مجلهٔ دانشگاه علوم پزشکی بابل
دوره پانزدهم، ویژه نامه ۱، زمستان ۱۳۹۱، صفحه ۵۵-۴۹

مقاله مروری

«مرگ ترحم آمیز» از منظر فقه و حقوق

بهروز یداله پور(PhD)[۱]، امین یوسفی (MSc)[۲*]

۱- گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی بابل
۲- دانشگاه علوم پزشکی بابل

دریافت: ۹۱/۳/۲۳، اصلاح: ۹۱/۵/۱۷، پذیرش: ۹۱/۸/۱۵

خلاصه

سابقه و هدف: «مرگ ترحم آمیز» عبارت است از: «پایان دادن به زندگی فردی به درخواست خودش و به دست دیگری که با نیت رهایی او از درد و رنج طاقت فرسا یا یک بیماری لاعلاج صورت می گیرد. برخی اندیشمندان معتقدند وقتی قاتل به واسطه انگیزه ای مبتنی بر ترحم دست به فعلی می زند که انسان معسر (دارای درد شدید) جان می دهد و بیش از پیش زجر نمی کشد، در این وضعیت نه تنها قاتل با عمل خود کار غیر انسانی انجام نداده، بلکه اقدام وی نیز عین انسانیت می باشد. چرا که با فعل خویش منجر شده تا شخص معسر بیش از این زجر نکشیده و روح وی در جسمش بدون درد و آزاری مضاعف بیارآمد. این مطالعه پس از معنا شناسی «مرگ ترحم آمیز» به منظور بررسی حکم تکلیفی و وضعی مرگ ترحم آمیز انجام شد.

روش کار: این مطالعه با تتبع در متون دینی کتاب و سنت و نیز نظریات، فتاوا و سخنان فقیهان و دانشمندان اسلامی، پدیده مرگ مغزی از نظر فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار گرفت.

یافته ها: منظور از حکم وضعی حق قصاص و دیه است. فقیهان معتقدند مرگ ترحم آمیز به هر دلیلی که باشد حرام است و از لحاظ حکم وضعی نیز نظریه های متفاوتی وجود دارد.

نتیجه گیری: حکم تکلیفی «مرگ ترحم آمیز» از نظر همه فقها و با توجه به اطلاق ادله حرمت قتل نفس، حرمت است. همچنین با بررسی ادله دو قول، رای مختار، عدم سقوط قصاص و دیه از قاتل می باشد.

واژه های کلیدی: مرگ ترحم آمیز، حق حیات، حق مرگ، قصاص.

مقدمه

«مرگ ترحم آمیز» عبارت است از: «پایان دادن به زندگی فردی به درخواست خودش و به دست دیگری که با نیت رهایی او از درد و رنج طاقت فرسا یا یک بیماری لاعلاج صورت می گیرد (۱). دو نوع «مرگ ترحم آمیز» وجود دارد:

۱- «مرگ ترحم آمیز» داوطلبانه: به مواردی اطلاق می شود که فرد از دیگری می خواهد تا او را به کام مرگ بفرستد یا در این راه به او کمک کند.

۲- «مرگ ترحم آمیز» غیرداوطلبانه: به مواردی اطلاق می شود که قتل بدون اعلام رضایت و نظر فرد یا بیمار انجام شود. وقتی خود فرد قادر به تصمیم گیری نباشد، مانند مواردیکه فرد در حالت نباتی دائم فرو می رود، خانواده یا خویشاوندان در مورد قطع درمان هایی که به بهبود وضع بیمار کمکی نمی کند تصمیم گیری می کنند (۲). اگر چه از نظر تخصصی ممکن است چنین اقدامی «مرگ ترحم آمیز» محسوب نشود، اما اغلب آن را به این نام می خوانند. این پدیده که غالبا وصف مجرمانه بدان داده می شود به دو گونه فعال و انفعالی صورت می گیرد. در صورتی که این پدیده در قالب فعل مثبت واقع شود، در گستره مرگ ترحم آمیز فعال جای می گیرد و زمانی که در چارچوب عملی منفی یا در واقع ترک فعل انجام شود به شکل قتل ترحم آمیز انفعالی تبلور می یابد. به عبارت دیگر، قتل ترحم آمیز به صورت فعال شامل اقداماتی صریح است که به منظور قتل انسان معسر انجام می گیرد؛ نظیر تزریق آمپول مهلک توسط پزشک به بیمار لاعلاج و قتل ترحم آمیز انفعالی، خودداری از انجام هر گونه عملی است که سبب زنده ماندن انسان معسر می شود. بعنوان مثال در حالت انفعالی، از انجام عملی که سبب بهبودی بیمار می شود خودداری می کند، تا بیمار به واسطه بیماری صعب العلاجی که به آن مبتلا است جان سپارد. از نظر عرفی، مساله مرگ ترحم آمیز انفعالی، تحت عنوان «وجوب انقاذ نفس محترم» قرار می گیرد؛ زیرا این شخص عمل اذهاق نفس یا قتل انجام نداده، بلکه مریض را از مرگ نجات نداده است. بنابراین، حکم مساله را باید در چارچوب وجوب انقاذ به دست آورد. بدون شک نجات نفس محترم از مرگ، اجمالا واجب فوری بوده و ترک آن حرام است. بحث هایی که درباره آن شده است نیز این گونه است: آیا نجات فرد مطلقا واجب

*مسئول مقاله:
آدرس: بابل، دانشگاه علوم پزشکی بابل، دفتر نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، تلفن: ۰۱۱۱-۲۱۹۰۸۴۶
e-mail:dehkade.hoghogh@gmail.com

[DOR: 20.1001.1.15614107.1391.15.1.7.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jbums.15.1.49]

است؟ و آیا نجات دادن فرد علاوه بر حرمت تکلیفی حکم وضعی یعنی موجب ضمان هم می شود؟ اثر معتقدند که اگر سبب پیدایش عارضه، موجب هلاکت اعم از بیماری و یا آتش سوزی و یا غرق شدن و یا مجروح شدن و یا عامل دیگری باشد و کسی که بر نجات دادن او قدرت داشته از این کار امتناع کند و در نتیجه آن شخص بمیرد، امتناع کننده فقط مرتکب حرام شده ولی ضمان که قصاص یا دیه باشد بر عهده او نیست.

علامه حلی می گوید: «کل من رای انسانا فی مهلکه فلم ینجه منها مع قدرته علی ذلک، لم یلزمه ضمانه» هر کس انسانی را در حال هلاکت ببیند و او را نجات دهد در حالی که بتواند این کار را انجام بدهد ضامن نخواهد بود (۳). صاحب جواهر هم بعد از ذکر چند نمونه می گوید: "و کذا کل من تمکن من خلاص انسان من مهلکه فلم یفعل اثم و لا ضمان، للاصل و غیره. . و منه ترک انقاذ الغریق و اطفاء الحریق و نحوهما، و ان کان مقدورا علیه، بل التروک جمیعها لا یترتب علیها ضمان اذا کان علة التلف غیرها» نتیجه سخنان ایشان این است که هر فردی که بتواند انسانی را از هلاکت نجات دهد ولی این کار را نکند گناه کرده است، اما به دلیل اصل برائت ذمه او از ضمان ضامن نیست و از این قبیل است نجات ندادن چیز یا کسی که در حال غرق شدن یا سوختن است چه انسان باشد یا مال دیگری، گرچه بر آن قدرت داشته باشد؛ بلکه بر همه انجام ندادن ها یعنی انجام ندادن کارهایی که نجات انسان به آنها بستگی دارد ضمان مترتب نمی شود، البته این در صورتی است که علت تلف شدن چیز دیگری غیر از ترک فعلی است که نجات بر آن مترتب است و ترک نجات فقط به منزله شرط مرگ تلقی می شود (۴). بنابراین، نکته ای را که فقیهان را به قول به عدم ضمان واداشته این است که علت اصلی مرگ همان است که اول حادث شده است خواه عامل انسانی باشد یا عامل دیگر نه عدم نجات، گرچه این شخص گناه بزرگی کرده است ولی عنوان قاتل بر او صدق نمی کند، بلکه عنوان تارک انقاذ یعنی تارک نجات بر او صدق می کند و ضمان بر عنوان اول مترتب است، نه بر عنوان دوم. لذا اگر پزشکی بیماری را معالجه نکند و در نتیجه بیمار بمیرد، وارث متوفی حق قصاص یا دیه ندارد گرچه پزشک با این کار گناه بزرگی را مرتکب شده است، چون واجب مهمی را ترک کرده است.

نکته ای که قتل ترحم آمیز را با پدیده واقعی «قتل عمدی» تا حدودی متمایز می سازد، انگیزه مرتکب در این گونه از قتل است. به صورتی که در قتل ترحم آمیز، فرد مرتکب به واسطه انگیزه ای مبتنی بر ترحم دست به فعلی می زند که در نتیجه انسان معسر جان می دهد. اما یکی از پرسش های اساسی این است که آیا می توان از منظر فقه در شرایط خاص به برخی از انسانهای معسر اجازه داد تا مرگ را برای خود برگزینند و اگر آنان نیز چنین درخواستی بکنند، دیگران مجاز هستند تا به خواسته آنان از سر انسان دوستی عمل کنند؟ آیا زمانی که بیماری متحمل درد فراوان و پایان ناپذیر است، می تواند درخواست نماید تا پزشک او را از این درد جانکاه و زندگی سخت نجات داده و با کمک دارو و یا به گونه ای آسان او را بکشد؟ آنچه که در این پژوهش مورد بررسی قرار می گیرد «مرگ ترحم آمیز» داوطلبانه است که بصورت فعال انجام می شود.

بنابراین مهمترین عناصر «مرگ ترحم آمیز» عبارتند از: وجود شخص دیگر جز قربانی (که همین مسئله آن را از خودکشی جدا می سازد)، درخواست و اراده قربانی و بیماری درمان ناپذیر و نیت خیر نسبت به قربانی و قتل که با انجام عملی ارادی صورت پذیرد.

روش کار

این مطالعه با تتبع در متون دینی کتاب و سنت و نیز نظریات، فتاوا و سخنان فقیهان و دانشمندان اسلامی، پدیده مرگ مغزی از نظر فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار گرفت.

یافته ها

۱- خود آیینی فرد: اساس و پایه اخلاق، بر حق انتخاب فردی و خود آیینی است. هنگامی می توان از اخلاق سخن گفت که فرد بتواند آزادانه عمل کند و فعل او با اختیار و آگاهی انجام شده باشد. همانگونه که این حق در باره امور زندگی صادق است و فرد می تواند از آن استفاده کند، مطلقا باید مجاز باشد درباره زمان و نحوه مرگ خود نیز تصمیم بگیرد. بنابراین اگر بیماری درخواستی صریح، آزادانه و آگاهانه برای به کشی داشته باشد، پزشک بایستی بر مبنای اصل احترام برای خود مختاری بیمار، عمل به کشی را انجام دهد. پس، اگر کسی به این نتیجه رسید که ادامه زندگی برایش سخت و تحمل ناپذیر است و بر آن شد تا به آن خاتمه دهد، این حق مسلم اوست که بتواند آن را عملی سازد؛ تنها قیدی که اصل آزادی فردی با تعیین سرنوشت خود را محدود می کند و اجازه نمی دهد که فرد هرچه را خواست عمل کند، رعایت آزادی دیگران است. اما اگر اعمال چنین فردی به هیچ وجه متعرض حقوق و آسایش دیگران نمی شود و در جایی که صرفا به خودش مربوط است، مسلما، استقلال او مطلق است. فرد بر خویش، بر بدن و ذهن خودش حاکم است و همان دلایلی که نشان می دهد عقیده باید آزاد باشد همان ثابت می کند که او باید آزاد باشد که عقاید خود را به مسئولیت خویشتن و بدون تحمل مزاحمت از دیگران، وارد مرحله عمل سازد (۵).

۲- لزوم کاهش درد: انسان به طور غریزی از حب ذات برخور دار است و خواستار زندگی و ادامه حیات است و از آنچه که زندگی وی را در خطر می اندازد، پرهیز می نماید اما در برخی موارد که دچار شکست شدیدی یا بیماری لاعلاجی می شود به این نتیجه می رسد که زندگی ارزش زیستن ندارد و باید به حیات خود پایان دهد، یعنی زمانی به کشی را می گزیند که درد و رنج بی پایان و بیماری درمان ناپذیر او را از پای افکنده و راه برون شدی برای او موجود نباشد. در چنین حالتی که ما نمی توانیم بیمار متقاضی«به کشی» را درمان کنیم، حس نوع دوستی و شفقت به ما حکم می کند تا حداقل با کشتن او از طریقی آسان و بی درد به رنجش پایان دهیم و اگر نمی توانیم زندگی راحتی برایش فراهم سازیم، مرگی آسان برایش تدارک ببینیم (۶).

۳- کرامت انسانی: شاید یکی از مهم ترین حقوق انسان حق کرامت انسانی است که هیچ کس حق ندارد خود یا دیگری را از وی سلب نماید اما در برخی بیماریهای لاعلاج انسان شاید تصور نماید که کرامت وی دچار خدشه شده است. موافقان به کشی استدلال می کنند که به کشی لازمه کرامت انسانی است و هر انسانی حق دارد طبق استانداردهایی زندگی کند که کرامت او را حفظ می کند و هر گاه مشاهده کرد که ادامه زندگی با کرامت انسانی او سازگار نیست، باید این حق را داشته باشد که خود را بکشد.

تعیین ارزش زندگی نیز تنها به عهده خود شخص است نه دیگری. در نتیجه داشتن کنترل بر زندگی خود و توان مهار آن، شیوه ای برای حفظ و ارتقای کرامت انسانی قلمداد می شود.

[DOR: 20.1001.1.15614107.1391.15.1.7.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jbums.15.1.49]

مخالفان «مرگ ترحم آمیز» در رد استدلال موافقان، ادله ای را شامل موارد ذیل ذکر کرده اند:

۱- حق کرامت ذاتی: اگرچه اصطلاح کرامت ذاتی در قرآن نیامده اما انطباق کرامت انسان و یا حیثیت و کرامت ذاتی بر کرامت انسان در قرآن جای تامل دارد. آیات متعددی در قرآن کریم بیان شده اند که بر کرامت انسان دلالت دارند، که مشهورترین آن آیه ۷۰ سوره اسراء است: «و لقد کرمنا بنیء آدم و حملنهم فی البر و البحر و رزقنهم من الطیبت و فضلنهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا» (۷). اغلب مفسران با تاکید بر این آیه کریمه انسان را دارای کرامت تکوینی و ذاتی می شمرند که این کرامت ذاتی، خدادادی است. پس انسان بما هو انسان در قرآن و دین صاحب کرامت است مگر اینکه خودش کرامت خودش را بگونه ای با ارتکاب خیانت و جنایت بر خود یا دیگران بر این حیثیت خدشه وارد کند. پس اگر انسان به دست خود نابود شود یا اجازه دهد تا کسی دیگر او را به مرگ بکشاند، کرامت انسانی خویش را نابود ساخته و هیچ دلیلی در این کار که منافی کرامت انسانی اش بوده، پذیرفته نیست. از نظر اسلام، حقوق و آزادی هر فرد، نه تنها به رعایت حقوق و آزادی دیگران محدودیت می یابد، بلکه به اصل کرامت انسان نیز تهدید می گردد. بنابراین اگر وجود نوعی حق و یا آزادی برای فرد، موجب نقض کرامت او گردد چنین آزادی یا حقی از دیدگاه شرعی مجاز شمرده نمی شود تا چه رسد به اینکه موجب نقض کرامت او گردد.

۲ – حق حیات: شاید مهم ترین مانع در پذیرش و ترویج "قتل ترحم آمیز» در جامعه بشری آموزه های دینی است. ادیان الهی قتل نفس و خود کشی را به شدت تقبیح نموده و از آن باز داشته اند. از سویی آموزه های دینی حیات را هدیه الهی بشمار آورده اند و از سویی دیگر قتل نفس و یا خود کشی را ستیز با مشیت الهی قلمداد کرده اند. از دیدگاه اسلام کسی حق کشتن دیگری را ندارد. آیات متعددی در قرآن بر حرمت قتل نفس تصریح کرده اند. "و من یقتل مومنا متعمدا فجزاءه جهنم خلدا فیها و غضب الله علیه و لعنه و اعد له عذابا عظیما» (۸) «من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغی نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاها فکانما احیا الناس جمیعا. ..» (۹) خداوند قتل انسانی را مساوی با کشتن همه انسانها می داند و نجات دادن جان انسانی را مساوی با نجات همه انسانها می داند. حیات تنها «حق» افراد نیست، بلکه حفظ آن «تکلیف» آنان نیز هست. از این رو هیچ کس حق ندارد حیات خود را به دست خود به نابودی بکشاند و خود را هلاک سازد.

۳- حق آزادی : بحث از حق آزادی یکی از مهمترین مباحث در حقوق اساسی انسان هاست. به تعبیر شهید مطهری روح آزادی و حریت در تمام دستورات اسلام به چشم می خورد (۱۰). در اسلام حق آزادی در حد حق حیات از اهمیت برخوردار است. ظهور کامل آزادی در عزم و اراده و تسلط کامل در افعال است، آزادی یعنی قدرت بر تصرف و تعیین سرنوشت تا زمانی که ضرر بر دیگران وارد نکند یا انجام عملی که به زیان دیگران تمام نشود. پس منظور از آزادی در اسلام مطلق العنان بودن نیست که شخص هر کاری را خواست انجام دهد. طبق آیه قرآن (لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه) (۱) هیچ انسانی آزادی مطلق ندارد و در از بین بردن خود آزاد نیست. آزادی اراده و عمل بر اساس خواهش های نفسانی، همانا بی بند و باری و تبهکاری است؛ نه آزادی انسانی. بنابراین گرچه اصل خود آیینی درست است، اما بهره جستن از آن در باب دفاع از قتل نفس صحیح نیست.

بحث و نتیجه گیری

حکم تکلیفی: منظور از حکم تکلیفی، جـواز و عدم جواز اسـت، یعنی آیا چنین قتلی جایز است و یا جایز نیست؟ آنچه فقیهان معتقدند که این فعل چون به حیات یک انسان پایان می دهد به هر دلیلی که باشد حرام است و مشمول عمومات ادله حرمت قتل می شود. مانند: «و لا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق» (۷) علاوه براین که قصاص و دیه هر دو از ((حق الناس)) می باشند که می توان آنها را اسقاط کرد اما حرمت، یک حکم است و حکم قابل اسقاط نیست. مرحوم خویی می گوید: «لو قال اقتلنی فقتله فلا ریب فی انه قد ارتکب محرما» (۱۲)، شهید ثانی در مسالک می نویسد: «ان الاکراه لا یجری فی النفس، فلا یجوز له قتله بذلک» (۱۳)، امام (ره) در این زمینه می نویسد: «لو قال بالغ عاقل لآخر: اقتلنی و الا قتلتک لا یجوز له قتل و لا ترفع الحرمه» (۱۴)، صاحب جواهر حکم به حرمت این عمل را در بین فقها بدون مخالف می داند و می نویسد: «لو قال کامل لآخر مثلا اقتلنی و الا لاقتلنک لم یسغ القتل بلا خلاف و لا اشکال لان الاذن لا ترفع الحرمه الحاصله من نهی المالک الحقیقی» (۴).

با توجه به کلام فقها و اینکه در صورتی که قاتل اکراه به قتل می شود باز هم مرتکب فعل حرامی شده است به نظر می رسد در این بحث که قاتل بدون اکراهی دست به عمل قتل می زند حکم تکلیفی او حرمت است و اکراه و اذن مقتول هیچگونه دلالتی بر جواز قتل ندارند.

حکم وضعی: منظور از حکم وضعی، حق قصاص و دیه است، یعنی آیا با اذن مقتول قصاص و پرداخت دیه از قاتل ساقط می شود یا خیر؟

اگر کسی به دیگری بگوید: ((مرا بکش و الا تو رامی کشم)) آیا جایز است او را بکشد یا خیر ؟ و اگر کشت آیا قصاص می شود یا خیر؟ وجه تشابه قتل ترحم آمیز با قتل اکراهی در اینست که فقها بین دو عبارت"مرا بکش و مرا بکش و الا تو را می کشم فرقی قائل نشده و حکم هر دو مساله را یکی میدانند» فقط در جاییکه قاتل در اثر اکراه مقتول و برای دفاع از جان خودش مرتکب عمل قتل می شود، اولا مرتکب فعل حرامی نشده و ثانیا قصاص و دیه از او ساقط می شود. بنابراین در جاییکه قاتل اکراه به قتل می شود اما تهدید مقتول جدی نباشد همانند جایی است که اصلا اکراهی نمی باشد (۱۴). از لحاظ حکم وضعی یعنی ثبوت حق قصاص یا دیه برای اولیای مقتول در جاییکه خود مقتول اذن به قتل خودش داده باشد بین فقها دو نظریه: "سقوط قصاص و دیه و عدم سقوط قصاص و دیه» وجود دارد.

نظریه اول: سقوط حق قصاص و دیه

برخی از فقیهان معتقدند در جاییکه مقتول اذن به قتل خودش داده، لذا حق قصاص و دیه را با این اذن اسقاط نموده است و وارث نمی تواند خواستار قصاص یا دیه باشند.

محقق حلی می گوید: «لو قال: اقتلنی و الا قتلتک لم یسغ القتل، لان الاذن لا یرفع الحرمه. و لو باشر لم یجب القصاص؛ لانه کان ممیزا اسقطه حقه بالاذن فلا یتسلط الوارث» (۱۵). اگر شخصی به دیگری بگوید: مرا بکش و الا تو را میکشم قتل آن فرد جایز نخواهد بود؛ برای اینکه اذن، حرمت را برطرف نمی کند. و اگر چنین کرد، قصاص واجب نخواهد بود، برای اینکه مقتول ممیز بوده و حق خویش را به وسیله اذن ساقط نموده است، بنابراین وارث، مسلط بر قصاص یا دیه نخواهد بود. علامه حلی هم می نویسد: "لو قال اقتلنی و الا قتلتک سقط القصاص و الدیه، دون الاثم.» اگر شخصی به دیگری بگوید مرا بکش و الا تو را می کشم،

[DOR: 20.1001.1.15614107.1391.15.1.7.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jbums.15.1.49]

قصاص و دیه ساقط می شود ولی گناه این عمل از بین نمی رود. ممکن است از کلمات امام (ره) هم این نظریه استفاده شود؛ متن کلام امام چنین است: "لو قال بالغ عاقل لآخر: اقتلنی و الا قتلتک لا یجوز له قتل و لا ترفع الحرمه، لکن لو حمل علیه بعد عدم اطاعته لیقتله جاز قتله دفاعا بل وجب و لا شیئ علیه، و لو قتله بمجرد الایعاد کان آثما و هل علیه القود؟ فیه اشکال و ان الارجح عدمه کما لا یبعد عدم الدیه ایضا.» (۱۴).

اگر انسان بالغ عاقلی به دیگری بگوید مرا بکش و الا تو را میکشم جایز نمی باشد قتل و اذن مقتول حرمت قتل را از بین نمی برد؛ اما اگر حمله کند مقتول به قاتل بعد از اینکه قاتل امر او را اطاعت نکرد جایز است برای قاتل، قتل مقتول از باب دفاع از نفس خودش که در این صورت حرمتی برای قاتل نیست و قصاص نمی شود؛ اما اگر قاتل بمجرد وعده به قتل، تهدید کننده را کشت، گناه کرده است و در این مطلب که آیا او قصاص می شود یا خیر اشکال وجود دارد، گرچه ارجح عدم قصاص است، چنانکه عدم ثبوت دیه نیز بعید نیست. در ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی تصریح شده است که چنانچه مجنی علیه قبل از مرگ، جانی را از قصاص نفس عفو نماید حق قصاص ساقط می شود و اولیاء دم نمی توانند پس از مرگ او مطالبه قصاص نمایند و در نظریه ۲۲۲۵/۷- ۱۳۷۵/۸/۵ اداره کل امور حقوقی قوه قضاییه آمده است: همانگونه که مجنی علیه می تواند قصاص را ببخشد می تواند دیه را هم ببخشد و اولیاء دم حق مطالبه دیه را ندارند.

آیا وارثی که حق قصاص ندارد، حق مطالبه دیه دارد یا خیر ؟ شهید ثانی در این مورد می گوید: اگر به ثبوت قصاص معتقد نباشیم، در ثبوت دیه دو نظریه وجود دارد مبتنی بر اینکه: آیا بعد از مرگ مقتول دیه بدون واسطه برای ورثه ثابت می شود، یا ابتدا در آخرین لحظه از حیات مقتول به خودش منتقل می شود و سپس به ورثه تعلق می گیرد؟ بنا بر نظریه اول پرداخت دیه بر قاتل واجب می شود و اذن مقتول در قتل نمی تواند دیه را ساقط کند و بنا بر نظریه دوم، پرداخت دیه بر قاتل واجب نمی گردد؛ چون فرد مستحق یعنی مقتول آن را ساقط نموده است. موید نظریه دوم این است که وصیت های چنین شخصی در مورد دیه تنفیذ می شود و بدهی های او از آن پرداخت می شود و اگر مستقیما به ملک ورثه منتقل می شد این گونه تصرفات جایز نبود (۱۳).

نظریه دوم – عدم سقوط حق قصاص و دیه

برخی دیگر از فقیهان بر این باورند که اذن به قتل، حق قصاص را ساقط نمی کند، مرحوم خویی می گوید: "لو قال اقتلنی فقتله فلا ریب فی انه قد ارتکب محرما و هل یثبت القصاص عندئذ ام لا؟ و جهان: الاظهر ثبوته» (۱۲).

محقق اردبیلی می نویسد: «. ...و منه علم النظر فی ثبوت القصاص، لانه قد ثبت بقائ النهی لعدم التحقق الاکراه فی القتل فکان علیه ان لا یقتل و لو قتل، یصدق علیه قتل النفس المحرم، فالنفس بالنفس یقتضی القصاص» (۱۸).

صاحب جواهر قائل به ثبوت قصاص و دیه می باشد و اذن مقتول را سبب سقوط آن نمی داند. البته صاحب جواهر قول به سقوط قصاص و دیه از قاتل در جایی که برای دفاع از خودش مرتکب قتل می شود را موجه می داند، نه در جایی که اکراه نباشد و یا اکراه باشد و جدی نباشد (۴).

در حقوق هم در نظریه ۴۱۴۰/۷- ۱۳۸۴/۶/۲۰ اداره کل امور حقوقی قوه قضاییه آمده است: رضایت مقتول شرعا و قانونا مسقط حق قصاص و دیه نیست و اولیای دم می توانند در خواست قصاص نمایند (۱۹).

ادله قول اول (سقوط قصاص و دیه)

دلیل اول: مقتول با اذن خودش، قصاص و دیه را ساقط کرده است و لذا وارث هیچگونه حقی برای استیفاء قصاص و دیه ندارد. شهید ثانی در مسالک به این دلیل اشاره کرده و می نویسد: «لانه اسقط حقه بالاذن، فلا یتسلط الوارث علیه لانه انما یستحق بما ینتقل الیه عن المورث و المورث لا حق له هنا» (۱۳).

دلیل دوم: در جایی که مقتول اذن به قتل خودش می دهد در ثبوت قصاص و دیه برای قاتل شبهه بوجود می آید که با قاعده الحدود تدرء بالشبهات، ساقط می شود. شیخ جواهری به این دلیل اشاره کرده و می نویسد: "و لا اقل من ان یکون ذلک شبهه یسقط بها قتله بناء علی انه کالحدود فی ذلک» (۲۰).

دلیل سوم: در صورت شک در ثبوت قصاص و دیه در جایی که قاتل با رضایت مقتول او را به قتل می رساند، اصل برائت جاری می شود و لذا حکم قصاص و دیه از او ساقط می شود. صاحب جواهر در این باره چنین می نویسد: "لو قال اقتل زیدا و الا قتلتک فیدخل فی عموم ادله القصاص، نحو ما لو اکره علی قتل الغیر، اللهم الا ان یشک فی شمول ادله القصاص بل و الدیه لمثله، و الاصل البرائه.» (۲۰) اگر کسی به دیگری بگوید بکش زید را و الا تو را می کشم، داخل می شود در عموم ادله قصاص (و قاتل با کشتن زید قصاص می شود) مثل جاییکه شخص اکراه می شود بر قتل دیگری، الا اینکه در مورد اکراه شک می شود که آیا ادله قصاص و دیه شامل این مورد هم می شود یا نه، که در این مورد اصل برائت جاری می شود.

ارزیابی ادله قول اول

انسان برای از بین بردن خودش تسلط ندارد تا بتواند با اذن خودش به اتلاف، ضمان را ساقط کند، آنگونه که اذن به اتلاف اموال ضمان را ساقط می کند. مرحوم خویی در این مورد می نویسد: «فان الانسان غیر مسلط علی اتلاف نفسه یلکون اذنه بالاتلاف مسقط للضمان، کما هو الحال فی الاموال فعمومات ادله القصاص محکمه» (۱۲).

اصل برائت که دلیل دوم قائلین به سقوط قصاص و دیه بود در محل بحث قابل جریان نمی باشد چراکه؛ اولا: ادله قصاص نفس عام است و شامل مورد بحث می شود و در صورت شک که آیا عمومیت ادله بجای خود باقیست و یا تخصیص خورده و شامل قتل ترحم آمیز نمی شود، اصل عدم تخصیص جاری نموده و لذا حکم به ثبوت قصاص و دیه می شود و ثانیا: اصول عملیه در جایی جاری می شود که دلیل اجتهادی نباشد، حال که در مساله حاضر دلیل اجتهادی وجود دارد لذا جاری برای اجرای اصل برائت باقی نمی ماند. دلیل سوم قائلین به سقوط قصاص و دیه که گفته شده «با توجه به اینکه قاتل با اذن مقتول مرتکب عمل قتل شده است لذا اذن مقتول موجب ایجاد شبهه می شود که آیا ادله قصاص شامل این نوع قتل هم می شود یا نه؟ لذا با وجود شبهه قصاص منتفی می شود»، در فرض مساله ما جاری نمی شود چراکه اولا: مراد قائلین از ایجاد شبهه و شامل نشدن ادله قصاص در جایی است که قاتل در دفاع از نفس خودش مرتکب عمل قتل شود و یا قاتل اکراه به قتل شود و ظن قوی وجود دارد که اگر قاتل مقتول را به قتل نرساند مقتول او را می کشد، که در این دو صورت شبهه وجود دارد که آیا شخصی که برای دفاع از جان و مال خودش و یا بر اثر اکراه مرتکب قتل شده، آیا موستوجب قصاص است یا نه؟ نه در جایی که عمل قتل برای دفاع از نفس نباشد و یا اکراهی وجود نداشته باشد، که در این دو صورت ادله قتل نفس به عمومیت خودش باقیست و لذا قاتل کشته می شود. عبارت صاحب جواهر چنین است: «و

[DOR: 20.1001.1.15614107.1391.15.1.7.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jbums.15.1.49]

لااقل من ان یکون ذلک شبهه یسقط بها قتله بناء علی انه کالحدود فی ذالک، لکن لا یخفی علیک ما فی الجمیع، الا ان یندرج فی الدفاع، فیتجه حینئذ» (۲۰).

ادله قول دوم (عدم سقوط قصاص و دیه)

دلیل اول– انسان برای از بین بردن خود تسلط ندارد تا بتواند با اذن خودش به اتلاف، ضمان را ساقط کند، آنگونه که اذن به اتلاف اموال ضمان را ساقط می کند. مرحوم خویی در مبانی این دلیل را ذکر کرده است. متن مرحوم خویی چنین است: «فلا یمکن المساعده علی ما ذکروه، فان الانسان غیر مسلط علی اتلاف نفسه یلیکون اذنه بالاتلاف مسقط للضمان، کما هو الحال فی الاموال فعمومات ادله القصاص محکمه» (۱۲).

دلیل دوم– اسقاط بر یک چیز فرع بر ثبوت آن است، یعنی ابتدا باید حقی ثابت شود تا بتوان آن را اسقاط کرد و قبل از قتل، مقتول هیچ حقی ندارد تا بتواند آن را اسقاط نماید. و این مصداق قاعده «اسقاط ما لم یجب» است که فقیهان گفته اند صحیح نیست.

«یمنع من کون الحق یجب للمورث اولا، لانه لا یثبت الا بعد الموت، فیجب للورثه ابتداء» (۱۳).

دلیل سوم– قصاص، عوض و بدل از نفس نیست، بلکه حق عقوبتی است که شارع برای ولی مقتول قرار داده است و ساقط نمی شود، مگر بوسیله عفو کسی که بر قصاص ولایت دارد، البته بعد از فعلیت یافتن حق قصاص.

اشکال: در کلام فقها آمده که اگر مقتول به دیه خودش وصیت کند، دیه اش جزء ما ترکش محسوب می شود و ثلث مال از آن حساب می شود و همچنین اگر ورثه میت بر مالی بجای قصاص با قاتل مصالحه کنند، دیون میت از این مال پرداخت می شود، حال؛ با توجه به قول دوم که مقتول هیچگونه حقی راجع به قصاص و دیه ندارد و این قصاص و دیه حقی است برای ورثه، نباید وصیت مقتول به دیه اش و پرداخت دیونش از دیه صحیح باشد، در حالی که وصیت مقتول به دیه اش و پرداخت دیونش از دیه صحیح می باشد. «بل لو اوصی ثم قتل حسبت دیته من جمله ترکته، فیخرج منها الثلث کما یخرج منها دیونه اذا کان القتل خطا، بل و ان کان عمدا و صالحوا علی الدیه کما هو المشهور و یشیر بالنص الی خبر عبد الحمید: سالت ابالحسن الرضا ع عن رجل قتل و علیه دین و اخذ اهله الدیه من قاتله، اعلیهم ان یقضوا الدین؟ قال (ع): نعم. قلت: و هو لم یترک شیئا. قال ع انما اخذ و الدیه فعلیهم ان یقضوا الدین (۲۱). و اطلاقها شامل للعمد. بل هو صریح خبر ابی بصیر عن ابی الحسن موسی بن جعفر (ع) قال: قلت: فان هو قتل عمدا و صالح اولیائه قاتله علی الدیه فعلی من الدین علی اولیائه ام من الدیه او علی امام المسلمین؟ فقال (ع): بل یودوا دینه من دیته التی صالح علیها اولیائه، فانه احق بدیته من غیره (۲۱).

صاحب جواهر در این مورد می گوید: "و ان قلنا ان الواجب به اولا القصاص الذی هو غیر قابل لتعلق الدین و الوصیه به لکن لما لم یستوفه الوارث و اراد الصلح بالدیه تعلقت بها الوصایا و الدیون» (۲۰).

جواب: اولا وصیت به دیه و پرداخت دیون میت از دیه ای که با مصالحه بین اولیاء دم و قاتل ثابت شده بخاطر وجود نص خاص می باشد. خبر عبد الحمید: سالت ابالحسن الرضا ع عن رجل قتل، و علیه دین، و اخذ اهله الدیه من قاتله، اعلیهم ان یقضوا الدین؟ قال (ع): نعم. قلت: و هو لم یترک شیئا. قال ع انما اخذ و الدیه فعلیهم ان یقضوا الدین (۱۶). بل هو صریح خبر ابی بصیر عن ابی الحسن موسی بن جعفر (ع) قال: قلت: فان هو قتل عمدا و صالح اولیائه قاتله علی الدیه فعلی من الدین علی اولیائه ام من الدیه او علی امام المسلمین؟ فقال (ع): بل یودوا دینه من دیته التی صالح علیها اولیائه، فانه احق بدیته من غیره (۲۰). ثانیا دیه از امور مالی است که بعنوان ارث به ورثه منتقل می شود و چون عوض جان مقتول از قاتل گرفته می شود. به مقتول تعلق می گیرد، لذا مقتول نسبت به سایرین اولی تر به آن می باشد و لذا اگر دیونی داشته باشد پرداخت می شود و همچنین وصیت مقتول به دیه اش تا ثلث پذیرفته می شود و در مازاد بر ثلث نیاز به اذن ورثه می باشد. اما قصاص حقی است که شارع اولا و بالذات برای اولیاء دم داده است لذا عفو مقتول و یا عدم عفو آن هیچ تاثیری در سقوط آن ندارد و حق اولیاء دم باقی است.

اکراه هیچ گونه تاثیری در جرم بودن قتل و ثبوت قصاص بنا بر قول مشهور ندارد و بین مکره بودن قاتل و یا مختار بودن آن فرقی وجود ندارد، بنابراین چه بگوید: «مرا بکش» و چه بگوید: «مرا بکش و الا تو را می کشم» در هر دو صورت حکم یکی است؛ یعنی هر قولی را که در مساله اکراه انتخاب کنیم در صورت عدم اکراه هم خواهد آمد. حتی بدون در نظر گرفتن این جهت، دلیلی که محقق حلی ذکر نموده یعنی مقتول با اذن خود حق قصاص را ساقط کرده است شامل حالت اختیار هم می شود. "و مورد کلام المحقق و ان کان هو الاکراه الا ان تعلیله یعم صوره الاختیار ایضا » (۱۲).

نتیجه گیری

با توجه به کلام فقها و اینکه در صورتی که قاتل اکراه به قتل می شود باز هم مرتکب فعل حرامی شده است به نظر می رسد در این بحث که قاتل بدون اکراهی دست به عمل قتل می زند حکم تکلیفی او حرمت است و اکراه و اذن مقتول هیچگونه دلالتی بر جواز قتل ندارند. یعنی حکم تکلیفی «مرگ ترحم آمیز» از نظر همه فقها و با توجه به اطلاق ادله حرمت قتل نفس، حرمت است. اما حکم وضعی آن مورد اختلاف فقیهان است که عده ای از فقها رضایت مقتول را دلیل سقوط قصاص و دیه از قاتل می دانند و در مقابل عده ای دیگر از فقها قائل به عدم سقوط قصاص و دیه شده اند. با بررسی کلمات فقها و بیان و تبیین ادله دو گروه و با توجه به اینکه «اولا انسان برای از بین بردن خود تسلط ندارد تا بتواند با اذن خودش به اتلاف، ضمان را ساقط کند، آنگونه که اذن به اتلاف اموال، ضمان را در آن ساقط می کند؛ ثانیا اسقاط یک چیز فرع بر ثبوت آن چیز است، یعنی ابتدا باید حقی ثابت شود تا بتوان آن را ساقط کرد و قبل از قتل، مقتول هیچ حقی ندارد تا بتواند ان را ساقط نماید و این مصداق قاعده «اسقاط ما لم یجب» است که صحیح نیست و ثالثا: قصاص عوض و بدل از نفس نیست، بلکه حق عقوبتی است که شارع برای ولی مقتول قرار داده و ساقط نمی شود مگر بوسیله عفو کسی که بر قصاص ولایت دارد، البته بعد از فعلیت یافتن قصاص» و رضایت مقتول شرعا و قانونا مسقط حق قصاص و دیه نیست و اولیای دم می توانند در خواست قصاص نمایند. به نظر می رسد با ادله فوق، حکم به عدم سقوط قصاص و دیه قول موجه و نیکوتری است.

[DOR: 20.1001.1.15614107.1391.15.1.7.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jbums.15.1.49]

Euthanasia According to Islamic Jurisprudence and Legal System

B. Yadollahpour (PhD)[1], A. Yousefi (MSc)[2*]

1. Department of Islamic Studies, Babol University of Medical Sciences, Babol, Iran
2. Babol University of Medical Sciences, Babol, Iran

J Babol Univ Med Sci; 15 (Suppl 1); Winter 2013; pp: 49-55
Received: June 12th 2012, Revised: Aug 7th 2012, Accepted: Nov 5th 2012.

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVE: Euthanasia is a phenomenon that is considered as principal problem of bioethics encountering a society. Surveying some contemporary scholars` view display that when an individual kills a person who is suffering for a long term from incurable disease, then he is not committed to any crime or non ethical practice. Of course it is dependent on good will and motive based on pityingly acts, consequently insolvent person (with severe pain) dies and does not suffer more. In this situation, not only killer has not committed inhumanity, but also his/her act is like as humanitarian. Because, by this act he/she cause not to suffer insolvent person more and helped him/her to separate his/her soul from his body without double pain and suffer. The present research after dealing with semantics of "graceful killing" tries to survey this act from Islamic Jurisprudence's point of view.

METHODS: Inquiry in religious Islamic scholars' and jurists' texts, books and traditions as well as opinions, judgments and speeches, working methods of jurisprudence and legal basis was in the phenomenon of euthanasia.

FINDINGS: From all Islamic Jurisprudence's view imposable statement "Pityingly killing" is sanctity according to evidence of sanctity of manslaughter. But, Jurisconsults have different ideas about its situational judgment. Some know slain's satisfaction to decline lextalionis and atonement from killer and somebody infer not to decline lextalionis and atonement

CONCLUSION: From all Islamic Jurisprudence's view imposable statement "Pityingly kill" is sanctity according to evidence of sanctity of manslauter, by surveying evidence of two statements, vote of plenipotentiary, it is to decline lextalionis and atonement from killer.

KEY WORDS: *Euthanasia, The right to life, The right to death, Nemesis.*

* **Corresponding Author;**
Address: Office of Supreme Leader Institution, Babol University of Medical Sciences, Babol, Iran
Tel: +98 111 2190846
E-mail: dehkadeh.hoghogh@gmail.com

[DOR: 20.1001.1.15614107.1391.15.1.7.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jbums.15.1.49]

References

1.Merrian Webster's Medical Desk Dictionary. 1st ed. Massachusetts, USA: Springfield Co 1996; p: 256.
2.Palmer M. Moral problems. Translated by Ale Booye AR. 1st ed. Qom: Islamic Science and Culture Research Center Publications 2007; p: 102. [in Persian]
3.Allameh Helli Y. Ershad ol Azhan. 1st ed. Vol 3. Qom: Community Teachers Press 1990; p: 551.
4.Alnajafi MM. Jewel speech (Jawahar al-Kalam). Beirut: Dar al Ehya ol Torath ol Arabi 1981; p: 291.
5.Stuart Mill J. About freedom. 2nd ed. Translated by Shaikhe Islami A. Tehran: Center of Scientific and Cultural Press 1985; p: 50. [in Persian]
6.Palmer M. Moral problems. 1st ed. Translated by Ale Booye AR. Qom: Islamic Science and Culture Research Center Publications 2007; p: 115. [in Persian]
7.The Holy Quran, Surah Al-Isra, Verse 70.
8.The Holy Quran. Surah An-Nisa, Verses 29-30.
9.The Holy Quran. Surah Al-Maidah, Verse 32.
10.Motahari M. Islam and time advantages. 5th ed. Tehran: Sadra Publications 2009; p: 41. [in Persian]
11.The Holy Quran, Surah Al-Baqarah, Verse 195.
12.Khoee A. Principles of Takmelato lmanhaj. 1st ed. Vol 2. Qom: Bina Publications, Institution of works of Imam Khoee 2009; p: 16.
13. Ameli Z. Masalik al Afham. 1st ed. Vol 15. Qom: Institution of Islamic Cultures 1993; p: 89.
14.Almoosavi al Khomeini R. Tahrir ol Vasyleh. 4th ed. Vol 4. Tehran: Institute of Tanzim va Nashre Imam Khomeini's Works 2010; p: 514.
15.Muhaqqiq al Hilli A. Shara'i al-Islam Fi Masa'il al-Halal Wal-Haram. 2nd ed. Vol 4. Beirut: Darol Vozoo Publications 1983; p: 976.
16.Allameh Helli Y. Tahrir al Kalam. 1st ed. Vol 2. Qom: Community Teachers Press 1981; p: 196.
17.Rafsanjani Moghaddam H. Reflection in Low 206 of Islamic Penalty. Dadrasi J 2004;45:46-7. [in Persian]
18. Ardabili A. Majmao Alfaede va Alboran fi Sharhe Ershad o Lazhan. 1st ed. Vol 13. Qom: Teachers Community Press 1893; p: 367.
19.Habibi J. Legal and penal analysis of article 268 of Islamic punishment law. Studies in Islamic Jurisprudence and Law 2012;7(3):25-42. [in Persian]
20.Alnajafi MM. Jawahar al-Kalam. Vol 52. Beirut: Dar al Ehya ol Torath ol Arabi 1981; p: 118.
21.Sheikh Horr-e-Ameli M. Wasail al-Shiah. 1st ed. Vol 13. Beirut: Dar al Ehya ol Torath ol Arabi 1992; p: 250.

[DOR: 20.1001.1.15614107.1391.15.1.7.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jbums.15.1.49]