



قتل از روی ترحم

پدیدآورنده (ها): انصاری، محمد علی

فقه و اصول :: نشریه فقه اهل بیت :: پاییز ۱۳۸۴ - شماره ۴۳ (ISC)

صفحات : از ۱۲۸ تا ۱۴۴

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/95808>

تاریخ داندود : ۱۴۰۴/۰۹/۲۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- نقدی بر پروتکل گرونینگن در حمایت از اتانازی نوزادان معلول از منظر اخلاقی
- مسائل فقهی و حقوقی قتل از روی ترحم (اتانازی)
- اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی عقل‌باور کانت
- بررسی اتانازی در فقه، حقوق و اخلاق
- بررسی فقهی و حقوقی اتانازی (مرگ از روی ترحم)
- اتانازی یا قتل از روی ترحم
- بررسی اخلاقی اتانازی یا مرگ آسان؛ حق مرگ دوشادوش حق زندگی
- مرگ مغزی (اتانازی غیرفعال غیرداوطلبانه) و آثار فقهی و حقوقی آن
- بررسی «حق بر غذا» به عنوان یکی از حقوق اقتصادی- اجتماعی- فرهنگی
- مسئولیت کیفری و مدنی پزشک
- مطالعه تطبیقی قرارداد داور: رضایی یا تشریفاتی
- رابطه روحانیت و دولت

عناوین مشابه

- بازخوانی یک پرونده جنایی «قتل از روی ترحم» - قسمت اول
- مسائل فقهی و حقوقی قتل از روی ترحم (اتانازی)
- اوتانازیا (قتل از روی ترحم)
- اتانازی یا قتل از روی ترحم
- نقش رضایت مجنی علیه در مجازات قتل از روی ترحم (اتانازی)
- سرعنوانهای موضوعی کتابخانه کنگره: آیا قتل از روی ترحم راه حل است؟
- بازخوانی یک پرونده جنایی «قتل از روی ترحم» - قسمت پایانی
- معرفی کتاب: مسائل فقهی و حقوقی قتل از روی ترحم (اتانازی)
- بررسی اتانازی (یا قتل از روی ترحم) از نظر موازین فقهی اسلامی
- اتانازی (قتل از روی ترحم)

قتل از روی ترحم

○ محمد علی انصاری



چکیده

مركز تحقیقات کامپیوتری اسلامی

اتانازی (euthansia) یا قتل از روی ترحم دارای فرض های گوناگونی است که احکام تکلیفی و وضعی متفاوتی بر آنها مترتب می شود. حکم تکلیفی در تمامی این فرض ها - با توجه به اطلاق ادله حرمت انتحار و قتل نفس - حرمت است و تنها در زمانی که مقتول قبل از قتل دارای حیات مستقر نباشد - مانند بیمار مبتلا به مرگ مغزی - و قتل به سبب انجام ندادن کاری واقع شود، حکم حرمت قابل تردید و تأمل است. حکم وضعی ضمان به دبه و قصاص برای قاتل نیز در برخی از فروع، مورد اختلاف فقیهان است.

این موضوع اقسام مختلفی دارد که به طور مختصر به آنها اشاره می شود و سپس به تک تک آنها پرداخته خواهد شد.

اقسام مسأله: قاتل یا همان مقتول است و یا غیر مقتول، و در صورتی که قاتل و

مقتول دو نفر باشند، مقتول یا قبل از قتل، حیات مستقر (توضیح این واژه خواهد آمد) دارد و یا ندارد. و در صورتی که حیات مستقر داشته باشد قتل یا با اذن مقتول انجام گرفته است و یا بدون اذن او. و در هر صورت فوت شخص یا به سبب فعل - انجام دادن کاری - محقق شده است و یا به سبب عدم فعل.

فرض اول:

چنانچه قاتل همان مقتول باشد. گر چه به ظاهر، عنوان این نوشتار - یعنی قتل از روی ترحم - شامل این مورد نمی شود؛ زیرا عنوان اقتضا می کند که قاتل و مقتول دو نفر باشند تا عنوان ترحم صدق کند، ولی ملاک مسأله در این صورت هم وجود دارد. مثال این صورت چنین است: کسی در بیابان بر اثر تشنگی در حال تلف شدن است و می داند که هرگز آب به دستش نخواهد رسید و برای رهایی از زجر تشنگی اقدام به خودکشی می کند و یا مریضی روی تخت بیمارستان خوابیده و اکسیژن به دستگاه تنفسی او وصل است که اگر قطع شود می میرد. چنین شخصی از درمان بیماری اش مأیوس شده است و می داند که خواهد مرد و برای کوتاه کردن مدت احتضار و رهایی از سختی بیماری، جریان اکسیژن را از دستگاه تنفسی اش قطع می کند. در این صورت بدون شک عنوان خودکشی - انتحار - صدق خواهد کرد؛ ولی آیا صرف زجر کشیدن مریض می تواند مجوز اقدام او برای خودکشی باشد؟

دلیلی بر جایز بودن این کار وجود ندارد و لاقلاً در آن شک داریم. بنابراین، عموماً و اطلاقات حرمت قتل نفس شامل این مورد شده و حرمت آن ثابت می شود. مؤید این مطلب این است که فقیهان مسأله ای را عنوان کرده اند که اگر کسی دیگری را تهدید کند و بگوید: «اگر خودت را نکشی من تو را می کشم»، آیا جایز است که فرد اقدام به خودکشی کند یا نه؟ بیشتر یا همه فقیهان بر عدم جواز قتل فتوا داده اند؛ چون اکراه نمی تواند مجوز قتل باشد ولی برخی مانند شهید ثانی تفصیل داده و گفته اند: اگر قتلی که اکراه کننده وعده داده، شدیدتر از قتلی باشد؛ که اکراه شونده می خواهد با آن خودکشی کند - مانند قتل

همراه با شکنجه - اگر اه شونده می تواند روش آسان را برای قتل خود انتخاب کند تا از قتل سخت تر رهایی یابد؛ زیرا در این صورت اگر اه صدق می کند، اما اگر کیفیت هر دو قتل یکسان باشد اگر اه صدق نمی کند، بنابراین اقدام به خودکشی جایز نخواهد بود.^۱

ولی صاحب جواهر گفتار ایشان را نقد کرده و گفته است:

اگر چنین کاری جایز باشد، بنابراین کسی هم که می داند از تشنگی خواهد مرد می تواند خودش را با روشی آسان تر بکشد.^۲

از کلمات صاحب جواهر چنین بر می آید که جایز نبودن خودکشی در مثال تشنگی حکمی مسلم است.

فرض دوم:

چنانچه قاتل و مقتول دو نفر باشند، و مقتول دارای حیات مستقر باشد، و قتل با اذن مقتول و با فعل ایجابی انجام گرفته باشد. برای توضیح این موضوع باید معنای حیات مستقر و فعل ایجابی روشن گردد. *مکتبته قلمیور علوم اسلامی*

۱. حیات مستقر:

فقیهان برای حیات مستقر تعریف های متعددی کرده اند؛ مانند:

- حیات مستقر در حیوان به معنای این است که یک یا چند روز زنده بماند، و اگر چنین نباشد حیوان دارای حیات مستقر نخواهد بود.^۳ این تعریف در باب تذکیه - ذبح شرعی - حیوان بیان شده است.

- حیات مستقر در انسان به معنای این است که همراه با ادراک و حرکت و نطق اختیاری

۱. مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۹۰.

۲. جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۵۴.

۳. جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۱۴۱.

باشد.^۴ کسی که فاقد همه این علائم باشد دارای حیات مستقر نیست گرچه علائم حیاتی مانند تنفس در او باشد. این تعریف در باب قصاص گفته شده است.

بنابر تعریف اول اگر کسی بیش از یک یا دو روز زنده نماند دارای حیات مستقر نیست، خواه قادر بر ادراک و نطق و حرکت اختیاری باشد یا خیر. ولی بنابر تعریف دوم اگر قادر بر ادراک و نطق و حرکت اختیاری باشد دارای حیات مستقر است گرچه بیشتر از یک یا دو روز زنده نماند و اگر بر ادراک و نطق و حرکت اختیاری قادر نباشد دارای حیات مستقر نیست.

ظاهر آنچه در باب قتل نفس مورد توجه می باشد همان تعریف دوم است^۵ و تعریف اول فقط در باب تذکیه - ذبح شرعی - کاربرد دارد.

۲. فعل ایجابی (ایجاد)

منظور از فعل ایجابی این است که شخص با انجام دادن کاری سبب قتل شخص دیگری شود، خواه با استفاده از آلات کشنده مانند اسلحه باشد و یا با استفاده از سموم و سایر مواد کشنده و یا حتی با قطع جریان اکسیژن و خون و مانند آنها نسبت به مریضی که حیات او به آنها بستگی دارد.

ولی منظور از فعل سلبی این است که شخص با ترك فعلی که بر آن قادر است سبب مرگ شخص دیگری شود؛ مثلاً مریض به اکسیژن و سرم و مانند آن نیاز دارد؛ ولی شخصی که می تواند این امور را در اختیار بیمار قرار دهد از انجام چنین کاری امتناع ورزد. بعد از بیان این دو امر به اصل موضوع می پردازیم:

در فرض مذکور باید گفت که چون مقتول حیات مستقر دارد، بنابراین با از بین بردن حیات او قتل صدق می کند و چون قتل با قصد و همراه با فعل ایجابی (ایجاد) انجام گرفته است از این رو قتل را هم می توان قطعاً به فاعل نسبت داد ولی چون قتل با اذن مقتول

۴. جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۵۸ و مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۹، قصاص النفس، مسألة ۲۴.

۵. این مطلب از کلمات فقیهان در باب قتل نفس، ارث، وصیت و مانند اینها استفاده می شود.

انجام شده، لذا جرم بودن یا جرم نبودن قتل جای بحث دارد.

برای روشن شدن بحث یک مثال می‌زنیم: شخصی از بیماری لاعلاجی رنج می‌برد و مرگش هم نزدیک نیست و ادراک و حرکت و نطق اختیاری نیز دارد- یعنی دارای حیات مستقر است- ولی از شدت رنج از پزشک و یا فرد دیگری می‌خواهد که با تزریق یک ماده سمی کشنده سریعاً به حیات وی پایان دهد تا از سختی و رنج بیماری رهایی یابد. آیا درخواست او می‌تواند مجوز قتل باشد؟ و آیا رضایت مقتول جرم بودن این قتل را از بین می‌برد؟ همان‌گونه که از خود سؤال پیدا است جواب را باید از دو جهت حکم تکلیفی و حکم وضعی پی‌گیری کرد.

اول: حکم تکلیفی

منظور از حکم تکلیفی، جواز و عدم جواز است؛ یعنی آیا چنین قتلی جایز است و یا جایز نیست؟ آنچه از کلمات فقیهان فهمیده می‌شود این است که این فعل چون به حیات یک انسان پایان می‌دهد به هر دلیلی که باشد حرام است و مشمول عموماًت و اطلاقات^۶ حرمت قتل نفس می‌شود و مخصصی برای خروج از آنها (عموماًت و اطلاقات) وجود ندارد، و صرف اذن مقتول نمی‌تواند سبب تقیید اطلاقات و تخصیص عموماًت مذکور شود. علاوه بر این که قصاص و دیه هر دو از «حق الناس» می‌باشند که می‌توان آنها را اسقاط کرد اما حرمت، یک حکم است و حکم قابل اسقاط نیست.

دوم: حکم وضعی

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

در پاسخ باید گفت: خود این مسأله کمتر مطرح شده است، ولی مسأله مشابهی در

۶. مانند آیه «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق». انعام، آیه ۱۵۱ و اسراء، آیه ۳۳.

منابع فقهی وجود دارد که از نظر ملاک با این مسأله فرقی ندارد، از این رو می‌توانند در حکم یک مسأله باشند.

مسأله مطرح شده این است که اگر کسی به دیگری بگوید: «مرا بکش و الا تو را می‌کشم» آیا جایز است او را بکشد یا خیر؟ و اگر کشت آیا قصاص می‌شود یا خیر؟ گویا فقیهان از نظر حکم تکلیفی یک نظر دارند و می‌گویند: جایز نیست اگرچه بر این کار اکراه شده باشد، زیرا اکراه حرمت قتل را از بین نمی‌برد.^۷

اما از لحاظ حکم وضعی - یعنی ثبوت حق قصاص یا دیه برای اولیای مقتول - دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: سقوط حق قصاص و دیه

برخی از فقیهان معتقدند چون مقتول به قتل خودش اذن داده، لذا حق قصاص و دیه را با این اذن اسقاط نموده است و وارث نمی‌تواند خواستار قصاص یا دیه شود.

محقق حلی می‌گوید: مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

لوقال: اقتلني وإلا فتلتك لم یسغ القتل، لأن الإذن لا یرفع الحرمة. ولو باشر

لم یجب القصاص؛ لأنه كان ممیزاً أسقط حقه بالإذن فلا یسلط الوارث؛^۸

۷ این دیدگاه مشهور است، ولی آیه الله خویی مخالف این نظریه است. ایشان اعتقاد دارد اگر انسان مکروه باشد که دیگری را بکشد، دو حالت دارد یا به او گفته می‌شود که اگر دیگری را نکشی دستت را قطع می‌کنم، و یا مالت را می‌برم، در این صورت جایز نیست که او را بکشد و یا به او گفته می‌شود که اگر دیگری را نکشی تو را می‌کشم. در این صورت اکراه صدق می‌کند و حرمت قتل از بین می‌رود لذا جایز است که دیگری را بکشد تا خودش کشته نشود، ولی باید دیه مقتول را بدهد و اکراه کننده نیز به حبس ابد محکوم می‌شود. و سبب جواز قتل، وقوع تراحم بین دو حرام می‌باشد یعنی حرمت قتل دیگری و حرمت ترك حفظ نفس که واجب است و نتیجه این تراحم، تغییر خواهد بود. مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۳، قصاص النفس، مسأله ۱۷.

۸. شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۲۰۰.

اگر [شخصی به دیگری] بگوید: مرا بکش و الا تو را می کشم قتل آن فرد جایز نخواهد بود؛ برای این که اذن، حرمت را برطرف نمی کند. و اگر چنین کرد، قصاص واجب نخواهد بود، برای این که 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 فرماید:

لو قال: اقتلني وإلا قتلتك سقط القصاص والدية، دون الاثم؛

اگر [شخصی به دیگری] بگوید: مرا بکش و الا تو را می کشم، قصاص و دیه ساقط می شود، ولی گناه^۹ این عمل از بین نمی رود.

همان گونه که در عبارت علامه آمده است ایشان تصریح نموده که قصاص و دیه هر دو ساقط خواهد شد، اما کلام محقق چنین آشکار نیست هر چند در سقوط هر دو اطلاق دارد، چون معنای عدم تسلط وارث، تسلط نداشتن او بر قصاص یا دیه است، و حذف متعلق، بر عموم دلالت می کند.

ممکن است از کلمات امام خمینی هم این نظریه استفاده شود، ایشان در خصوص این مساله بعد از بیان این مطلب که اگر تهدید کننده خواست به تهدیدش عمل کند تهدید شونده می تواند - بلکه واجب است - او را بکشد؛ زیرا دفاع کردن واجب است و هیچ ضمانتی هم بر عهده او نیست، می فرماید:

اگر به مجرد 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، چنان که عدم ثبوت دیه نیز بعید نیست.^{۱۰}

لازم به یاد آوری است که بحث از ثبوت یا عدم ثبوت دیه بعد از احراز عدم ثبوت حق قصاص است. یعنی آیا وارثی که حق قصاص ندارد، حق مطالبه دیه دارد یا خیر؟ شهید ثانی می گوید:

۹. ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۹۶.

۱۰. تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۶۳ - ۴۶۴، کتاب القصاص، مساله ۳۵.

اگر به ثبوت قصاص معتقد نباشیم، در ثبوت دیه دو نظریه وجود دارد مبتنی بر این که: 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 کرده، و بنا بر نظریه دوم، پرداخت دیه بر قاتل واجب نمی گردد؛ چون فرد مستحق - یعنی مقتول - آن را ساقط نموده است. مؤید نظریه دوم این است که وصیت های چنین شخصی در مورد دیه تنفیذ می شود، و بدهی های او از آن پرداخت می گردد و اگر مستقیماً به ملک ورثه منتقل می شد این گونه تصرفات جایز نبود...^{۱۱}

به هر حال آنچه مهم است، دلیلی است که محقق برای سقوط حق قصاص یا دیه - ذکر کرده و آن این است که مقتول با اذن خود، حق قصاص یا دیه را اسقاط کرده است، بنابراین وارث نمی تواند آن را مطالبه کند. اما عدم سقوط گناه - حرمت - برای این است که گناه حکم است نه حق، و حکم - به خلاف حق - قابل اسقاط نیست.

شهید ثانی برای سقوط حق، دلیل دیگری را نیز اضافه نموده است، و آن این که وجود اذن از طرف مقتول موجب شبهه در ثبوت قصاص می شود و طبق قاعده «الحدود تدرأ بالشبهات»، قصاص هم در مورد مذکور ساقط می شود.^{۱۲}

ولی گفتار ایشان مبتنی بر این است که قاعده مذکور قصاص را هم شامل شود و منحصر به حدود نباشد که احتمال آن وجود دارد؛ چون هدف از این قاعده جلوگیری از ریختن خون به ناحق است.

به هر حال شهید ثانی گفته که این نظریه اشهر است^{۱۳} ولی تصریح نکرده است که این

۱۱. مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۸۹.

۱۲. همان.

۱۳. همان.

دیدگاه را قبول دارد، در حالی که اشهر بودن آن معلوم نیست، چون فاضل اصفهانی - هندی - این نظریه را فقط به شیخ طوسی و محقق حلّی و علامه حلّی نسبت داده است^{۱۴} و علامه هم در برخی کتاب هایش در این مسأله تردید نموده است.^{۱۵}

نظریه دوم: عدم سقوط حق قصاص یا دیه

برخی دیگر از فقیهان براین باورند که اذن به قتل، حق قصاص را ساقط نمی کند، و بهترین دلیلی که برای این نظریه آورده شده این است که انسان برای از بین بردن خود تسلط ندارد تا بتواند با اذن خودش به اتلاف، ضمان را ساقط کند، آن گونه که اذن به اتلاف اموال، ضمان را در آنها ساقط می کند.^{۱۶}

بنابراین، ادله ضمان - قصاص یا دیه - شامل این مورد می شود و هیچ مخصص یا مقیدی برای آنها وجود ندارد، ولی به نظر بنده دلیل دیگری وجود دارد و آن این که اسقاط یک چیز فرع بر ثبوت آن است؛ یعنی ابتدا باید حقی ثابت شود تا اسقاط گردد، و قبل از قتل، مقتول هیچ حقی ندارد تا بتواند آن را اسقاط نماید، و حتی طبق نظریه انتقال دیه به مقتول و سپس به ورثه، باز هم این حق قبل از قتل ثابت نمی شود و وقتی چیزی ثابت نشد، پس چه چیزی را می توان اسقاط کرد؟ و این مصداق قاعده «اسقاط مالم یجب» می باشد که فقیهان گفته اند صحیح نیست.

بعد از نوشتن این مطلب به کتاب قصاص استادان آیه الله تبریزی مراجعه کردم و دیدم ایشان همین معنی را با بیانی دیگر فرموده اند: «قصاص، عوض و بدل از نفس نیست، بلکه حق عقوبتی است که شارع برای ولی مقتول قرار داده است، و ساقط

۱۴. کشف اللثام، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۴۴۴.

۱۵. تحریر الاحکام، ج ۵، ص ۴۲۶، و قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۵۹۰.

۱۶. مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۶-۱۷، و برای این نظریه که اذن به اتلاف موجب اسقاط حق در اموال می شود، رجوع شود به العناوین، ج ۲، ص ۵۰۶، عنوان ۶۸.

نمی‌شود، مگر به وسیله عفو کسی که بر قصاص ولایت دارد، البته بعد از فعلیت یافتن حق قصاص^{۱۷}. و حق قصاص وقتی فعلیت پیدا می‌کند که قتل محقق شده باشد، اما قبل از وقوع قتل، حقی نیست تا آن را اسقاط نماید. به هر حال از جمله کسانی که این نظریه را پذیرفته‌اند محقق اردبیلی^{۱۸}، صاحب جواهر^{۱۹} و آیه‌الله خویی^{۲۰} می‌باشند.

حال که حکم مسأله اکراه روشن شد، به مسأله مورد نظر برمی‌گردیم؛ گفتیم که اکراه هیچ‌گونه تأثیری در جرم بودن قتل و ثبوت قصاص - بنابر قول مشهور - ندارد. پس بین مکروه بودن قاتل یا مختار بودن آن فرقی وجود ندارد، بنابر این چه بگوید: «مرا بکش» و چه بگوید: «مرا بکش و الاً تو را می‌کشم»، در هر دو صورت از نظر مشهور حکم یکی است؛ یعنی هر قولی را که در مسأله 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 می‌شود. آیه‌الله خویی می‌گوید:

مورد کلام محقق گرچه اکراه است، ولی تعلیل او شامل صورت اختیار هم می‌شود.^{۲۱}

بنابراین می‌توان در حکم وضعی مسأله مورد بحث - اذن مریض به قتل خویش - دو نظریه ذکر کرد:

سقوط حق قصاص یا دیه و عدم سقوط حق قصاص یا دیه اما از نظر حکم تکلیفی - همان‌گونه که گذشت - همه فقیهان بر حرمت آن اتفاق نظر دارند.

۱۷. کتاب القصاص، ص ۴۸.

۱۸. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳، ص ۳۹۷.

۱۹. جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۵۳.

۲۰. مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۶ - ۱۷.

۲۱. همان، ص ۱۶.

فرض سوم:

مقتول دارای حیات مستقر است و قتل با فعل ایجابی - ایجابی - ولی بدون اذن مقتول انجام گرفته است.

در این صورت همه عناصر «قتل عمد» محقق شده است، زیرا هم قتل است و هم از روی عمد انجام گرفته است. اذن نیز وجود ندارد تا موجب شبه عمد بودن قتل و سقوط قصاص باشد، حتی اگر مریض در حال مرگ باشد ولی حیات مستقر داشته باشد قتل او موجب قصاص و یا دیه - به خاطر اختلاف نوع قتل - می شود. ۲۲ و از سوی دیگر عنوان «ترحم» نمی تواند به تنهایی مجوز قتل باشد. بنابراین، عمومات و اطلاقات دلالت کننده بر حرمت قتل، ثبوت ضمان، حق قصاص و مانند اینها برای ولی مقتول، بر عموم و اطلاق باقی هستند.



فرض چهارم:

مقتول دارای حیات مستقر است و قتل بر اثر عدم فعل انجام گرفته است؛ مثلاً مریضی که دارای حیات مستقر است شدیداً به دارو نیاز دارد که اگر به او داده نشود می میرد، ولی شخصی که می تواند این کار را انجام بدهد - مانند پزشک یا دیگری - از آن امتناع می کند و بیمار هم می میرد، دلیل امتناع نیز ممکن است ترحم یا غیر آن باشد. در این صورت حکم شخص ممتنع چیست؟

در ابتدا باید دید این مساله در کدام یک از دو عنوان زیر داخل می شود: «حرمت قتل نفس محترم» یا «وجوب انقاذ نفس محترم از هلاک»

از نظر عرفی، مساله تحت عنوان «وجوب انقاذ نفس محترم» قرار می گیرد؛ زیرا این شخص عمل از هاق 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.

۲۲. المبسوط، ج ۷، ص ۲۰.

بدون شك نجات نفس محترم از مرگ - اجمالاً - واجب فوری بوده و ترك آن حرام است ولی بحث هایی که در باره آن شده این گونه است: آیا نجات فرد مطلقاً واجب است؟ و آیا نجات ندادن فرد علاوه بر حرمت تکلیفی، موجب حکم وضعی - یعنی ضمان - هم می شود؟ فعلاً نیازی به بحث در باره سؤال اوّل نمی بینیم، گرچه آن را در جای دیگری مطرح کرده ایم^{۲۳}، و فرضیه ما در جایی است که انقاذ واجب باشد؛ از این رو بحث را فقط به موضوع ضمان محدود می کنیم.

آنچه از کلمات برخی فقیهان - که متعرض بعضی فرض های وجوب انقاذ شده اند - برمی آید این است 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:

كلّ من زای انساناً فی مهلكة فلم ینجها مع قدرته علی ذلك، لم یلزمه
ضمانه؛^{۲۴}

هر کس انسانی را در حال هلاکت ببیند و او را نجات ندهد - در حالی که بتواند این کار را انجام بدهد - ضامن نخواهد بود.

صاحب جواهر هم بعد از ذکر چند نمونه می گوید:

... وكذا كلّ من تمكّن من خلاص إنسان من مهلكة فلم یفعل اثم ولا ضمان،
للاصل و غیره ...

تا این که می گوید:

ومنه ترك انقاذ الغریق و إطفاء الحریق و نحوهما، وإن كان مقدوراً علیه،

۲۳. الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۵، عنوان «انقاذ».

۲۴. تحرير الاحكام، ج ۵، ص ۵۵۱.

بل التروك جميعها لا يترتب عليها ضمان إذا كان علة التلف غيرها، و هي
شروط ... ۲۵

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 آن ها بستگی دارد - ضمان مترتب نمی شود، البته این در صورتی است که علت تلف شدن چیز دیگری غیر از ترك فعلی است که نجات بر آن مترتب است و ترك نجات فقط به منزله شرط مرگ - تلف - می باشد. ۲۶

بنابراین، نکته ای که فقیهان را به قول به عدم ضمان واداشته این است که علت اصلی مرگ همان است که اوّل حادث شده است - خواه عامل انسانی باشد یا عامل دیگر - نه عدم

۲۵. جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۱۵۲. تحقیقات فقهی در علوم اسلامی

البته ایشان یک مورد را استثنا می کنند، و آن این که اگر فرد گرسنه ای که در حال مردن است از شخص دیگری - که غذا دارد و خودش هم به آن نیاز ندارد - غذا طلب کند ولی او ندهد و شخص گرسنه بمیرد، شخص ممتنع ضامن خواهد بود، اما اگر غذا طلب نکند ضامن نخواهد بود. ولی شهید ثانی برای این مسأله دو وجه بیان کرده است: الف. ضامن نخواهد بود، چون فعلی که سبب مرگ او شده انجام نداده است، بلکه فقط نجات نداده و نجات ندادن موجب ضمان نیست. ب. ضامن است، چون به سبب اضطراب و درخواست غذا از سوی مضطرّ و عدم احتیاج صاحب غذا، مضطر نسبت به آن غذا اولویت پیدا خواهد کرد و مانند این است که کسی را از غذای خودش منع کند تا بمیرد، که در این صورت قطعاً ضامن خواهد بود. مسالک الانعام، ج ۱۲، ص ۱۱۸.

سید جواد عاملی از کسانی است که قائل به ضمان شده است، مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۴۴۹.

۲۶. مثلاً اگر کسی به دیگری ماده سمی بخوراند و یا تزریق نماید و فرد دیگری که بر نجات او قدرت داشته او را نجات ندهد، در اینجا علت مرگ خوردن سم است که فاعل اوّل انجام داده است. بلیه شرط تأثیر آن علت، نجات ندادن شخص دیگر است، و عرفاً نسبت قتل به فرد اوّل داده می شود نه به شخص دوم.

نجات، گرچه این شخص، گناه بزرگی کرده ولی عنوان قاتل بر او صدق نمی‌کند، بلکه عنوان تارك انقاذ یعنی تارك نجات، بر او صدق می‌کند و ضمان بر عنوان اول مرتب است، نه بر عنوان دوم.

بنابراین اگر پزشکی بیماری را معالجه نکند و در نتیجه بیمار بمیرد، پزشک ضامن نخواهد بود؛ یعنی وارث متوقی حق قصاص یا دیه ندارد گرچه پزشک با این کار مرتکب گناه بزرگی شده است، چون واجب مهمی را ترك کرده است.

شاید سؤال شود که اگر پزشک از روی ترحم این کار را انجام بدهد؛ یعنی معالجه را ترك کند - مثلاً سرم یا اکسیژن را وصل نکند^{۲۷} - تا مریض زودتر بمیرد و از رنج بیماری خلاص شود آیا باز هم گناه کرده است؟ در جواب می‌گوییم که تا کنون دلیلی بر جواز این کار به واسطه عنوان تحرم نیافته ام.

مسئله دیگری که باید به آن توجه کرد این است که اذن یا عدم اذن مریض در نتیجه مسئله اثری ندارد؛ چون - همان گونه که گذشت - اذن، حکم تکلیفی حرمت قتل یا حرمت ترك انقاذ - را بر طرف نمی‌کند و فقط می‌تواند - بنا بر نظر برخی - ضمان را بردارد، و چون گفتیم در این فرض ضمانی وجود ندارد؛ بنابراین اذن و عدم اذن یکی خواهد بود.

فرض پنجم:

مقتول دارای حیات مستقر نیست و قتل بر اثر فعل وجودی است؛ مثلاً اگر کسی به مرگ مغزی مبتلا شود و معتقد باشیم که چنین شخصی حیات مستقر ندارد، و آثار حیاتی او مانند ضربان قلب و تنفس فقط با دستگاه انجام می‌گیرد؛ اگر در این وضعیت یک نفر - به هر دلیل - دستگاه را از بدن وی قطع کند، حکم چنین شخصی چه خواهد بود؟

۲۷. باید بین این فرض و فرض قطع جریان اکسیژن یا سرم فرق گذاشت، چون فرض دوم امر وجودی است ولی فرض اول امر عدمی است، و فرض امر وجودی بودن در عنوان قتل داخل می‌شود، به خلاف فرض عدمی که در عنوان ترك انقاذ داخل می‌شود.

در جواب باید گفت که چون فاعل با هدف از بین بردن حیات مریض این کار را انجام داده، و فعل هم فعل وجودی است، بنابراین از بین بردن آثار حیاتی در مریض به فاعل نسبت داده می شود، پس هم حرمت تکلیفی بر آن مترتب می شود و هم حکم وضعی (دیه). ولی چون شخص مذکور (مریض) حیات مستقر نداشته است، دیه او مانند دیه قطع سر میت صد دینار خواهد بود.^{۲۸}

فرض ششم:

همانند صورت پنجم است با این قید که قتل بر اثر عدم فعل انجام گیرد، مانند کسی که به مرگ مغزی دچار شده است و از این رو دارای حیات مستقر نیست و شخص از وصل دستگاه های نگاه دارنده آثار حیاتی او مانند تنفس و ضربان قلب امتناع کند. در این صورت چون فعل عدمی و ترك است موجب ضمان - قصاص یا دیه - نمی شود.

اما از لحاظ حکم تکلیفی - یعنی حرمت - این مسأله مبتنی بر این است که آیا بر وصل نکردن دستگاه مربوط، عدم انقاذ صدق می کند یا نه؟ بنابراین صدق حرام می شود و در غیر این صورت حرمتی ندارد، و دلیل صدق نکردن، عدم حیات مستقر است. ولی این مسأله نیاز به تحقیق بیشتری دارد، و فعلاً نمی توان یک طرف آن را با قطعیت مشخص کرد.

۲۸. جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۵۸ و نیز ج ۴۳، ص ۳۸۴ - ۳۸۶ و مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۹، و ۴۲۱ و تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۶۴۶ و ۵۳۹. حکم مذکور از مجموع دو مسأله فهمیده می شود: یکی این که اگر کسی سر شخصی را که حیات مستقر ندارد قطع کند، باید دیه قطع سر میت را بدهد و دیگری این که اگر کسی سر میت را قطع کند باید مانند دیه جنین قبل از دمیدن روح، صد دینار - یک دهم کل دیه را - بدهد و فرق بین آن دو در مستحق دیه است که در جنین مستحق وارث او خواهد بود ولی در میت، خود میت استحقاق دیه دارد و باید آن مقدار پول را در راه خیرات و نیکی ها به نیت او مصرف کرد.

خاتمه

در پایان مناسب است به این نکته اشاره کنم که در اسلام سعی شده است اشخاص مبتلا به بیماری های صعب العلاج و یا به طور کلی کسانی که مریض می شوند از نظر روحی و روانی تقویت شوند تا قدرت تحمل آنها بیشتر شود و کمتر احساس درد و رنج کنند، از این رو باید قبل از تجربه راه های دیگر به این شیوه نیز توجه کرد.

اینک چند روایت را در این راستا ذکر می کنیم:

۱. عن أبي عبد الله (ع):

صداع ليلة تحط كل خطيئة إلا الكبائر؛^{۲۹}

یک شب سردرد، هر گناهی را بجز گناهان کبیره پاک می کند.

۲. وقال علي (ع) لبعض أصحابه في علة اعتلها:

جعل الله ما كان من شكواك خطأ لسيئاتك، فان المرض لا اجر فيه، ولكنه يحط السيئات ويحطها حت الأوراق وإنما اجر في القول باللسان والعمل بالأيدي و الاقدام وان الله سبحانه يدخل بصدق النية و السريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنة.^{۳۰}

قال الرضي:

صدق (ع) ان المرض لا اجر فيه؛ لأنه من قبيل ما يستحق عليه العوض؛ لان العوض يستحق على ما كان في مقابلة فعل الله تعالى بالعبد من الآلام و الامراض، و ما يجري مجرى ذلك، و الاجر و الثواب يستحقان على ما كان في مقابلة فعل العبد فبينهما فرق قد بينه (ع)، كما يقتضيه علمه الثاقب و رأيه الصائب.^{۳۱}

۲۹. بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۱۸۴، کتاب الطهارة، باب فضل العاقبة و المرض، حدیث ۳۵.

۳۰. نهج البلاغه، چاپ صبحی الصالح، ص ۴۷۶، حکمت ۴۲.

۳۱. همان.



خلاصه سخن حضرت علی (ع) به یکی از اصحابش که مریض شده بود این است: خداوند بیماری تو را سبب آمرزش گناهانت قرار داده است؛ زیرا که بیماری ثواب ندارد ولی گناهان را پاک می کند. چون ثواب در مقابل گفتار یا کردار است و خداوند تبارك و تعالی به سبب صدق نیت اشخاص و باطن خوب آنان هر کسی را که بخواهد به بهشت می برد. و خلاصه گفتار سید رضی این است که کلام حضرت علی (ع) راست است، بیماری ثواب ندارد، چون از قبیل چیزهایی است که فعل خداوند است و او در مقابل آنها عوض می دهد و آنها را جبران می کند، ولی ثواب در مقابل فعل انسان است، پس بین آن دو فرق است.

گفتار ایشان - سید رضی - ناظر به یک مسأله کلامی است که خداوند تبارك و تعالی در آخرت عوض بیماری ها و رنج ها و کمبودهایی را که خود انسان در آنها نقشی نداشته خواهد داد و این همان اجر است. پس مراد از عوض - در کلام سید رضی - ظاهراً باید عوض در دنیا باشد نه آخرت؛ زیرا عوض در آخرت همان اجر است.

۳. عن النبي (ص) أنه قال:

أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل؛^{۳۲}

پیامبر اکرم (ص) فرمود: گرفتارترین و پریشانترین مردم پیامبرانند، در درجه بعد اولیاء، سپس هر کسی که به آنها نزدیک تر و شبیه تر باشد.

۳۲. بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۱۹۴، کتاب الطهاره، باب فضل العافية و المرض، حدیث ۵۰.