

رنج بیماری و حکم قتل ترحم آمیز

سیدعبدالرحیم حسینی^۱، داود زارعیان^{۲*}

تاریخ دریافت: 98/11/18

تاریخ پذیرش: 99/6/18

تاریخ انتشار: 99/9/15

مقاله‌ی مروری

چکیده

شاید مناسب‌ترین ترجمه‌ی ارائه‌شده از اتانازی «قتل ترحم آمیز» یا «قتل دلسوزانه» باشد. قتل ترحم آمیز با توجه به وجود عناصر محقق جرم، مباشرت در قتل عمد است و رضایت بیمار، تأثیری در ماهیت عمل مجرمانه و مسئولیت کیفری سلب‌کننده‌ی حیات ندارد. یکی از مسائل مرتبط با قتل ترحم آمیز، بررسی حکم ترک فعل از سوی کسی است که تعهد و وظیفه‌ی مراقبت از شخص و نجات او را دارد که با نوع ایجابی قتل ترحم آمیز مرتبط است و میان صورت‌ها و شرایط مختلف آن باید تفاوت قائل شد. اطلاق ادله‌ی اولیه‌ی احکام، دلالت بر آن دارد که تکالیف اعم از حرجی و غیرحرجی لازم الاتیان است؛ اما با توجه به قواعد ناظر به نفی عسر و حرج، التزام به همین احکام در موارد و مصادیق حرجی فی‌الجمله منتفی است. مفاد این قواعد شامل تکالیف الزامی در جهت ترک نیز می‌شود. باین‌حال، به عقیده‌ی فقها، توسعه‌ی کلی ندارد. قتل ترحم آمیز با بعضی از فروع فقهی که تحت شرایطی بر جواز خودکشی دلالت دارند نظیر گردیده و قاعده‌ی تسلیط و احسان را گمان برده‌اند به ضم قواعد نفی عسر و حرج، به اثبات فرضیه‌ی جواز این نوع قتل کمک می‌کنند، حال آنکه چنین نیست. در نسبت‌سنجی قواعد عسر و حرج با قاعده‌ی لاضرر و این دو با ادله‌ی حرمت، قتل عمد اثبات می‌گردد که قواعد مذکور، توان حکومت بر ادله‌ی اولیه‌ی حرمت سلب نفس محترمه را ندارند؛ بنابراین قتل ترحم آمیز به‌هیچ‌وجه مورد ترحیم نیست.

واژگان کلیدی: سلب حیات، عسر و حرج، قتل ترحم آمیز

1. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده‌ی الهیات پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

2. کارشناس ارشد، دانشکده‌ی الهیات پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

* نویسنده‌ی طرف مکاتبه: تهران، خیابان جشنواره، خیابان شهیدزهدی (امین)، کوچه‌ی طباطبایی، دبیرستان ابوذر غفاری،

تلفن: ۰۹۳۰۵۶۶۱۳۹۹، Email: davidedu2025@gmail.com

مقدمه

یکی از پدیده‌هایی که در عصر حاضر از جنبه‌های مختلف (علمی و اجتماعی و دینی) مورد سؤال و پژوهش قرار گرفته، مسأله‌ی اتانازی یا همان چیزی است که به‌عنوان قتل ترحم‌آمیز یا مرگ آسان شناخته می‌شود. محافل مختلف علمی، اجتماعی، پزشکی، اخلاق پزشکی، فقهی و حقوقی و قانون‌گذاری هر کدام به سهم خود تا حدودی به این مسأله پرداخته‌اند و درباره‌ی بایدها و نبایدهای آن نظریاتی ارائه نموده‌اند و در نفی اثبات آن سخن رانده‌اند. اهمیت و بررسی بحث از آن جهت خودنمایی بیشتری دارد که مسأله‌ی پیش رو به ارزشمندترین حق جسمی و روحی انسان یعنی اصل حیات او پیوند دارد؛ اینکه انسان حق داشته باشد این نعمت خدادادی را به دلایلی همچون مشقت و رنج یا حتی بدون آن از خود یا دیگری سلب کند و به عبارت دیگر برای او حق مرگ قائل باشیم امری است که با توجه به بازگشت آن به مبانی مکاتب مختلف فکری انسان‌شناسی یا دینی به‌شدت محل تضارب آرا واقع گردیده است. پیداست از منظر دین مبین اسلام حفظ حیات یکی از اساسی‌ترین وظایف بوده و سلب آن از خود یا غیر، مگر در مواردی محدود، تجویز نمی‌گردد. مسأله این است که اگرچه ادله‌ی اربعه در وهله‌ی اول بر عمومیت حرمت سلب حیات از نفس دلالت دارد، با توجه به عروض شرایط دردآور و تقریباً تحمل‌ناپذیر جسمی یا روحی ناشی از بیماری آیا قواعد و ادله‌ی کافی وجود دارد تا بتوان با ارائه‌ی ضابطه یا ضوابطی، به تسهیل در رفع حرمت شرعی و ممنوعیت قانونی قتل مذکور قدم برداشت؟ نوشتار حاضر در پی امکان‌سنجی استفاده از قواعد نفی عسر و حرج و مشابه آن (مانند الضرورات تبيح المحظورات و کل ما غلب علیه فهو أولى العذر، سمحه و سهله بودن دین و...) به‌مثابه استثناءکننده‌ی قتل ترحم‌آمیز از اصل حرمت سلب حیات است. با توجه به حساسیت موضوع بایسته می‌نماید تا با توجه

به جامعیت فقه اسلام، مسأله با دقتی فزاینده بررسی و به آثار نفی و اثبات آن توجه شود؛ زیرا ساده‌پنداری در پاسخ به مسأله و تسهیل بی‌قاعده‌ی آن سبب سوءاستفاده‌های فراوان می‌شود و به بهانه‌های واهی قتل از روی ترحم صورت می‌گیرد (۱).

مفهوم قتل ترحم‌آمیز

واژه‌ی اتانازی^۱ که ریشه در زبان یونانی دارد، مرکب از دو کلمه‌ی یونانی eu به معنای خوب و thanatos به معنای مرگ و در نتیجه به معنای مرگ خوب یا آسان است. در زبان فارسی نیز برای این عنوان تعبیری مشابه همچون: مرگ راحت، مرگ آسان، مرگ شیرین، مرگ مشفقانه، بیمارکشی طبی، مرگ خودخواسته و قتل از روی ترحم استفاده شده؛ اما به نظر می‌رسد که عبارت قتل ترحم‌آمیز یا قتل از روی ترحم ترجمه‌ای مناسب‌تر است. دیکشنری آکسفورد اتانازی را این‌گونه تعریف می‌کند: «کشتن بدون درد یک بیمار که از یک بیماری درمان‌ناپذیر و دردناک رنج می‌برد» (۲). مفهوم اتانازی، با خودکشی یا همان اعانت بر نفس که ریشه‌ی لاتین آن از دو لغت sui (خود) cader (کشتن) تشکیل شده (۲) در فرهنگ لغت انگلیسی به‌صورت suicide آمده (۳) و همچنین با دیگرکشی یا همان قتل تفاوت دارد. درحقیقت خودکشی یک نوع آدمکشی همراه با وحدت جانی (بزهکار) و مجنی علیه (بزه‌دیده) است؛ بنابراین مشخصه‌ی اصلی و لازمه‌ی تحقق خودکشی آن است که مرتکب و قربانی آن باید یک نفر باشد تا به این ترتیب از قتل که دیگرکشی است متمایز شود (۲).

اقسام قتل از روی ترحم، اتانازی به اعتبارات مختلف به انواعی تقسیم می‌گردد. فعال یا غیرفعال بودن و داوطلبانه یا غیرداوطلبانه بودن یکی از جهات مشهوری است که اتانازی

1 - Euthanasia

تنفسی، متوقف کردن تغذیه‌ی بیمار و...

ج. اتانازی فعال غیرداوطلبانه: این نوع مختص به بیمارانی است که خود توانایی تصمیم‌گیری ندارند و در حالت نباتی یا مرگ مغزی به سر می‌برند. در این صورت دیگران، اعم از قاضی، پزشک یا تیم پزشکی یا خانواده‌ی بیمار و... درباره‌ی او تصمیم می‌گیرند تا با انجام یک عمل مثلاً تزریق یک دارو به زندگی او خاتمه داده شود.

د. اتانازی غیرفعال غیرداوطلبانه: در این نوع نیز بیمار توانایی تصمیم‌گیری ندارد و اینجا نیز دیگران برای قطع کردن مراقبت‌های حیاتی تصمیم می‌گیرند؛ در واقع آنان اجازه می‌دهند بیمار بمیرد (۳).

اعتبار حکم در وضعیت حرجی

همان‌طور که می‌دانیم اطلاق یا عموم ادله‌ی اولیه‌ای که در واجبات و محرمات وارد شده است دلالت می‌کند که مکلف باید تکالیف را انجام دهد؛ اعم از آنکه حرجی باشد یا نباشد (۵)؛ لکن با توجه به قواعدی همچون قاعده‌ی لاجرح آیا عمل به ادله‌ی احکام در موارد و مصادیق حرجی متفی است؟ آیا از آیات شریفه، به‌طور بارز آیه‌ی ۷۸ سوره‌ی مبارکه‌ی حج، و روایات اهل‌بیت (ع) در استناد کلمات شریفشان به این آیات در بیان احکام می‌توان قاعده‌ای را به‌عنوان اماره و دلیل استفاده کنیم تا بتوانیم حکمی را که مستلزم حرج است مرفوع بدانیم؟ و در موضوع محل بحث آیا می‌توان گفت هرگاه ادامه‌ی حیات فرد مستلزم عسر و حرج و مشقت شدید باشد، حرمت سلب حیات از او با نیت خیرخواهانه مرتفع می‌گردد؟

براساس یکی از بیان‌هایی که درباره‌ی آیه‌ی فوق‌الذکر (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) ارائه شده، احکام تا زمانی اعتبار دارند که مستلزم حرج نباشند؛ بنابراین، منظور از آیه این است که هرگاه در اثر عمل به احکام و الزامات شرعی، مکلف در عسر و حرج واقع شود این احکام و الزامات از

براساس آن تقسیم‌بندی می‌شود. ملاک در فعال یا غیرفعال بودن، نوع اقدامی است که پزشک برای خاتمه‌دادن به حیات بیمار برمی‌گزیند (۲). ملاک تقسیم اتانازی به داوطلبانه یا غیرداوطلبانه بودن نیز براساس اراده و رضایت یا درخواست بیمار است (۲)؛ بنابراین اینکه عمل یا تصمیم چه کسی انجام شود (بیمار یا پزشک به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم یعنی توسط نزدیکان) و اینکه عمل چگونه انجام شود یعنی وجودی باشد یا عدمی (مثلاً متوقف کردن مراحل درمان پزشکی) موجب انقسام در اتانازی می‌گردد (۳).

البته در برخی تألیفات، اتانازی را به دو دسته‌ی کلی مستقیم و غیرمستقیم تقسیم کرده‌اند که این نوع تقسیم‌بندی تنها به نقش کسی که عمل سلب حیات را انجام می‌دهد اشاره دارد؛ بدین‌نحو که اگر پزشک اقدام به کشتن بیمار نماید، اتانازی مستقیم و اگر صرفاً وسایل خودکشی را در اختیار او قرار دهد اتانازی غیرمستقیم تحقق می‌یابد (۲). کمالینکه برخی میان خودداری از درمان یا توقف درمان، درمان با وسایل عادی یا وسایل فوق‌العاده و منع درمان با آب و غذا و تنفس مصنوعی تمایزاتی قائل شده‌اند (۴). توجه به تقسیمات در قتل ترحم‌آمیز، حداقل به دلیل نحوه‌ی جرم‌انگاری محتمل یا عدم آن و همچنین امکان یا عدم‌امکان رفع ممنوعیت هر کدام از اقسام آن، در مقایسه با نسبتشان به مفاد ادله‌ی رفع عسر و حرج و قواعد مشابه آن و همچنین قواعد فقهی معارض با آنها حائز اهمیت است. به‌طور خلاصه بر مبنای مشهور میان نویسندگان، اتانازی را بر چهار نوع تقسیم می‌کنند:

الف. اتانازی فعال داوطلبانه: در این نوع، تصمیم‌گیرنده خود بیمار است (با انجام اعمالی توسط پزشک یا دیگری).

ب. اتانازی غیرفعال داوطلبانه: در این نوع، بیمار درمان خود را رد می‌کند تا در مرگش تسریع ایجاد شود؛ مانند قطع دارو و حذف تجهیزات مانند خاموش کردن دستگاه‌های

استدلال فرموده‌اند (۷)؛ اگرچه در روایت یادشده در اصل انشای حکم، حرج در کانون توجه است نه مصداق حکم انشاشده. فقهای بسیاری نیز در موارد متعددی به این آیهی شریفه استدلال کرده‌اند (۸-۱۰).

مطلب دیگری که استفاده از قواعد نفی عسر و حرج در رفع ممنوعیت اتانازی بر آن متوقف بوده و لازم است روشن شود آن است که بدانیم آیا مفاد قواعد نفی عسر و حرج، تنها احکام الزامی و جویی را رفع می‌کند یا در مواردی که حرمت نیز عنوان حرجی داشته باشد به وسیلهی این قاعده برداشته می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا نسبت به احکام تحریمی نیز این حکومت برقرار است یا نه؟ و آیا شامل همهی محرمات می‌شود یا اینکه در خصوص محرمات صغیره جریان دارد؟ شاید در ابتدای امر به نظر رسد ادلهی مذکور درصدد رفع تکالیف و جویی حرجی است؛ لکن پس از تحقیق و تفحص در موارد موجود در شریعت می‌توان گفت چه بسا تفاوتی میان واجبات و محرمات نیست؛ به عنوان نمونه در کتاب حج در باب احرام و محرمات آن در موارد متعددی به قاعدهی لاجرح تمسک شده و به مکلف اجازه داده شده است که آن‌ها را مرتکب شود. مانند استدلال امام صادق (ع) به قاعدهی لاجرح در روایت هشتم بن عروه التمیمی - در مورد نفی کفاره از محرمی که اگر بخواهد برای اسباب وضو نسبت به جداشدن مو کفاره دهد به سختی و حرج می‌افتد - که اگرچه مدلول مطابقی آن نفی یک حکم وجودی است به نام «وجوب کفاره»، اما به دلالت التزامی بر نفی حرمت دلالت دارد؛ چراکه بین نفی کفاره و نفی حرمت لازمه وجود دارد؛ بنابراین قاعده اجمالاً در محرمات نیز جریان دارد (۵).

ناگفته پیداست که یکی از مصادیق حرمت مستلزم حرج نیز می‌تواند ادامه‌ی حیات در شرایط عسر و حرج باشد و شاید بتوان گفت هنگامی که قاعدهی لاجرح حرمت فرع پیش‌گفته و مشابه آن مانند حرمت چیدن ناخن برای محرم (۱۱) و غیره را که جبران آن با مال آسان‌تر بوده برمی‌دارد به

عهده‌ی او برداشته می‌شود (۵)؛ یعنی مواردی در احکام وجود دارد که اصل حکم حرجی نیست، اما بعضی از مصداق‌های آن حرجی است؛ به عنوان مثال، ایجاب «قیموا الصلاة» برای مکلف هیچ حرجی را در بر ندارد، اما ممکن است در بعضی شرایط مانند موردی که شخص بیمار است نماز برای مکلف حرجی شود (۵)؛ چه مطابق معنای لغوی، همان‌گونه که عده‌ای از اهل لغت بیان کرده‌اند حرج را «مطلق الضیق» بدانیم و چه مطابق عرف عام و اهل لسان آن را به معنای «تضییق الضیق» بگیریم (۵) و چه دایره‌ی شمول قاعده را حرج شخصی دانسته و چه نوعی بدانیم، کمالینکه بر هر دو قرینه وجود دارد (۵).

در موارد شدت درد و رنج حاصل از بیماری یا استلزام تحمیل هزینه‌های مشقت‌بار درمان پزشکی برای ادامه‌ی حیات بر شخص یا نزدیکان او، کمالینکه مفروض مسأله نیز همین موارد است نه مواردی که بدون عسر و حرج شخص یا اطرافیان او درخواست انجام سلب حیات ترحم‌آمیز دارند آن‌چنانی که در برخی کشورها به خصوص کشورهای غربی رایج است (۶)، از آنجاکه از منظر عرف، حرج مصداق دارد، شاید بتوان گفت در همه یا برخی از مصادیق قتل از روی ترحم، حکم اولیه‌ی حرمت سلب حیات و همچنین قصاص بر قتل عمد به دلیل حاکمیت ادله‌ی عسر و حرج بر احکام مرتفع گردیده و تکلیفاً و وضعاً مسئولیتی را متوجه طرفی نخواهد کرد. یکی از ادله‌ی نفی عسر و حرج آیهی ۱۸۵ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره است که از لحاظ اثباتی همه‌ی احکام را شامل می‌شود (۵). شاهد اینکه در روایات شریفه‌ی اهل بیت (ع) در موارد متعددی به این آیه استدلال شده است؛ از جمله حدیثی صحیح که فضل بن شاذان از امام هشتم (ع) نقل می‌کند. حضرت (ع) پس از بیان علت قرارگرفتن نمازهای واجب در اول هر زمان از شبانه‌روز (اول شفق، اول فجر و...) به بیان علت عدم وجوب نماز شب بر مردم، یعنی مشکل بودن تشخیص وقت آن پرداخته و در ضمن به آیهی مذکور

درد و رنج فراوان، مستلزم عسر و حرج شدید است، با مواردی از جواز خودکشی بنا به نظر برخی فقها که مستند به مفاد قواعد نفی عسر و حرج و اضطرار است نظیر نمود. برخی نویسندگان چنین نگاشته‌اند: «در شرایطی که شخص تحمل شدت رنج و درد بیماری یا عوامل دیگری مانند تشنگی جانکاه را نداشته و در شرف مرگ قطعی قرار گرفته باشد می‌تواند با انتخاب مرگی راحت و آسان، رنج و سختی مرگ را از خود دور سازد؛ زیرا در این موارد به اطلاعات ادله‌ی منع قتل نفس عمل نمی‌شود و دلیلی بر عدم جواز آرامش‌بخشیدن به خود با روی آوردن به خودکشی وجود ندارد» (۱۵).

در فرعی دیگر چنین آمده: «چنان‌که مکره (اکراه‌کننده) دیگری را به قتل آمیخته با اذیت و آزار تهدید کند مانند آنکه بگوید خود را بکش وگرنه تو را قطعه‌قطعه خواهم کرد، به‌نحوی‌که اکراه‌شونده خودکشی را بر چنین قتل ترجیح دهد، به موجب فتوای بعضی از فقها می‌تواند با اقدام به خودکشی خود را از مرگی شدید و دشوار رهایی بخشد» (۱۶). با توجه به وحدت ماهیت فعل مکره و مضطر و نیز اطلاعات ادله‌ی جواز ارتکاب جرم در شرایط اضطراری، بیمار نیز می‌تواند در مقام عسر و حرج شدید و آلام تحمل‌ناپذیر، اقدام به قتل خویش نماید (۱۷).

قیاس‌های مع الفارق

اما این نظیرها اشکال دارند و به فرض پذیرش جواز فرع‌های فقهی مذکور، نظیر این موارد با خودکشی یا اعطای مرگ به دیگری با علت وجود عسر و حرج شدید ناشی از بیماری تفاوت‌های اساسی دارد؛ زیرا در فرع‌های مذکور قطعیت مرگ لحاظ گردیده؛ به عبارت دیگر آنچه ملاک جواز است قطعی بودن و مرگ به همراه آشد بودن آن است نه شدت مرگ به‌تنهایی. شخص در میانه‌ی انتخاب مرگ سخت یا سخت‌تر قرار دارد و به این لحاظ قیاس آن با حالت قتل از

طریق اولی حرمت سلب حیات مشقت‌بار را برمی‌دارد؛ اگرچه در مقابل پاسخ داده خواهد شد که این اولویت منتفی است؛ زیرا چنان‌که خواهد آمد ادله‌ی تحریم سلب حیات و وجوب حفظ نفس از آیات و روایات (۱۲و۷) با آن معارضه می‌کند. به همین دلیل است که به نظر برخی فقها در صورت توقف حفظ جان بر تعرض به مال دیگران استفاده از زور و قدرت جسمانی جایز است و اگر صاحب غذا کشته شود، مضطر مسئولیتی ندارد (۶)؛ لذا محقق بجنوردی بعد از یادآوری این نکته که فقیه نمی‌تواند در مواردی که ترک حرام موجب حرج است فتوای به ارتکاب دهد و از کشتن نفس محترمه نیز یاد می‌کند چنین بیان می‌دارد که «بر فقیه لازم است در مقام اجرای این قاعده دقت نظر داشته باشد و تمام کوشش خود را انجام دهد که مورد اجرای قاعده از مواردی نباشد که شارع راضی به ترک آن نیست؛ هرچند که انجام آن برای مکلف سخت و حرجی باشد مانند واجباتی که اسلام بر آن‌ها بنا شده است؛ از قبیل نماز، زکات، روزه‌ی ماه رمضان و حج و مانند این موارد از افعالی که شارع راضی به ترکشان در هیچ حالتی نیست. همچنین لازم است که توجه نماید مورد اجرای قاعده از مواردی نباشد که شارع راضی به انجام آن مورد به خاطر فساد زیادی که دارد نیست؛ مانند کشتن نفس محترمه، زنا با زن شوهردار و...» (۱۳). قتل ترحم‌آمیز به دلیل مصداقیت برای اذهاق نفس محترمه مشمول اطلاق این نظریه است. میرزامحمدحسن آشتیانی نیز با اینکه قاعده لاجرح را شامل تمام اقسام تکالیف تحریمی می‌داند، این نکته را نیز یادآور می‌شود که اجرا و تمسک به آن به خاطر جواز ارتکاب همه‌ی محرمات الهی که به جان، آبرو و مال انسان تعلق می‌گیرد مستلزم تأسیس فقه جدید خواهد بود (۱۴).

دفع احتمال مشابهت

شاید بتوان سلب مسئولیت بیمار یا اولیا او از پزشک را برای خاتمه‌دادن به حیات، در مواردی که ادامه‌ی آن به علت

است که احکام تکلیفی و وضعی قتل عمد بر آن مترتب شود مگر اینکه دلیل دیگری اقامه شود که حکم تکلیفی یا وضعی قتل عمد را از آن بردارد (۲۴).

اعتبار قاعده‌ی تسلیط در شرایط حرجی

آیا می‌توان از ضم قواعد نفی عسر حرج به‌عنوان رافع تکلیف حرجی سلب حیات با وجود درد و رنج فراوان یا لزوم صرف هزینه‌های مالی خارج از تحمل عرف با تسلط شرعی شخص بر تصرف در مال و جان خویش و در نتیجه تصمیم به اختیار افعال وجودی یا عدمی ولو توسط دیگری برای سلب حیات قتل ترحم‌آمیز را مشروعیت بخشید؟ بدین‌منظور شخص قدرت شرعی خواهد داشت تا مثلاً به خاطر هزینه‌های طاقت‌فرسای درمانی و مراقبتی پیش‌بینی‌شده یا ادامه‌ی آن‌ها از آن صرف‌نظر کند؛ درحالی‌که می‌داند یا دست‌کم احتمال قوی می‌دهد که درنهایت جان خود را در اثر بیماری از دست خواهد داد و دیگران نیز نمی‌توانند او را به این کار ملزم کنند چه آنکه به موجب احادیث موثق، مال مؤمن همانند خون او محترم شمرده شده است (۲۵).

مشهورترین روایت در این زمینه روایت «الناس مسلطون علی اموالهم» است (۲۳). شاید از روایت ابوبصیر از امام صادق (ع) در مدعای فوق به‌خوبی بتوان بهره جست که می‌فرماید: «صاحب مال مادام که زنده است هر کاری که بخواهد می‌تواند نسبت به مال خود انجام دهد؛ اگر خواست آن را هبه می‌کند یا اگر مایل بود آن را صدقه می‌دهد و اگر خواست آن را به حال خود رها می‌کند تا آنکه مرگ به سراغ او بیاید» (۷). فقره‌ی پایانی حدیث در مصداق مورد بحث به‌وضوح دلالت دارد؛ پس تصرف عدمی (صرف‌نکردن هزینه‌ی مالی) نیز مانند تصرف وجودی در مال مورد تصرف است. در تأیید این برداشت بنابر یک نظر در مفاد قاعده‌ی تسلیط، هرگونه تصرف مادام که عدم‌مشروعیت آن از سوی شرع اثبات نشده توسط مالک، مجاز و مشروع است. بر این مبنا اگر تردید کنیم که تصرف خاصی از لحاظ شرعی جایز

روی ترحم با وجود آلام شدید که قطعیتی در آن در کار نیست خصوصاً در فرض‌هایی مانند آنانازی فعال، قیاسی مع‌الفارق بوده و صحیح نیست به همین خاطر برخی از فقها این جهت را در استدلالات خویش برای نفی جواز آنانازی گنجانده‌اند (۱). همان‌طور که یکی از مباحث مهم فقهی و حقوقی و پزشکی قانونی، تعیین زمان مرگ است. در مرگ مغزی کامل در تعیین زمان واقعی مرگ، میان فقها اختلاف است (۱۸). فارق دیگر این است که در منشأ و خاستگاه اکراه و اضطراب تفاوتی اساسی وجود دارد. در اکراه، انجام‌دادن عمل به سبب ترس از تهدید غیر بر نفس و مال و آبروست؛ درحالی‌که در اضطراب، منشأ انجام‌دادن عمل، تهدید غیر نیست بلکه رفع ضرورتی است که به وجود آمده مانند فروش خانه برای درمان بیماری (۱۹)؛ بنابراین روشن است که خودکشی از روی اکراه، آن هم به‌شکلی که گفته شده، با خودکشی از روی اضطراب متفاوت است. در فروع ذکرشده نیز اکراه به حد الجاء رسیده و چه‌بسا داخل در اجبار باشد. موضوع قتل از روی ترحم دیگرکشی است با این وصف که اکراهی بر قاتل وجود ندارد. اضطراب غیر نیز که در حق او معنایی ندارد. وانگهی در قتل از روی اکراه که منشأ تهدید‌آمیز هم دارد مشهور فقها قائل به جواز نشده‌اند و همچنین قصاص را بر عهده‌ی مباشر دانسته‌اند (۲۰). نفی مؤاخذه یا حکم از مضطر نیز که در حدیث رفع آمده در مقام امتنان است (۲۱) و روشن است که چنین عملی خلاف امتنان است. همچنان که مواد قانون مجازات اسلامی از جمله ماده ۵۵ و ۵۶ ق.م.مصوب ۱۳۷۰ تکلیف چنین مواردی را روشن‌تر می‌نماید و با آن مخالفت واضح دارد. مطلب دیگر آن است که از منظر اسلام، بیماری و رنج آن هر مقدار هم که شدید باشد همان‌طور که در آیات قرآن در روایات شریفه آمده به‌مثابه ابتلا و امتحان‌های الهی، کفاره‌ی گناهان، افزایش درجات و اجر و ثواب است (۱۲ و ۲۲ و ۲۳)؛ لذا چنین قیاس و تنظیری نابجا است؛ بنابراین چنین مواردی از مصادیق روشن قتل است و اصل بر این

(۲۸). چه آنکه مبنای قاعده تنها حدیث نیست، بلکه بنای عقلا را نیز می‌توان از اهم مبانی آن دانست (۱۹)؛ پس اگر شخص برای اجاره‌دادن نفس خویش در حدود شرع تسلط داشته باشد به این معنا نیست که در تمامی موارد حتی در مصادیقی که خلاف شرع بودن آن‌ها در احکام اولیه بر آن تصریح شده بر نفس خود مسلط باشد؛ و تسلط بر نفس با بیان آمده قطعاً از سلب حیات به شکل ترحم‌آمیز منصرف خواهد بود (شامل این مصداق نمی‌گردد). خصوصاً اگر چنانکه گفته شده بنای عقلا را از مبانی قاعده بدانیم براساس نظریه‌ای دیگر در باب مفاد قاعده نه در مقام بیان اختیار مردم نسبت به عموم تصرفات است، نه بیانگر مجازبودن در نحوه و کیفیت تصرف بلکه مفاد دلیل سلطنت صرفاً بیان عدم محجوریت مالکان است و به هیچ‌وجه تجویزکننده‌ی انواع تصرفات نیست (۱۹).

با توجه به آنچه آمد اگر به‌رغم مخالفت بیمار، پزشک از باب انجام وظیفه (شرعی و قانونی یا انسانی) و بر مبنای احسان اقدام به درمان شخص کرد، می‌توان گفت نارضایتی بیمار برای انجام‌دادن عملیات پزشکی و اصرار بر ترک درمان، با توجه به وجود ادله‌ی کافی بر وجوب حفظ نفس، بی‌اثر است و در نتیجه می‌توان به‌رغم رضایت وی برای درمان او تصمیم مقتضی گرفت و به لحاظ مصلحت اجتماعی، اقدام پزشک درمان امری ستودنی است و حتی کار وی می‌تواند امری مشروع قلمداد شود و دست‌کم مسئولیت جزایی و کیفری به دنبال نخواهد داشت (۶).

طبق بند ۲ ماده‌ی ۵۹ قانون مجازات اسلامی هر نوع عمل جراحی طبی مشروع که با رضایت شخص یا اولیا یا سرپرستان یا نمایندگان قانونی آن‌ها و رعایت موازین فنی و نظامات دولتی انجام شود جرم محسوب نمی‌شود و در موارد فوری، اخذ رضایت ضروری نخواهد بود؛ باین‌حال برخی معتقدند پزشک باید با رضایت بیمار، اقدامات پزشکی را

است یا نه می‌توان برای اثبات مشروعیت آن به قاعده‌ی مزبور تمسک کرد (۲۶). باین‌حال، بسیاری از فقیهان این نظریه را نپذیرفته‌اند؛ زیرا مستلزم آن است که حدیث یادشده (الناس مسلطون...) در مقام تشریح باشد و بر جواز هر تصرفی که مشروعیت آن از ناحیه‌ی شارع ثابت نشده، دلالت کند (۲۷)؛ بنابر ماده‌های ۳۰ و ۳۱ قانون مدنی ایران هر مالکی نسبت به مایملک خود، حق همه‌گونه تصرف و انتفاع دارد، مگر در مواردی که قانون استثناء کرده باشد و نیز هیچ مالی را از تصرف صاحب آن نمی‌توان بیرون کرد، مگر به حکم قانون.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اصل ۴۶ و ۴۷ به‌گونه‌ای دیگر به همین قاعده اشاره دارند (۱۹). هرچند درخصوص تسلط بر نفس به معنای تصمیم‌گیری راجع به حیات چنین مطلبی نداریم و تسلط بر نفس به دلیل نیاز دارد (۶)؛ اما برخی تسلط انسان بر نفس خود را با این بیان پذیرفته‌اند که سلطنت بر نفس محال نیست، بلکه امری عقلایی است که اشکالی هم ندارد؛ بنابراین مردم بر نفس خود تسلط دارند. بله حق بر نفس به این معنا که انسان حقی بر نفس خود داشته باشد، معتبر نیست؛ ازاین‌رو مانع از نامعقول‌بودن تسلط بر نفس نیست، بلکه از جهت ناممکن‌بودن اعتبار حق بر نفس است و عقلاً چنین چیزی را اعتبار نمی‌کنند (۲۸). همچنین با آنکه در اینجا روایت خاص نداریم، بر قاعده‌ی عقلانی‌بودن تسلط بر نفس در جاهای مختلف تأکید شده است (۶)؛ اما باید دانست در جایی که این تصرف غیرعقلایی باشد ممنوعیت وجود دارد؛ لذا گفته‌شده چه‌بسا در مواردی فقط سلطنت اعتبار شود و نه حق یا ملک‌بودن مثل سلطنت مردم بر خویشان، چنین چیزی امر عقلایی است، چنان‌که انسان بخواهد بر مال خود سلطه دارد و بر نفس خود نیز مسلط است و می‌تواند به هر نحو که بخواهد در آن تصرف کند؛ مگر اینکه نزد عقلا منع قانونی داشته باشد یا نزد دین‌داران امر مخالف شرع به حساب آید

به طور مثال در همان فرع پیش گفته به تصریح بسیاری، جانی مخیر است که پرداخت دیه را پردازد و جان خود را حفظ کند یا حتی با امکان پرداخت دیه از این خواسته سرباز زند و خود را تسلیم قصاص کند (۶)؛ بنابراین می توان گفت در تراحم میان حفظ نفس و مال به حسب مورد باید معیار عقلایی را در نظر گرفت و در شرع مقدس به رغم تأکید فراوان بر لزوم حفظ نفس، هرگز حفظ آن به معنای تحمیل عسر و حرج بر دیگران یا به هر قیمتی نیست؛ از این رو، درباره ی بیماری که برای پیوند کلیه به هزینه ی فراوان نیاز دارد و از طرفی کهولت سن وی حاکی از آن است که چنین هزینه ای مدت عمر را چندان طولانی نمی کند، می توان از قاعده ی اهم و مهم بر مبنای قضاوت عقلا به حل این تراحم دست یافت و گاه حفظ مال را بر حفظ جان مقدم شمرد. البته اگر خود بخواهد با تحمل ضرر مالی به زندگی نه چندان کوتاه خود ادامه دهد، مسأله متفاوت است و طبعاً خلاف عرف عقلا به شمار نمی رود (۶).

این جهت در قتل از روی ترحم در قسم غیرفعال غیرداوطلبانه (با تصمیم دیگران) بیشتر نمود پیدا می کند. هنگامی که قشر مخ دچار مرگ شد و به طور کامل از فعالیت باز ایستاد، ولی امکان حفظ حیات قلب ممکن بود در اینجا چه باید کرد؟ از یک سو احتمال حیات استصحاب می شود که در نتیجه لازم است حیات وی حفظ شود و از سویی دیگر از بین رفتن قشر مغز چنان که برخی پزشکان تصریح دارند موجب از بین رفتن تمیز انسانی است و در اینجا حفظ مطلق حیات لازم نیست، بلکه آنچه لازم است لزوم حفظ حیات انسان است (۳۲). شاید ادله ی استحباب راحت کردن جان دادن مسلمان و حرمت ایذای مسلمان در مواقعی که تلاش برای احیا نافع نیست، می تواند دلیلی بر عدم لزوم اقدام به عملیات احیا در این شرایط باشد (۶)؛ هر چند از فتاوی معاصر برمی آید که قطع دستگاه و از بین بردن علائم حیات جایز نیست (۳۳).

انجام دهد که مفهوم مخالف آن، نداشتن جواز اقدامات درمانی در صورت موافق نبودن بیمار است (۶) و نباید در جایی که بیمار از اقدام به درمان منع می کند به عملی اقدام کند که فکر می کند به نفع مریض است؛ زیرا پزشک جز در آنچه با مریض توافق کرده حق تصرف در جسم مریض را ندارد و اگر چنین کند چنانچه ضرورتی متوجه مریض گردد از نظر مدنی مسئول است و در مقابل عملی که بدون اذن انجام داده نیز مسئولیت کیفری دارد (۲۹). هر چند پزشک اقداماتی را در جهت مصلحت بیمار انجام داده، در فرض مسأله اصل اقدام وی عمل مجازی نیست. هرگاه عمل جایز نبود تعدی و تجاوز به شمار می رود؛ هر چند در آن نفع دیگری نهفته باشد؛ زیرا احسان زمانی احسان به شمار می رود که مورد توافق شخص احسان شونده باشد (۲۹) و همان گونه که تسلط فرد بر نفس خویش اثبات نشده به لحاظ حکم اولی، دیگران نیز چنین تسلطی ندارند (۶)؛ لکن به لحاظ تکلیفی دست کم در جهت مال، می بینیم که فقها درباره ی شخصی که محکوم به قصاص است و اولیای مقتول با مصالحه بر دیه، حاضر به عفو جانی هستند فتوا به وجوب تأدیه از سوی قاتل در صورت توان داده اند (۳۰ و ۳۱). این نشانگر حاکمیت ادله ی وجوب حفظ نفس بر قاعده ی تسلط است.

مباحث یادشده به ویژه در قتل ترحم آمیز از نوع غیرفعال شایان توجه است. در متون فقهی شیعه از ضروریات خمس سخن به میان آمده و شاید از تقدم و تأخر عناوین، بتوان ترتیب میان آنها را برداشت کرد. شهید اول می نویسد: «هر آنچه به حفظ مقاصد پنج گانه مربوط است و آنها عبارتند از نفس، دین، عقل، نسب و مال که تشریحی صورت نگرفته مگر برای حفظ آنها...» (۱۰)؛ البته ترتیب یادشده چنان که ارائه دهندگان آن نیز تصریح دارند اصطیاد آن نیز از مجموع ادله است و دلیل خاصی ندارد (۶). حال اگر میان صرف مال و حفظ نفس تراحم پیش آید تکلیف چیست؟ هر چند گفته شده عده ای قائل به اولویت حفظ نفس بر مال هستند، لکن

اعتبار قاعده‌ی احسان در مصادیق حرجی

آیا می‌توان با استفاده از قاعده‌ی احسان و ضمیمه کردن آن به قواعد نفی عسر و حرج، عمل شخصی را که از بیمار واقع شده در عسر و حرج شدید سلب حیات می‌کند مشروعیت بخشید و مسئولیت کیفری را در حق او منتفی دانست؟ قاعده‌ی مذکور که مستظهر به آیات قرآن و سنت و عقل است بیان می‌دارد که هرگاه کسی به انگیزه‌ی خدمت و نیکوکاری به دیگران موجب ورود خسارت به آنان شود اقدامش مسئولیت‌آور نیست (۱۹). واژه‌ی سبیل در فرهنگ‌های عربی به معانی مختلف آمده است که از میان آن‌ها حجت و حرج با نفی سبیل آمده در آیه‌ی شریفه (توبه، ۹۱) متناسب است (۱۹). از آنجاکه واژه‌ی محسن در آیه، محلی به ال بوده و افاده‌ی عموم می‌کند و احسان به معنای انجام دادن عمل نیکو اعم از قول یا فعل نسبت به دیگری است خواه این عمل، رساندن مالی به دیگران باشد یا ارائه‌ی خدمات نیکوی دیگر، ممکن است از طریق دفع ضرر مال یا معنوی از شخص دیگر نیز محقق می‌شود (۱۹). بدین ترتیب در مسأله‌ی حاضر، نفی سبیل از محسن در کنار نفی جرم از بیمار صاحب حرج و مشقت شدید قرار خواهد گرفت و در نتیجه موجب نفی مسئولیت از سلب‌کننده‌ی حیات خواهد شد.

لکن با امعان نظر روشن می‌گردد که چه قلمرو قاعده را دفع ضرر دانسته و چه جلب منفعت و چه هر دو عرصه را شامل بدانیم، احسان، رساندن منفعت به غیر است مشروط بر آنکه از هر قبلی می‌تواند باشد (۱۹). اگر چنان تصور شود که آرامش‌بخشی به بیمار از سوی دیگری جلب منفعت برای اوست، در مقایسه با عمل انجام‌شده (قتل)، مصداق جلب مضرت محقق گشته است؛ چراکه احسان اگرچه از عناوین قصدیه است و بدون قصد (خیرخواهی) محقق نمی‌شود، تحقق عمل محسنانه، چنان‌که برخی تصریح نموده‌اند، عنصری اصلی در تحقق احسان است (۱۹). از آنجاکه عرف،

اقدام صورت‌گرفته را مصداق احسان نمی‌داند، میرا از قبح نیست و چنانچه تشریح قاعده را به جهت امتنان مؤمنین بدانیم نه تنها موجب امتنان نبوده، بلکه به طور کامل خلاف آن خواهد بود؛ همچنین از آنجاکه معنای احسان مطابق تعدادی از احادیث شریفه از جمله کلام امیرالمؤمنین علی (ع) در مقابل اسائه قرار می‌گیرد (۲۲)، قتل ترحم‌آمیز مصداق اسائه خواهد بود، به‌ویژه هنگامی که از ابتدا ضرر معلوم است. در نتیجه قاعده نخواهد توانست مقصود مورد نظر را تأمین کند.

چالش‌های پیش روی استناد به عسر و حرج

الف. نفی ضرر

یکی از مهم‌ترین قواعدی که ممکن است در تعارض با قواعد نفی عسر و حرج قرار بگیرد «قاعده‌ی لاضرر» است. این قاعده که مضافاً بر دلیل مستقل عقلی، شواهد بسیاری از آیات و روایات نیز دارد (۳۴)، بیانگر نفی ضرر است. توجه به برداشت‌های متفاوت فقها از مفاد آن در نسبت این قاعده با ادله‌ی احکام اولیه و همچنین با قواعد نفی عسر و حرج، نتایج مختلفی به دست خواهد داد. بنابر نظر کسانی که نفی موجود در ادله‌ی قاعده را به معنای نفی حکم ضرری یا نفی حکم ضرری به لسان نفی موضوع می‌دانند، قاعده با دلالت بر نفی تکالیف ضرری بر ادله‌ی احکام اولیه حکومت دارد؛ اما بنا به نظر کسانی که معنای نفی آمده را به معنای نهی (همانند در نگاهی شرعی) گرفته یا به معنای اراده‌ی نفی صفت (نفی ضرر برای اشاره به لزوم تدارک ضرر شخص ضررزننده) می‌پندارند، قاعده با احکام دیگر تعارضی ندارد و در نتیجه حکومتی بر آن‌ها نخواهد داشت و در نفی تکالیف ضرری باید به قاعده‌ی لاحرج استناد جست (۳۴).

براساس نظریه‌ی نخست، قاعده‌ی لاضرر در موضوع قتل ترحم‌آمیز نیز با توجه به ضرر روحی و مالی حاصل از مشقت و رنج، همسو با قواعد نفی عسر و حرج بر ادله‌ی حکم اولیه‌ی سلب حیات از خود یا دیگری (با نیت خیرخواهی و

به آیهی مذکور، منتفی دانسته شده است (۳۷). آیهی دیگر که در این زمینه بسیار به آن استدلال شده قسمتی از آیهی ۱۹۵ سورهی مبارکهی بقره است: «ولاتلقوا بآیدیکم الی التهلکه». اگرچه در معنای این آیه و جوهی ذکر شده، به طور خلاصه می‌توان گفت آیه اجمالاً بر نفی خودکشی و به تبع آن بر وجوب حفظ نفس دلالت دارد (۳۸) و اطلاق آیه مانع از آن است که در موارد شک، به خاطر فشار روحی و جسمی بیمار، قتل ترحم‌آمیز در قبال او مشروعیت پیدا کند.

برخی به آیهی ۳۲ سورهی مبارکهی مائده استدلال نموده‌اند: «أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً و من احیایها فکأنما احیا الناس جمیعاً». قسمت نخست آیه به وضوح بر حرمت قتل دلالت دارد؛ اما در تمسک به آیه در باب حفظ نفس، برخی چنین خدشه‌ای وارد نموده‌اند که قتل انسان و حفظ نفس دو امر متمایز است. قتل به اقتضای عقل، شرع، کتاب، سنت و اجماع حرام است؛ اما بر وجوب حفظ نفس، دلیل روشنی نداریم (۳۲) و آیه بر بهتر و پسندیده‌تر بودن حفظ نفس دلالت دارد نه بر وجوب آن (۳۹)؛ علاوه بر آن، دلیل بر وجوب حفظ نفس، دلیل لَبّی است (۳۲). دیگری نیز چنین می‌نویسد که دلالت آیه و روایت بر وجوب و نه رجحان و همچنین وجوب به صورت مطلق، حتی در صورتی که متوقف بر درمان با هزینه‌ی زیاد باشد، محل اشکال است (۲۹). یکی دیگر از این آیات مورد استدلال بر حرمت قتل دیگری، آیهی ۳۳ از سورهی مبارکهی اسراء است که از قتل نفس محترمه مگر بر موازین شرعی محقانه، نهی نموده است و معیار قتل قابل قصاص را صدق ظلم می‌داند. طرفداران قتل ترحم‌آمیز با این ادعا که ادله‌ی قتل نفس ناظر به مواردی است که قتل از روی ظلم و عدوان و تجاوز صورت می‌گیرد، ولی مواردی را که انگیزه و هدف قتل، اخلاقی و انسانی و برای کمک به بیمار و رهاکردن او از رنج و درد و مشقت است شامل نمی‌شود، ادامه

ترحم) حاکم گشته و به آن مشروعیت خواهد بخشید؛ اما چنانچه معانی دیگر را در نفی ضرر ملاک قرار دهیم، نه تنها این همسویی احراز نمی‌شود، بلکه به تعارض میان قاعده با قواعد نفی عسر و حرج (فارغ از نسبت سنجی این دو با حکم اولیه) خواهد انجامید. از سویی قواعد لاحرج حکم مصداق ضیق و شدت را منتفی دانسته است؛ به همین جهت حیات حرجی را سلب‌کردنی می‌داند و از دیگر سو قاعده‌ی لاضرر، ایجاد ضرر (سلب حیات) را به شدت نفی می‌کند؛ چه آنکه با نظر به مورد مشهور روایی این قاعده که یکی از حقوق یا مال بوده یعنی ماجرای سمره‌بن جندب (۳۵)، ضرر جانی به طریق اولی منفی است. با این حال کدامیک از دو قاعده را باید بر دیگری حاکم دانست یا اساساً میانشان تعارض واقع شده و تساقط خواهند کرد؟ همچنان‌که عده‌ای نیز اعتقاد دارند این دو در مرتبه‌ی واحده‌ای بوده و به دلیل نبود تقدم در مرتبه، هیچ‌یک بر دیگری حاکم نیست (۳۵).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، در غایه‌المطاف قواعد نفی عسر و حرج و ادله‌ی معارض مرتبط با حیات همچنان‌که خواهد آمد دیگر جایی برای بحث فوق باقی نخواهد ماند.

ب. ادله‌ی وجوب حفظ حیات

یکی از آیاتی که در وجوب حفظ حیات و حرمت سلب آن، به آن استدلال کرده‌اند، آیهی ۲۹ سورهی مبارکه‌ی نساء است که در بخشی از آن می‌فرماید: «و لا تقتلوا انفسکم إنّ الله کان بکم رحیماً». این آیه اگرچه بر حرمت خودکشی دلالت دارد (۳۶)، به مناسبت حکم و موضوع می‌تواند بر حرمت قتل دیگری با انگیزه‌ی ترحم نیز دلالت داشته باشد. ممکن است گفته شود این مدعای مستفاد از آیه، اول کلام است؛ لکن توجه به اهمیت تأکید فراوان بر حفظ حیات، با جمله‌ی «إنّ الله کان بکم رحیماً» مانع از تسهیل دستیابی به حکومت قواعد نفی عسر و حرج برای مشروعیت بخشیدن به قتل ترحم‌آمیز، خواهد بود؛ تا آنجا که در روایتی به خاطر حفظ نفس، حکم اولیه‌ی وجوب غسل و وضوی مورد خوف و ترس با استدلال

- آیاتی که بیانگر انحصار استیفای جانها به دست خداوند است:

- آیه ۳۴ سوره مبارکه‌ی اعراف (فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون الساعة و لا يستقومون)؛
- آیه ۲ سوره‌ی مبارکه‌ی ملک که با تعبیر «خلق الموت و الحياه» مرگ را مخلوق خداوند برمی‌شمارد؛
- آیه ۶۱ سوره‌ی مبارکه‌ی انعام که فرشتگان را حافظان بر انسانها دانسته و آنان را مأمور گرفتن جانها می‌داند: «یرسل علیکم حفظه حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا...»؛

• حتی در آیاتی از یهود که بهشت را برای خود در نزد خداوند تضمین شده می‌بینند (بقره، ۹۵) می‌خواهد از خداوند درخواست مرگ کنند نه اینکه خود را بکشند!

- آیاتی که حرمت اکل میته را به خاطر حفظ جان در شرایط اضطرار مجاز می‌داند (بقره، ۷۳)؛ درحالی‌که در کبیره‌بودن حرمت خوردن میته و موارد مساوق آن در آیه شکی نیست.

- آیه‌ی تعاون (مائده، ۲) که بیانگر حرمت معاونت در اثم است و اگرچه در بحث قتل مساعدت‌شده‌ی پزشکی و عنوان معاونت کاربرد دارد، تلویحاً با قتل ترحم‌آمیز هم مخالفت می‌کند؛ چراکه غایت آن نفی تحقق اثم است و در کنار دیگر ادله بر حرمت چنین قتلی دست‌کم معاضدت دارد. چه بسا شاید بتوان گفت قتل ترحم‌آمیز از مصادیق معاونت بر اثم است؛ چراکه معاونت لغوی در آیه اعم از معاونت اصطلاحی در جرم‌شناسی در انقسام با مشارکت و مباشرت است.

- خوردن چیزی که برای انسان ضرر دارد حرام است (۴۲).

وصف کیفی قتل دلسوزانه

در جرم‌نگاری از نظر فقه شیعه (امامیه) و قوانین موضوعه، اتانازی چه حکمی دارد؟ آیا ممنوعیت دارد؟ این ممنوعیت بالجمله است یا فی‌الجمله؟ عنوان مناسب اتانازی

می‌دهند که این موارد نه‌تنها مصداق ظلم بر بیمار نیست، بلکه مصداق لطف و ترحم بر بیمار است و ادله‌ی حرمت قتل نفس از این موارد انصراف دارند؛ افزون‌براین در اتانازی داوطلبانه که با درخواست و اذن بیمار انجام می‌شود، این قتل دیگر مصداق تجاوز و تعدی به او نیست. در جواب گفته می‌شود اولاً حرمت قتل نفس اطلاق دارد و فقط به صورت قتل از روی ظلم و عدوان و تجاوز اختصاص ندارد و مجرد اینکه در خارج و واقعیت بیرونی آنچه کثرت و تعارف دارد قتل از روی ظلم و عدوان است، موجب انصراف و اختصاص دلیل نمی‌شود؛ چون بنا بر علم اصول آمده است که کثرت و تعارف خارجی مانع از تمسک به اطلاق نمی‌شود؛ حتی اگر قبول کنیم که ادله‌ی حرمت قتل نفس از روی ظلم و عدوان اختصاص دارد، این ادعا که قتل از روی ترحم مصداق تعدی نیست، ناتمام است؛ چراکه از منظر اعتقادات دین مبین اسلام، قطع حیات شخص مؤمن همه‌جا و در هر شرایطی مصداق ظلم است و قتل بیمار حتی با انگیزه‌ی ترحم و شفقت و رهایی او از درد و رنج باز هم مصداق ظلم بر او محسوب می‌شود (۴۰). حق بودن مورد که باید از موارد استثناء آیه باشد نیز مشکوک است. مضافاً بر این، آیه ۹۳ از سوره‌ی مبارکه‌ی نساء بیان می‌دارد که تعدد در قتل مؤمن مطلقاً معیار حرمت بوده، موجب غضب و لعن الهی و عذاب عظیم است. روشن است که قتل از روی ترحم نیز مصداق قتل عمدی است و چنانکه خواهد آمد، انگیزه‌ی انجام فعل، جزئی از ساختار قانونی جرم نیست؛ بنابراین قتل ترحم‌آمیز فی‌الجمله مشمول همان عمومات قتل است. روایات نیز در تأیید این دیدگاه آن‌چنان بسیار و واضح است که نیازی به بیان ندارد.

ج. آیات ناظر به حرمت قتل ترحم‌آمیز

- حرمت قتل عضو اختیاری به دلیل احتمال شمول آیه‌ی القاء در هلاکت بر آن در عرف (۴۱) به طریق اولی سلب حیات در غیر از موارد مشروع نیز چنین است.

در فقه و قانون چیست؟ مشارکت، معاونت یا مباشرت (قتل)؟ اگر قتل عمد را کشتن عمدی یک انسان بدون مجوز قانونی بدانیم متوجه می‌شویم که قتل ترحم‌آمیز تمامی عناصر موجود برای یک قتل عمدی را داراست. باین‌حال، وجود برخی عوامل، باعث شده که حقوق کیفری بعضی کشورها به سوی جرم‌زدایی از قتل ترحم‌آمیز سوق یابد. در مجموع می‌توان گفت: «وجود رضایت بیمار به قتل خویش» و «انگیزه‌ی ترحم‌آمیز» از عللی هستند که در این روند دخیل هستند (۴)؛ اگرچه آنچه در فقه و قوانین موضوعه‌ی ایران تصریحاً یا ظهراً موجود است بیشتر روشن‌کننده‌ی نوع اول اتانازی است و متبادر از اتانازی در ابتدای امر نیز همین قسم است؛ اما با کنکاش بیشتر و همچنین شناسایی عوامل اصلی دخیل در آن تا حدودی وضعیت اقسام دیگر نیز روشن می‌شود. اگر اتانازی را مصداق قتل بینگاریم باید به این سؤال پاسخ دهیم که آیا رضایت مجنی‌علیه این قدرت را دارد که اعمال نامشروع را مشروع کند و باعث زوال وصف کیفری عمل و سقوط مجازات گردد؟ به نحو جزئی‌تر آیا رضایت بیمار به قتل خویش، این حق را برای پزشک ایجاد می‌کند که به سلب حیات از او اقدام نماید. در حقوق کیفری این اصل پذیرفته شده که رضایت مجنی‌علیه تأثیری در ماهیت عمل مجرمانه و مسئولیت کیفری ندارد (۴). در حقوق کیفری اسلام نیز قاعده‌ی عمومی این است که رضایت مجنی‌علیه به جرم و اذن وی به انجام‌دادن آن، جرم را مباح نمی‌کند و اثری بر مسئولیت کیفری ندارد (۴)؛ البته در این مقال هدف بررسی کیفیت مجازات نیست؛ بلکه مقصود آن است که از ملازمه‌ی موجود، نوع جرم دانسته شود. باید گفت برداشت‌های عده‌ای از ماده‌ی ۲۶۸ ق.م.ا نیز به لحاظ متفاهم عرفی و دلایل پیش‌گفته و ممنوعیت ابراء مالم یجب (۴۳)، تخصصاً از محل بحث خارج است. اگرچه عده‌ای از فقها در این صورت قائل به سقوط دیه شده‌اند، در حرمت آن اختلافی نیست (۴۴). عنصر معنوی که آن وضعیت ذهنی و روانی مجرم است، در

ارتباط با عملی که انجام داده با انگیزه‌ی جرم، فرق دارد؛ زیرا انگیزه، جزئی از ساختار قانونی آن نیست. عنصر معنوی در جرم خاصی مثل قتل، واحد است که قصد سلب حیات از دیگری است؛ درحالی‌که انگیزه در همین جرم می‌تواند متعدد باشد مثل انتقام‌جویی، حسادت و...؛ پس انگیزه در ماهیت جرم تأثیری ندارد (۴)؛ بنابراین در مصداق مدنظر نمی‌توان ترحم پزشکی بر حال شخص را به جهت محقق‌نشدن عنصر معنوی، رافع مسئولیت انجام‌دهنده‌ی عمل اتانازی برای دیگری دانست؛ البته قانون‌گذار به موجب ماده‌ی ۲۲ قانون مجازات اسلامی «انگیزه‌ی شرافتمندانه» را در مجازات‌های تعزیری و بازدارنده، بنا به اختیار قاضی از علل تخفیف مجازات قرار داده است؛ اما چنانکه ملاحظه شد این تخفیف خاص مجازات‌های تعزیری است و شامل مجازات‌هایی مثل قصاص که از حقوق‌الناس بوده، نمی‌شود (۴). در حقوق کیفری انگیزه جایگاهی ندارد و باعث زوال مجازات نمی‌شود؛ بنابراین پزشکی که با قصد قتل و انگیزه‌ی رهایی بیمار از درد به سلب حیات او اقدام می‌نماید، همان‌قدر مسئول است که یک قاتل با بدترین انگیزه‌ها به قتل دیگری اقدام می‌نماید (۴). مطلب دیگری که در باب عنصر مادی عمل، دچار ابهام و اختلاف نظر است، جایگاه ترک عمل نسبت به انتساب فعل به پزشک یا شخصی است که در جایگاه او قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، آیا ترک عمل از کسی که تعهد یا وظیفه‌ی مراقبت از شخصی و نجات او را بر عهده دارد، می‌توان به عنوان مادی جرم تلقی کرد و قتل ناشی از ترک فعل را مباشرت محسوب نمود. در خصوص مسأله‌ی بین فقها و حقوق‌دانان اتفاق نظر وجود ندارد. برخی فقها معتقدند چنین مسأله‌ای ذیل عنوان انقاذ نفس محترمه قرار می‌گیرد نه قتل؛ زیرا این شخص اذهاق (قتل) انجام نداده، منتهی کاری انجام داده که شخص مریض را انقاذ نکرده است و آنچه که از کلام تعدادی از فقهای که متعرض برخی فرض‌های وجوب انقاذ شده‌اند برمی‌آید این است که آنچه بر امتناع‌کننده مترتب

می‌شود فقط حرمت تکلیفی است؛ اما ضمان (قصاص یا دیه) مترتب نمی‌شود. از این عده می‌توان علامه‌ی حلی و صاحب جواهر را نام برد (۴). چنانکه ملاحظه می‌شود نویسندگان از عدم لزوم قصاص یا دیه، عدم انتساب فعل در اثر ترک فعل مقتضی را نتیجه‌گیری می‌کنند. نکته‌ای که فقها را وادار به قول عدم ضمان کرده این است که علت اصلی مرگ همان است که اول حادث شده است؛ بنابراین اگر پزشک از معالجه امتناع کند و مریض بمیرد ضمانی بر پزشک نیست، چه آنکه قتل از امور ایجابی است و امر ایجابی موجود است و از موجود حاصل می‌شود؛ پس ترک فعل نمی‌تواند علت قتل باشد. هرچند گروهی دیگر از فقها مواردی را که ترک فعل عادتاً با قتل ملازمه دارد و به نحوی سبب به وجود آمدن جنایات می‌شود، عناصر مادی قتل برمی‌شمارند و جنایت را از نوع تسبیب می‌دانند که به نحو سلبی واقع شده است؛ بنابراین چنانچه شخص فعلی را ترک کند که مرگ مجنی‌علیه بر آن مترتب است، در این حال اگر به این ملازمه آگاه باشد، هرچند قصد نداشته باشد قتل عمدی است (۴) و به طریق اولی زمانی که از این ترک فعل، قصد قتل داشته باشد همانند آنچه در قسم دوم از اتانازی رخ می‌دهد. مثال این مورد آن است که فردی، شخص دیگری را حبس کند و از اطعام وی در مدتی که عادتاً انسان بدون آن زنده نمی‌ماند خودداری کند تا شخص بمیرد. در این صورت مرگ، قتل عمد است و مستحق قصاص (۴۴ و ۱۶). به نظر می‌رسد بین ترک انقاز با قتل از طریق ترک فعل تفاوت داشته باشد؛ به طوری که حتی خود صاحب جواهر نیز در ادامه‌ی سخنش اضافه کرده «بخلاف حبس الطعام مثلاً حتی مات جوعاً» وجه تفاوت نیز آن است که در ترک انقاز، شخص تارک، تعهد و وظیفه‌ای بر انجام‌دادن عمل ندارد؛ اما در ترک فعل منجر به قتل، شخص موظف یا متعهد بر انجام‌دادن عمل است؛ به نحوی که تخلف او سبب بروز جنایت می‌گردد (۴). این اختلاف نظر در میان

حقوق‌دانان نیز مشاهده می‌شود؛ چنانکه عده‌ای فقدان نص قانونی در غیر فعل (مثبت و مادی)، تصریح مقنن به انجام‌دادن کار در ماده‌ی ۲۰۶ ق.م.ا و مستقل بودن ترک فعل به عنوان جرم قابل تعقیب در ماده واحدی قانون خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی مصوب خرداد ۱۳۵۴ (۴) را دلیل بر فقدان عنصر مادی و در نتیجه عدم سببیت تارک فعل دانسته‌اند؛ درحالی که اکثر حقوق‌دانان معتقدند ترک فعل با این شرایط، یعنی ملزم بودن تارک به انجام فعل به موجب قانون یا قرارداد و علم به ملازمه‌ی عادی میان ترک فعل و مرگ یا ترک به قصد سلب را عنصر مادی قتل به شمار آورده‌اند (۴) و در مقام پاسخ به اشکالات گفته شده چنین گفته‌اند که عدم تصریح مقنن در مقام بیان به عبارت فعل یا ترک فعل، توجه تنها به احصای مصادیق رکن معنوی عمدی، نه برشمردن موارد عمل در ماده‌ی ۲۰۶ ق.م.ا دلیل بر انحصار جرم در انجام فعل است و شامل ترک فعل نیز می‌شود (۴۵)؛ لذا به عنوان مثال در رأی وحدت روی شماره‌ی ۱۳/۶۰ ردیف ۳۴ آمده است که ترک انفاق زن و فرزند از ناحیه‌ی شوهر، ترک فعل واحد محسوب می‌شود و مستلزم ماده‌ی ۳۱ قانون مجازات عمومی است (۴). همچنین اداره‌ی حقوقی قوه‌ی قضائیه در نظریه‌ی شماره‌ی ۱۰۹۸/۷-۱۷/۲/۱۳۷۵ درباره‌ی ترک فعل به عنوان رفتار مرتکب با تنظیر مثال مرگ شیرخواری که در اثر شیرندادن مادری که تعهد شیردادن به او را داشته با قصد قتل با انجام‌دادن افعالی مانند جرح و خفه‌کردن، آن را مصداق قتل دانسته است. اگرچه در ترک فعل به غیر قصد، نتیجه با ذکر مثال غریق نجات، آن را مصداق شبه‌عمد و ضامن پرداخت دیه و مشمول ماده‌ی ۲ قانون مجازات خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی مصوب ۲۵/۳/۱۳۵۴ دانسته است (۴۶). از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت حصول نتیجه به واسطه‌ی افعال عادتاً مرگ‌آور و ترک فعل با چنین وصفی به همراه قصد

عنوان قاتل، قابل تعقیب خواهد بود (۳).

نتیجه گیری

با توجه به مفاد ادله‌ی قواعد نفی عسر و حرج و امتنانی بودن آن (۱) شاید در نگاه اول بتوان با تمسک به قواعد مذکور و همسو و مشابه آن همچون قاعده‌ی ضرورت، قتل از روی ترحم را در شرایط عسر و حرج شدید جایز دانست؛ لیکن با تأمل بیشتر روشن می‌شود که با وجود عناصر قتل عمد یعنی قصد قتل و نوعیت آلت آن و حتی به مجرد قصد قتل (۴۷) و با نظر به ماده‌ی ۲۹۰ قانون مجازات اسلامی، مصداق قتل عمد قرار گرفته و محکوم به عمومات حرمت قتل است و با توجه به اهمیت حرمت سلب حیات از دیگری، مگر در موارد مصرح شرعی این قواعد از حکومت لازم برای نفی حرمت از ادله‌ی اولیه برخوردار نیست. چه بسا بتوان گفت امتنانی بودن قاعده، عدم توان توسعه‌ی قاعده در رفع هر حرمتی را اقتضاء دارد؛ تا آنجا که برخی معتقدند شمول آن مستلزم رفع جمع تکالیف است (۱). معارضه با قواعدی همچون قاعده‌ی لاضرر و عدم همراهی قواعدی همچون قاعده‌های تسلیط و احسان با آن، کثرت و در مقام بیان بودن ادله‌ی حرمت قتل و همچنین ترتب اصطیادی نفس بر دیگر ضروریات خمس، قرائن و شواهدی است که مانع استدلال به قواعد مذکور برای اثبات مدعاست؛ البته در مواردی همچون اتانازی غیرفعال غیرداوطلبانه، آن هم با شرایطی و با همراهی دیگر ادله، شاید بتوان از رفع موجود در آن بهره جست. با این حال به دلیل پیچیدگی مسأله به لحاظ تعداد اقسام و فروض و همچنین اختلاف در ارائه‌ی تعریفی روشن، دقیق و قطعی از حیات مستقر همچنین مرگ مغزی، مسأله محل تأمل است. دماء از موضوعاتی است که فقها همواره نسبت به آن جانب احتیاط را اصل دانسته‌اند. جناب محقق شیخ محمدحسین غروی چنین می‌نگارد: «خون مسلمان از مسائل مهم در سراسر فقه است» (۲۵).

نتیجه، چنانچه به منزله‌ی فعل مادی مسلم گردد، به ضرر شخص دیگر قتل عمد محسوب می‌شود، همچنانکه در قوانین کیفری جنایت به نحو مذکور، مضمول مقررات و احکام کلی قتل عمد دانسته شده است. روشن است که چنین عملی از پزشک یا دیگری، مصداق معاونت یا مشارکت در قتل نخواهد بود. بله، اگر پزشک با تهیه‌ی وسایل و تحریک کمک کرده باشد، اما با مباشرت خود بیمار، با توجه به مطابقت موضوع با ملاک معاونت و عناصر جرم، او معاون در قتل و مطابق مواد ۵۱۲ و ۶۱۱ ق.م.ا، مستحق حبس تعزیری است (۳). همچنین ماده‌ی ۷۴۳ قانون تعزیرات و ماده‌ی ۱۵ قانون جرائم رایانه‌ای مصوب ۵/۳/۱۳۸۸ نیز حائز اهمیت هستند (۲). هر چند عده‌ای اعتقاد دارند طبق اصول حقوق جزا، عمل معاون، زمانی جرم بوده و مستوجب مجازات است که عمل مباشر جرم باشد (اصل مجرمیت استعاره‌ای) (۴)؛ چه آنکه در قوانین کیفری ایران خودکشی جرم محسوب نمی‌شود و از آنجا که در خودکشی مساعدت شده، قتل صورت نمی‌پذیرد ماجرای اعانت بر نفس مطرح است و نمی‌توان معاونت بر آن را جرم به حساب آورد؛ لکن با توجه به ماده‌ی اخیر در قانون تعزیرات با عنایت به کاربرد عبارت «تسهیل شیوه‌ی ارتکاب یا استعمال»، به جای «تسهیل وقوع جرم» از سوی قانون‌گذار، می‌توان برای چنین مساعدتی تعزیر در نظر گرفت. اگرچه این ماده‌ی قانونی در باب جرائم رایانه وارد شده، به نظر می‌رسد می‌توان با الغای خصوصیت از قید رایانه‌ای و مخابراتی و حامل‌های داده، آن را بر مساعدت پزشک و مانند او تعمیم داد. روشن است که از این نظرگاه چنین مساعدتی با هر انگیزه‌ای صراحتاً تعاون بر اثم و بزرگ‌ترین گناهان (خودکشی) است و حرام است (۲). این‌ها همه در صورتی است که شخص عاقل و بالغ، مختار و آگاهانه عمل خودکشی را انجام دهد؛ اما اگر مرتکب قاصد یا مختار نباشد و در اثر فریب یا اجبار دیگری، مبادرت به سلب عمدی از حیات خود کند، به طوری که تأثیر سبب از مباشر بیشتر باشد، سبب به

منابع

- 1- Makarem Shirazi N. Medical rules. Qom: Emam Ali ebn Abitalib; 2008.
- 2- Izadyar A. Medcal Assisted Suicide (Euthanasia). Tehran: Majd; 2007. [in Persian]
- 3- Mazaheri Tehrani M. The right to die in criminal law. Tehran: Hasti Nama; 2007. [in Persian]
- 4- Basami M. Merciful Murder (Euthanasia) from the point of religions and criminals law. Tehran: Mina Legal Cultural Institute; 2009. [in Persian]
- 5- Fazel Lankareni MJ. The rule of LaHaraj. Tehran: Aemme Atha'r Jurisprudential Center; 2006. [in Persian]
- 6- Aqababai Beni E. Jurisprudential and legal issues of merciful murder (Euthanasia). Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Cultural; 2012. [in Persian]
- 7- Ameli M-ebn-H. [Tafsil Vasael-Al-Shia]. Qom: Al-Al-Bayt Institute; 1980.
- 8- Mofid M-ebn-M. Almoqnea. Qom: World Congress of Sheikh Mofid; 1992.
- 9- Sharif M. The Treatises. Qom: Dar-Al-Quran-Al-Karim; 1984.
- 10- Shahid Aval M-ebn-J. [Zekra-Al-Shia]. Qom: Al-Al-Bayt; 1996.
- 11- Khoui A. Mosoua (encyclopedia) of Emam Khoui. Qom: Emam Khoui Authors Institute; 1997.
- 12- Holly Quran. Qom: Dar-al-Quran-al-Karim; 1984.
- 13- Bojnoordi SMH. The Juridical Rules. Qom: Dalil-e-ma; 2005.
- 14- Ashtiani MH. The Septet Treatises. Qom: Zoheyr; 2004.
- 15- Shirazi SM. Alfiah (The jurisprudence). Qom: Institute of Islamic Publishing; 1986.
- 16- Khoui SA. Basises of Takmelat-Al- Menhaj. Qom: Lotfi; 1986.
- 17- Sadeqi MH. The juridical researching of Euthanasia. Legal Studies Journal. 2015; 2: 99-122. [in Persian]
- 18- Amani H. Crime on the brain dead patient. Legal Journal of Judiciary. 2009; 68: 159-78. [in Persian]
- 19- Moheqeq Damad SM. The Juridical Rules. Tehran: Samt; 2002. [in Persian]
- 20- Khaqani Nik S. The reluctant murder sentence. The Rasael Journal. 2014; 1: 112- 34. [in Persian]
- 21- Ansari M. [Fraed -Al-Osoul]. Qom: Islamic Publishing Institute; 1996.
- 22- Razi S. [Nahj -Al-Balage]. Beirut: Dar-ai-Kitab-al-Lobnani; 2004.
- 23- Majlesi MB-ebn-MT. [Behar-Al-Anvar]. Beirut: Publishing Institute; 1989.
- 24- Rostami S. The jurisprudential study of the ruling on euthanasia. Safir-e-Noor Journal. 2012; 23: 193-215. [in Persian]
- 25- Koleini M -ebn- Y. [Alkafi]. Tehran: Dar-Al-Kotob-Al-Islamia; 1996.
- 26- Mohaqeq Esfahani MH. Notation on Makaseb. Tehran; Dar-elm. 1976.
- 27- Khoui SA. [Mesbah-Al- fiqaha]. Qom: Vejdani Publisher; 1996.
- 28- Khomainsi SR. Book of Deal (Kitab -Al-Bay'). Tehran: The Institute of Publishing of Imam Khomainsi Authors; 1999.
- 29- Aqababaei E, Sarikhni A. The physician's duty if the patient objects to treatment. The Medical Jurisprudence. 2013; 5(17): 11-36. [in Persian]
- 30- Shahid Aval M-ebn-J. Al-Loma-Al-Demashqia. Qom: Dar-Al-Fikr; 1990.
- 31- Ardebili A-ebn-M. Majma-Al-Faida va -Al-bayan. Qom: Islamic Publications Office; 1982.
- 32- Asef Mohseni M. The jurisprudence and medical issues. Qom: Islamic Propagation Office; 2003.
- 33- Afzali MA. Brain death from the perspective of Shia and modern medicine. Mazandaran University of Medical Sciences. 2014; 24(113): 222-33. [in Persian]
- 34- Afzali MA. Brain Death from the Perspective of Shia and Modern Medicine. Mazandaran University of Medical Sciences. 2014; 24(113): 222-33. [in Persian]
- 35- Mostafavi SK. The juridical rules. Qom: Islamic Studies; 2005.
- 36- Ardebili A-ebn-M. Zobdat-Al-Bayan. Tehran; Almatat-Al-Jafaria.
- 37- Ayashi M-ebn-M. Interpretation of Ayashi; Beirut; 1991.
- 38- Tabrasi. Majma-Al-Bayan in Quran

- Interpretation. Beirut: A'lami Institute Publisher; 2005.
- 39- Asef Mohseni M. [Hodoud -Al-Sharia]. Qom: Boostan-e-Ketab; 2008.
- 40- Mortazavi SM. Euthanasia. Qom: Imam Khomaini Institute; 2017.
- 41- Sobhani J. The Quartet Treatises. Qom: Imam Sadeq Institute; 2004
- 42- Araki MA. Tozih-Al-Masael. Qom: Islamic Propagation Office; 1993.
- 43- Mohaqiq Helli. Sharaye-Al-Islam. Qom: Esmailian Institute; 1987.
- 44- Khomaini SR. [Tahrir -Al-vasila]. Qom: Dar-Al-elelm; 1988.
- 45- Aqae Nia H. Crimes Against Persons. Tehran: Mizan; 2006.
- 46- Rahimi AA. The collection of Islamic Punishment Law. Tehran: Research Assistant of Presidency; 2003.
- 47- Shahid Sani. Al-rodah-Al-bahia. Qom: Davari Bookshop; 1989.

Review Article

Suffering from Illness and Euthanasia sentence

Seyyed Abdol Rahim Hosseini¹, Davoud Zareian^{*2}

¹Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran.

²Master of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran.

* Corresponding Author: davidedu2025@gmail.com

Abstract

Perhaps, the most appropriate translation proposed for euthanasia is the painless and piteous killing. According to the existence of effective components in committing a crime, it is considered as complicity in murder and the consent of victim does not affect the nature of criminal act and the criminal liability of person depriving the life. One of issues related to this killing which is disagreed is the edict that person who is obliged to save life related to passive type of euthanasia does not perform this killing and there must be difference among its different types and conditions. The primary reasoning of the edicts indicate that duties whether difficulty or not must be done but, according to the rule of negation of difficulty and hardship, obligation to these edicts in cases of hardship is cancelled. The articles of this rule include obligatory duties to disuse. However, from the view of jurists, it is not general that euthanasia corresponds to some juridical sub-principles indicating the permission of suicide in some conditions, although this is criticized and rejected. Two rules of hardship and beneficence are those believed to help prove the hypothesis by attaching to the rule of negation of hardship and difficulty. But, it is clear that it is not so. In feasibility study of this rule with the rule of no harm, they are proved by the murder illegality and the mentioned rules cannot govern the primary reasoning of depriving the life. Therefore, euthanasia is not allowed at all.

Keywords: Hardship and difficulty, Euthanasia, Depriving the life

