختصاصی، جلد اول، انتشارات ژوبین، تهران، چاپ ششم.
- ۱۲- شاو، ملکم، ۱۳۷۲، حقوق بین الملل عمومی، ترجمه: محمد حسین وقار، جلد اول، انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ اول.
- ۱۳- صادقی، محمدهادی، ۱۳۸۴، حقوق جزای اختصاصی (جرایم علیه اشخاص)، جلد اول، انتشارات میزان، تهران، چاپ هشتم.
- ۱۴- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، فلسفه حقوق، جلد اول، انتشارات شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ اول.
- ۱۵- گلدوزیان، ایرج، ۱۳۸۸، حقوق جزای اختصاصی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۶- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، آموزش فلسفه، جلد دوم، انتشارات مؤسسه امیر کبیر، تهران، چاپ سوم.
- ۱۷- مظاهر تهرانی، مسعود، ۱۳۸۶، حق مرگ در حقوق کیفری، جلد اول، انتشارات هستی‌نما، تهران، چاپ اول.
- ۱۸- معین، محمد، ۱۳۸۷، فرهنگ لغت فارسی، انتشارات معین، تهران، چاپ چهاردهم.

۱۹- میرمحمد صادقی، حسین، ۱۳۸۸، حقوق جزای اختصاصی (جرایم علیه اشخاص)، جلد اول، انتشارات میزان، تهران.

۲۰- نفیسی، علی‌اکبر، ۱۳۵۵، فرهنگ لغت فارسی، جلد اول، انتشارات خیام، تهران، چاپ دوم.

ب: کتب عربی و فقهی

۲۱- قرآن کریم، ۱۳۸۹، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، سازمان دارالقرآن کریم، چاپ دوم.

۲۲- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۸۷، فرهنگ معاصر عربی- فارسی، جلد اول، انتشارات سمت، چاپ سوم.

۲۳- العاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، ۱۴۱۹، الروضه البهیه فی شرح اللمعه، جلد دهم، دارالعالم الاسلامی، بیروت، چاپ دوم.

۲۴- الهامی، داود، ۱۳۶۰، اسلام و حقوق طبیعی انسان، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی، قم، چاپ نخست.

۲۵- بهشتی، سید محمد، ۱۳۷۸، حق و باطل در قرآن، انتشارات بقعه، تهران، چاپ سوم.

۲۶- جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۷۰، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، جلد اول، انتشارات دفتر خدمات حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران، تهران، چاپ دوم.

۲۷- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، منابع حقوق بشر در اسلام، حقوق بشر از دیدگاه اسلام: آراء دانشمندان ایرانی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، چاپ نخست.

۲۸- حقیقت، سید صادق و میرموسوی، سید علی؛ ۱۳۸۱، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، چاپ اول.

۲۹- شکوری، ابوالفضل، ۱۳۸۶، تأملی درباره حد رجم و منابع و مبانی آن، روزنامه اعتماد ملی، شماره ۴۲۷.

۳۰- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۰، میزان فی تفسیر القرآن، جلد دهم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.

۳۱- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، نظریه سیاسی اسلام: قانونگذاری، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول.

۳۲- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، اسلام و مقتضیات زمان، جلد اول، انتشارات صدرا، تهران، چاپ دوم.

۳۳- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۰۴، تحریر الوسیله، جلد دوم، مؤسسه نشرالاسلامی، قم، چاپ اول.
 ۳۴- نجفی، محمدحسن، ۱۹۸۱، جواهر الکلام، جلد چهل و یکم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.

۳۵- نوبهار، رحیم، ۱۳۸۴، دین و کرامت انسانی: در مبانی نظری حقوق بشر، جلد اول، دانشگاه مفید، قم.
 ۳۶- هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۷۸، بایسته‌های فقه جزا، انتشارات میزان، تهران، چاپ اول.

ج: مقالات

۳۷- بداشتی، علی‌اله، ۱۳۸۸، کرامت انسان در حکمت متعالیه، مجله حکومت اسلامی، سال چهاردهم، شماره سوم.

۳۸- بهرامی، بهرام و کاظمی، محمود، ۱۳۸۹، بررسی مفهوم شناختی کرامت انسانی در قرآن کریم، دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه، سال دهم، شماره ۲۴.

۳۹- علوی، سید محمدتقی و رحیمی‌نژاد، اسماعیل، ۱۳۸۹، درآمدی بر مفهوم، مبانی و آثار کرامت انسانی در حقوق کیفری، دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه، سال دهم، شماره ۲۴.

۴۰- علیخانی، علی‌اکبر، ۱۳۸۵، کرامت انسانی و خشونت در اسلام، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره سوم.

۴۱- قماش، سعید، ۱۳۹۰، کرامت انسانی راهبرد نوین سیاست جنایی، آموزه‌های حقوق کیفری، دوره جدید، شماره ۱.

۴۲- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۲، حقوق، رسوب تاریخی اخلاق، مجله ایران فردا، سال دوم، شماره ۱۰.

۴۳- موسوی میرکلایی، سیدمصطفی، ۱۳۹۱، عامل کرامت انسانی در تفسیر مبانی مجازات‌های سالب حیات، مجله تعالی حقوق، سال چهارم، شماره‌های ۱۶ و ۱۷.

د: منابع انگلیسی

44-Artz, Dona E. "The Application of International Human Rights Law in Islamic States". Human Rights Quarterly, no.12,1990.

۴۵- آرتز، دونا، ۱۹۹۰، اجرای حقوق بشر بین‌المللی در کشورهای اسلامی، مجله ۳ ماهه حقوق بشر، شماره ۱۲.

46-Jerom, Shestac. "Jurisprudence of Human Rights", in Human Rights in International Law: Legal and Policy Issue, by Theodor Meron, Oxford: Clarendon Press, 1998.

۴۷- ژرم، شستاک، ۱۹۹۸، رویه حقوق بشر، حقوق بشر در حقوق بین‌الملل: موضوع سیاسی و حقوقی، [نوشته شده] وسیله تئودور مرون، آکسفورد، مجله کلارندوم.

48-Freeman, M.D.A. 1994. "Introduction to Jurisprudence" London, Sweet and Maxwell.

۴۸- فریمن، ۱۹۹۸، ام.دی.آ. مقدمه‌ی رویه قضایی، لندن، اسویت و ماکسول.

Archive of SID